

Michael Frey

Liberalismus mit Gemeinsinn

Die politische Philosophie
Nassif Nassars im libanesischen Kontext

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Michael Frey
Liberalismus mit Gemeinsinn

Michael Frey

Liberalismus mit Gemeinsinn

Die politische Philosophie
Nassif Nassars im
libanesischen Kontext

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2019
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2019
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-201-1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort	9
Formalia	11
Einleitung	12
1. Die Rückkehr einer Unruhestifterin	12
2. Wie liest man zeitgenössische arabische Philosophie?	22
3. Argumente und Aufbau	31
4. Nassif Nassar – ein biographischer Abriss	36
I. Nassif Nassar als Text:	
Seine Werke und Tendenzen ihrer Rezeption	44
1.1 <i>La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn (Pensée)</i>	48
1.2 <i>Recherches sur la notion d'approche de l'être</i> [d'après Gabriel Marcel] (Recherches)	56
1.3 <i>In Richtung einer neuen Gesellschaft (Naḥwa)</i>	60
1.4 <i>Die Methode der philosophischen Autonomie (Istiqlāl)</i>	67
1.5 <i>Der Begriff der Nation zwischen Religion und</i> <i>Geschichte (Mafhūm al-umma)</i>	71
1.6 <i>Die Philosophie im Kampf mit der Ideologie (Ma'raka)</i>	72
1.7 <i>Ansprachen an die engagierte Vernunft (Muṭāraḥāt)</i>	75
1.8 <i>Vorstellungen von der zeitgenössischen</i> <i>Nation (Taṣawwūrāt)</i>	79
1.9 <i>Die Ideologie auf dem Prüfstein (Miḥakk)</i>	81
1.10 <i>Die Logik der Herrschaft (Sulṭa)</i>	83
1.11 <i>Das Denken und die Emigration (Tafkīr)</i>	87
1.12 <i>Über Bildung und Politik (Tarbiya)</i>	89
1.13 <i>Abhandlung über die Existenz (Wuḡūd)</i>	92
1.14 <i>Das Tor zur Freiheit (Ḥurriyya)</i>	94
1.15 <i>Das Selbst und die Gegenwärtigkeit (Dāt)</i>	98
1.16 <i>Zeichen und Wege (Iṣārāt)</i>	101
1.17 <i>Die Demokratie und der Dogmenstreit (Dīmūqrāṭiyya)</i>	105
1.18 <i>Das Licht und die Bedeutung (Ma'nā)</i>	106
1.19 <i>Ausblick</i>	108

2.	Die Entstehung einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon: Nassars Kontext	111
2.1	Zum Begriff <i>ṭāʿifiyya</i>	112
2.2	Die Konfessionalisierung sozialer Konflikte in der Mitte des 19. Jahrhunderts	114
2.3	Parlamentarische Anfänge im <i>Conseil administratif</i> der Mutaṣarrifiyya	119
2.4	Die Entstehung des ›libanesischen Systems‹ unter dem Mandat	124
2.5	Die postkoloniale Ordnung des Nationalpakts.	129
2.6	Bürgerkrieg, Ṭāʿif-Abkommen und danach	135
2.7	Das Fortleben des ›sectarian ghost‹	137
3.	In Richtung eines neuen Gesellschaftsvertrags: Nassars Konfessionalismuskritik und die Genese eines philosophischen Projekts	139
3.1	Ibn Ḥaldūn, die Moderne und der libanesischer Kontext	140
3.2	Gemeinschaft und Gesellschaft in <i>Naḥwa</i>	146
3.3	<i>Ṭāʿifiyya</i> als totales Sozialphänomen und Kultur	158
3.3.1	Konfessionalismus als totales Sozialphänomen	159
3.3.2	Konfessionalismus als Kultur	162
3.3.3	Busṭānī zwischen Ḥāḡḡ und Šumayyil	166
3.4	<i>Naḥwa</i> und die Genese eines philosophischen Projekts	171
4.	Liberalismus mit Gemeinsinn: <i>Librālīyya takāfulīyya</i> als normative Architektur von Nassars neuer Gesellschaft	179
4.1	Nassars <i>librālīyya takāfulīyya</i> (Liberalismus mit Gemeinsinn)	180
4.2	<i>Takāful</i> bei Ismāʿīl Maḡhar	189
4.3	Liberalismus mit Gemeinsinn intra- und intersubjektiv	192
4.4	Liberalismus mit Gemeinsinn – ein Republikanismus?	200
5.	Mit kritisch-offenem Rationalismus gegen die Heteronomie der Gemeinschaft: Nassars Kritik der ideologischen Vernunft	209
5.1	Von der Kritik der konfessionalistischen Kultur zur Ideologiekritik	210
5.1.1	Ideologiekritik als Sozialkritik	211

5.1.2	Von der Konfessionalismus- zur Ideologiekritik und zur philosophischen Kultur	214
5.2	Philosophie <i>versus</i> Ideologie oder Philosophie <i>qua</i> Ideologie? Zu den Verwicklungen zweier Denkarten bei Nassar	225
5.2.1	Nassars methodische und historische Anleihen bei der Ideologie	225
5.2.2	Nassar unter Ideologieverdacht	230
5.2.3	Philosophische Autonomie als philosophische Selbstverantwortung	239
5.3	Philosophie <i>versus</i> Ideologie! Zur systematischen Unterscheidung zweier Denkarten durch Nassar	242
5.3.1	Zwei Bedeutungen von Philosophie	243
5.3.2	Nassars Vernunftbegriff und sein kritisch-offener Rationalismus	246
5.3.3	Die Grenzen ideologischen Denkens und die Universalität der Philosophie	256
5.4	Nassars kritisch-offener Rationalismus als kontextueller Universalismus	264
6.	Das Rechte im Kontext des Guten: Gerechtigkeit, Solidarität und das Wertvolle in Nassars neuer Gesellschaft	270
6.1	Von der natürlichen Geselligkeit zur Entstehung politischer Gesellschaften	271
6.1.1	Die natürliche Geselligkeit des Menschen und das Sein-mit-dem-Anderen	272
6.1.2	Der Assoziationswille als Wille zur Assoziation und Wille der Assoziation	276
6.1.3	Die politische Gesellschaft als Handlungsinstanz des Gemeinwesens	280
6.2	Rechte, Solidarität und Gerechtigkeit in Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn	286
6.2.1	Die Notwendigkeit individueller Rechte	286
6.2.2	Wie aus dem Sein-mit-dem-Anderen eine Pflicht zur Solidarität erwächst	289
6.2.3	Wie aus der Pflicht zur Solidarität soziale Gerechtigkeit wird	296
6.3	Das Gute in Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn	306

7. Wie der Philosophieunterricht die libanesische Gesellschaft verändern soll: Zu den Ermöglichungsbedingungen von Nassars philosophischem Projekt	317
7.1 Gemeinsinn als Bürgersinn	318
7.1.1 Zurück zum Bürger	318
7.1.2 Ein philosophischer Begriff des Bürgers	321
7.1.3 Der Philosophieunterricht als Weg in eine philosophische Kultur.	324
7.2 Der konfessionell-ideologische Pakt im libanesischen Philosophiekurriculum	326
7.2.1 <i>Talīm maḡhabī</i> (Indoktrination)	326
7.2.2 <i>Talīm maḡhabī</i> im libanesischen Philosophieunterricht	328
7.2.3 Philosophieunterricht jenseits des Konfessionalismus	337
8. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext – und darüber hinaus: Was die westliche Philosophie von einem arabischen Philosophen lernen kann	341
Nassif Nassars Schriften, chronologisch geordnet nach dem Jahr ihrer Erstauflage	354
Literaturverzeichnis	357
Personenregister	382
Sachregister	386

Vorwort

Der vorliegende Text ist meine leicht überarbeitete Dissertationsschrift, die ich im Herbst 2018 erfolgreich an der Universität Bern verteidigt habe. Mein Dank gebührt zuvorderst meiner Erstbetreuerin Prof. Dr. Anke von Kügelgen vom Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern, die mich auf Nassif Nassar aufmerksam gemacht und mir den Kontakt zu ihm vermittelt hat. Sie stand mir mit ihrem immensen Wissen zur modernen arabischsprachigen Philosophie stets beratend und ermutigend zur Seite. Zudem hat sie mich als Redakteur im SNF-Projekt *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt, IV: 19. und 20. Jahrhundert* angestellt, damit ich mich daneben meiner Forschung widmen konnte. Großer Dank gebührt zudem dem Zweitbetreuer dieser Arbeit, Prof. Dr. Lutz Wingert von der ETH Zürich. Er hat sich viele Stunden Zeit genommen, um mit mir Aspekte von Nassars Werk zu besprechen.

Wichtige Inputs für diese Arbeit habe ich auch in Gesprächen oder Kolloquien mit Prof. Dr. Reinhard Schulze, Prof. Dr. Dr. Claus Beisbart, Prof. Dr. Markus Stepanians (alle Universität Bern) sowie Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Universität Zürich) gewinnen dürfen. Während eines dreimonatigen Forschungsaufenthalts in Beirut im Jahr 2013 habe ich mein Projekt auch mit einer Vielzahl libanesischer Gelehrter unterschiedlicher Disziplinen besprechen können, die mich allesamt in meinem Vorhaben bestärkt haben. Es waren dies (in alphabetischer Reihenfolge): Adūnīs al-ʿAkra (Philosophieprofessor Université Libanaise), ʿAlī 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). Während des genannten Aufenthalts durfte ich auch die hervorragend ausgestattete Bibliothek des Orient-Instituts Beirut (OIB) der Max-Weber-Stiftung nutzen.

Ganz herzlich möchte ich auch der Janggen-Pöhn-Stiftung in St. Gallen danken, welche diese Arbeit in den ersten Monaten mit einem großzügigen Stipendium gefördert hat, ohne das diese Dissertation nicht weit gekommen wäre. Für die finanzielle Unterstützung sei hier auch der Forschungs- und Nachwuchsförderkommission der

Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern gedankt, welche es mir mit der Zusprechung einer Abschlussförderung (Harvest Money) ermöglicht hat, die Arbeit abzuschließen. Der Karl-Jaberg-Stiftung von der Universität Bern danke ich für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Für das Gegenlesen und Lektorieren einzelner Kapitel sowie inhaltliche Inputs möchte ich Enur Imeri, Dr. Florian Zemmin, Jan Holzheu, Almuth Lahmann, Debora Ulrich (alle Universität Bern), Dr. Kata Moser (Universität Bochum) sowie Dr. Sarhan Dhouib (Universität Kassel) danken. Für den sprachlichen Feinschliff bedanke ich mich bei Dr. Markus Lorenz (Bonn).

Bern, im August 2019

Formalia

Die Umschrift arabischer Termini orientiert sich an den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Eine Ausnahme bilden im Deutschen geläufige geographische Bezeichnungen sowie arabische Namen von Personen, die öfters auch in europäischen Sprachen publiziert haben oder die in nichtarabischen Kontexten bekannt sind (deshalb z. B. Abdallah Laroui, nicht ‘Abdallāh al-‘Arwī). Auch arabische Begriffe, die den Weg in den Duden gefunden haben, werden nicht in Umschrift geschrieben (deshalb z. B. Dschihad, nicht *ǧihād*). In der Bibliographie und den Fußnoten werden jedoch bei der Nennung arabischsprachiger Publikationen sowohl arabische Termini als auch Namen konsequent in Umschrift wiedergegeben.

Einzelne aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzte Termini werden zur Kennzeichnung, dass es sich dabei um Übersetzungen handelt, in den allermeisten Fällen (nie jedoch in den Titeln) mindestens bei ihrer Erstnennung in einfache Anführungszeichen gesetzt, wobei der arabische Begriff bei seiner Erstnennung zudem in Umschrift in Klammer angefügt wird, nach dem Muster: ›Gesellschaft‹ (*muṣṭama*). In wenigen Fällen werden die einfachen Anführungszeichen zudem für die Kennzeichnung uneigentlich oder mit einem gewissen Vorbehalt gebrauchter Begriffe verwendet.

Auf die verwendete Literatur wird in Fußnoten verwiesen, zuerst im Vollzitat, ab der zweiten Zitierung in einem Kurzzitat, bestehend aus dem Nachnamen der Autorin oder des Autors sowie einem eindeutigen Kurztitel (sowie jeweils den Seitenzahlen). Nur in Kapitel 1 werden in den Inhaltsangaben zu Nassif Nassars einzelnen Primärtexten die Seitenzahlen des Werkes, das besprochen wird, im Fließtext in Klammern genannt, um so eine Häufung von Fußnoten zu vermeiden. Für Nassars einzelne Monographien und Aufsatzsammlungen wurden Kurztitel festgelegt, die in einer Tabelle am Ende dieses Buches aufgeführt sind und die so auch im Fließtext verwendet werden. Einzelne Aufsätze aus Aufsatzsammlungen Nassars werden als solche zitiert, also nicht nur die Aufsatzsammlungen als Ganzes. Im Kurzzitat zu diesen Aufsätzen Nassars (nicht aber in Kurzzitaten von Sekundärliteratur) wird der Kurztitel der Aufsatzsammlung ebenfalls erwähnt, z. B.: Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, wobei *Tarbiya* der Kurztitel der Aufsatzsammlungen ist. Die Abkürzung FN bedeutet ›Fußnote‹.

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*, Dimašq: Dār aṭ-Ṭalīʿa al-Ġadīda 1998, 5; Aḥmad Barqāwī, *al-ʿArab wa-ʿaudat al-falsafa*, Dimašq: Dār Ṭalās 2004, mazīda [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 ›Orients‹ 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 *Naḥḍa*, 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‹ (*naḥḍa ‘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 *Naḥḍa*«, 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. Tāḥā ‘Abdarrahmān wa-Nāṣif Naṣṣār baina l-qaumiyya wa-l-kauniyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥḍa al-‘Arabiyya 2015; Fawzī Aḥmad ‘Ayid al-Ġwīrīn, »al-Ḥurriyya fi l-fikr al-‘arabi al-mu‘āṣir. Namāḍiġ muḥtāra: Nāṣif Naṣṣār, ‘Alāl al-Fāsī, 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-nahḍa ilā-l-ḥadāṭa*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2011, 87–118; Muḥammad al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyyat al-aql wa-l-madina 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-nahḍa 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 Umlil, 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-Ḥiwar* 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‹ (*iṣkāliyya*) 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 ʿAbid al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt. Qirāʾāt muʿāṣira fi turāṭinā 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 milderem 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. Miṣbāḥī 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 Miṣbāḥī 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 raʿīsī*) 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 Miṣbāḥī 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 Miṣbāḥī 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 ʿamalī 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‹ (*infadaḡa*) 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 taqāfiyya* 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 sinngemäße 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 Gegenwartigkeit des Libanon in Nassars Schaffen jüngst auch Baskāl Laḥḥūd, »Baḥṭan ‘an Lubnān Nāṣīf 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 Mahmūd az-Ziy-bāwī (16.12.2016), »ad-Dimašqī al-kāfir«, in: *al-Mudun. Ġarīda 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-falsafī ‘inda Nāšif Naššār. Maḥmūm wa-mašrū‘ ṭarīq«, in: ‘Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāšif Naššār. Min al-istiqlāl al-falsafī 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-falsafī 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'īyya al-Falsafīyya 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-'Arabīyya li-t-Taḥdīt 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 Lahhūd, »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.), *Bašīr 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, »Bašīr 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'ifi*, 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, muwāṭinan?*, 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.

1. Nassif Nassar als Text

Seine Werke und Tendenzen ihrer Rezeption

Nassif Nassar versteht sein eigenes philosophisches Projekt als eines, das sich von Buch zu Buch kontinuierlich entfaltet hat. Darauf macht er in vielen seiner Monographien und Aufsatzsammlungen jeweils auf den ersten Seiten aufmerksam: Er weist darauf hin, dass ein bestimmter Text auf den vorangegangenen basiert und in einer sie ergänzenden Kontinuität steht und dass schlussendlich sein ganzes Denken in seiner Dissertation über Ibn Ḥaldūn gründet.

Das gegenwärtige erste Kapitel will Nassar in dieser Anordnung und Entfaltung seines Denkens in Büchern über mittlerweile gut fünfzig Jahre folgen, indem es zu jedem seiner einzelnen Werke in chronologischer Reihenfolge eine kurze Inhaltsangabe liefert. Die Werkexzerpte bilden textnah die thematische Breite sowie die wichtigsten Thesen von Nassars Abhandlungen ab, bereiten aber auch die Argumentation der nachfolgenden Kapitel vor, die punktuell auf den hier geschaffenen Informationsteppich zurückgreifen werden. Allerdings wird es auch später nicht zu vermeiden sein, einzelne Gedankengänge nahe an Nassars eigener Argumentation zu rekonstruieren. Des Weiteren werden im Folgenden eine Anzahl von Stimmen zu Nassars einzelnen Schriften zu Wort kommen, die auf sein philosophisches Schaffen Bezug nehmen. Sie wurden so ausgewählt, dass ein möglichst breites geographisches und disziplinäres Panorama seiner Rezeption entsteht, wobei diese Rezeption, die zurzeit noch in vollem Gange ist, hier nicht systematisch aufgearbeitet, sondern nur in ihren Tendenzen aufgezeichnet werden kann. Einige Rezipienten werden später in dieser Untersuchung nochmals ausführlicher zu Wort kommen. Insgesamt hat das Kapitel damit einen deskriptiven und dokumentierenden Anspruch.

Damit Nassars einzelne Schriften einfacher zitiert werden können, wurde jedem seiner mittlerweile 18 Bücher¹ ein Kurztitel zugewiesen, der, mit einer Ausnahme, aus einem einzigen Begriff besteht. Diese Kurztitel sind allerdings mehr als ein technisches Hilfsmittel: Sie stehen auch

1 Sie sind am Ende dieses Buches tabellarisch aufgelistet. Es sind zwölf Monographien – ich zähle auch *Naḥwa* zu seinen Monographien, da der Großteil der darin versammelten Aufsätze zum Thema Konfessionalismus zuvor unveröffentlicht war – sowie sechs Aufsatzsammlungen, die bereits zuvor sowohl für Tages- und Wochenzeitungen als auch für Fachzeitschriften oder Tagungen verfasste philosophische Abhandlungen als Erstveröffentlichungen, im Nachdruck oder in arabischer Übersetzung enthalten.

für ein Leitmotiv des jeweiligen Textes oder einer Textsammlung und erschließen als solche bereits epistemische Räume. Die Geschichte von Nassars Textwelt, die auf den folgenden Seiten dieses Kapitels in mehreren einzelnen Geschichten entfaltet wird, lässt sich somit bereits mithilfe dieser Kurztitel in groben Zügen erzählen.

Diese Geschichte beginnt damit, dass Nassar zunächst das Denken selbst ins Zentrum seiner philosophischen Überlegungen stellt: *Pensée* bezieht Stellung zu den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis, die Nassar im Gespräch mit dem Historiker und Sozialphilosophen Ibn Ḥaldūn erkundet und in klaren Linien absteckt. Als Auseinandersetzung mit Ibn Ḥaldūn ist *Pensée* aber zugleich auch eine Auseinandersetzung mit und eine Standortbestimmung gegenüber dem Umgang mit der arabisch-islamischen philosophischen Tradition und zu ihrer Rolle in der Moderne. Die *Recherches* stehen zu der doppelten klaren Positionierung, die Nassar bezüglich dieser beiden Probleme in *Pensée* entwickelt, in Kontrast: Er ist hier ein Suchender, der selbst nicht so richtig zu wissen scheint, wo seine intellektuelle Reise hingehen soll. Er müht sich in den *Recherches* mit dem Denken Gabriel Marcells ab, einem Denken, das er letzten Endes nicht zu bändigen weiß und das er zu einem nur schwer zugänglichen Text verarbeitet, der erst Jahre später auf mehrere Zeitschriftenartikel verteilt an die Öffentlichkeit gelangen wird.

Die Orientierungslosigkeit, die die *Recherches* offenbaren, war allerdings nur von kurzer Dauer: In seinem nächsten Text, *Nahwa* (›In Richtung‹), hat Nassar sie bereits überwunden. *Nahwa*, das er nach seiner Rückkehr aus Paris nach Beirut verfasst hat, strotzt nur so vor Selbstbewusstsein, Zuversicht und Debattierlust eines jungen Denkers und spiegelt damit auch die Aufbruchsstimmung einer ganzen Generation von engagierten Intellektuellen wider, die die Geschichte hinter sich lassen wollten und jeweils unterschiedliche, aber klare Vorstellungen davon hatten, in welche Richtung sich die arabischen Gesellschaften, und besonders die libanesische, verändern sollten. In *Nahwa* geht Nassar seinen eigenen diesbezüglichen Ideen, die in ihrer zukunftsorientierten Zuversicht an das Utopische heranreichen, auf den Grund. Auch *Istiqāl* (›Unabhängigkeit‹ oder ›Autonomie‹) steht für diesen auf Veränderung bedachten Geist der 1960er und 1970er Jahre und besonders für den Glauben daran, dass Intellektuelle als denkende Avantgarde den Wandel durch radikale Kritik herbeiführen können. Für Nassar selbst war ein notwendiger erster Schritt zu einem Denken, das diese Aufgabe erfüllen kann, die Befreiung individueller Überzeugungswelten von deren Vereinnahmung entweder durch traditionelle arabisch-islamische oder durch westliche philosophische Systeme, um so unabhängig von diesen die Probleme der eigenen Gegenwart mit geklärtem Blick direkt angehen und neue Ideen entwickeln zu können.

Nassars nächster Text, *Maḥmūd al-umma* (›Der Begriff der Nation‹ oder ›Der Begriff der Gesellschaft‹), deutet allerdings in ernüchternder Weise bereits auch an, woran diese Generation von Intellektuellen letztlich gescheitert ist: Zu stark unterschieden sich die Vorstellungen davon, was ein Gemeinwesen und seine Identität konstituiert, was eine Nation ist, wie sie politisch ausgestaltet werden soll. Sein *Maʿraka* (›Kampf‹) steht einerseits für diese ideellen Konflikte unterschiedlicher Vorstellungen eines besseren Gemeinwesens, andererseits für den existenziellen physischen Kampf, für die Katastrophe des libanesischen Bürgerkriegs, in den diese ideellen Konflikte mündeten.

Dieser Krieg hat Nassar wieder auf sich selbst zurückgeworfen, seiner Überzeugung jedoch keinen Abbruch getan, dass die menschliche Vernunft und besonders das philosophische Denken einen Ausweg aus den ideologischen Konflikten weisen und die Probleme einer Gesellschaft lösen können. Seine *Muṭaraḥāt* (›Ansprachen‹) sind das eindrucklichste Zeugnis dafür, wie Nassar auch während des Kriegs für ein philosophisches Vernunftdenken eintritt und ihm die Gesellschaft als Ort seiner Betätigung zuweist. In diesem Sinne sind seine *Muṭaraḥāt* nicht in erster Linie Ansprachen *an* die engagierte Vernunft, sondern ein Plädoyer *für* ein engagiertes Nachdenken. Die *Ṭaṣawwūrāt* (›Vorstellungen‹) stehen allerdings wiederum für das Paradox, dem ein solches Denken stets unweigerlich ausgesetzt ist und dem sich auch Nassar nicht entwinden konnte: Im Kampf gegen das Ideologische gerät – wie bereits Karl Mannheim festgestellt hat – auch die vermeintlich neutrale Vernunft in Verdacht, selbst Ideologie zu sein, auch wenn sie, wie dies Nassar in den *Ṭaṣawwūrāt* tut, nur unterschiedliche ›Vorstellungen‹ vom Begriff der Nation historisch aufzuarbeiten vorgibt oder mit allem Selbstbewusstsein, das sie aufbringen kann, die Ideologie auf den epistemologischen ›Prüfstein‹ (*Miḥakk*) stellt.

Mit *Sulṭa* (›Herrschaft‹) treten bei Nassar Fragen nach der gerechten politischen und sozialen Ausgestaltung eines menschlichen Gemeinwesens und damit die klassischen Probleme der politischen Philosophie in den Vordergrund. Fragen des ›Denkens‹ (*Tafkīr*) sind jedoch auch in dieser Schaffenszeit allgegenwärtig. So hält Nassar auch hier stets den Anspruch aufrecht, die Fragen nach den gerechten Strukturen einer politischen Ordnung mit der Stimme der neutralen philosophischen Vernunft zu beantworten. Zudem rückt bei ihm bereits in *Sulṭa*, besonders aber in *Tarbiya* (›Bildung‹) die Frage in den Vordergrund, wie die Philosophie das Individuum zu einem aufgeklärten Bürger formen kann, der seinen Mitmenschen gegenüber solidarisch handelt, d.h. sowohl seine Rechte

- 2 Vgl. zur Übersetzung von *umma* mit ›Gesellschaft‹ Florian Zemmin, *Moderernity in Islamic tradition. The concept of ›Society‹ in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*, Berlin, Boston: De Gruyter 2018.

als auch seine Pflichten gegenüber anderen kennt. Der Philosophie wird hier in der alltäglichen sozialen ›Existenz‹ (*Wuğūd*) eine Rolle zugewiesen, und sie wird darauf verpflichtet, nicht einer privilegierten Bildungselite zu dienen, sondern alle dazu zu befähigen, den demokratischen Konsens mit auszugestalten. Auch *Hurriyya* (›Freiheit‹) ist diesem demokratischen Konsens verpflichtet, den Nassar hier sowohl gegen den Totalitarismus der Regimes in der Region als auch gegen neoliberale philosophische Prämissen verteidigt. *Hurriyya* ist damit stärker noch als Nassars frühere Texte zugleich ein Buch, das einem libanesischen, einem arabischen und einem globalen Publikum etwas zu sagen hat.

Ḍāt (›Selbst‹) rückt das selbstermächtigte Individuum aus ontologischer Perspektive in den Mittelpunkt, womit Nassar nochmals philosophisches Neuland betritt. Indem *Ḍāt* viele Themen von Nassars früheren Texten nochmals aufnimmt, sie jedoch einer tiefer schürfenden und begrifflich differenzierteren philosophischen Untersuchung unterzieht, ist dieses umfangreiche Buch aber auch ein Spiegel seines eigenen philosophischen Selbst. Ähnlich greifen die ›Zeichen‹ in Nassars *Išārāt* wichtige Stationen seines philosophischen Lebensweges nochmals auf, so etwa in zwei Aufsätzen über Ibn Ḥaldūn, mit dem sein philosophisches Projekt Mitte der 1960er Jahre begonnen hatte. In *Dīmūqrāṭiyya* (›Demokratie‹), diesem kurzen Essay, kehrt Nassar nochmals zum Thema Ideologie zurück, behandelt hier jedoch nicht wie früher die epistemischen Grenzen ideologischen Denkens, sondern zeigt, dass demokratische Strukturen die friedliche Koexistenz legitimer Unterschiede in der ideologischen und religiösen Weltdeutung ermöglichen. Auch unter dem Begriff der ›Bedeutung‹ (*Maʿnā*), den er in seinem neuesten Werk ins Zentrum stellt, berührt Nassar, ähnlich wie in *Ḍāt*, nochmals eine Vielzahl philosophischer Themen, indem er der Frage der Entstehung von Sinn, ausgehend vom Individuum bis hin zum Absoluten, nachgeht und sich dort auch Fragen der Metaphysik widmet – einem Themenfeld also, das er vorher zumindest explizit nur selten anging. Dieser vorläufige Schlusspunkt seines Schaffens ist damit kein Abschluss der Entfaltung seiner Gedankenwelt im Sinne einer endgültigen Beantwortung von Fragen, sondern vielmehr eine Öffnung mithilfe des Begriffs der ›Bedeutung‹ hin zu neuen Fragestellungen, deren Erkundungen durch Nassar möglicherweise auch Aspekte seines früheren Schaffens in ein neues Licht stellen.

Wir werden am Ende der folgenden Exzerpte nochmals auf diese Geschichte zurückkommen, uns nun jedoch zunächst den einzelnen Werken Nassars widmen.

1.1 *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn (Pensée)*³

Inhalt. – Nassif Nassars 1967 veröffentlichte Pariser Dissertation beschäftigt sich mit den philosophischen Aspekten des historischen und sozialwissenschaftlichen Denkens von Ibn Ḥaldūn (1332–1406).⁴ Das Anliegen der Studie sei dabei gleichermaßen historisch wie philosophisch und gegenwartsbezogen: Zwar wolle er Ibn Ḥaldūns Denken in dessen eigenem historischen Kontext verstehen. Weil die durch einen »Impératif religieux« (3)⁵ bestimmte soziohistorische Realität der arabischen Welt um die Wende zum 15. Jahrhundert jedoch nach wie vor gegenwärtig sei, könne eine Auseinandersetzung mit diesem Denken auch dem Ziel dienen, die Kreativität des arabischen Denkens der Gegenwart zu fördern (14).

Mit seiner Konzentration auf die philosophischen Grundlagen von Ibn Ḥaldūns Denken schließt Nassar im Kontext der zeitnah erschienenen, insgesamt kaum mehr zu überblickenden Untersuchungen über den nordafrikanischen Denker⁶ am ehesten an Muhsin Mahdis 1957 veröffentlichtes Werk *Ibn Khaldūn's philosophy of history*⁷ an, auf das er sich auch immer wieder bezieht. Mit Mahdi teilt er nicht nur den Fokus auf das Philosophische, sondern versucht zudem wie letzterer, Ibn Ḥaldūns Denken in seiner Ganzheit zu fassen, weshalb er neben der *Muqaddima* auch andere Schriften in seine Untersuchung mit einbezieht,

3 Nassar, *Pensée*.

4 Das Buch wurde ins Spanische sowie ins Persische übersetzt, zudem von Nassar selber auch ins Arabische: Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México: Fondo de Cultura Económica 1980; Nāṣif Naṣṣār, *Andیشه waqe' garā-ye Ebn-e Ḥaldūn*, Tehrān: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī 1366/1987; Nāṣif Naṣṣār, *Al-Fikr al-wāqī' īnda Ibn Ḥaldūn. Tafsīr taḥlīlī wa-ḡadālī li-fikr Ibn Ḥaldūn fī bunyatīhi wa-ma'nāhu*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 1994 [1981].

5 Um eine Häufung von Fußnoten zu vermeiden, wird in diesem Kapitel in runden Klammern im Fließtext auf die Seitenzahlen des Werkes verwiesen, das besprochen wird.

6 Zur Ibn-Ḥaldūn-Rezeption allgemein vgl. Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in modern scholarship. A study in orientalism*, London: Third World Centre for Research and Publishing 1981; Ahmed Abdesslem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris: Presses Universitaires de France 1983; Róbert Simon, *Ibn Khaldūn. History as science and the patrimonial empire*, Budapest: Akadémiai Kiadó 2002, 11–80; Suhail al-Ḥabīb, »Fi Qirā'at at-turāṭ. Rāhiniyyat Ibn Ḥaldūn fī mašrū' at-taḡyīr al-ḥaḍārī al-'arabī un-mūḍaḡan«, in: ders., *Ḥiṭāb an-naqd aṭ-ṭaḡāfī fī l-fikr al-'arabī al-mu'āšir. Ma'ālim fī mašrū' āḡar*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 2008, 71–122.

7 Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Chicago, London: Chicago University Press 1971 [1957].

insbesondere sein *Taʿrīf* (Ibn Ḥaldūns ›Autobiographie‹) sowie das *Lubāb*. Wie Mahdi misst Nassar zudem dem autobiographischen Moment in der Entstehungsgeschichte der *Muqaddima* eine große Bedeutung zu: den politischen Turbulenzen sowie dem Pesttod seiner Eltern, seinem Unterricht bei Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ābilī oder dem persönlichen politischen Scheitern – alles Aspekte, die ihn dazu brachten, der soziohistorischen Realität seine intellektuelle Aufmerksamkeit zu widmen (14–42).⁸ In klarer Abgrenzung zu Mahdi liest Nassar Ibn Ḥaldūn jedoch als Denker, dessen philosophische Wurzeln nicht direkt in der traditionellen arabisch-islamischen Philosophie, insbesondere jener Averroes', liegen,⁹ sondern als einen, der in wichtigen Belangen damit brach:

La culture philosophique d'Ibn Khaldūn ne l'a pas placé devant le problème épineux de la coexistence de la philosophie et de la Loi, mais devant le problème de la validité de la philosophie en tant que résultat de la spéculation rationnelle. Par là, la position d'Ibn Khaldūn transcende la tradition de la philosophie arabo-musulmane, et comporte une problématique nouvelle. Les résumés des ouvrages d'Ibn Rushd n'ont donc qu'une valeur réduite, plus pédagogique que proprement philosophique. (28)

Damit zeigt Nassar auch eine Nähe zur Ibn-Ḥaldūn-Lektüre 'Alī al-Wardī in seiner *Logik Ibn Ḥaldūns*,¹⁰ wo der nordafrikanische Gelehrte in expliziter Abgrenzung zu Mahdi in Opposition zur aristotelischen Logik und ihren arabisch-islamischen Anhängern gelesen wird,¹¹ wobei Nassar Ibn Ḥaldūn nicht ganz so klar in Kontrast zu Aristoteles liest (vgl. v.a. 72–73) wie Wardī. Eine weitere zeitnah erschienene Publikation, von der Nassars Studie abzugrenzen ist, ist jene von Yves Lacoste, der Ibn Ḥaldūn marxistisch, d.h. als Vorläufer des historischen Materialismus, liest.¹²

Nassars Untersuchung besteht aus einer ›analytischen‹ (43–214) und einer ›dialektischen‹ (215–271), d.h. historisch kontextualisierenden

8 Nassar hat al-Ābilī einen separaten Artikel gewidmet: Nassif Nassar, »Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī«, in: *Studia Islamica* 20 (1964), 103–114.

9 Vgl. z. B. Mahdi, *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, 8. Vgl. zu Mahdis Positionen auch Abdesselem, *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, 90–92, 97, 101–102; Simon, *Ibn Khaldūn*, 56–57.

10 'Alī al-Wardī, *Manṭiq Ibn Ḥaldūn*, Bairūt, Bagdād, London: Dār al-Warrāq 2009 [1962].

11 Vgl. zu Wardīs Positionen und seiner Abgrenzung zu Mahdi auch Abdesselem, *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, 95–96; Simon, *Ibn Khaldūn*, 54, 57–58; Muḥammad Ḥāfiẓ Diyāb, *al-Ḥaldūniyya wa-t-talaqqī*, al-Qāhira: Ru'ya li-n-Našr wa-t-Tawzī' 2009, 361–362.

12 So in seinem *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris: François Maspéro 1966. Nassar bezieht sich in *Pensée* noch nicht auf dieses Buch von Lacoste, sondern auf einen früher von ihm erschienenen

Untersuchung des Denkens von Ibn Ḥaldūn. Ziel von ersterer ist es, den logischen Zusammenhang zwischen seinen philosophischen Prämissen und seiner ›Soziologie‹ (so übersetzt Nassar den Begriff *ʿilm al-ʿumrān*), via seiner Neukonzipierung der Geschichtswissenschaft, aufzuzeigen. Diese Soziologie fußt nämlich, wie Nassar meint, auf einer Neukonzipierung der Philosophie, die in einer Kritik der spekulativen, syllogistischen Auswüchse sowohl in der Theologie als auch in der traditionellen Metaphysik ihren Anfang nahm. Beide, so Nassar, überschätzten v.a. in ihrem Missverständnis der Kausalität, das sie zur Suche nach ›ersten Ursachen‹ verleitete, die Fähigkeit der Vernunft, und strebten deshalb nach ›allumfassendem Wissen‹ (*savoir englobant*, *al-ʿilm al-muḥīt*) jenseits der unendlichen Diversität des sinnlich Wahrnehmbaren (52–56). Ibn Ḥaldūn dagegen sei der Überzeugung gewesen, dass die Vernunft keinen Zugang zum Absoluten und Transzendenten habe, und beschränke deshalb den Bereich ihrer Erkenntnismöglichkeiten auf die phänomenale Welt, d.h. die vom menschlichen Geist unabhängige, sinnlich wahrnehmbare ›Realität‹, *al-wāqīʿ* (74–75). Um ihrer intellektuell habhaft zu werden, arbeite sich die menschliche Vernunft von dieser Realität ausgehend über den ›Begriff‹ (*concept*) zum ›Urteil‹ (*jugement*) vor, welches dieser Realität inhärente Gesetze (*loi*) beschreibt. Der ›Begriff‹ sei dabei für Ibn Ḥaldūn »plus empiriste que rationaliste« (68) als bei Aristoteles und beziehe sich nicht auf Essenzen, sondern die Eigenschaften von Dingen (71); zudem will ihn Nassar scharf von der universellen ›Idee‹ unterschieden sehen (63, 71, 80).¹³ Das ›Urteil‹ wiederum sei in dem Sinne eine Synthese von Realem und Vernunft, als es dadurch zustande komme, dass die Vernunft durch Beobachtung und Erfahrung in die Kausalitäten der Realität vordringe und diese anhand der Induktion (so Nassars Übersetzung von *istiqrāʾ*) systematisiere. Das im Urteil zum Ausdruck gebrachte Gesetz sei dabei für Ibn Ḥaldūn das Äußerste, zu dem die menschliche Vernunft vorzustößen vermöge (76–78). Folglich habe Ibn Ḥaldūn wie Abū Ḥamid Muḥammad al-Ġazālī die Vernunft als legitimes, aber eingeschränktes Mittel, um Wissen zu erlangen, betrachtet, er habe sie jedoch nicht mit der Offenbarung in Konflikt gesehen. Während Ibn Ruṣd in der Entgegnung auf die Vernunftkritik Ġazālīs Offenbarung und Vernunft, gestützt auf Aristoteles, habe verschwimmen lassen, habe Ibn Ḥaldūn beide gerettet, indem er der Vernunft ihre Grenzen aufgezeigt habe (80).

Aufsatz (169–170, 231). Er hat jedoch Lacostes Studie kurz nach deren Veröffentlichung in einer Rezension einer vernichtenden Kritik unterzogen. Vgl. Nassif Nassar, »Le point de vue de Nassif Nassar. Ibn Khaldoun par Yves Lacoste, Édition maspéro 1966«, in: *Cahiers de l'Oronte* 2/6 (1966), 100–104.

- 13 Weder für Gesetz (*loi*) noch Urteil (*jugement*) nennt Nassar arabische Begrifflichkeiten.

Wie fügt sich nun Ibn Ḥaldūns Geschichtsdenken in diese realistischen epistemologischen Prämissen ein? Objekt der Geschichtswissenschaft ist gemäß Nassar bei Ibn Ḥaldūn die historische Realität. Diese sei zwar anders beschaffen als die natürliche und damit schwieriger zu fassen. Trotzdem weise sie Ähnlichkeiten mit ihr auf: Sie bestehe aus einer Vielzahl menschlicher Handlungen, die in ihrer vollzogenen Form einen ähnlichen Status hätten wie alles andere Kontingente (*êtres contingents*). Diese Handlungen ließen sich zwar nicht direkt in ihrer subjektiven Motivation nachvollziehen, jedoch in ihrer Ausführung verstehen (100–102, 108–109). Sie seien aber keine Einzelereignisse, sondern stets Teil übergeordneter sozialer Strukturen, zu denen sie der Historiker in Beziehung zu setzen habe, so etwa zur für Ibn Ḥaldūn so wichtigen Entität des Staates. Damit komme die Vernunft des Historikers ins Spiel und werde die Geschichtswissenschaft zu etwas, das an der Schnittstelle von historischer Realität und Vernunft stattfinde. Damit sei Geschichte bei Ibn Ḥaldūn etwas positiv Erkennbares und nichts Theologisches oder (im traditionellen Sinne) Metaphysisches (109–111).

Mit der Einordnung historischer Einzeltatsachen in übergeordnete soziale Strukturen und in der Beschäftigung mit diesen Strukturen werde der Historiker zunehmend zum Soziologen. In dieser Hinsicht sei die Soziologie eine Überhöhung und Überwindung einer traditionellen Auseinandersetzung mit der Geschichte als Akkumulation von Einzelereignissen. Mit der Soziologie erhalte die Geschichtsforschung aber auch ein Instrument der methodischen Kritik: Das Studium der Gesellschaft ermögliche es, darin reale, aber nicht unbedingt universell gültige Gesetze des Konkreten zu finden, anhand derer wahre von falschen Überlieferungen unterschieden werden könnten. Historische Handlungen entstünden innerhalb bestimmter geographischer und soziohistorischer Bedingungen, deren existenzieller Logik diese Tatsachen nicht widersprechen könnten. Die Soziologie sei damit auch das Studium der menschlichen Gesellschaft und der ihr eigenen ökonomischen, politischen, moralischen und kulturellen Phänomene im Dienste der Geschichtswissenschaft (110–113).

Wie Ibn Ḥaldūns epistemische Prämissen zeichnet Nassar auch dessen ›soziologischen Realismus‹ selbst in deutlicher Differenz zur arabisch-islamischen Tradition nach. So kontrastiert er etwa seine Sichtweise auf das Politische, die »la réalité politique elle-même« (153) als Ausgangspunkt nehme, mit der ihm zufolge realitätsvergessenen politischen Philosophie Fārābīs. Letzterer habe sein vortreffliches Gemeinwesen nicht von den Bedürfnissen der politischen Gemeinschaft her entworfen, sondern von kosmologisch-metaphysischen Prämissen ausgehend (149–156). Trotzdem sei Ibn Ḥaldūns Realismus in der Lage, das Religionsgesetz durch eine partiell soziologische Lesart desselben in sich zu integrieren:

Als göttliche Offenbarung benenne die Scharia das Schicksal des Menschen – als Offenbarung an die Menschen, die in einer bestimmten Gesellschaft lebten, müsse sie sich aber auch für das Interesse dieser Menschen in der Welt interessieren (156). Schlussendlich gelangt Nassar zur Konklusion, dass im Innern von Ibn Ḥaldūns Soziologie eine neue Anthropologie angelegt sei. Zwar beschreibe er empirisch soziohistorische Tatsachen und Phänomene, letzten Endes gehe es ihm aber darum, aufgrund dieser Beschreibungen Rückschlüsse auf den Menschen zu ziehen: »L'homme en tant qu'être naturel, social et historique, tel est l'objet que tend à embrasser la pensée d'Ibn Khaldūn.« (210) Vor Ibn Ḥaldūn sei der Mensch sowohl in der antiken Philosophie als auch in den Offenbarungsreligionen spekulativ überhöht und deshalb als Essenz (*essence*) und nicht als Seiendes (*être*) gedacht worden. Erst Ibn Ḥaldūn habe damit begonnen, die Natur des Menschen von der phänomenalen Welt her zu denken. Auch bei Ibn Ḥaldūn sei eine solche Anthropologie zwar noch nicht ausformuliert, doch sei sie in der Logik seines Gedankengangs und seiner philosophischen Annahmen notwendig angelegt: Seiner Beschränkung des vernünftig Denkbaren auf das sinnlich Wahrnehmbare habe gar keine metaphysisch angelegte Anthropologie folgen können (211).

Weshalb gelang es jedoch Ibn Ḥaldūn im Kontext der Dominanz dieser spekulativen Denkgewohnheiten, »l'être humain, engagé dans l'évolution socio-historique« (220) ins Zentrum seiner Untersuchungen stellen?

Nassar sieht in Ibn Ḥaldūns Umdenken trotz seiner Einzigartigkeit und seines Bruchs mit dem Alten auch Kontinuitäten mit der Tradition. Diese Einzigartigkeit rühre nämlich nicht zuletzt daher, dass er es vermocht habe, die Ganzheit einer »grande période historique finie« (237) – Nassar meint damit die an ihrem Ende angelangte arabisch-islamische Blütezeit im ausgehenden Mittelalter – in seinem Denken zu synthetisieren und all jene Fragen zu beantworten, welche diese Kultur je beschäftigt hatten. Sein Denken sei deshalb auch die »conscience de soi de la société arabo-musulmane« (222).

So, wie dieses Denken nicht in bipolarer Opposition zur Tradition stehe, enthalte es neben seinem revolutionären auch ein konservatives Element – eine Ambivalenz, die allerdings jeder Form von realistischem Denken inhärent sei: Dieses könne nämlich grundsätzlich entweder revolutionäre Züge annehmen, wenn das Studium der Realität der Zersetzung überkommener Überzeugungen bezüglich dieser Realität diene, es könne aber auch konservativ sein, wenn die passive Untersuchung des Seienden zuungunsten seiner Veränderung aufgegeben werde, also normative Fragen unberührt lasse. Ibn Ḥaldūns Denken war, indem es sich im Bereich der Epistemologie (*connaissance*) der Tradition entgegentellte und davon ausgehend die Soziologie begründete, revolutionär, so Nassar. Da es aber den Bereich der Handlung (*action*) nicht mit einbezog, konnte darüber der Konservatismus Eingang in sein Denken finden:

In diesem Bereich blieb Ibn Ḥaldūn dem Religionsgesetz (*la Loi*) vollkommen treu. Aus diesem Grund beinhalte Ibn Ḥaldūns Werk auch keine grundsätzliche Neukonzipierung der menschlichen Welt als solcher, d.h. war bar jeglichen utopischen Gehalts und damit auch keine ›allumfassende Philosophie‹ (*philosophie totale*) (223–228, 254).

Nassar glaubt, dass Ibn Ḥaldūns Denken von den Vorarbeiten von Ṭabarī, Mas'ūdī und Māwardī profitiert hat. Ṭabarī (gest. 923), der die Geschichte als die Manifestation eines göttlichen Willens sah, stellte seine Geschichtsschreibung zwar in den Dienst der durch den Zerfall des islamischen Imperiums und andere Faktoren bedrohten Einheit der religiösen Gemeinschaft, in seinen Werken manifestierte sich aber zum ersten Mal eine synthetisierende, globale Sichtweise auf die Geschichte, wie Nassar meint. Das Denken des weitgereisten Mas'ūdī (gest. 956) dagegen sei weniger von der koranischen Offenbarung geprägt gewesen. Er habe mit seiner auf Kausalitäten und Beobachtungen abhebenden Geschichtswissenschaft deren Unabhängigkeit von der Tradition begründet und damit wichtige Aspekte von Ibn Ḥaldūns soziologischem Realismus vorweggenommen, ohne ihn jedoch philosophisch zu fundieren. Māwardī (gest. 1058) schließlich habe sich zwar mit idealen Formen der Herrschaft beschäftigt und war damit weniger Historiker, ähnlich wie Ṭabarīs Traditionalismus war Māwardīs Denken aber eine globale Sichtweise auf eine sich vom Ideal entfernende Realität. Ibn Ḥaldūn, der wie Ṭabarī ein großes religiöses Wissen gehabt habe, wie Mas'ūdī weit gereist sei und wie Māwardī aus seinem Staatsdienst gewusst habe, wie der Staat funktionierte, habe deren Vorarbeiten zu einer »vaste totalité sociologique« (251) vereinen können, in der sich die ganze Komplexität der gesellschaftlichen Realität seiner Zeit in ihrer historischen Dimension widerspiegele (237–251).

Das revolutionäre Moment in Ibn Ḥaldūns Denken deutet Nassar allerdings v.a. als Antwort auf ein Problem der Philosophie in der Gesellschaft, in welcher der mittelalterliche Autor wirkte, weshalb auch die Implikationen dieses Denkens in erster Linie philosophisch zu verstehen seien. In der Kultur der Gesellschaft, in der Ibn Ḥaldūn seine Ideen formulierte, sei die Philosophie nämlich von Anfang an in einem Engpass gefangen gewesen: Die Dominanz der Offenbarung sowie der Einfluss der hellenistischen und der persischen Kulturen habe sie von Beginn an von ihrem eigentlichen Ziel abrücken lassen, nämlich der »recherche de la vérité des choses, de l'homme, de l'être« (225). Nassar spricht auch von einer ›Verzweiflung der Philosophie‹ (*désespoir de la philosophie*) in der arabisch-islamischen Welt des Mittelalters, auf die Ibn Ḥaldūn reagiert habe (266).

Die Verantwortung für dieses Abrücken und damit für das Scheitern der Philosophie in der arabisch-islamischen Welt lädt Nassar auf die Schultern Fārābīs. Zwar beinhalte etwa seine politische Philosophie durchaus realistische Elemente: Die Beschreibung der unvollkommenen

Gemeinwesen stelle zahlreiche Aspekte der soziohistorischen Realität dar, in der Fārābī seine Ideen formuliert hatte. Über diesem soziologischen Realismus, ja seiner ganzen politischen Philosophie, stehe allerdings seine Metaphysik: Der Mensch und das Gemeinwesen, die im Zentrum von Fārābīs politischer Philosophie stünden, müssten sich der stabilen, perfekten und ewigen Ordnung des allumfassenden Kosmos angleichen und sich auf diesen zu bewegen, um das Glück zu erreichen. Seine spekulative Philosophie habe damit eine wahrhafte Anerkennung des Sozialen verhindert, sein emanatistischer Idealismus die realistischen Elemente verschluckt. Doch nicht nur das: Da sein philosophisches System alle Themen beinhaltet habe, die später in irgendeiner Weise im arabisch-islamischen Denken ausführlich besprochen wurden, konnten sich alle daran bedienen. Damit habe Fārābī aber auch die gesamte philosophische Kultur des arabisch-islamischen Mittelalters in den spekulativen Ruin gestürzt. Fārābī sei für »une vaste activité spéculative« (261) in der arabisch-islamischen Kultur verantwortlich und damit auch für »l'échec final de la philosophie dans cette même culture.« (261) Erst Ibn Ḥaldūns soziologischer Realismus habe komplett mit Fārābī gebrochen, der Schaden sei allerdings bereits angerichtet gewesen (257–266).

Es sei denn auch der Philosoph und nicht der Soziologe oder der Historiker, dem Ibn Ḥaldūn heute in erster Linie noch etwas zu sagen habe. Für ihn enthalte sein Denken auch in der Gegenwart noch ein Moment der »libération intellectuelle extrêmement précieuse« (269). Zwar könne das philosophische Bewusstsein sich nicht mehr nur wie bei Ibn Ḥaldūn mit der Vergangenheit beschäftigen, sondern müsse auch prospektiv denken. Zudem müsse es Ibn Ḥaldūns Gedankengang umkehren: Es müsse sich nicht von der Kritik der spekulativen Vernunft zum wissenschaftlichen Studium der Gesellschaft, sondern von dorthier kommend zur philosophischen Reflexion hinbewegen. Trotzdem glaubt Nassar, dass der mittelalterliche Autor dem Denken der Gegenwart dabei helfen könne, ein wahres historisches Bewusstsein zu entwickeln und sich damit jener dogmatischen Residuen zu entledigen, die den Blick auf das Reale trübten. Er fordert deshalb, der Philosophie unter Berücksichtigung der Lektionen, die Ibn Ḥaldūn aus der Verzweiflung der Philosophie im islamischen Mittelalter gezogen hatte, all ihre Rechte zurückzugeben. Die größte Ehre, welche die Gegenwart Ibn Ḥaldūn erweisen könne, sei es, den Sinn seines Werkes ernst zu nehmen: »[L]'histoire a un besoin impérieux de philosophie, et tout philosophie de l'homme doit se fonder sur les données de l'existence, dans et à travers l'histoire.« (271)

Rezeption. – Die Rezeption von *Pensée* beschränkte sich zunächst auf den französischsprachigen, sowohl europäischen als auch libanesischen akademischen Kontext, wo Nassars Dissertation eine beträchtliche

Anzahl von Rezensionen zuteilwurden.¹⁴ Darin wird die Originalität dieser auf den philosophischen Gehalt von Ibn Ḥaldūns Werk fokussierten Studie gelobt, die sowohl den traditionellen als auch den modernen Aspekten seines Denkens gerecht zu werden und damit eine Brücke zwischen beiden zu bauen vermöge.¹⁵ Kritisiert wird hingegen Nassars Jargon, der seinen Text ungemein schwer zugänglich mache.¹⁶

Den sprachlichen Schwierigkeiten dürfte es auch geschuldet sein, dass *Pensée* erst 1981, und zwar in einer von Nassar selbst angefertigten Übersetzung, auf Arabisch erschien, wobei er selbst findet, dass der arabische Text nicht ganz an das französische Original heranreiche.¹⁷ Dass die Übersetzung mehrere Male neu aufgelegt wurde¹⁸ ist ein Indiz für die weite Verbreitung des Textes in der arabischen Welt. Die meisten arabischsprachigen Rezipienten, die sich mit Nassars Ibn-Ḥaldūn-Lektüre auseinandersetzen, verweisen allerdings auf zwei später erschienene und einfacher verständliche Aufsätze von ihm über den mittelalterlichen Autor, zwei Aufsätze, auf die weiter unten noch eingegangen wird.¹⁹

- 14 Roger Le Tourneau, »Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn«, in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 4 (1967), 189–191; Michel Allard, »Une interprétation moderne de la pensée d'Ibn Khaldūn«, in: *Travaux et Jours* 28 (1968), 71–79; Youakim Moubarac, »Nassif Nassar, La Pensée réaliste d'Ibn Khaldūn«, in: *Revue des Études Islamiques* 37/1 (1969), 172–174; P. Pellegrin, »Nassif Nassar. La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn«, in: *Archives de Philosophie* 33/4 (1970), 1007–1009; Olivier Carré, »A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldūn«, in: *Revue française de sociologie* 14/1 (1973), 115–124.
- 15 So z. B. Allard, »Interprétation moderne«, 71–72; Moubarac, »Nassif Nassar«, 172; Pellegrin, »Nassif Nassar«, 1009. Ähnlich auch Simon, *Ibn Khaldūn*, 55; Abdesselem, *Ibn Khaldūn et ses lecteurs*, 97, 101–102; Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn. An essay in reinterpretation*, Budapest, New York: Central European University Press 2003 [1982], 151.
- 16 Tourneau kommentiert diesbezüglich: »A ce jeu l'on se fait probablement applaudir des spécialistes, mais il faut savoir que l'on se coupe de plus en plus du public cultivé. Curieuse monde que d'écrire pour le petit nombre des élus (*the happy few*) en temps de démocratie triomphante.« Vgl. Le Tourneau, »Nassif Nassar«, 189. Ähnlich Allard, »Interprétation moderne«, 79.
- 17 So im Vorwort der zweiten Auflage des französischen Originals, vgl. Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris: Presses Universitaires de France 21997, VI. Diese zweite Auflage des Textes ist größtenteils unverändert. Sie enthält jedoch einige typographisch deutlich erkennbare kleinere Veränderungen.
- 18 2016 erschien die vierte Auflage, mit einem neuen Vorwort von Ziyād Ḥāfiẓ, in einem neuen Verlag: Nāṣif Naṣṣār, *Al-Fikr al-wāqī' ʿinda Ibn Ḥaldūn. Tafṣīr taḥlīlī wa-ḡadalī li-fikr Ibn Ḥaldūn fī bunyatibi wa-ma'nāhu*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya 2016.
- 19 Vgl. unten 1.16 zu *Isārāt*.

An dieser Stelle sei aber Muḥammad al-Miṣbāḥī erwähnt, der mit Verweis auf *Pensée* die Erfahrung eines ›dreifachen Scheiterns‹ (*faṣl muṭal-laṭ*) für Nassars philosophisches Gesamtprojekt als konstitutiv geltend macht: das Scheitern der Reformbemühungen der Naḥḍa im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1.), jenes der nationalistischen Revolutionen danach (2.) sowie dasjenige des ›Theoretikers des Scheiterns und des Niedergangs‹ (*mufakkir al-faṣl wa-l-inhiyār*), Ibn Ḥaldūn (3.). Nassar blicke, so Miṣbāḥī, auf das Scheitern der Naḥḍa und der Revolutionen aus der Perspektive des Scheiterns der arabisch-islamischen Zivilisation im Mittelalter, also aus der Perspektive der intellektuellen Verarbeitung dieses früheren Scheiterns durch Ibn Ḥaldūn in seiner *Muqaddima*. Ähnlich wie Ibn Ḥaldūn im Mittelalter erachte Naṣṣār das Scheitern der Gegenwart als ›total‹ (*kullī*) und ›global‹ (*ṣāmīl*). Im Unterschied zu Ibn Ḥaldūn sehe Naṣṣār die arabischen Gesellschaften aber nicht ›statisch‹ (*rākid*), sondern dynamisch und deshalb als zu Wandel und Fortschritt fähig, weshalb er sein philosophisches Projekt im Gegensatz zu jenem Ibn Ḥaldūns ganz in den Dienst der Veränderung des Bestehenden stelle.²⁰

1.2 *Recherches sur la notion d'approche de l'être* [d'après Gabriel Marcel] (*Recherches*)²¹

Inhalt. – Nassars 1967 entstandene Thèse complémentaire beschäftigt sich mit dem französischen Philosophen und Dramatiker Gabriel Marcel (1889–1973). Die *Recherches* blieben bis in die 1990er Jahre unveröffentlicht, als sie in vier Artikeln in den beiden Zeitschriften *Annales de philosophie* – herausgegeben vom Religionsphilosophen Jad Hatem (geb. 1952) – und *Annales de lettres françaises* der Université Saint-Joseph in Beirut erschienen.²² Er sei zwar darum gebeten worden,

²⁰ Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 64–66.

²¹ Nassar, »Recherches«. Die Ergänzung des Titels durch die eckige Klammer stammt aus dem Katalogvermerk der Universitätsbibliothek der Pariser Sorbonne. Das maschinengeschriebene Exemplar, das im Rahmen dieser Arbeit eingesehen werden konnte, ist Eigentum der Bibliothèque Orientale der Université Saint-Joseph in Beirut und stammt aus dem Nachlass von René Habachi (1915–2003).

²² Nassif Nassar, »La mystère de l'être dans le théâtre de Gabriel Marcel«, in: *Annales de lettres françaises* 7–8 (1989–1990), 87–105; Nassif Nassar, »La critique du cogito chez Gabriel Marcel«, in: *Annales de philosophie* 13 (1992), 1–15; Nassif Nassar, »La méthode ontologique de Gabriel Marcel«, in: *Annales de philosophie* 14 (1993), 25–36; Nassif Nassar, »Gabriel Marcel. De l'existence à l'être«, in: *Annales de philosophie* 15 (1994), 21–43. Die Seitenzahlen beziehen sich in der folgenden Darstellung auf die

die Arbeit gleich nach ihrer Fertigstellung zu publizieren, nach seiner Rückkehr aus Paris in den Libanon habe er aber andere Prioritäten gehabt, so Nassar.²³

Zunächst hatte sich Nassar nach seiner Dissertation über Ibn Ḥaldūn nach eigenen Angaben mit Søren Kierkegaard auseinandersetzen wollen. Maurice de Gandillac, der die Arbeit betreute, habe ihm jedoch davon abgeraten, weil ihm Kierkegaards Schriften nicht in dessen Originalsprache zugänglich gewesen seien. Nassar sieht seine Auseinandersetzung mit Marcel insofern in Kontinuität zu *Pensée* und auch als diese ergänzend, als er bei Ibn Ḥaldūn einen an Kant erinnernden, der Metaphysik gegenüber negativ eingestellten Standpunkt angetroffen habe. Da er selbst sich aber doch auch für metaphysische Fragen interessierte, habe er sich im Rahmen des damals auch in der arabischen Welt allgegenwärtigen Existenzialismus mit diesen Fragen auseinanderzusetzen entschieden. In Marcel habe er einen Metaphysiker gefunden, der seine Metaphysik nicht von Gott, sondern der menschlichen Existenz her dachte – so Nassars Auffassung. Auch wollte er mit seiner Auseinandersetzung mit Marcel ein Zeichen gegen die Dominanz Sartres in der französischen sowie Heideggers in der deutschen Existenzphilosophie setzen. Mit Marcel hatte er in Paris angeblich auch mehrere Male persönlichen Kontakt und nahm an von ihm organisierten Lesezirkeln teil.²⁴

Nassar zeigt in seinen *Recherches*, wie Marcel in kritischer Abgrenzung zum cartesianischen Idealismus – ausgehend von einer Epistemologie jenseits der Subjekt-Objekt-Dualität – eine »métaphysique du concret existentiel« (1992: 3) entwirft, d.h. eine Metaphysik, die an die Stelle des nicht anzweifelbaren *cogito* ein »indubitable existentiel« (1992: 12) setzt. Descartes und der idealistischen Tradition sei es mit ihrem Fokus auf das *cogito* im Gegensatz zu Marcel nicht gelungen, eine »métaphysique véritable« (1992: 4) zu begründen, d.h. »une philosophie de

veröffentlichten Artikel, wobei zuerst das Jahr der Veröffentlichung des jeweiligen Artikels genannt wird. Der Text der Artikel stimmt größtenteils mit demjenigen des Originals überein. Die einzige größere Umstellung besteht darin, dass die Konklusionen der Arbeit (1994: 41–43) im Original an das vierte und letzte Kapitel, d.h. jenes über das Theater bei Marcel (1989–1990), anschlossen, für die Veröffentlichung aber dem ursprünglich dritten Kapitel angefügt wurden. Die Überschriften der vier Hauptkapitel sind im Original folgende: 1. Critique du cogito (11–38); 2. La méthode de l'approche (39–64); 3. De l'existence à l'être (65–117); 4. Théâtre et philosophie (119–162).

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

24 So Nassar in zwei persönlichen Gesprächen, die im Rahmen dieser Studie am 30. Juli 2013 in Ġal ad-Dīb sowie am 26. August 2014 in Nābāih (Libanon) geführt wurden.

la *réalité* totale de l'homme et du monde«²⁵ (1991: 4). Descartes und Marcel stünden sich deshalb diametral gegenüber, wie Nassar erklärt (1994: 41).

Für Nassar ist Marcel der einzige Existenzphilosoph, der eine überzeugende Analyse des Seins (*être*) vorgelegt hat. Schlüssel dieses Erfolgs war seines Erachtens der Umstand, dass Marcel das Problem des Seins ›empirisch‹ (*empiriquement*), d.h. direkt von der menschlichen Erfahrung (*expérience humaine*) her dachte, während andere, etwa Sartre und Heidegger, zwischen Idealismus und Realismus schwankten (1994: 21, 41). Auch Marcells Theaterstücke stehen laut Nassar im Zeichen der Klärung dieser »situation fondamentale de l'homme dans le monde« (1989–1990: 89). Die Methode allerdings, derer sich diese ›empirische‹ Vorgehensweise bedient, sei nicht empirisch im eigentlichen Sinne, sondern das, was Marcel ›sekundäre Reflexion‹ nennt: Sie zertrenne und zerstöre ihr Objekt nicht analytisch wie die ›primäre Reflexion‹, sondern synthetisiere das von der ersten Zertrennte. Während die primäre Reflexion das Objekt zum Gegenstand habe, sei die sekundäre auch nach innen gerichtete Andacht (*recueillement*) und nichtkonzeptionell. Sie sei damit nicht passive *connaissance*, sondern Subjektivität implizierende *reconnaissance* (1993: 30–33). Ihren Denkgegenstand fasse sie damit nicht im Sinne eines wissenschaftlich formulierbaren und objektivierbaren Problems (*problème*), sondern metaproblematisch, d.h. als Mysterium (*mystère*), als etwas, das eng mit dem persönlichen In-der-Welt-Sein des Individuums verbunden, aber trotzdem völlig real sei (1994: 21–24).

Nassar streicht v.a. zwei Ideen aus Marcells ›konkreter Metaphysik‹ heraus, zunächst jene der Verkörperung (*incarnation*). Die primäre Form des menschlichen Seins (*être de l'homme*) sei bei Marcel das Verkörpertsein (*être incarné*), eine Idee, die bereits zeige, wie weit sein Denken vom Idealismus Descartes entfernt sei. Der Körper sei eine ontologische Brücke zwischen zwei Bereichen, die ihn gleichzeitig für sich in Anspruch nehmen: das Bewusstsein und die Außenwelt. Das Bewusstsein nehme den Körper als seinen unmittelbaren Vorhof ein, während der objektive Raum ihn als dem Bewusstsein fremd für sich haben wolle. Damit sei der menschliche Körper Ort einer Dialektik zwischen Haben und Sein: Er könne als Teil der objektiven Welt in Besitz genommen und instrumentalisiert werden, als Repositorium des Bewusstseins in der Welt sei er aber auch Sein: »[C]'est l'être de l'homme existant pour soi et pour les autres« (1994: 32). Verkörpertsein (*être incarné*) bedeute, das vollständige Sein zu sein, also Bewusstsein und Körper, jenseits der Reduktion des Körpers auf das Haben. Wenn der Körper auf das Objektive und damit Instrumentelle reduziert werde, höre er auf, ontologischer Mediator zu sein, der Bezug zum Sein werde unterbrochen (1994: 33). Der Körper als

25 Hervorhebung im Original.

ontologischer Mediator verändere schließlich auch die Verbindung zwischen *esse* und *percipi*, da die Welt nur mittelbar wahrgenommen werden könne. ›Objektives‹ Wissen sei deshalb nur auf einem Grundstock personalisierten Wissens, des sogenannten ›existenziellen Wissens‹ (*savoir existentiel*), möglich (1994: 34). Sinneswahrnehmung (*sensation*) sei folglich auch kein Prozess, bei dem das Bewusstsein eine von außen kommende Nachricht passiv empfangt, sondern ein Prozess der partizipierenden Rezeptivität, ein »rencontre synthétique de l'être incarné et de l'être au monde en tant que celui-ci est visé et assumé par la conscience« (1994: 35).

Das *être incarné* ist jedoch noch nicht das vollständige *être*, denn dieses ist stets auch intersubjektiv, ein *être-avec*. Die ›Intersubjektivität‹ (*inter-subjectivité*) ist deshalb die zweite Idee von Marcells Metaphysik, die Nassar herausstreicht. Diese sei nämlich nicht bloß eine Metaphysik des Seins (*métaphysique de l'être*), sondern eine Metaphysik des ›Wir-sind‹ (*métaphysique du nous sommes*), wie Marcel selbst betont. Eine Ontologie, die sich dieser Tatsache nicht bewusst werde, drohe dem Solipsismus und dem Egozentrismus zu verfallen bzw. sich in einem Kreis zwischen Bewusstsein und Außenwelt zu verfangen. Intersubjektivität setze voraus, dass das Andere nicht auf die Ebene des Habens reduziert und so als Sein verneint werde. Jemandem das Sein abzusprechen, würde das *être-avec* verunmöglichen und auch das eigene Sein verhindern, denn »mon être ne s'affirme pour lui-même que par la méditation d'autrui« (1994: 38). *Être incarné* und *être-avec* ergänzen sich und entstehen miteinander, so Nassar (1994: 38).

Dieses Verständnis des Seins als *être incarné* und *être-avec* ermöglicht es, das Sein zu verneinen, wie Nassar schließlich erklärt, und zwar etwa durch Suizid oder Treuebruch (*trahison*). Marcells Konzeption des Seins komme daher nicht ohne Jenseitsbezug aus. Nassar fragt deshalb zum Schluss seiner Ausführungen, ob dies bedeute, dass das *être* nur »par une référence à la Transcendance et à l'Espérance« (1994: 40) verstanden werden könne, und antwortet: Marcel gehe diesen Weg, er selbst erachte es aber nicht als zwingend, ihm im Rahmen seiner Untersuchung dorthin zu folgen. Nassar scheint Marcel gar vor der Gefahr warnen zu wollen, sich wieder in den Bereich der traditionellen Metaphysik zu begeben, wenn er schreibt: »Si l'incarnation et l'inter-subjectivité sont apparues comme les pierres angulaires de la recherche ontologique, c'est parce que la restauration de l'ontologie par-delà l'idéalisme ne peut suivre le vecteur de la métaphysique traditionnelle.« (1994: 41) Die philosophische Reflexion zeige, dass das Sein die Bestimmung (*vocation*) des Menschen sei. Dieses sei nicht außerhalb dessen zu finden, was der Mensch erkennen könne, und deshalb mit dem gleichzusetzen, was man »l'entreprise majeure de l'homme« (1994: 41) nennen könne. »La réussite de cette entreprise dépend des conditions structurelles de la réalité humaine, que

la réflexion éclaire du dedans, et de la réponse de la liberté. L'approche de l'être est simultanément l'être que nous réalisons et l'être qui se révèle à nous.» (1994: 41)

In eine ähnliche Richtung gehen Nassars kritische Konklusionen, wo er die Frage in den Raum stellt, ob Marcells Bezüge zur Mystik, mit der seine Ontologie von Beginn an eng verknüpft gewesen sei, einer Metaphysik, verstanden als »science de l'être en tant qu'être« (1994: 43), nicht im Wege stehe. Zudem kritisiert Nassar, dass die Erfahrung (*expérience*), die Marcel in seinen Untersuchungen in den Blick nimmt, ein zentrales Element des menschlichen Seins (*de l'être humain*) vermissen lasse, und zwar die Historizität: »L'homme est un être foncièrement historique« (1994: 43), wie Nassar betont – ein Punkt, den andere Existenzialisten erkannt hätten, Marcel jedoch nicht (1994: 43).

Rezeption. – Nassars Studie zu Gabriel Marcel hat bisher keine Rezeption erfahren; Hauptgrund dafür dürfte sein, dass der Text bis in die 1990er Jahre unveröffentlicht blieb und dann in Zeitschriften abgedruckt wurde, die nur eine geringe Zirkulation haben. Als Grund, weshalb er die Arbeit nicht gleich nach ihrer Fertigstellung publiziert hat, gibt Nassar an, dass er nach seiner Rückkehr aus Paris nach Beirut im durch den Krieg von 1967 aufgeheizten politischen und intellektuellen Klima sich lieber anderen Projekten zuwenden wollte, als seine Studie für eine Publikation zu überarbeiten. Dafür hätte er in Paris zugegen sein müssen, wie er meint.²⁶ Die Rezeption ebenfalls erschwert haben dürfte der Umstand, dass die *Recherches* sprachlich ähnlich sperrig daherkommen wie *Pensée*, was den Zugang zu Marcells an sich schon unsystematischem Denken noch erschwert.

1.3 In Richtung einer neuen Gesellschaft. Prolegomena zur Kritik der konfessionalistischen Gesellschaft (Nahwa)²⁷

Inhalt. – Mit *Nahwa*, Nassars erstem arabischsprachigen Werk, wird sich die vorliegende Studie in Kapitel 3 ausführlich beschäftigen. *Nahwa*, das 1970 erstmals erschienen ist, enthält sechs Aufsätze, die Nassar zwischen 1968 und 1969 verfasst hat. Zwei davon sind bereits vorher in

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

27 Naṣṣār, *Nahwa*. Eine sehr ausführliche Inhaltsangabe von *Nahwa* auf Französisch findet sich auch bei Paul Khoury, *Tradition et modernité. Matériaux pour servir à l'étude de la pensée arabe actuelle*, III: *Analyse descriptive d'ouvrages arabes typiques*, Beyrouth: [o.A.] 1985, 578–605.

der Beuruter, vom syrisch-libanesischen Dichter Adonis (Adūnīs, mit bürgerlichem Namen ‘Alī Aḥmad Sa‘īd) herausgegebenen Zeitschrift *Mawāqif* veröffentlicht worden.²⁸ Alle Artikel beschäftigen sich in irgendeiner Weise mit dem libanesischen ›Konfessionalismus‹ (ṭāʿīfiyya), den Nassar aus betont autonomer philosophischer Perspektive untersuchen will (6), wie er im Vorwort zur dritten Auflage von 1977 betont.

Nahwa beginnt mit einem Aufsatz, der die sozialreformerischen Ideen der beiden ›arabischen Aufklärer‹ Buṭrus al-Bustānī (1819–1883) und Šiblī Šumayyil (1850–1917) vergegenwärtigt. Die Ideen dieser Pioniere der arabischen Renaissance (Nahḍa) erachtet Nassar als nach wie vor aktuell, da der Kontext, in dem sie wirkten, bisher keine tiefgreifenden Veränderungen erfahren habe. Wegen ihrer kritischen Haltung gerade auch der libanesischen Gesellschaft und ihrem Staat gegenüber würden sie allerdings im Libanon der Gegenwart weitgehend ignoriert, so auch etwa in den Schulkurrikula (15–16). Von Bustānī rekonstruiert Nassar v.a. dessen Kritik einer falsch verstandenen Religiosität, die für den Bürgerkrieg von 1860 verantwortlich gewesen sei, sowie seine Bemühungen um Bildungsreformen, Toleranz und patriotische Brüderlichkeit (17–31). In Bezug auf den Arzt und Darwinisten Šumayyil hebt Nassar dessen Bemühungen um Demokratie und freie Meinungsäußerung positiv hervor (39, 45), sieht Šumayyils dogmatischen Szientismus und die daraus hervorgehende fundamentale Religionskritik jedoch eher kritisch (40–43, 47–78).

In einem zweiten Aufsatz unterzieht Nassar den Versuch Kamāl al-Ḥāḡḡs (1916–1976) – seinerzeit Leiter des Philosophie-Instituts der Université Libanaise²⁹ –, eine betont philosophische Rechtfertigung der bestehenden konfessionalistischen Ordnung des Libanon zu unternehmen, einer scharfen Kritik. Nassar stellt dabei nicht nur die Argumentation des Maroniten Ḥāḡḡ in Frage, die davon ausgeht, dass die konfessionalistische Ordnung des Libanon eine Manifestation der religiösen Essenz des Menschen in der Existenz sei (58–60), sondern kritisiert auch dessen explizite Verbindung von Philosophie und Politik scharf, eine Verbindung, deretwegen Nassar Ḥāḡḡ den Rang eines Philosophen abspricht und ihn zum ›politischen Denker‹ degradiert (53–58).

Der dritte Aufsatz ist eine ausführliche Klärung der Begriffe ›Gesellschaft‹ (*muḡtamaʿ*) und ›Zivilisation‹ (*ḥaḍāra*) im Sinne von Prolegomena

28 Und zwar den zweiten Artikel in *Nahwa* über Kamāl al-Ḥāḡḡ (zuerst erschienen unter dem Titel »‘Audat ilā qurūn al-wusṭā. Mulāḥazāt ḥaula ārāʾ Kamāl al-Ḥāḡḡ fī ṭ-ṭāʿīfiyya«, in: *Mawāqif* 1/1 (1968), 88–107) sowie den vierten (zuerst erschienen unter dem Titel »Mā hiya ṭarīq al-‘amal?«, in: *Mawāqif* 1/6 (1968), 58–72).

29 Vgl. zu Kamāl al-Ḥāḡḡ: Suleiman, *Arabic language*, 210–219.

zu einer Untersuchung des Konfessionalismus aus ›gesellschaftlicher Perspektive‹ (*zāwiya muğtamaʿiyya*) (77). Der Konfessionalismus der libanesischen Gesellschaft rückt dann aber erst in einem weiteren Aufsatz in *Nahwa* in den Vordergrund, wo Nassar ihn als ›totales Sozialphänomen‹ (103) analysiert, d.h. als etwas, das die gesellschaftlichen Strukturen des Libanon vollständig durchdrungen hat und die Entstehung wahrer demokratischer Institutionen verhindert (108–119). Nassar warnt davor, dass das starre konfessionalistische System es nicht mehr vermöge, die anwachsende Masse wirtschaftlich Marginalisierter in den politischen Prozess zu integrieren, weshalb es zu implodieren drohe, sofern es nicht grundlegend reformiert werde (124–131). Dabei glaubt Nassar, dass der Impetus der Reformen von konfessionell durchmischten politischen Parteien wie derjenigen der Syrischen Nationalisten (SSNP) ausgehen sollte, die sich besser dazu eigneten, die traditionellen Strukturen zu überwinden, als der Klassenkampf. Klassen seien im Libanon nämlich nicht wirklich existent – von Klassen zu sprechen habe daher etwas Irreales und sei eher politisches Wunschdenken, wie Nassar in einem weiteren Artikel argumentiert (161–178).

Im letzten Aufsatz von *Nahwa* macht sich Nassar daran, seine Vorstellung einer ›neuen‹ Gesellschaft zu entwerfen, die an die Stelle der konfessionalistischen treten soll. Er bezeichnet sie als ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ (*muğtamaʿ ʿilmī ʿalmānī*), wobei er sich bei seinen Ausführungen dazu teilweise an Bertrand Russells *scientific society* orientiert, die dieser im letzten Kapitel seines 1931 erschienenen Werkes *The scientific outlook* entworfen hatte. Nassar plädiert u.a. dafür, dass die bestehende ›konfessionalistische Kultur‹ des Libanon, die das Denken beherrsche, durch wissenschaftliches Vernunftdenken beseitigt werde, damit sich die libanesischen Gesellschaft nachhaltig verändere (179–207).

Rezeption. – Nassar bot mit *Nahwa* und der darin in vielerlei Richtungen geäußerten Kritik an der konfessionalistischen libanesischen Gesellschaft und ihren Apologeten selbst reichlich Angriffsfläche. Zwar erhielt er etwa von der libanesischen Philosophin Baskāl Laḥḥūd auch Zuspruch für seine Deutung der libanesischen Situation,³⁰ erntete jedoch mehrheitlich klaren Widerspruch. Die heftigsten Reaktionen erreichten Nassar vonseiten marxistischer Denker, deren eigene Argumente gegen das ›libanesischen System‹ er teils explizit, teils implizit angriff. So schrieben Albert Mansour sowie der Literaturkritiker und Journalist Ḥusain Muruwwa (1910–1987), einer der wichtigsten arabischen Intellektuellen der

30 Vgl. Baskāl Laḥḥūd, »at-Taḥkīr ʿalā š-šafīr. Maṣʿalat aṭ-ṭāʿifiyya fī fikr Naṣīf Naṣṣār«, in: B. Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣīf Naṣṣār. ʿAlam al-istiqlāl al-falsafī*, [Baʿb-dā]: Manṣūrāt al-Ġāmiʿa al-Anṭūniyya 2012, mazīda, 155–199.

zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts,³¹ bereits kurz nach der Veröffentlichung von *Naḥwa* lange und scharfe Kritiken darüber.³² Auch Michel 'Āṣī (geb. 1927) verfasste eine kürzere Rezension, dies jedoch nicht eindeutig aus einer marxistischen Perspektive.³³ Zwei andere marxistische Scherengewichte äußerten sich etwas später zu Nassars Konfessionalismuskritik: Waḍḍāḥ Šarāra (geb. 1942) in seinem 1975 erstmals erschienenen Werk *Über die Ursprünge des konfessionalistischen Libanon*³⁴ sowie Maḥdī 'Āmil (1936–1987) in seiner 1983 veröffentlichten Abhandlung *Über den konfessionalistischen Staat*,³⁵ wobei sich letztere nicht auf *Naḥwa* selbst, sondern auf einen späteren, kürzeren Text Nassars über das gleiche Thema bezieht;³⁶ 'Āmils Argumente verfangen aber größtenteils auch in Bezug auf *Naḥwa* und sind jenen anderer Marxisten ähnlich.

Alle genannten Kritiker stellen grundsätzlich Nassars Behauptung, er habe mit *Naḥwa* einen unvoreingenommenen Blick auf die libanesischen historische Realität geworfen, in Frage. Sie machen geltend, dass Nassar gerade diesen Bezug zur Realität missen lasse, weil er aus einer ›idealistischen‹ (*miṭālī*) Perspektive argumentiere, die ihm die Sicht auf die wahren historischen Gegebenheiten verstelle. Hinter dieser idealistischen Perspektive glauben sie Nassars eigene ideologische Voreingenommenheit zu erkennen: Sie werfen ihm vor, aus der Perspektive der ›national-sozialen‹ (*qaumī-iḡtimā'ī*) Ideologie der SSNP zu argumentieren.³⁷

31 Vgl. jüngst zu Muruwwa: Yoav Di-Capua, »Homeward bound. Ḥusayn Muruwwah's integrative quest for authenticity«, in: *Journal of Arabic Literature* 44 (2013), 21–52.

32 Albīr Maṣṣūr, »Naḥwa muḡtama' ḡadīd. Kaif yatimm al-intiqāl min muḡtama' qadīm ilā muḡtama' ḡadīd?«, in: *Mawāqif* 2/9 (1970), 119–131; Ḥusain Muruwwa, »al-Muḡtama' al-'ilmī al-'almānī fī Lubnān kamā yarsumuḥu Nāsif Naṣṣār«, in: *aṭ-Ṭarīq* 30/4 (1971), 17–42.

33 Miṣāl 'Āṣī, »Naḥwa muḡtama' ḡadīd. Falsafa miṭāliyya fī ṭaub al-ḡadaliyya wa-l-'ilm«, in: *Mawāqif* 2/7 (1970), 196–203.

34 Waḍḍāḥ Šarāra, *Fī Uṣūl Lubnān aṭ-ṭā'ifi. Ḥaṭṭ al-yamīn al-ḡamāhīrī*, Bairūt: Dār al-Ġadāwīl 2011. Vgl. zu Šarāra Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts. Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*, Würzburg: Ergon-Verlag 2002, 245–249; Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth: Librairie orientale 1984, 446–464.

35 Maḥdī 'Āmil, *Fī d-Dawla aṭ-ṭā'ifiyya*, Bairūt: Dār al-Fārābī 2003. Vgl. zu 'Āmil jüngst Frangie, »Theorizing from the periphery. The intellectual project of Maḥdī 'Āmil«, 211–214; Corm, *Pensée et politique*.

36 Nāsif Naṣṣār, »Lubnān baina l-infiḡār wa-l-inṣihār«, in: *al-Wāqī'* 5/6 (1983).

37 So besonders explizit Maṣṣūr, »Naḥwa muḡtama' ḡadīd«, 119–120, 127; 'Āṣī, »Naḥwa muḡtama' ḡadīd«, 196, 198, 202–203; Muruwwa, »al-Muḡtama' al-'ilmī al-'almānī«, 34, 40, 42. Vgl. zur SSNP unten 2.4.

Kaum überraschend kommt der Idealismus-Vorwurf aus der Feder Muruwwas, sind doch seine Schriften von der grundlegenden Tendenz durchzogen, Literatur in progressiv-materialistische einerseits und reaktionär-idealistische andererseits zu unterteilen.³⁸ In diesem Sinne wirft Muruwwa auch Nassar vor, den Konfessionalismus idealistisch, d. h. ausschließlich als religiöses Phänomen zu deuten, als etwas, das seinen Ursprung im Bewusstsein des Menschen hat und sich folglich in der materiellen Realität konstituiert und nicht umgekehrt von dieser her ausgehend entsteht. Dem hält Muruwwa eine klassisch marxistisch-leninistische Sichtweise des Konfessionalismus entgegen, welche eine enge Verbindung zwischen der Entstehung eines kapitalistischen, imperialistischen Weltsystems im 19. Jahrhundert und dem Konfessionalismus im Libanon annimmt bzw. letzteren als Symptom des ersteren deutet, also materielle Gründe für seine Genese und Persistenz annimmt und den Klassenkampf als Mittel für seine Bekämpfung propagiert. In diesem Sinne hält Muruwwa Nassar nicht nur seine eigene, betont wissenschaftliche und realistische, d. h. leninistisch-marxistische Deutung der historischen Genese des Konfessionalismus seit dem 19. Jahrhundert entgegen,³⁹ sondern weist auch darauf hin, dass Nassar selbst die Verbindung zwischen Wirtschaftssystem und politischer Ordnung zwar erkannt, daraus aber nicht die richtigen Schlüsse gezogen habe, etwa als er darauf aufmerksam machte, dass die politische Ordnung im Libanon in der Gegenwart nicht mit der Dynamik des Wirtschaftssystems Schritt halten könne. Die wachsende Unzufriedenheit über das bestehende politische System in breiten Bevölkerungsschichten ist Muruwwa zufolge nämlich als Beginn des Klassenkampfes gegen dieses System zu deuten und lasse klar erkennen, dass es wirtschaftliche Beziehungen seien, welche die Art des politischen Überbaus einer Gesellschaft bestimmten, und nicht umgekehrt. Solange sich folglich nichts an den wirtschaftlichen Beziehungen ändere, sprich die kapitalistische Ausbeutung fortbestehe, könne auch der politische Konfessionalismus nicht überwunden werden. Nassar sehe diese Verbindung nicht, obwohl er sie selbst als Anzeichen einer bevorstehenden Systemänderung deute, sondern nehme in seinem von Muruwwa auch als metaphysisch gebrandmarkten Denken an, es gebe eine klare Trennung zwischen Wirtschaft und Politik, weshalb sich das politische System verändern lasse, ohne dass dabei die kapitalistisch-liberale Wirtschaftsordnung umgewälzt werden müsse.⁴⁰

Ähnliche Argumente führt ʿAmil gegen Nassar an. Auch er glaubt, bei ihm eine Essentialisierung des Konfessionell-Religiösen zu erkennen, die nicht nur in Widerspruch zu seiner Annahme stehe, der libanesische

38 Vgl. dazu Di-Capua, »Homeward bound«, 44.

39 Vgl. Muruwwa, »al-Muġtamaʿ al-ʿilmī al-ʿalmānī«, 23–27.

40 Vgl. *ibid.*, 28–32.

Konfessionalismus könne historisch überwunden werden – schließlich hätten Essenzen keine Geschichte –, sondern ihn auch die wahren historischen Gründe nicht erkennen lasse, die das bestehende System konstituiert hätten. Bei Nassar sei die Konfessionsgemeinschaft das in sich geschlossene ›einfache Grundelement‹ (*al-ʿunṣur al-basīṭ al-auwāl*), aus dem sich das ›komplexe Ganze‹ (*al-kull al-murakkab*), d.h. die Gesellschaft, über die Geschichte immer wieder von Neuem zusammengesetzt habe. Dabei habe das essentialisierte Konfessionelle selbst ja keine Geschichte. ʿĀmil erachtet Nassars Argumentation deshalb, obwohl dieser sich gegen die konfessionalistische Ordnung ausspreche, als von der gleichen ›konfessionalistischen Logik‹ (*manṭiq tāʾīfī*) bestimmt, derer sich auch ihre Apologeten bedienten. Wolle Nassar das bestehende System wirklich überwinden, müsse er seine Argumentation aber auf anderen Prämissen als denen des ›Bourgeoisie-Denkens‹ (*al-fikr al-būrġuwāzī*) begründen, und zwar jenen des historischen Materialismus. Dann würde Nassar erkennen, dass die Etablierung des libanesischen ›Bourgeoisie-Staates‹ als konfessionalistischer Staat mit der kolonialen Phase des Kapitalismus zusammenfalle und nur durch die Bekämpfung der Klassenherrschaft des libanesischen kolonialistischen Bürgertums, also in der Logik des Klassenkampfes, überwunden werden könne.⁴¹

Auch Šarara argumentiert aus marxistischer Perspektive, und auch bei ihm spielt der Begriff der Realität eine wichtige Rolle. Den Blick darauf sieht er aber nicht nur bei Nassar verstellen, sondern auch bei Verfechtern jener ›klassisch‹ marxistischen Positionen, die auch Muruwwa und ʿĀmil vertreten.⁴² Beider Positionen sieht er von der Vorstellung bestimmt, etwas außerhalb der Geschichte selbst Liegendes müsse in die Geschichte hereingeholt werden, um dort seine den Konfessionalismus zerstörende Wirkung zu entfalten. Damit könnte die Geschichte, die sich in ihrer konfessionalistischen Deformation zeige, auf den Weg ihrer eigentlichen Bestimmung gebracht werden, wie sie glaubten: Bei den ›klassischen‹ Marxisten sei es der Klassenkampf, der sich angeblich unter der konfessionellen Illusion verberge, der diese Rolle übernehmen soll. Bei Denkern wie Nassar hingegen, beseelt von einer ›vulgarisierten Geschichtsphilosophie‹ (*falsafa mubassaṭa li-t-tārīḥ*), die sich auf die ›Ideologie der französischen Aufklärung‹ und einen naiven Fortschrittsglauben stütze, seien es Technik, Wissenschaft oder Vernunft, deren ›Planierdraht‹ (*ġarrāfāt*) die Grundlagen der konfessionellen Gesellschaft zerstören sollten.⁴³ In letzterer Sichtweise, und im Speziellen jener Nassars, sei der Konfessionalismus der Gegenwart eine Art verlängerter Arm des Mittelalters, mit

41 Vgl. v.a. ʿĀmil, *Fi d-Daula*, 74–79, 83, 99–101.

42 Er macht diese allerdings v.a. an Muḥammad Kišlī fest, vgl. Šarāra, *Fī Uṣūl*, 12, 15–16.

43 Vgl. *ibid.*, 9–14.

dem eine längst vergangene Zeit in der Gegenwart ihre Herrschaft ausübe, ein Atavismus, der durch die wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft überwunden werden müsse.⁴⁴ Dementgegen ist Šarāra darum bemüht, dem libanesischen System seine eigene Historizität zurückzugeben. Dazu stützt er sich auf Antonio Gramscis Hegemoniebegriff und verortet die Entstehung des modernen libanesischen Systems am Übergang der Macht von einem drusischen zu einem maronitischen ›hegemonialen Block‹ im Verlaufe des 19. Jahrhunderts: Es waren die progressiven maronitischen Bauernmassen, die, unter der Führung ihrer Kirche, im 19. Jahrhundert zur Avantgarde einer kapitalistischen Moderne wurden und so als Klasse und zugleich Konfessionsgemeinschaft, beeinflusst von sozialrevolutionären und demokratischen Ideen aus Europa, die Hegemonie auf Kosten der Drusen erlangten und eine sowohl kapitalistische als auch konfessionelle Gesellschaft errichten konnten.⁴⁵

Weniger differenziert als Šarāra sind Mansour und ‘Āṣī, doch auch sie machen einige wichtige Punkte aus. Mansour etwa hält Nassar u. a. vor, dass seine ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ insofern totalitäre Züge habe bzw. der Klassenausbeutung diene, als sie es einer kleinen Gruppe von Technikern im Dienste der Besitzer der Produktionsmittel erlaube, die ganze Gesellschaft nach ihren eigenen, einheitlichen Standards zu modellieren und zu beherrschen. Diese Gruppe unterwirft die Individuen ihren eigenen Vorstellungen von ›Produktivität‹ (*intāḡiyya*), ›Disziplin‹ (*inḏibāt*) und ›Expertise‹ (*mahāra*), beraubt damit die Gesellschaft aber der menschlichen Dimension und damit des eigentlichen Motors des Fortschritts.⁴⁶

Beide, sowohl Mansour als auch ‘Āṣī, halten Nassar auch vor, einem vulgären Verständnis von Marxismus verfallen zu sein. ‘Āṣī macht das etwa daran fest, dass Nassar den Marxismus als geschlossenes Ideengebäude verstehe, das zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt von einigen großen Denkern in feste Formen gegossen worden sei, anstatt ihn als Denkmethode (*manhaḡ at-tafkīr*) zur wissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse zu sehen.⁴⁷ Ähnlich will Mansour den Marxismus als Wissenschaft verstanden haben, im Speziellen als eine, die es ermöglicht, eine Gesellschaft von einem Zustand in den anderen zu transferieren, im libanesischen Fall von einer kapitalistischen mit feudalistischen und konfessionalistischen Zügen in eine

44 Vgl. *ibid.*, 25–26.

45 Vgl. für Details zu Šarāras schwieriger, weil oft in literarischem Stil gehaltener Argumentation Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 246–248, sowie detailliert und kritisch Beydoun, *Identité confessionnelle*, 446–465.

46 Vgl. Manšūr, »Naḥwa muḡtama‘ ḡadīd«, 129.

47 Vgl. ‘Āṣī, »Naḥwa muḡtama‘ ḡadīd«, 202.

›demokratisch-säkular-progressiv-wissenschaftliche‹, wie er es nennt.⁴⁸ Überhaupt fehle Nassar ein konkreter Plan, um die konfessionalistische in eine neue Gesellschaft umzuwandeln. Dies scheine bei ihm ›magisch‹ (*siḥriyyan*) vonstattenzugehen, wie Mansour und auch Muruwwa anmerken.⁴⁹

1.4 Die Methode der philosophischen Autonomie. Der Weg des arabischen Denkens zu Freiheit und Innovation (*Istiqlāl*)⁵⁰

Inhalt. – *Istiqlāl* ist wegen des Ausbruchs des libanesischen Bürgerkriegs nicht wie im Impressum vermerkt 1975, sondern erst 1977 auf den Markt gelangt. In der Einleitung (9–16) bekräftigt Nassar, dass der von den arabischen Gesellschaften angestrebte ›zivilisatorische Aufbruch‹ (*naḥḍa ḥadāriyya*) eines autonomen philosophischen Standpunkts bedürfe. Wie die Araber zu einem solchen gelangen können, will er in *Istiqlāl* aufzeigen.

Ein erster Schritt auf dem Weg zur philosophischen Autonomie bestehe in der Befreiung des Denkens von dessen Vereinnahmung durch die Geschichte der Philosophie, so Nassar im ersten Teil. Er unterscheidet zunächst zwei Formen der Abhängigkeit von der Geschichte der Philosophie. (1.) Yūsuf Karam (1886–1959) verkörpere die Abhängigkeit von der mittelalterlichen Philosophie: Er fordere eine Rückkehr zur aristotelisch-thomistischen Philosophie, die mit ihrer vernünftig-dogmatischen Sichtweise auf das Wissen und die Existenz ›Gewissheit schaffe‹ (*tuqaddim al-yaqīn*), aber auch Platz zum Glauben lasse und so die beiden für das menschliche Leben unabdingbaren Elemente verbinde (22–25). (2.) Für Zakī Naḡīb Maḥmūd (1905–1993) führe dagegen kein Weg an der westlichen Philosophie vorbei: Er spreche sich für eine Anknüpfung an den logischen Positivismus aus, um die Probleme der arabischen Welt

48 Vgl. Maṣṣūr, »Naḥwa muḡtamaʿ ḡadīd«, 130–131.

49 Vgl. *ibid.*, 131; Muruwwa, »al-Muḡtamaʿ al-ilmī al-ʿalmānī«, 33, 42.

50 Naṣīf Naṣṣār, *Ṭariq al-istiqlāl al-falsafī. Sabīl al-fikr al-ʿarabī ilā l-ḥurriyya wa-l-ibḍāʾ*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2009 [1975]. Die folgende Werkbeschreibung deckt sich größtenteils mit jener in meinem Beitrag über Nassar im bald erscheinenden *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*, Band IV (Basel: Schwabe). Eine sehr ausführliche Inhaltsangabe von *Istiqlāl* auf Französisch findet sich auch bei Khoury, *Tradition et modernité, matériaux*, 534–578, zudem bei Mohamed Seghir Janjar, »Nassar Nasif«, in: André Jacob (Hg.), *Encyclopédie Philosophique Universelle, III: Les oeuvres philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France 1992, 3589.

zu lösen (25–28). Ein autonomer philosophischer Standpunkt, so Nassar, könne weder durch die Nachahmung von Lehren der mittelalterlichen Philosophie wie des Thomismus noch durch die Übernahme westlicher Philosophien wie des logischen Positivismus erreicht werden, und auch nicht durch eine eklektische Vermischung der beiden, sondern nur, indem sich das Denken den Fragen zuwende, die sich aus der eigenen gesellschaftlichen Realität ergeben (31–37). Die zentrale Frage, die sich in der gegenwärtigen historisch-zivilisatorischen Situation in der arabischen Welt aufdränge, sei dabei die des Menschen. Die Philosophie müsse deshalb eine ›grundsätzlich-rationale Sichtweise‹ (*naẓra ‘aqliyya asāsiyya*) auf die menschliche Existenz als aktive, d.h. historische Existenz einnehmen (38–42).

Nicht im Denken eines Zakī Naǧīb Maḥmūd oder eines Yūsuf Karam, sondern im ideologischen Denken, wie es sich seit Beginn der arabischen Renaissance (*Nahḍa*) herausgebildet habe, macht Nassar eine Bereitschaft zum philosophischen Denken aus, die er als geeigneten Ausgangspunkt für die Begründung einer autonomen arabischen Philosophie sieht. Wie er zu Beginn des zweiten Teils von *Istiqlāl* herausstreicht, habe sich dieses Denken in einer bestimmten historisch-zivilisatorischen Situation grundsätzlichen philosophischen Fragen wie jenen der Freiheit, der Gerechtigkeit oder des Despotismus zugewandt (45–47). Obwohl es einer Ideologie nicht primär um Wahrheitsfindung gehe, sondern um die Rechtfertigung der Existenz einer ›Gemeinschaft‹ (*ġamā’a*) und ihrer Handlungen, und obgleich sie in ihrem gesellschaftshistorischen Kontext somit ›zweckgerichtetes‹ (*ġāī*) und ›nutzenorientiertes‹ (*nafaī*) Denken sei, kann sie gemäß Nassar nicht einfach als ›falsches Bewusstsein‹ (*waī zāīf*) abgetan werden. Vielmehr habe jede Ideologie einen wahren philosophischen Kern. Trotz dieser Interaktion von Philosophie und Ideologie seien die beiden jedoch voneinander zu trennen (48–60, 78–87). Welchen philosophischen Kern bestimmte Ideologien haben, erörtert Nassar ausführlich anhand der Schriften Anṭūn Sa‘ādahs (1904–1949) und Zakī al-Arsūzīs (1899–1968) (88–234), aber auch anhand von Nadīm al-Bīṭārs Versuch, durch eine historische Untersuchung von Revolutionen nach einer ›Philosophie des Umsturzes‹ (*falsafat al-inqilāb*) zu suchen. Nassar lobt, dass Bīṭār erkannt habe, dass jede Revolution ihren Ausgangspunkt in einer revolutionären Philosophie habe, kritisiert aber, dass Bīṭār selbst keine solche formuliert habe (61–77).

Im letzten Kapitel des zweiten Teils nennt Nassar schließlich die Voraussetzungen für philosophische Autonomie in der arabischen Welt. Autonomie will er dabei nicht als Isolation, sondern negativ als Zurückweisung der Unterwerfung und positiv als Freiheit, Souveränität und Verantwortlichkeit verstanden wissen (255–256). Er listet fünf Voraussetzungen auf, die in die philosophische Autonomie führen: (1.) Die Ablehnung der Zugehörigkeit (*rafḍ al-intimā*) zu einer philosophischen

Schule, die ihren Ursprung außerhalb der neuen arabischen zivilisatorischen Situation hat. (2.) Die Bestimmung der Haupt- und der Nebenprobleme, die es zu lösen gelte, sowie der Methoden, wie sie zu lösen seien. (3.) Die philosophische, logische und historisch-zivilisatorische Kritik anderer philosophischer Schulen. (4.) Die Rekapitulation aller Antworten, die bisher in der Geschichte auf ein bestimmtes, festgelegtes Problem gegeben wurden. (5.) Die stete Bereitschaft zur Selbstkritik. Nassar subsumiert diese fünf Voraussetzungen unter dem Begriff der ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ (*ġadaliyyat al-istiqlāl al-falsafī*) (256–263).

Rezeption. – *Istiqlāl* ist fraglos noch immer das bekannteste Werk Nassars – und auch eines der umstrittensten. Es hat Nassar wegen seiner sehr ausführlichen Erläuterungen zum ideologischen Denken v. a. Saʿādahs, aber auch Arsūzis, wie *Nahwa* den Vorwurf eingetragen, eine Nähe zu diesem Denken zu hegen⁵¹ – ein Vorwurf, den er später in einem Interview über *Istiqlāl* zurückwies.⁵² Der marokkanische Philosophieprofessor und Literat ʿAbdalillāh Balqaziz erklärt sich Nassars Ausführungen zum Denken Saʿādahs damit, dass Nassar an Saʿādahs Ideologie habe illustrieren wollen, dass die Idee des Säkularismus auch im 20. Jahrhundert, als die *Nahḍa* bereits im Niedergang begriffen war, noch von wichtigen Denkern verfochten worden sei.⁵³ Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch der in Rabat lehrende Professor für politische Philosophie Kamāl ʿAbdallaṭīf, der Nassar vorwirft, in *Istiqlāl* die Frage der philosophischen Innovation nicht nur stark zu vereinfachen, sondern letzten Endes auch eine Art ›salafistische‹, weil nach Authentizität und Selbstvergewisserung verlangende Position zu vertreten.⁵⁴

Die sorgfältigste Auseinandersetzung mit *Istiqlāl* stammt von Aḥmad Barqāwī, der viele Punkte anspricht, die auch andere Kritiker dieser Schrift Nassars vorgebracht haben. Anders als Nassar glaubt Barqāwī

51 So etwa Muḥammad Nūraddīn Afāya, »aḍ-Ḍātiyya wa-l-waʿī al-falsafī bi-l-wuḡūd fī nazarāt Nāṣif Naṣṣār«, in: ʿAbdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥuḍūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2014, 119–136: 126–127, oder al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 70–72.

52 Das Interview ist ursprünglich 1978 in der Zeitschrift *Dirāsāt ʿArabiyya* erschienen und in *Tafkīr* nachgedruckt, vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Ḥaula ʿTariq al-istiqlāl al-falsafī«, in: ders., *at-Tafkīr wa-l-ḥiḡra. Min al-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya at-ṭāniya*, Bairūt: Dar at-Ṭalīʿa 2004 [1997], 283–293.

53 Vgl. Balqaziz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṭa*, II, 99–100.

54 Vgl. Kamāl ʿAbdallaṭīf, »Ṭabīʿat al-ḥudūr al-falsafī al-ġarbi fī l-fikr al-ʿarabi al-muʿāṣir«, in: [Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya] (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-ʿarabi al-muʿāṣir. Buḥūṭ al-muʿtamar al-falsafī al-ʿarabi al-aḥwal alladī nazzamathu al-Ġāmiʿa al-Urdunniyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2018, 203–214: 212.

nicht, dass Karam und Maḥmūd blinde Nachahmer von Aspekten der mittelalterlichen respektive der europäischen Philosophie gewesen seien, sondern vielmehr, dass sie genau das getan hätten, was Nassar letztendlich verlange, nämlich Antworten auf Fragen zu suchen, die ihnen die Realität ihrer Gegenwart aufgedrängt habe. Antworten fanden die beiden dabei aufgrund ganz unterschiedlicher Weltanschauungen und Interpretationen dieser Realität im Neothomismus bzw. dem logischen Positivismus. Dass diese nicht dem arabischsprachigen Kontext erwachsen seien, disqualifiziere sie nicht als mögliche Quellen für Antworten auf diese Fragen, denn beide könnten aus regionalen, nichteuropäischen Kontexten heraus neu interpretiert werden. Des Weiteren glaubt Barqāwī, dass der Unterschied zwischen Ideologie und Philosophie anders zu bestimmen sei als dahingehend, dass erstere als eine partiell-gemeinschaftliche, letztere als eine allgemein-universelle Denkweise zu verstehen sei. Die Unterschiede seien methodischer Natur: Die Ideologie argumentiere – im Sinne Ibn Rušds – rhetorisch und dialektisch, die Philosophie hingegen apodiktisch. Deshalb bedürfe das Überzeugtsein von philosophischen Wahrheiten der Beweise, Ideologien dagegen nur des Glaubens. Ebenfalls Mühe bekundet Barqāwī mit Nassars Vorstellung, man könne ein Programm im Sinne seiner ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ formulieren, das in die philosophische Autonomie führe. Es habe in der Geschichte weder je eine Nation gegeben, die sich bewusst das Ziel gesetzt habe, eine bestimmte Philosophie zu formulieren, noch einen Philosophen, der anderen die Bedingungen diktierte, wie sie zu philosophieren hätten. Die Philosophie bringe vielmehr alle Widersprüchlichkeiten und Differenzen aller denkerischen Bemühungen einer Epoche zum Ausdruck, ein Denken, das auf Probleme reagiere, deren man entweder durch den Rückgriff auf das eigene Erbe oder aber unter Zuhilfenahme der Philosophie anderer Nationen habhaft zu werden versuche. Schließlich nimmt Barqāwī Saʿādah und Arzūsi gegen den Ideologievorwurf in Schutz. Es sei schlicht unmöglich, in der arabischen Welt der Moderne philosophische Positionen losgelöst von Überlegungen zum Schicksal der Nation zu formulieren, sie also vom Politisch-Ideologischen komplett zu trennen. Denn das Philosophieren sei bei allen arabischen Philosophen – vom Existenzialisten ʿAbdarraḥmān Badawī über den Positivisten Maḥmūd bis hin zum Marxisten Samīr Amīn – stets eng mit dem Wunsch nach Fortschritt einhergegangen. Nassars Ruf nach philosophischer Autonomie sei nur ein weiterer Beweis dafür.⁵⁵

55 Vgl. Barqāwī, *al-ʿArab wa-ʿaudat al-falsafa*, 110–128.

1.5 Der Begriff der Nation zwischen Religion und Geschichte. Studie über die Bedeutung von ›umma‹ im arabisch-islamischen kulturellen Erbe (*Maḥūm al-umma*)⁵⁶

Inhalt. – Nassars erstmals 1978 erschienenes und 2003 zum fünften Mal aufgelegtes Buch *Maḥūm al-umma* ist eines von zweien seiner begriffsgeschichtlich orientierten Werke zur Bedeutung von *umma* (›Nation‹) im arabisch-islamischen Denken. Während sein späteres, um einiges umfangreicheres *Taṣawwūrāt* sich mit der modernen Semantik von *umma* befasst, fokussiert *Maḥūm al-umma* auf ausgewählte Denker des islamischen Mittelalters.

Das Anliegen, das Nassar mit *Maḥūm al-umma* verfolgt, ist klar: Er will zeigen, dass es in der mittelalterlichen arabisch-islamischen Tradition ein Verständnis von *umma* gab, das von religiösen Idealvorstellungen der Gemeinschaft losgelöst war. Der Begriff *umma* konnte, wie er zu zeigen versucht, bei einigen Gelehrten auch eine rein ›soziohistorische Bedeutung‹ (*ma'nā iğtimā'ī tārīḥī*) annehmen, die auch nichtreligiöse Parameter ins Verständnis von *umma* integrierte, um so einer sich stets wandelnden Realität besser gerecht werden zu können. Der Begriff *umma* im Sinne einer säkularen Nation, die nicht deckungsgleich ist mit der Gemeinschaft der Muslime, war folglich bereits bei mittelalterlichen Denkern angelegt, wie Nassar glaubt (7).

Diesen eher ›soziohistorischen‹ Begriff von *umma* glaubt Nassar bei Fārābī, Mas'ūdī (31–78), Ibn Ḥaldūn und Ibn al-Azraq (109–129) erkennen zu können. Das religiöse Verständnis von *umma* dagegen verortet er u. a. bei Abū Maṣṣūr 'Abdalqāhir al-Bağdādī und Māwardī (79–92). Zwar sei auch das Denken der letzteren beiden von der soziopolitischen Realität gekennzeichnet gewesen, und zwar von der politischen und dogmatischen Desintegration des Abbasidenreichs unter den Buyiden sowie dessen Bedrohung durch die Fatimiden in der ersten Hälfte des 11. Jh. Gegen diese Desintegration hielten jedoch beide in unterschiedlicher Weise ein Ideal der geeinten, sunnitisch-islamischen *umma* hoch, wie Nassar argumentiert (79–92).

Nassar glaubt, dass auch arabische Nationalisten der Gegenwart noch mehrheitlich diesem aus einem spezifisch abbasidischen Kontext erwachsenen religiösen Verständnis von *umma* und dessen mangelhafter theoretischer Elaboration anhängen. Doch er will nicht nur ihnen zeigen, dass es im arabischen Erbe auch ein ›säkulares‹ Verständnis von Nation gibt. Auch die von ihm als ›Liberale‹ bezeichneten Intellektuellen müssen verstehen, dass das sozio-historische Verständnis von Nation im eigenen Erbe Wurzeln habe und folglich entgegen ihren Behauptungen

56 Nāṣif Naṣṣār, *Maḥūm al-umma baina d-dīn wa-t-tārīḥ. Dirāsa fī madlūl al-umma fī t-turāṭ al-arabī al-islāmī*, Bairūt: Dār at-Ṭālī'a 1978 [s2003].

nicht aus dem Westen in das moderne arabische Denken importiert worden sei (7–8).

Rezeption. – Zu erwähnen ist hier die Kritik des bekannten islamischen Reformdenkers und Koranwissenschaftlers Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh,⁵⁷ Nassar habe in *Mafhūm al-umma*, ausgehend von einem modernen, aus dem 19. Jh. stammenden Verständnis von Nation, den *umma*-Begriff mittelalterlicher Denker wertend betrachtet.⁵⁸ Nassar hat diesen Vorwurf, er argumentiere ahistorisch, in einem neuen Vorwort zur 4. Auflage (10–11) sowie – etwas ausführlicher – als Kommentar zu Ḥalafallāhs Ausführungen zurückgewiesen,⁵⁹ allerdings ohne seiner eigenen Argumentation Wesentliches hinzuzufügen. Nabil Fāziyū hat *Mafhūm al-umma* sowie Nassars anderem *umma*-Buch vor Kurzem ebenfalls einen Artikel gewidmet⁶⁰ – wir werden gleich (1.8) darauf zu sprechen kommen.

1.6 Die Philosophie im Kampf mit der Ideologie (Maʿraka)⁶¹

Inhalt. – *Maʿraka*, dessen fünf Beiträge in den ersten fünf Jahren des libanesischen Bürgerkriegs entstanden sind, beginnt zum 100-Jahr-Jubiläum der Gründung der populärwissenschaftlichen Zeitschrift *al-Muqataʿaf* mit einem Artikel über deren Urheber, Yaʿqūb Ṣarrūf (1852–1927). Nassar sieht Ṣarrūfs journalistische Bemühungen um die Verbreitung moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse von einer ›Wissenschaftsideologie‹ (*aidiyūlūgiyyat al-ʿilm*) untermauert (18–22). Er bewertet diese wissenschaftsideologischen Bemühungen jedoch nicht etwa negativ, auch weil Ṣarrūf ihnen einen gemäßigten Positivismus zugrunde legte, der Religion

57 Zu Ḥalafallah vgl. Filali-Ansary, *Réformer l’islam?*, 9–39.

58 Vgl. Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, »at-Takwīn at-tārīḥi li-mafāhim al-umma, al-qaumiyya, al-waṭaniyya, ad-daula, wa-l-ʿalāqa fīmā bainahā«, in: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya (Hg.), *al-Qaumiyya al-ʿarabiyya wa-l-islām. Buḥūṭ wa-munāqaṣāt an-nadwa al-fikriyya allatī nazẓamahā* Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 1981, 17–29: 21.

59 Nāṣif Naṣṣār, »al-Munāqaṣāt«, in: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya (Hg.), *al-Qaumiyya al-ʿarabiyya wa-l-islām. Buḥūṭ wa-munāqaṣāt an-nadwa al-fikriyya allatī nazẓamahā* Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 1981, 49–60: 52–54.

60 Nabil Fāziyū, »Mafhūm al-umma ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, in: *al-Mustaqbal al-ʿArabī* 39/450 (2016), 133–138.

61 Nāṣif Naṣṣār, *al-Falsafa fī maʿrakat al-aidiyūlūgiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1986 [1980].

und Wissenschaft nicht in ein Verhältnis absoluten gegenseitigen Widerspruchs setzte (47–55). Nassar lobt das mutige Eintreten für den wissenschaftlichen Fortschritt in Zeiten des religiösen Traditionalismus und des politischen Totalitarismus (56–57, 60–62).

Der zweite Beitrag ist eine vorbereitende Studie, um den libanesischen Bürgerkrieg als ›Dogmenkampf‹ (*ṣirāʿ aqāʿidī*) zu analysieren (65–69). Einer Klärung der Begriffe ›Dogma‹ und ›Kampf‹ (67–83) sowie der theoretischen Grundlagen, die Nassars Studie zugrunde liegen sollen – er bezeichnet diese Theorie sie als ›dialektischen Realismus‹ (84–95) –, folgt eine Taxonomie der verschiedenen dogmatischen Richtungen (95–112) sowie ein Plan, wie er diese zu untersuchen gedenkt (113–133).⁶² Der Libanon ist auch im vierten Aufsatz von *Maʿraka* Thema, wo sich Nassar mit ideologischen Tendenzen der libanesischen Geschichtsschreibung auseinandersetzt (155–224).

Der dritte Aufsatz von *Maʿraka* ist in Briefform an den bekannten libanesischen Dichter Adonis (Adūnīs) gerichtet, in dessen Zeitschrift *Mawāqif* der Text ursprünglich erschienen ist.⁶³ Nassar begründet die Briefform damit, dass sie dem Dialog und der offenen Untersuchung am nächsten sei (137). Gegenstand des Artikels ist die Bedeutung der Moderne in der Philosophie. Nassar macht zunächst geltend, dass es ihm als arabischem Philosophen schwerer falle als dem Literaten Adonis, im arabischen Kontext für eine Moderne zu kämpfen, da Adonis eine umfangreiche poetische Tradition im Herzen der arabischen Kultur zur Verfügung stehe, die etwa in den Erfahrungen eines Abū Nuwās (gest. ca. 810) oder eines Imrūʾ al-Qais (gest. ca. 550) auf eine Art die Bedeutungen der poetischen Moderne selbst zum Ausdruck bringe. Dagegen sei die Philosophie im arabischen Erbe viel weniger präsent. Der Philosoph habe deshalb im arabischen Kulturbetrieb nach wie vor gegen die religiösen und politischen Autoritäten, die von Natur aus philosophiefeindlich seien, für die Existenzberechtigung der Philosophie zu kämpfen (137–139). Ins Zentrum seiner Definition einer philosophischen Moderne stellt er dann den Begriff der ›Innovation‹ (*ibdāʿ*), wobei Innovation bedeute, dem Alten etwas wesentlich Neues hinzuzufügen. Anders als in der Kunst oder der Wissenschaft befinde sich die philosophische Innovation jedoch stets in einem Dialog mit ihrer Geschichte, von der sie sich nie ganz trenne, obwohl sie stets Neues schaffe. Das heiße aber nicht, dass sie nur Bestehendes auslege. Wahres Philosophieren nehme die philosophische

62. Dieser vorbereitenden Studie hat Nassar meines Wissens bisher keine Untersuchung der libanesischen ›Dogmenkämpfe‹ folgen lassen.

63. Und zwar in einer Spezialnummer von *Mawāqif* mit dem Titel *Die Moderne im Denken und der Literatur* (*Al-Ḥadāṭa fī l-fikr wa-l-adab*). Vgl. *Mawāqif* 35 (1979); Nassars Text befindet sich dort auf S. 61–67. Die nachfolgende Nummer von *Mawāqif* (1980) ist demselben Thema gewidmet.

Vergangenheit auf und überwinde sie in einem ›Selbstbildungsprozess‹ (*ʿamaliyyat taškīl nafsīhi*), der Teil eines Prozesses der Ausformung des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens sei (*ḡuzʿ min ʿamaliyyat taškīl al-ḥayāt al-muḡtamaʿ al-ʿamm*) (139–141). Die philosophische Innovation der Moderne kontrastiert Nassar mit der Behauptung Fārābīs, alle philosophischen Fragen seien bereits in den Texten von Aristoteles und Platon beantwortet worden, womit diese Texte dem Koran gleichgestellt würden. Dagegen macht er geltend, dass die philosophische Moderne gerade die Revolution gegen diese Ansicht sei (141–143). Als philosophische Innovation sieht er zudem die Möglichkeiten einer Moderne in der Philosophie, die durchaus unabhängig vom europäischen Kontext und einem bestimmten Zeitalter denkbar sei. Dies bedeute gleichzeitig aber auch, dass das arabische Denken nicht automatisch Eingang in die Moderne finde, indem es das moderne europäische Denken übernehme (143–145). Obwohl er eine philosophische Moderne für schwieriger begründbar hält als eine literarische, ist Nassar überzeugt, dass auch erstere in der arabischen Welt begonnen habe (152–153).

Im vorletzten Artikel von *Maʿraka* untersucht er unterschiedliche philosophische Zugänge zum Phänomen der Politik und spricht sich letztlich für ein ›konstruktives‹ (*inšāʾī*), d.h. normatives Nachdenken darüber aus (225–280). Im letzten Beitrag schließlich beschäftigt sich Nassar in kritischer Auseinandersetzung mit Ġazālī sowie Jakob Burckhardt (290–307) mit dem Begriff der historischen Persönlichkeit. Er kritisiert dabei die ihm zufolge in der arabischen Welt v.a. im ideologischen Denken vorherrschende religiöse Sichtweise auf historische Personen, die diese zu prophetenähnlichen Gestalten stilisiere, und plädiert dafür, die historischen Umstände, welche die Großartigkeit eines Menschen befördern, vermehrt mitzudenken (283–287, 307–312).

Rezeption. – Erwähnt sei hier der libanesische Philosophieprofessor Antwān Saif, der darauf aufmerksam macht, dass Nassar in diesem zweiten Buch über das Verhältnis von Ideologie und Philosophie zwar wie in *Istiqlāl* nach wie vor an seiner These festhalte, dass Ideologien einen Kern an philosophischen Wahrheiten beinhalten und nicht einfach ›falsches Bewusstsein‹ seien, dass er das nationalistisch-ideologische Denken aber nicht mehr als Vorbild eines sozial engagierten Philosophierens nenne. Saif hebt v.a. hervor, dass Nassars in *Istiqlāl* anzutreffende Begeisterung für Biṭār und dessen Rede von einer ›Philosophie des Umsturzes‹ in *Maʿraka* nicht mehr zu erkennen sei, was Saif positiv wertet, da der Begriff des ›Umsturzes‹ (*inqilāb*) anders als derjenige der ›Revolution‹ (*ṭaurā*) all die negativen Konnotationen mit den Militärdiktaturen der ›Dritten Welt‹ hervorrufe.⁶⁴

64 Vgl. Saif, »al-Istiqlāl al-falsafi ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, 57–58.

1.7 Ansprachen an die engagierte Vernunft. Über einige Probleme von Politik, Religion und Ideologie (*Muṭāraḥāt*)⁶⁵

Inhalt. – Explizit nicht als akademische Arbeiten, sondern als Kritik gegenwärtiger Geschichte durch die Lektüre philosophischer Texte will Nassar die in den *Muṭāraḥāt* versammelten neun Aufsätze verstanden wissen. Die Artikel sind alle zwischen den späten 1970er und der Mitte der 1980er Jahre entstanden – mit Ausnahme des 1972 erstmals erschienenen ersten Aufsatzes, in dem Nassar im Wesentlichen seine Thesen von *Istiqlāl* vorwegnimmt.⁶⁶

Im zweiten Aufsatz nimmt Nassar zum 2300. Todestag von Aristoteles seine bereits in *Pensée* geäußerte Kritik an Ibn Ḥaldūns politischem Realismus wieder auf, der seines Erachtens keinen Platz für ein normatives Nachdenken über Politik jenseits religionsrechtlicher Bestimmungen zuließ (28–29). Diesen politischen Realismus des Nordafrikaners kontrastiert er mit jenem des Stagiriten, der auch ein freies, vernunftbasiertes Nachdenken über ein ›mögliches Ideal‹ (*miṭāl mumkin*) politischer Ordnung erlaube (29–33). In Aristoteles' eigenem Ideal sieht Nassar die Ansicht angelegt, dass ein politisches Gemeinwesen aus freien und vernünftigen Bürgern⁶⁷ bestehe und keine Gemeinschaft von Gläubigen sei.

65 Nāṣif Naṣṣār, *Muṭāraḥāt li-l-'aql al-multazim. Fī ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūgiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 1986.

66 Der zunächst auf Französisch publizierte Text war ursprünglich ein Beitrag Nassars zu einem ›interarabischen Kolloquium‹ in Louvain 1970 zur arabischen Renaissance. An einigen Stellen weicht die arabische Übersetzung vom französischen Original ab, so v. a. am Ende. Zu den Kolloquiumsteilnehmern gehörten u. a. Ḥasan Ḥanaḥī, Anuār 'Abdalmalik, Abdallah Laroui, René Habachi, Malcom Kerr, Boutros Boutros-Ghali und Hicham Djaid. Vgl. Nassif Nassar, »Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne«, in: Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, Hassan Hanafi (Hg.), *Renaissance du Monde Arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Gembloux: Duculot 1972, 331–341.

67 Nassar verwendet hier wie auch anderswo den Begriff nur in seiner männlichen Form. Es kann allerdings mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass er damit nicht nur Männer meinte. Dies wage ich hier besonders deshalb zu behaupten, weil Nassar in einem Vorwort zu der von ihm betreuten Dissertation von Ḥadiġa al-'Azīzī über die philosophischen Grundlagen des westlichen Feminismus die Notwendigkeit betont, dass sich auch der Feminismus in den arabischen Staaten mit philosophischen Ideen bewaffnet, um den Kampf gegen die patriarchalischen Strukturen arabischer Gesellschaften zu gewinnen. Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Mā hiya al-usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswī?«, in: Ḥadiġa al-'Azīzī, *al-Usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswī al-garbī*, Bairūt: Bisān li-n-Naṣr wa-t-Tawzī' wa-l-Ilān 2005, 5–7.

Zudem sieht er darin die Überzeugung vertreten, dass der Zweck des Staates das Glück des Menschen und nicht nur Sicherheit und Ordnung sei (36–37).⁶⁸

Im dritten wie auch im vierten Aufsatz fordert Nassar einen Bruch mit dem religiös-legalistischen politischen Denken des islamischen Mittelalters, einem Denken, von dem er auch gegenwärtige Ideologien – gerade auch seit der Iranischen Revolution (76) – noch beeinflusst sieht (69–72). Als exemplarisch für dieses Denken erachtet er dasjenige Ibn al-Azraqs (1427–1491). Nassar zeigt, wie Ibn al-Azraq in Anlehnung an Ibn Ḥaldūn von einer vernünftig einsehbaren Notwendigkeit politischer Herrschaft für das menschliche Zusammenleben ausging, diese selbst dann jedoch im Wesentlichen autoritär konzipierte und einem Gerechtigkeitsverständnis anhing, das nicht über den religionsrechtlichen Rahmen hinausging (55–69). Hingegen fordert Nassar, das Politische losgelöst vom Religiösen aus einer rein menschlichen Perspektive neu zu denken, und zwar rein theoretisch, d.h. losgelöst von nationalstaatlichen und nationalistisch-ideologischen sowie auf das politische Handeln begrenzten Überlegungen (83–87). Nur so könne die Idee der Demokratie in der arabischen Welt stabile Wurzeln schlagen und den bestehenden Totalitarismus ablösen (88–89).

In einer weiteren, fünften ›Ansprache‹ gelangt Nassar von einer Kritik an Hegels metaphysischem Verständnis der Vernunft, die bei diesem als teleologischer Geschichtsprozess den einzelnen Menschen mithilfe von dessen Leidenschaft listig übergeht (96–97), zu einer Kritik am marxistischen Ideologiebegriff. Nicht eine ›List der Vernunft‹, sondern eine ›List der Ideologie‹ sieht er hier am Werk, wenn sich der historische Materialismus als einzig wahre Wissenschaft ausbe und dagegen das Wissenschaftsverständnis der bürgerlich-liberalen Gesellschaft wie auch deren Philosophie als eine die Wirklichkeit verfälschend wiedergebende Ideologie deute (101–105). Vor dem Hintergrund eines anderen Verständnisses von Ideologie, das diese als gemeinschaftlich-interessengebundenes Denken in einer bestimmten historischen Situation versteht, könne aber der Marxismus selbst als Ideologe gedeutet werden, da er Teil einer revolutionären

68 Der Text war ursprünglich ein auf Französisch verfasster Beitrag Nassars zu einem im Juni 1978 zum 2300. Todestag Aristoteles' von der UNESCO in Paris abgehaltenen Tagung zur Aktualität des Stagiriten. Nassars Beitrag ist allerdings nicht, wie in den *Muṭaraḥāt* (S. 25) angegeben, im Tagungsband erschienen. Vgl. Mohammed Allal Sinaceur (Hg.), *Aristote aujourd'hui. Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur à l'occasion du 2300e anniversaire de la mort du philosophe*, Paris, Toulouse: Unesco, Editions Erès 1988. Nassar hat den französischen Text aber 1991 in den *Annales de Philosophie* der Université Saint-Joseph (Beirut) publiziert. Vgl. Nassif Nassar, »Réflexions sur le réalisme politique d'Aristote et d'Ibn Khaldoun«, in: *Annales de Philosophie* 12 (1991), 57–64.

Bewegung gewesen sei, die sich im 19. Jh. um die Arbeiterbewegung im Kontext der bürgerlich-liberalen Gesellschaft gebildet habe (105–107).

Im sechsten Aufsatz der *Muṭārāḥāt* geht Nassar von der Prämisse aus, dass der Mensch über eine ›ontologisch-prospektive Transzendenz‹ (*taʿālī unṭūlūḡī mašrūṭ*) verfüge, die es ihm erlaube, sich über die Realität zu erheben und die Welt im Sinne eigener Vorstellungen umzugestalten (112–114). Diese Prämisse verbindet er in einer komplexen Argumentation mit einem Plädoyer dafür, mit etwas anderem Transzendenten, nämlich dem axiologischen, eine vernunftbasierte Verbindung zu suchen, um so für die gesamte Menschheit gültige Maßstäbe ausfindig zu machen, anhand derer die Welt zum Besseren verändert werden könne. Diesen vernunftbasierten, philosophischen Zugang zum Axiologischen unterscheidet er vom religiösen, wo die Offenbarung das Wertvolle bestimmt, sowie vom ideologischen, wo sich Werte in der Geschichte der Gemeinschaft herausbilden (116–118, 121–130).

In einer weiteren ›Ansprache‹ erörtert Nassar das Verhältnis von Staat und Religion, und zwar mit Fokus auf Rousseaus ›bürgerliche Religion‹. An dieser kritisiert er sieben Punkte, so etwa, dass es dem Staatsoberhaupt zustehe, das bürgerliche Glaubensbekenntnis festzulegen. Nassar fragt sich zudem, ob es in Rousseaus Staatsverständnis überhaupt der Idee der bürgerlichen Religion als etwas bedürfe, das die Bürger zur Befolgung der Gesetze motiviert, da bei ihm das Staatsoberhaupt sowieso über allumfassende Macht- und Zwangsbefugnisse verfüge (145–154). Nassar kommt zu dem Schluss, dass Religion weder Basis des Staates noch Instrument seiner Regierung sein solle. Sie könne jedoch als Teil der politischen Kultur, die wiederum Teil der Gesellschaftskultur sei, gleichberechtigt mit Ideologien, der Philosophie und den Wissenschaften an der politisch-diskursiven Ausgestaltung des Gemeinwesens teilhaben (157–158).

In einem weiteren Aufsatz, verfasst zum 100. Todestag Karl Marx' (159), kritisiert Nassar dessen Ansicht, dass die Befreiung des Menschen einer kompletten Entsagung vom ›religiösen Widerschein‹ bedürfe und er sich nicht mit Religionsfreiheit begnüge. Die wahre Philosophie der Freiheit verurteile den Zwang zur Religion gleich wie den Zwang zum Atheismus, hält Nassar fest (170–183).

In der letzten Ansprache macht sich Nassar auf die Suche nach einem geeigneten Aufklärungsdenken für die arabische Welt. Er vergleicht dazu Kants Aufklärungsphilosophie (*falsafat al-anwār*), in der die Vernunft von innerhalb des Menschen her die Welt beleuchtet, mit derjenigen von ʿĠazālī (gest. 1111), wo die Aufklärung als ›mystische Erleuchtung‹ (*īshrāq ʿirfānī*) von Gott herkomme (197–215).⁶⁹ Gemäß Nassar gibt es

69 Er bezieht sich dabei auf Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* sowie ʿĠazālīs *Nische der Lichter* (*Miškāt al-anwār*).

im arabisch-islamischen Erbe unterschiedliche Ansätze von Aufklärungsphilosophien, so etwa bei Abū Bakr ar-Rāzī, Ibn Rušd, den Mu'tazila oder Ibn Ḥaldūn (218). Doch erachtet er auch für die arabische Welt Kants Verständnis von Aufklärung als gegenwärtig am geeignetsten, da es einer Pluralität von Denkformen Raum lasse, aber auch ein stetes Hinterfragen des Vernunftdenkens und seiner Errungenschaften einfordere (215–222).

Rezeption. – Der libanesische Soziologe, Historiker und Philosoph Aḥmad Baiḍūn⁷⁰ fragt sich in einem tiefgründigen, teils literarisch gehaltenen Artikel über die *Muṭārahāt* zunächst, wie es Nassar überhaupt gelingen konnte, während der schwierigen Jahre des libanesischen Bürgerkriegs diese philosophischen Überlegungen anzustellen – in einer Zeit, als andere stundenlang Schlange gestanden seien, um Brot zu kaufen.⁷¹ Er erklärt sich dies mit einer grundsätzlichen Welt- und Demokratiefremdheit der Philosophie, lässt aber auch eine gewisse Bewunderung dafür erkennen, dass Nassar in diesen Zeiten keinem Nihilismus verfiel und gar den Mut aufbrachte, eine Art ›Programm‹ für die arabische Vernunft zu formulieren. Er könne auch nachvollziehen, dass gerade diese Umstände zum Philosophieren anregen. Allerdings würde er, Baiḍūn, dabei anders vorgehen.⁷²

Baiḍūn kritisiert u. a., dass Nassar in seinen ›Ansprachen‹ nur negativ zu erkennen gebe, was er mit der von ihm geforderten Vernunft eigentlich meine, außer dass sie nicht Religion und nicht Ideologie sei. Letzten Endes glaubt er jedoch, bei Nassar ein traditionelles, ›kontemplatives‹ (*ta'ammulī*) Vernunftdenken zu bemerken. Dieses lasse aber nicht nur neuere Erkenntnisse in der Philosophie zum Begriff der Rationalität außer Acht, sondern sei allgemein ein von der objektiven Geschichte abgewandtes Denken. Er fordere von Nassar zwar keine detaillierte Untersuchung etwa der traditionellen Strukturen arabischer Gesellschaften,

70 Baiḍūn, der wie Nassar in Paris studiert hatte, war Mitte der 1960er Jahre u. a. zusammen mit dem oben erwähnten Waḍḍāḥ Šarāra eines der Gründungsmitglieder der marxistischen Untergrundorganisation Lubnān al-İstirākī (›Sozialistischer Libanon‹), zog sich aber bereits früh aus der Politik zurück, um sich als Intellektueller zu betätigen. Vgl. Fadi A. Bardawil, »Dreams of a dual birth. Socialist Lebanon's world and ours«, in: *Boundary 2. An International Journal of Literature and Culture* 43/3 (2016), 313–335.

71 Der Artikel wurde zuerst in zwei Teilen in der libanesischen Tageszeitung *an-Nahār* veröffentlicht, am 8. und am 10. Juli. 1991. Er war Gegenstand eines Kolloquiums in Anṭaliyās, das eigentlich bereits 1989 hätte stattfinden sollen, wegen ›der Umstände‹ aber um zwei Jahre verschoben werden musste. Dies bemerkt Baiḍūn im Nachdruck des Textes. Vgl. Baiḍūn, »Fal-safat al-miṭāl al-mumkin«, 295.

72 Vgl. *ibid.*, 295–298.

zudem stehe es ihm natürlich frei zu behaupten, dass die Philosophie ihre ganz eigene Geschichte habe und Aristoteles heute nach wie vor gleich aktuell sei wie vor 2300 Jahren. Baiḍūn stellt allerdings in Frage, ob es gelingen könne, ohne Analyse des Sozialen und der Geschichte etwa ein ›mögliches Ideal‹ politischer Ordnung zu formulieren, wie Nassar es mit Aristoteles fordert. Auch die Notwendigkeit von Demokratie und Säkularismus lasse sich nicht ohne Blick auf die Geschichte ergründen.⁷³

Baiḍūn glaubt deshalb, dass Nassars Philosophie eher eine ›Vorliebe‹ (*mail*) oder einen ›Wunsch‹ (*rağba*) zum Ausdruck bringe – einen Wunsch allerdings, den viele hegten, er selbst eingeschlossen, und zwar jenen nach Demokratie und Säkularismus. Trotz seiner Kritik lobt Baiḍūn denn auch Nassars einzigartige Bemühung um das philosophische Denken im Libanon. Doch glaube er, dass die Schlüssel zur philosophischen Veränderung anderswo liegen, als Nassar es vermute.⁷⁴

1.8 *Vorstellungen von der zeitgenössischen Nation. Analytische Studie des Begriffs der ›umma‹ im modernen und zeitgenössischen arabischen Denken (Taṣawwūrāt)*⁷⁵

Inhalt. – Nassars zweites Buch über den *umma*-Begriff ist um einiges umfangreicher als sein erstes, *Mafhūm al-umma*. In *Taṣawwūrāt* untersucht er das Verständnis von *umma* bei einer Vielzahl moderner Denker, die in ausführlichen Abhandlungen oder auch kürzeren Texten wie etwa Zeitungsartikeln Überlegungen zur ›Nation‹ angestellt haben. Zudem schaut er sich den *umma*-Begriff in den arabischen Verfassungen an (489–535). Dabei unterscheidet er zwischen vier Kategorien der Vorstellung von *umma*, und zwar nach dem Hauptmerkmal, das seiner Ansicht nach für bestimmte Theoretiker eine Nation ausmacht: Er unterscheidet die religiöse (15–203), die sprachliche (205–344), die geographische (345–448) sowie die politische (449–543) Vorstellung von Nation, wobei er sie jeweils noch ausdifferenziert.

Unter diesen vier Kategorien beschäftigt er sich ausführlich sowohl mit bekannten Denkern wie Ġamāladdīn al-Afğānī, Rašīd Riḍā, Sayyid

73 Vgl. *ibid.*, 305–309.

74 Vgl. *ibid.*, 311–314.

75 Naṣīf Naṣṣār, *Taṣawwūrāt al-umma al-muʿāšira. Dirāsa tahlīliyya li-mafāhīm al-umma fī l-fikr al-ʿarabī al-ḥadīṡ wa-l-muʿāšir*, Bairūt: Dār Amwāğ 21994 [1986]. Vgl. zu den *Muṭārahāt* auch Jad Hatem, »Chronique de la recherche philosophique au Liban II : de la mystique à la raison«, in: *Annales de Philosophie* 9 (1988), 103–113; 100–113.

Quṭb, Ṭahā Ḥusain, Fransīs al-Marrāš, Sāṭi' al-Ḥusrī, Anṭūn Sa'ādah oder Michel Aflaq als auch mit weniger bekannten wie Muḥammad an-Nuwaiḥī, 'Abdalqādir 'Auda, Kamāl al-Hāḡḡ, Ġamāl Ḥamdān und vielen weiteren – so dass das Werk fast enzyklopädischen Charakter annimmt.

Allerdings hat *Taṣawwūrāt* gleich wie das früher erschienene *Mafhūm al-umma* nicht nur einen ideenhistorischen Anspruch. Zum einen will Nassar, wie er in der Einleitung schreibt, damit auch zeigen, dass das Verständnis von Nation im arabischsprachigen Raum sich nicht auf dasjenige des arabischen Nationalismus beschränkt, für das sich die meisten, auch westlichen Studien interessierten. Zum anderen wolle er damit die wichtigsten theoretischen Defizite dieses arabischen Nationalismus zur Sprache bringen (5–6).

Rezeption. – Aus einer dezidiert arabisch-nationalistischen Perspektive kritisierte Ma'an Bašūr denn auch Nassars *Taṣawwūrāt*. Er liest das Werk als Angriff auf seinen Glauben an die Einheit der arabischen Nation. Zudem sieht er sich bei dessen Lektüre in vergangene Tage zurückversetzt, als sich arabische, syrische und libanesische Nationalisten untereinander und mit Islamisten und Marxisten müßige intellektuelle Gefechte geliefert hätten. Schwächen in Nassars Studie macht er in dessen strikter Kategorisierung aus. Eine Unterteilung in ›geschlossene‹ und ›offene‹ Konzepte von Nation hätte seiner Ansicht nach zeigen können, dass es zwar tatsächlich Vorstellungen gebe, die strikt nur auf einen Parameter setzten, dass es aber auch deutliche konzeptuelle Überschneidungen gebe, was sich in der politischen Praxis auch in der Zusammenarbeit unterschiedlicher ideologischer Strömungen äußere. Zudem kritisiert Bašūr, dass Nassar nicht jenen Ideen am meisten Aufmerksamkeit gewidmet habe, die auch tatsächlich politisch am einflussreichsten waren – so etwa dem Nasserismus oder dem Ba'ismus.⁷⁶

Der libanesische Historiker Waḡīḥ Kauṭarānī sieht insofern eine Kontinuität zwischen *Mafhūm al-umma* und *Taṣawwūrāt*, als beide darum bemüht seien, das Religiöse aus dem Verständnis von ›Nation‹ zurückzudrängen. Dies habe zur Folge, dass Nassar religiöse Auffassungen von *umma* deutlich kritisiert, andere Vorstellungen von Nation dagegen zu wenig, so v. a. die geographischen etwa eines Anṭūn Sa'ādah. Grundsätzlich vermisst Kauṭarānī ein Bewusstsein für die historischen Gegebenheiten, auf die das Denken, das Nassar untersucht, referiert. Im Falle Afḡānīs etwa übergehe er die Tatsache, dass dessen religiöse Rhetorik und sein Pan-Islamismus den Despotismus des osmanischen Sultans und ein verkrustetes religiöses Establishment herausforderten sowie gegen

76 Vgl. Ma'an Bašūr, »Nāṣif Naṣṣār: Taṣawwūr al-umma al-mu'āšira. Dirāsa taḥlīliyya li-mafāhīm al-umma fī l-fīkr al-'arabī al-ḥadiṭ wa-l-mu'āšir«, in: *al-Mustaqbal al-'Arabī* 18/198 (1995), 122–127.

den britischen Imperialismus gerichtet waren, weshalb Aḡḡānī nicht einfach als Theokrat oder religiöser Idealist denunziert werden könne, wie Nassar dies tue. Des Weiteren fragt sich Kauṭarānī, ob es überhaupt noch sinnvoll sei, sich dieses Denken zu vergegenwärtigen, außer aus historisch distanzierterem Interesse. Denn zum einen konstituierten sich die Probleme der Gegenwart anders als im Bewusstsein dieser Intellektuellen und zum anderen beruhten die Sozialwissenschaften heute auf ganz anderen Prämissen als die Ideen etwa eines Anṭūn Sa'ādah, dessen Modernität Nassar gerade wegen seines sozialwissenschaftlichen Ansatzes herausstreicht.⁷⁷

Der junge marokkanische Philosoph Nabil Fāziyū hat 2016 in einem Artikel erneut einen Blick in Nassars beide *umma*-Bücher geworfen. Er glaubt, dass für Nassar *umma* v. a. ein Diagnosebegriff sei, an dem er aufzeigen könne, weshalb die arabische Renaissance (Naḥḍa) scheiterte. Denn in diesem Begriff kämen unterschiedliche ideologische Vorstellungen einer Zukunft der arabischen Welt und der Auswege aus der Krise zum Ausdruck. In diesem Sinne reiht sich Nassars Untersuchungen zum *umma*-Begriff sowohl in seine Kritik des ideologischen Denkens als auch sein Postulat einer zweiten arabischen Renaissance ein.⁷⁸

1.9 Die Ideologie auf dem Prüfstein. Neue Artikel zur Analyse der Ideologie sowie ihrer Kritik (Miḥakk)⁷⁹

Inhalt. – *Miḥakk* ist Nassars letzte Schriftensammlung, die sich ausschließlich dem Thema Ideologie widmet. Sie beinhaltet fünf Aufsätze, die er zwischen dem Ende der 1980er und dem Beginn der 1990er Jahre verfasst hat.

In der Einleitung wie auch im zweiten und im vierten Aufsatz von *Miḥakk* weist Nassar die Behauptung zurück, dass mit dem Ende der Sowjetunion auch ein postideologisches Zeitalter angebrochen sei. Er erachtet das nach den 1950er und 1960er Jahren nun erneute Aufflackern der Rede vom Ende der Ideologien selbst als ideologisches Konstrukt, das die Ideologiehafteigkeit des westlichen kapitalistischen

77 Vgl. Waḡīh Kauṭarānī, »Tasā'ulāt ḥaula l-muḡtama' wa-d-daula wa-l-umma wa-waḡā'if al-'ulūm al-iḡtimā'iyya«, in: ders., *Mašrū' an-nuḥūd al-'arabī, au, Azmat al-intiqāl min al-iḡtimā' as-sultānī ilā l-iḡtimā' al-waṭānī*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a 1995, 157–172: 158–162, 167–172.

78 Vgl. Fāziyū, »Maḥūm al-umma 'inda Nāṣif Naṣṣār«, 133–135.

79 Nāṣif Naṣṣār, *al-Aydiyūlūḡiya 'alā l-miḥakk. Fuṣūl ḡadīda fī taḥlīl al-aydiyūlūḡiya wa-naqdiḥā*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a 1994.

Weltsystems vertuschen helfen und jene Bewegungen hemmen solle, die es verändern wollten (5, 31–32, 97–98). Zudem verweist er darauf, dass überall in der Welt gerade neue Ideologien entstünden, so etwa in der ehemaligen Sowjetunion religiöse und nationalistische (34–36, 98–99). Für Nassar zeigt das Ende der Sowjetunion dagegen, dass eine totalitäre Durchsetzung ideologischer Überzeugungssysteme immer zum Scheitern verurteilt sei (98). Zudem glaubt er, dass die Ereignisse zeigten, dass jede Ideologie von der Geschichte irgendwann in eine ›Sackgasse‹ (*ma'ziq*) geführt werde, wo ihr mehr oder weniger brutales Ende liege. Dessen müssten sich auch die arabischen Regimes bewusst sein (102–104).

Der dritte Artikel von *Miḥakk* stellt wohl Nassars systematischsten Versuch dar, Unterschiede zwischen dem vernunftbasierten Philosophieren und dem glaubensbasierten ideologischen Denken zu skizzieren. Er zeigt, wie ideologische und philosophische Gedankensysteme einen jeweils ganz unterschiedlichen Umgang mit der Wahrheit, der Idee des Menschen und mit Werten haben (71–92).

Der erste Beitrag stellt eine methodische Vorstudie zu Nassars *Taṣawwūrāt* dar. Nassar erläutert darin, wie in unterschiedlichen Ideologien verschiedene Vorstellungen etwa von ›Nation‹ untersucht werden können (9–10). Im letzten Aufsatz zeigt er, wie in einer Ideologie ein Bild des ›Anderen‹ entsteht, welche Funktion dieses hat und wie es sich verändert (105–139). Dies illustriert er am Bild Israels in der Ideologie des palästinensischen Nationalismus (139–153).

Rezeption. – Anṭwān Saif glaubt, dass Nassar in *Miḥakk* eine Tendenz erkennen lässt, das ideologische Denken weniger deutlich als früher zu verurteilen und es vielmehr als festen Bestandteil des soziopolitischen Alltagslebens zu verstehen. Nassars Auseinandersetzung mit der Behauptung eines Endes der Ideologien zeigt Saif zufolge zudem, dass sein Nachdenken über Ideologie mit der Zeit gehe. Ähnlich deutet Saif einige Bezüge Nassars auf neuere Erkenntnisse der Psychoanalyse zum ideologischen Denken – diese gehen bei Nassar allerdings nicht über Anspielungen hinaus (38); dieser Punkt wird bei Saif denn auch nicht weiter spezifiziert.⁸⁰

80 Vgl. Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī 'inda Nāṣif Naṣṣār«, 60–63, 65–66. Vgl. zu *Miḥakk* auch die längere Rezension von Hādī Faḍlallāh, »al-Idiyūlūgiyya 'alā l-miḥakk«. Dirāsāt taḥlīliyya«, in: *al-Fikr al-'Arabī* 16/81 (1995), 199–211.

1.10 Die Logik der Herrschaft.

Einführung in die Philosophie des Befehls (*Sulṭa*)⁸¹

Inhalt. – In *Sulṭa*, seinem wichtigsten Werk zur politischen Philosophie, wendet Nassar sich dem Begriff der ›Herrschaft‹ (*sulṭa*) zu, die er als ›rechtmäßiges‹ oder ›legitimes Befehlen‹ (*al-ḥaqq fi l-amr*) definiert und von der unrechtmäßigen oder illegitimen ›Kontrolle‹ (*saīṭara*) abgrenzt. ›Herrschaft‹, wie er sie in *Sulṭa* untersucht, ist bei Nassar also ein normativer, kein deskriptiver Begriff, wie der Titel *Logik der Herrschaft* möglicherweise suggeriert.⁸²

Zunächst bekräftigt Nassar, dass Herrschaft als Befehlsbeziehung etwas rein Zwischenmenschliches sei, weshalb ihr Ursprung weder in der ›Welt des Verborgenen‹ (*ḡaib*) noch in hypothetischen Naturzuständen oder Vertragstheorien, sondern in der ›natürlichen Geselligkeit/Sozialität des Menschen‹ (*iḡtimāʿiyyat al-insān aṭ-ṭabīʿiyya*) liege, welche die Notwendigkeit des Politischen impliziere (15–31). Der Ursprung der Herrschaft der Regierenden (*ḥukkām*) wiederum, denen die Regierten (*maḥkūmūn*) oder das ›Volk‹ (*šaʿb*) gegenüberstehen, beruhe auf ›Ermächtigung‹ oder ›Autorisierung‹ (*tafwīd*) und nicht auf der Natur oder einem Vertrag. Subjekt dieser ›Ermächtigung‹ sei die ›unabhängige politische Gesellschaft‹ (*muḡtamaʿ siyāsī mustaqill*) oder der ›Staat‹ (*daula*), d.h. die aus Regierenden und Volk bestehende Ganzheit. Ihr gegenüber blieben die Regierenden stets Rechenschaft schuldig, da die politische Gesellschaft die natürliche Besitzerin politischer Herrschaft sei (36, 65–75).

81 Nāṣif Naṣṣār, *Manṭiq as-sulṭa. Maḥḍal ilā falsafat al-amr*, Bairūt: Dār Am-wāḡ 2001 [1995]. Die folgende Werkbeschreibung deckt sich größtenteils mit jener in meinem Beitrag über Nassar im bald erscheinenden *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*, Band IV (Basel: Schwabe).

82 Es wäre möglich, *sulṭa* auch mit ›Autorität‹ zu übersetzen, gerade auch, weil die Definition von *sulṭa* als ›rechtmäßiges Befehlen‹ an eine gängige Definition von Autorität bzw. *authority* als »the right to command, to give an ultimate decision« erinnert; vgl. Amy Gutmann, *Democratic education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1987, 16, FN 32. Bei Nassar ist jedoch *sulṭān* eher mit ›Autorität‹ zu übersetzen. ›Macht‹ hingegen ist bei ihm *qudra*. Vgl. dazu seine Begriffsklärungen in Naṣṣār, *Sulṭa*, 8–9, zu *qudra* auch 357. Keine Rolle scheint für Nassar die Befehlstheorie des Rechts von H.L.A. Hart gespielt zu haben, wie seine Rede von Herrschaft als Recht zu befehlen suggerieren mag. Möglicherweise hat allerdings Max Webers Definition von Herrschaft als »die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«, hier seine Spuren hinterlassen. Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1922, Kapitel 1, § 16.

Der Herrschaft der Regierenden setzt Nassar klare Grenzen: Sie dürfen weder ihren Willen mit jenem des Staates gleichsetzen noch die politischen Aktivitäten in der Gesellschaft monopolisieren, müssen also Opposition zulassen, so Nassar. Grenzen seien ihnen zudem durch die natürlichen Rechte der einzelnen Bürger sowie die Souveränität anderer Staaten gesetzt. Zudem müsse sich der Staat aus nichtpolitischen Angelegenheiten möglichst heraushalten (91–113). Politische Herrschaft habe aber bestimmte Dienstleistungen zu erbringen – Nassar nennt als solche etwa die Garantie der öffentlichen, aber auch der wirtschaftlichen und gesundheitlichen Sicherheit, den Schutz der freien Meinungsäußerung (124–133) sowie die Förderung des Gemeinwohls, was die Förderung der Fähigkeiten der Individuen sowie anderer gesellschaftlicher Ressourcen impliziere (133–144).

Grenzen sind politischer Herrschaft auch in ihrem Verhältnis zum Religiösen gesetzt. Zwischen Religion und Politik solle nämlich eine Beziehung der ›Autonomie‹ (*istiqlāl*) bestehen, damit beide in gegenseitiger Anerkennung ihre natürlichen Funktionen wahrnehmen könnten (176–180). Eine ›Integration‹ (*indimāğ*) oder ›Allianz‹ (*taḥāluf*) der beiden würde in eine theokratische Unterdrückung der Überzeugungsvielfalt münden (147–176), eine ›Verneinung‹ (*inkār*) oder ›Zurückweisung‹ (*istib'ād*) der Religion durch politische Herrschaft dagegen bedeuten, dass sich der Staat wie z. B. in der Sowjetunion einer bestimmten Ideologie verschreibt, womit er das Recht seiner Mitglieder unterschläge, ihre eigenen Überzeugungen zu haben (185–230).

Ausführlich widmet sich Nassar auch dem Begriff der Gerechtigkeit, die er definiert als »soziohistorische Anordnung, die jedem, der ein Recht und einen Rechtsanspruch hat, sein Recht und seinen Rechtsanspruch zuerkennt und ihm die Möglichkeit gibt, ihn zu genießen sowie die damit einhergehenden Pflichten wahrzunehmen, dies unter bestimmten Bedingungen« (237). Ausgehend von dieser Definition analysiert Nassar, beginnend mit der Frage nach dem Existenzrecht von Staaten überhaupt (247–253), Teilbereiche der Gerechtigkeit, so etwa die ›legislative Gerechtigkeit‹ (*ʿadl tašrīʿī*) oder die ›soziale Gerechtigkeit‹ (*ʿadl iğtimāʿī*), die auch die wirtschaftliche miteinschließt (254–280).

Weiter analysiert Nassar das Verhältnis von Herrschaft und Vernunft. Grundsätzlich braucht Herrschaft gemäß Nassar Vernunft, da ihre Legitimität auf dem Respekt von Rechten basiere, die nur vernünftig einsehbar seien (314–315). Zudem könne politische Herrschaft die analytischen bzw. hermeneutischen, die normativen und instrumentellen Funktionen der Vernunft in Anspruch nehmen, um ihre Aufgaben zu erfüllen (322–325). Nassar lehnt jedoch technokratische Herrschaft ab, da ihre Legitimität nicht auf dem Prinzip der Ermächtigung, sondern jenem der ›Leistungsfähigkeit‹ (*kafā'a*) beruhe (331–343).

Weiter geht Nassar in *Sulṭa* der Frage nach, ob es legitim sei, einer ›ermächtigten‹ Regierung vor dem Ende ihrer Amtszeit durch zivilen Ungehorsam, Streiks und Demonstrationen oder gar eine Revolution ein Ende zu bereiten (368–387).

Zuletzt untersucht er das Verhältnis von Herrschaft und Geschichte. Zum einen hebt er hier hervor, dass politische Herrschaft ihre feststehenden Zwecke und Funktionen im Wandel der Geschichte stets neu interpretieren und umsetzen müsse (399–410). Zum anderen macht er darauf aufmerksam, dass Geschichte etwa in Form des ›eigenkulturellen Erbes‹ (*turāt*) per se keinen Autoritätsanspruch in der Gegenwart geltend machen könne. In einem die Vergangenheit vergegenwärtigenden, vernünftigen Dialog könne der Geschichte jedoch insofern legitime Herrschaft zugesprochen werden, als sie Lösungsansätze für Fragen der Gegenwart beinhalten könne (419–431).

Rezeption. – *Sulṭa* hat eine breite Rezeption erfahren.⁸³ Mehrere Autorinnen und Autoren haben dabei hervorgehoben, wie wichtig es sei, dass ein solches Werk, das in der arabischen Welt einzigartig sei, in arabischer Sprache und für ein breites Publikum verständlich geschrieben worden sei;⁸⁴ der libanesische Philosophieprofessor Fāris Sāsīn spricht diesbezüglich auch vom ›bildenden‹ (*tarbawī*) Charakter von *Sulṭa*.⁸⁵

Die in Jordanien lehrende Philosophin Ḥadiġa al-‘Azīzī sieht die Wichtigkeit von *Sulṭa* für die arabische Welt u. a. darin, dass Nassar damit als einziger arabischer Denker eine politische Philosophie vorgelegt habe, aus der sich eine Demokratietheorie ableiten lasse. Sie ist denn auch der Ansicht, dass der Begriff *sulṭa* bei Nassar mit ›Demokratie‹ identisch

83 ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya hat in seinem Sammelband ein Dutzend Texte zu *Sulṭa* zusammengetragen: ‘Aṭīyya, *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, 135–254.

84 So etwa Muḥammad Ġamāl Bārūt, »Nāṣif Naṣṣār wa-naẓariyyat as-sulṭa. Ta‘ālū nu‘īd qirā‘at al-failasūf min ġadīd«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab 2016, 187–190: 189; Ibrāhīm an-Naġġār, »as-Sulṭa bi-waṣfiḥā ḥidma li-š-ša‘b wa-laisat sil’a«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab 2016, 177–186: 185–186; Fādiyā Kaiwān, »Falsafa naqdiyya li-l-falsafa as-siyāsiyya«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab 2016, 151–164: 164.

85 Vgl. Fāris Sāsīn, »as-Sulṭa baina l-ḥudūd wa-l-ḥulūd«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab 2016, 201–210: 204–205.

sei.⁸⁶ Aḥmad Barqāwī sieht den Wert von *Sulṭa* v.a. darin, dass es dem arabischen Leser vor Augen führe, wie weit die Regimes der arabischen Welt von jenem Entwurf legitimer Herrschaft entfernt seien, den Nassar in diesem Werk skizziere, da die ›Rechtmäßigkeit‹ dieser Regimes auf einer ›Erbeutung‹ (*igṭiṣāb*) des Rechts auf Herrschaft beruhe, nicht auf ›Ermächtigung‹.⁸⁷ Einige Autoren bemängeln allerdings, dass Nassar zeitgenössische Denkerinnen und Denker, die wichtige Beiträge zum Thema Herrschaft, Macht und Autorität geliefert haben – so etwa Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Michel Foucault oder Bertrand Russell –, mehrheitlich außer Acht ließ.⁸⁸

Der in Kanada promovierte Philosoph Ibrāhīm an-Naǧǧār macht auf Parallelen zwischen Nassars und John Lockes politischer Philosophie aufmerksam, obwohl sich ersterer von Vertragstheorien zu distanzieren suche. Naǧǧār stellt dabei in Frage, ob die Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen, von der Nassar ausgeht, sowie allgemein seine konstanten Bezüge auf die ›Natur der Dinge‹ tatsächlich weniger hypothetisch seien als die Vertragstheorien.⁸⁹

Letzteren Punkt kritisiert auch Fāris Sāsīn, der nach dem epistemologischen sowie ontologischen Status dieser stets behaupteten ›Natur der Dinge‹ fragt. Zudem kritisiert er, dass *Sulṭa* vorwiegend die vertikalen Dimensionen der Politik beschreibe, also etwa das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten, das Horizontale des Politischen dagegen mehrheitlich außer Acht lasse.⁹⁰ Einen ähnlichen Punkt macht auch Nabil Fāziyū aus, der dieses Horizontale v.a. in Nassars auf Rechte fokussiertem und damit starrem Gerechtigkeitsverständnis vermisst, also dort das Fehlen einer deliberativen Komponente bemängelt, die gesellschaftlichen Eigenheiten besser gerecht zu werden vermöchte.⁹¹

86 Vgl. Ḥadiǧa al-ʿAzīzī, »an-Naẓariyya ad-dimūqrāṭiyya wa-falsafat al-amr«, in: Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-ʿArab 2016, 231–254: 235, 250.

87 Vgl. Aḥmad Barqāwī, »Falsafat as-sulṭa ʿinda Nāṣif Naṣṣār wa-s-sulṭa al-ʿarabiyya«, in: Baskāl Lahḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ʿAlam al-istiqlāl al-falsafī*, [Baʿbdā]: Manṣūrāt al-Ġamiʿa al-Anṭūniyya 2012, 137–154: 143.

88 Vgl. ʿIṣṣām Naʿmān, »Min al-ḥudūd ilā l-imra irtiqāʾ ilā n-nubūwa«, in: Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-ʿArab 2016, 169–176; Muḥammad ad-Daḥāḥanī (11.01.2015), »al-ʿInāya al-falsafiyya bi-s-sulṭa ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, in: *at-Taqrīr*, altagreer.com, letzter Zugriff: 26.01.2015.

89 Vgl. an-Naǧǧār, »as-Sulṭa bi-waṣfiḥā ḥidma«, 181, 182.

90 Sāsīn, »as-Sulṭa baina l-ḥudūd wa-l-ḥulūd«, 209.

91 Vgl. Nabil Fāziyū, »al-Falsafa fi muʿtarak al-ʿadl. Qirāʾa fi taṣawwur Nāṣif Naṣṣār li-ḡadaliyyat as-sulṭa wa-l-ʿadl«, in: ʿAbdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif*

I.11 *Das Denken und die Emigration.*
Vom eigenkulturellen Erbe zur zweiten arabischen
*Renaissance (Tafkīr)*⁹²

Inhalt. – Das umfangreiche *Tafkīr* beinhaltet 18 zwischen 1974 und 1997 publizierte Aufsätze Nassars, die, wie er in der Einleitung hervorhebt, sich alle auf eine Weise mit dem Thema Freiheit beschäftigten. Sie seien zudem alle im Geiste der Freiheit, im Speziellen der Freiheit der Vernunft, verfasst worden, in einem Gebiet, in dem die Freiheit zunehmend unter Druck gerate (9). Die Aufsätze sind in vier Rubriken unterteilt.

Die ersten fünf Aufsätze, die sich dem im Titel erwähnten »eigenkulturellen Erbe« (*turāt*) zuwenden, subsumiert Nassar unter dem Titel »Über die Geschichte des arabischen Denkens«. Die Rubrik beinhaltet Artikel zu den Eigenheiten des Rationalismus von Ibn Rušd und Fārābī sowie zum metaphysischen Blick auf die Ästhetik bei Fārābī, Ibn Sīnā und Yūsuf Karam, des Weiteren zum Freiheitsdenken der Nahḍa-Intellektuellen Niʿmat Yāfiṭ (1860–1923) sowie Fransīs al-Marrāš (1836–1874). In seiner Auseinandersetzung mit letzterem streicht Nassar heraus, dass die arabische Philosophie der Gegenwart sich nicht nur mit der Geschichte des islamischen Mittelalters sowie des modernen westlichen Denkens auseinandersetzen solle, sondern auch der von Marrāš mitgeprägte »arabische Aufklärungsdiskurs« (*ḥiṭāb at-tanwīrī al-ʿarabī*) in Erwägung gezogen werden müsse. Dieser Diskurs gehöre ungeachtet seines Erfolgs genauso zur Geschichte des arabischen Denkens (94–95).

Die zweite Gruppe von Aufsätzen betitelte Nassar mit »Über das Soziale und das Politische«. Neben Abhandlungen zum Begriff der »Zivilgesellschaft« (*al-muḡtamaʿ al-madanī*) sowie zum Status der Frau in den Verfassungen arabischer Staaten beinhaltet diese Rubrik eine Kritik totalitärer politischer Systeme sowie der Art und Weise, wie diese mit einem totalitären, ideologischen oder religiösen Dogma die Gesellschaft vereinnahmen. In einem weiteren Aufsatz widmet sich Nassar dem Thema »Differenz« (*iḥtilāf*). Zudem enthält diese Rubrik einen Artikel, in dem Nassar den *taʿaṣṣub* kritisiert. Dies ist ein schwierig ins Deutsche zu übertragender Begriff, der in etwa »Gemeinschaftseifer« oder »Chauvinismus« bedeutet, heute aber meist im Sinne von »Fanatismus« oder

Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2014, 189–222: 203, 206–207.

92 Nāṣif Naṣṣār, *at-Tafkīr wa-l-ḥiḡra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Talīʿa 2004 [1997]. Mit dem Titel *at-Tafkīr wa-l-ḥiḡra* spielt Nassar wohl auf die ägyptische, aus den Muslimbrüdern hervorgegangene islamistische Gruppierung at-Takfīr wa-l-Hiḡra (*Das Zum-Ungläubigen-Erklären und die Emigration*) an.

›Bigotterie‹ verwendet wird, besonders im Zusammenhang mit ultraislamischen Gruppierungen. Nassar kritisiert darin Ġamāladdīn al-Afġānī, der einen gemäßigten *ta'aṣṣub* als probates Mittel anpries, um die Gemeinschaft der Muslime gegen inneren Zerfall sowie äußere Feindseligkeiten zu stärken (174–177). Nassar bringt dagegen den Begriff der ›Solidarität‹ (*taḏāmūn*) ins Spiel, der die Gemeinschaft ebenso stärke, ohne aber im Innern das Individuelle dem Gemeinschaftlichen zu opfern sowie ohne Animositäten gegen außen zu schüren (190–193).

Die dritte Rubrik von Aufsätzen in *Tafkīr* ist mit ›Über das religiöse Denken und das wissenschaftliche Denken‹ überschrieben. In den ersten vier Artikeln dieses Teils beschäftigt sich Nassar mit dem Zusammenhang von Arabischsein und Muslimsein sowie dem islamistischen Denken, so etwa dem Islamverständnis der Iranischen Revolution von 1979. Bezüglich letzterer kritisiert er u. a., dass sie ›eine Revolution mit dem Islam‹ gegen die bestehende Ordnung sei, ohne aber zugleich eine ›Revolution im Islam‹ zu sein, eine Revolution also, die – wie es in der islamischen Geschichte so oft geschehen sei – aus dem islamischen Dogma eine neue Perspektive auf eine sich verändernde Realität gewinne (223–225). Im letzten Aufsatz, einer kritischen Auseinandersetzung mit Ernest Renans *L'avenir de la science* (erschienen 1890), kritisiert Nassar dagegen einen unkritischen Wissenschaftsglauben und plädiert zudem dafür, die funktionale Pluralität des menschlichen Geistes anzuerkennen, d. h. ihn nicht auf die Funktion des Vernunftdenkens zu reduzieren (265–279).

Der mit ›Über die Methode der philosophischen Autonomie‹ betitelte letzte Teil von *Tafkīr* beinhaltet ein Interview, das Nassar 1978 der Zeitschrift *Dirāsāt 'Arabiyya* über sein *Istiqlāl* gegeben hat, sowie eine Erwiderung auf die Behauptung von Aḥmad Baiḏūn, die Philosophie sei ein weltfremdes und elitäres Unterfangen.⁹³ Im letzten Aufsatz schließlich, der aus einem Vortrag hervorging, den Nassar im Februar 1997 an der American University of Beirut (AUB) gehalten hatte, plädiert Nassar dafür, das Projekt der arabischen Renaissance (Nahḏa) in einer zweiten Nahḏa (*nahḏa 'arabiyya ṭāniya*) wiederaufzunehmen. Er geht davon aus, dass die ›erste‹ Nahḏa, deren Beginn er mit der Besetzung Ägyptens durch Napoleon ans Ende des 18. Jh. setzt, mit dem Zweiten Weltkrieg und der Gründung Israels 1948 und dem darauf folgenden ›Zeitalter der Revolution‹ (*marḥalat at-tawra*) zu einem Ende kam. Das ›Zeitalter der Revolution‹ wiederum, während dessen in der arabischen Welt totalitäre Regimes entstanden, mündete mit dem Sechstagekrieg 1967 in das nach wie vor andauernde ›Zeitalter der Niederlage‹ (*marḥalat al-hazīma*), in dem ein Bewusstsein dafür aufgekommen sei, dass die arabische Welt in einer vollumfänglichen zivilisatorischen Krise stecke, die sowohl

93 Er hat diese Behauptung in seiner Rezension von Nassars *Muṭārāḥāt* geäußert. Vgl. dazu oben 1.7.

die Politik als auch Wirtschaft und Kultur betreffe. Diese vollumfängliche Krise solle mit dem Selbstbewusstsein und dem Mut, den die Araber während der Revolutionsjahre gewonnen hätten, in einer zweiten *Nahḍa* überwunden werden, wobei in deren Zentrum die Frage der Freiheit stehen solle (309–322). Der Philosophie als höchster Form des Vernunftdenkens soll in dieser zweiten *Nahḍa* die Rolle einer Art Leitwissenschaft zukommen, wie Nassar zudem argumentiert (326–337).

Rezeption. – Von *Tafkīr* hat v. a. Nassars Aufsatz über die ›zweite *Nahḍa*‹ für Nachhall gesorgt – ein Begriff, mit dem sein philosophisches Projekt seither ähnlich wie mit seinem Aufruf zur philosophischen Autonomie oft assoziiert wird. Zu nennen ist diesbezüglich etwa der bereits in der Einleitung erwähnte Clemens Recker, der einige zentrale Aspekte von Nassars Denken von dieser Idee her aufgearbeitet hat.⁹⁴ Kritische Stimmen haben aber auch auf den ideologischen Gehalt dieser Parole einer zweiten *Nahḍa* bei Nassar aufmerksam gemacht.⁹⁵

1.12 Über Bildung und Politik.

*Wann wird das Individuum in der arabischen Welt ein Bürger? (Tarbiya)*⁹⁶

Inhalt. – In *Tarbiya*, das erstmals im Jahr 2000 und danach 2005 in einer ergänzten Auflage erschienenen ist, beschäftigt Nassar sich mit dem, was er als ›Bildungsphilosophie‹ (*falsafat at-tarbiya*) bezeichnet und von der ›Pädagogik‹ (*ʿulūm tarbawīyya*) unterschieden sehen will. Die darin versammelten Aufsätze sind zuvor zwischen 1986 und 2004 publiziert worden (297–298). *Tarbiya* enthält insofern ein autobiographisches Element, als Nassar darin seine Erfahrungen aus seiner Studienzeit am Lehrerseminar der Université Libanaise (UL) sowie als Hochschullehrer und Dekan an der UL einfließen ließ (5).

In den ersten beiden Aufsätzen kritisiert Nassar das Fehlen eines Bürgerstatus im Libanon, da das Individuum dort primär Mitglied einer Konfessionsgemeinschaft sei und folglich nur mittelbar Staatsmitglied (33–48, 74–75). Diesem defizitären Begriff des Staatsbürgers stellt er einen von ihm als philosophisch bezeichneten gegenüber (18, 72), worunter er eine absolute Gleichheit in den Rechten und Pflichten zwischen den Staatsbürgern, losgelöst von ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, versteht. Ein solch philosophischer Bürgerbegriff sollte

94 Vgl. Recker, »Nassif Nassar and the quest for a second Arab *Nahḍa*«.

95 So etwa al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 113–114.

96 Naṣṣār, *Tarbiya*.

seines Erachtens Gegenstand einer Bürgerbildung sein, welche die einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens über ihre Rechte und Pflichten aufklärt (48–53), sie aber auch zum eigenständigen und autoritätskritischen wie auch gemeinsinnigen Denken befähigt (55–56, 76).

Zwei weitere Artikel in *Tarbiya* beschäftigen sich mit Aspekten der ideologischen Vereinnahmung der Bildung in der arabischsprachigen Welt. Im einen zeigt Nassar, wie die syrische und die irakische Verfassung die Bildung in erster Linie so definieren, dass sie dazu dienen kann, die Ideologie des Ba'tismus zu verbreiten (92–102). Er bezeichnet dies als *ta'lim maḍhabī* (103–105), was in etwa mit ›dogmatische Indoktrination‹ übersetzt werden kann. Einen ebenfalls dem arabischen Nationalismus verpflichteten und damit ideologischen, nicht universellen Bildungsbegriff glaubt Nassar in 'Abdallāh 'Abdaddā'ims *In Richtung einer arabischen Bildungsphilosophie*⁹⁷ zu erkennen, das er ausführlich rezensiert. 'Abdaddā'ims Aussage, es brauche in den arabischen Staaten eine aus einer bestimmten Sozialphilosophie abgeleitete Bildungsphilosophie, deutet Nassar als Ideologisierung derselben (124–125). Gegen 'Abdaddā'ims auf eine ›Pädagogik der Existenz‹ ausgerichteten Bildungsbegriff verteidigt Nassar zudem eine ›Pädagogik der Essenz‹ (111–115, 132–137).⁹⁸

In den darauffolgenden beiden Aufsätzen illustriert Nassar detailliert, wie die libanesischen Philosophiekurrikula von 1968 sowie 1997 von konfessionalistischen Ordnungsvorstellungen durchdrungen sind und sie reproduzieren, etwa indem sie eine klare Trennung zwischen dem Unterricht des arabisch-mittelalterlichen einerseits und des westlichen Denkens andererseits vornehmen (146–153, 189–192, 201–202). Dagegen fordert Nassar einen Philosophieunterricht ein, der aus der Perspektive dringlicher Fragen der Gegenwart beide Traditionen gleichermaßen befragt (203) und dabei hilft, den konfessionsübergreifenden gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken.⁹⁹

In einem weiteren Artikel bringt Nassar Vorschläge zu einer Reformierung der UL vor, und zwar aus der Perspektive einer ›Philosophie

97 'Abdallāh 'Abdaddā'im, *Naḥwa falsafa tarbawiyya 'arabiyya. Al-Falsafa at-tarbawiyya wa-mustaqbal al-waṭan al-'arabī*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya 2000 [1991].

98 Die Unterscheidung zwischen einer ›Pädagogik der Essenz‹ und einer ›Pädagogik der Existenz‹ geht auf den polnischen, marxistisch inspirierten Pädagogen Bodogan Suchodolski (1903–1992) zurück, vgl. Sabine Seichter, »Bogdan Suchodolski: La Pédagogie et les grands courants philosophiques«, in: Winfried Böhn, Brigitta Fuchs, S. Seichter (Hg.), *Hauptwerke der Pädagogik*, Paderborn: Schöningh-Verlag 2009, 450–453. Nassar nennt Suchodolski allerdings nicht namentlich.

99 Diese beiden Aufsätze werden uns unten in Kapitel 7 noch ausführlich beschäftigen.

der Universität« (*falsafat al-ġāmī'a*) (228), so u. a. zur Überwindung ihrer Zerstückelung in verschiedene regionale Teilinstitutionen als Folge der prekären Sicherheitslage während des Bürgerkriegs. Er schlägt vor, diese Teilinstitutionen zu wissenschaftlich, finanziell und verwaltungsmäßig unabhängigen, aber gleichgestellten Universitäten unter einem gemeinsamen Dach der UL und einem neuen Ministerium für höhere Bildung zu machen, um so einen Mittelweg zwischen Regionalisierung und Zentralisierung zu finden. Letzten Endes sei jedoch die UL nur in eine moderne Forschungsinstitution, in eine Stätte der Vernunft umzuwandeln, wenn sie im Kontext eines modernen Nationalstaates jenseits des Konfessionalismus agieren könne (237–246).

In einem letzten Aufsatz spricht sich Nassar für die ›liberal-republikanische Demokratie« (*dīmūqrāṭiyya waṭaniyya libraliyya*) als idealen Mittelweg zwischen Liberalismus, verstanden als Verabsolutierung individueller politischer Freiheit, und Demokratie, verstanden als Herrschaft der Massen, aus (290). Er unterscheidet die liberal-republikanische Demokratie von den ›sozialistisch-revolutionären Demokratien« etwa Syriens oder des Irak sowie von der Konkordanzdemokratie etwa des Libanon, die er beide ablehnt (260–285).

Rezeption. – Der an der Universität von Kafr aš-Šayḥ (Ägypten) lehrende Professor für Erziehungswissenschaften 'Aṣṣāmaddīn Ḥilāl meinte mit Verweis auf *Tarbiya*, Nassar habe sich dem Thema Bildung zugewandt, um sein philosophisches Projekt in der alltäglichen Praxis verkörpert zu sehen. Er bezeichnet aber auch Nassars philosophisches Gesamtprojekt als ein ›Erziehungsprojekt«, da es darauf abziele, den Menschen und die Gesellschaft zu verändern.¹⁰⁰ Ḥadiġa al-'Azīzī verleiht in einer Rezension von *Tarbiya* ähnlich wie der marokkanische Intellektuelle Muntaṣir Ḥamāda u. a. dem Umstand Nachdruck, dass die ideologische Vereinnahmung der Bildung nicht nur im Libanon, sondern auch in anderen arabischen Staaten der kulturellen und wissenschaftlichen Innovation und folglich auch der demokratischen Entwicklung im Wege stehe.¹⁰¹

100 Vgl. 'Iṣāmaddīn Hilāl, »at-Tarbiya wa-l-'aql al-multazim. Mudāhala tarbawiyya fi fikr Nāṣif Naṣṣār«, in: Aḥmad 'Abdalḥalīm 'Aṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab 2016, 79–98: 80, 84.

101 Vgl. Ḥadiġa al-'Azīzī, »Nāṣif Naṣṣār fī kitābihi Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa, 1–2«, in: dies., *Muqārabāt naqdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-mu'āṣir*, Bairūt: al-Furāt 2018, 73–86: 85; Muntaṣir Ḥammāda, »Nāṣif Naṣṣār mufakkikan ġadaliyyat at-tarbiya wa-s-siyāsa«, in: *al-Azmina al-Ḥadīṭa* 3–4 (2011), 48–49.

1.13 *Abhandlung über die Existenz. Kritische Lektüre einer philosophischen Autobiographie (Wuğūd)*¹⁰²

Inhalt. – Wuğūd ging aus dem Wunsch Fāris Sāsīns, eines libanesischen Philosophieprofessors und Freund Nassars, hervor, letzterer möge für die libanesische Tageszeitung *an-Nahār* die 2001 posthum erschienene zweite, ergänzte Auflage von Charles Maliks (1906–1987) philosophischer Autobiographie *al-Muqaddima*¹⁰³ rezensieren (11). Der Naturwissenschaftler, Philosoph und Diplomat Malik – er hatte u. a. bei Alfred North Whitehead in den USA studiert und in Freiburg auch Martin Heidegger gehört – war wesentlich an der Konzeption der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 beteiligt, wurde später aber auch für seine Parteinahme während des libanesischen Bürgerkriegs für rechtsgerichtete christliche Milizen bekannt.¹⁰⁴ Aus dem von Sāsīn gewünschten Rezensionartikel wurde mit *Wuğūd* eine kurze Monographie.

Zunächst verweist Nassar darauf, dass Maliks *al-Muqaddima* keine konventionelle Autobiographie ist, die eine Lebensgeschichte erzählt, sondern Malik von einer ›existenziellen Entwicklung‹ (*taṭawwur kiyānī*) als einer Art ›Entfaltung‹ (*tafattuḥ*) seiner Person in acht ›Stufen der Existenz‹ (*marātib al-wuğūd*) spreche. Dabei seien diese acht Stufen – Mathematik, Wissenschaft, Kosmologie, Pantheismus (*ḥulūliyya*), Idealismus, Existenzialismus (*kiyāniyya*),¹⁰⁵ Vitalismus (*ḥayātiyya*), Glaube (*īmān*) – eigentlich verschiedene Arten des Bewusstseins für unterschiedliche Gegenstände in der Existenz, die Malik in seinem Leben durchlaufen habe, d.h. unterschiedliche Arten der Integration von Erkenntnis und Existenz jenseits des cartesianischen Dualismus. Die Rede von acht ›Stufen der Existenz‹ erinnerten ihn an Jacques Maritains *Degrés du savoir* und damit an ein Schlüsselwerk des Neothomismus, so Nassar (19–26).

Die neothomistischen Tendenzen in Maliks Denken zu kritisieren ist denn auch eines der Hauptanliegen von *Wuğūd*. In Einklang mit dem Neothomismus sieht Nassar Malik etwa bezüglich seines Versuches, hinter die Philosophie des Cogito und v.a. zurück zu Aristoteles zu gehen und die Wichtigkeit der Existenz gegenüber dem Denken zu rehabilitieren (36). Nassar geht zwar mit Maliks modernekritischer Haltung einig, dass

102 Nāṣif Naṣṣār, *Maqāla fī l-wuğūd. Qirāʾa naqdiyya fī sīra ḍātiyya falsafiyya*, Bairūt: Dār an-Nahār 2001.

103 Šārl Mālik, *al-Muqaddima. Sīra ḍātiyya falsafiyya*, Bairūt: Dār an-Nahār 2001 [1977].

104 Vgl. zu Malik und seiner Biographie den Artikel über ihn von Sarhan Dhoub im bald erscheinenden *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt, Band IV* (Basel: Schwabe).

105 Vgl. zur Übersetzung dieses Begriffs bei Malik Naṣṣār, *Wuğūd*, 67–70.

die mathematische und technische Vernunft nicht die gesamte menschliche Welt kontrollieren solle. Er glaube jedoch nicht, dass es möglich sei, hinter das Cogito zurückzugehen, und plädiert deshalb dafür, dieses als ›Fähigkeit‹ (*qudra*) des Menschen zu verstehen, schöpferisch mit seinem Denken und seinem Handeln in die Welt einzugreifen, wobei die ›Kontrolle‹ (*saiṭara*) nur eine mögliche Art dieses Eingreifens darstelle (38–40).

In gleicher Weise kritisiert Nassar, dass Malik zwischen einer rationalistischen ›griechischen‹ und einer glaubensbasierten ›abrahamitischen‹ Mentalität unterscheidet und dabei letztere ersterer gegenüber als überlegen ansehe, d.h. die Vernunft dem Glauben unterstelle. Dies macht Nassar auch daran fest, dass der Glaube bei Malik die oberste und letzte seiner acht ›Stufen der Existenz‹ ist. Er glaubt auch, dass Maliks Begeisterung für Whitehead daher rührte, dass dieser neben den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen Platz für einen Glauben an Gott ließ (46–53, 119–126).

Ebenfalls nicht einverstanden ist Nassar mit Maliks Sichtweise, das Philosophieren sei eine Art ›Gipfelhüpfen‹, bei dem man sich vom einen zum anderen großen Geist der Geschichte fort- und mit ihnen mitdenke; Malik macht 30 solch unterschiedlich hohe philosophische Gipfel aus, wobei Aristoteles der höchste sei. Nassar findet, dass ein solches Mitdenken mit den großen, in einer Hierarchie angeordneten Geistern nur wenigen geschulten Personen möglich sei und folglich Malik damit ein elitäres Philosophieverständnis zu erkennen gebe. Zudem sieht Nassar in diesem ›Gipfelhüpfen‹ nicht ein innovatives Philosophieren, sondern eher eine philosophiehistorische Tätigkeit. Dass Malik Aristoteles als den alles überragenden Geist ausmacht, erklärt sich Nassar wiederum mit Maliks angeblichem Neothomismus (55–66).

Schließlich glaubt Nassar bei Malik einen philosophischen Standpunkt zu erkennen, in dem der Mensch völlig der Existenz ergeben sei. Die Existenz bilde sich nach Malik im Bewusstsein des Menschen ab, dieser könne aber nicht willentlich etwa durch ein dialektisches Fragen Wissen schaffen oder verändernd und kreativ mit der Existenz umgehen. Bei Malik komme das ›Vorfinden‹ (*wağada*) deshalb vor dem ›Hervorbringen‹ (*auğada*), so Nassar (95, 97–118).¹⁰⁶

Rezeption. – Fāris Sāsīn, der *Wuğūd* angeregt hatte, verweist mit Bezug auf Nassars Kritik an Maliks ›Gipfelhüpfen‹ darauf, dass Nassar und Malik zwei einander sehr verschiedene Philosophieverständnisse vertreten, die jedoch nicht völlig unvereinbar seien. Brücken zu Malik schlagen wolle Nassar allerdings nicht und sei eher an der Konfrontation

¹⁰⁶ Nassar bezieht sich bei letzterer Kritik nicht auf Maliks *al-Muqaddima*, sondern dessen Aufsatz »al-Wuğūd bi-l-fīl«, in: *Muḥāḍarāt an-Nadwa* 7/12 (1956), 442–466.

interessiert, die Sāsīn in einigen Punkten zu weit geht. Er liest *Wuğūd* jedoch auch als Bemühen Nassars, einen Teil eines Erbes zu konfrontieren, das sowohl Maliks Befürworter wie auch seine Gegner lieber ad acta gelegt hätten, um nicht die Verantwortung übernehmen zu müssen, sich kritisch damit auseinanderzusetzen und daraus Lehren für die Zukunft zu ziehen. Was Sāsīn damit meint, ist nicht ganz klar, doch spricht er damit wohl die Verbindung von Maliks Philosophie zu den rechtsgerichteten christlichen Parteilungen an, denen Malik nahestand.¹⁰⁷

1.14 *Das Tor zur Freiheit. Das Ausströmen der Existenz durch die Handlung (Hurriyya)*¹⁰⁸

Inhalt. – *Hurriyya* beschäftigt sich in 21 Kapiteln mit dem Thema Freiheit. Über Freiheit nachzudenken betrachtet Nassar als Aufgabe, der sich jedes Zeitalter von Neuem stellen muss. Besonders in der arabischen Welt erachtet er dies auch deshalb als dringlich, um eine »zweite arabische Renaissance« anzustoßen und so Eingang in eine global gewordene Moderne zu finden (27–46). Er versteht *Hurriyya* jedoch nicht primär als Schrift der politischen Philosophie oder als politisches Buch, denn er wolle sich darin nicht einem bestimmten Teilbereich der Freiheit widmen – etwa der wirtschaftlichen oder der politischen –, sondern der »Freiheit als Ursprung« (*al-ḥurriyya ka-aṣl*), der Freiheit an sich (5–10). *Hurriyya* greift denn auch in eine Vielzahl von Themen aus, die mit dem Thema Freiheit zusammenhängen.

Zum erneuten Nachdenken über Freiheit gehört bei Nassar auch ein Neudenken des Liberalismus. Ein solches bedeutet für ihn, die individuelle Freiheit vor dem Hintergrund von vier Prinzipien neu zu überdenken: dem Prinzip der natürlichen Geselligkeit des Menschen, dem Prinzip des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Vernunft, demjenigen des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Gerechtigkeit sowie schließlich dem Prinzip des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Herrschaft. So könne das entstehen, was Nassar *librālīyya takāfulīyya* nennt, was sich in etwa mit »solidarischer Liberalismus« oder »Liberalismus mit Gemeinsinn« übersetzen lässt (53–63).¹⁰⁹ Nassar glaubt, dass ein solcher

¹⁰⁷ Vgl. Fāris Sāsīn, »al-Muwāḡaha al-falsafiyya bain al-Maqāla wa-l-Muqaddima. Fi Qirāʾat Nāṣif Naṣṣār an-naqdiyya li-Šārl Mālik«, in: Baskāl Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ʿAlam al-istiqlāl al-falsafi*, [Baʿbdā]: Manšūrāt al-Ġamiʿa al-Anṭūniyya ²2012, mazīda, 201–222: 214–215, 221.

¹⁰⁸ Nāṣif Naṣṣār, *Bāb al-ḥurriyya. Inbiṭāq al-wuğūd bi-l-fiʿl*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa ²2013 [2003].

¹⁰⁹ Vgl. dazu ausführlich unten Kapitel 4.

Liberalismus den Gegnern individueller Freiheiten, die diese entweder der Einheit der Nation und der Sicherheit des Staates unterordneten oder aber durch traditionelle Familienstrukturen in Gefahr gebracht sähen, ihre Furcht vor einer Liberalisierung gesellschaftlicher Strukturen nehmen könne. Dass das Zugeständnis individueller Freiheiten Staaten nicht destabilisiere, zeige ein Blick in den Westen. Denjenigen, die die individuellen Freiheiten im Namen traditioneller Familienstrukturen ablehnten und sie mit einer ›Amerikanisierung‹ des Zwischenmenschlichen gleichsetzten, gehe es zudem nicht um den Wert der Familie, sondern nur darum, ihre persönliche Machstellung zu behaupten (65–75).

Nassar spricht sich in *Hurriyya* für eine Form der Denk- und Überzeugungsfreiheit aus, die verschiedenen Denkart in ihren eigenen Gebieten ihre Freiheit zugesteht, denn jede dieser Denkart erfülle in einem Bereich spezifische Aufgaben. Dass eine Denkart in all diesen Bereichen bestimmend sei, schließt er dagegen aus (109–112). Zudem setzt er die menschliche Freiheit und das Denken mit dem ›Begehren‹ (*rağba*) in eine Dreiecksbeziehung: Der Mensch sei weder ein Wesen, das von seinen Leidenschaften völlig bestimmt werde, wie es die moderne Konsumgesellschaft suggeriere, noch eines, das seine Neigungen etwa einer vom Religionsgesetz inspirierten Vernünftigkeit völlig unterzuordnen habe, wie es eine ihm zufolge in der arabischen Welt verbreitete Mentalität wolle. Vielmehr sei der Mensch frei, zu begehren, aber auch frei, um über seine Leidenschaften vernünftig nachzudenken (112–125).

Sein Begehren reflektiere der Mensch dabei immer vor dem Hintergrund seines ›Interesses‹ (*maşlaḥa*), das wiederum bestimmten ›Bedürfnissen‹ (*ḥāğāt*) und ›Bestrebungen‹ (*taṭalluʿāt*) unterstehe (133–135). *Maşlaḥa* ist dabei für Nassar etwas, das jedes Individuum selbständig aus seiner eigenen existenziellen Situation heraus zu klären hat, und nichts Fremdbestimmtes – nichts, das etwa wie in religiös-moralischen Überlegungen den ›Zwecken des Religionsgesetzes‹ (*maqāṣid aš-šarīa*) unterstehe. Grenzen seien der individuellen Interessenbestimmung aber durch bestimmte Interessen anderer Individuen (140–141) gesetzt, zudem müsse das Individuum seine persönlichen Interessen mit dem ›öffentlichen‹ oder ›allgemeinen Interesse‹ (*maşlaḥa ʿamma*) in Einklang bringen (143–158).

Weiter fragt sich Nassar in *Hurriyya*, wie frei der Mensch bei der Bestimmung eines ›Zwecks‹ (*ğāya*) sei. Dabei grenzt er sich in einer schwer nachvollziehbaren Argumentation einerseits von Jean-Paul Sartre ab, der das menschliche Wesen auf dessen Verdammung zum absolut freien und unbedingten Handeln reduziere (165–170). Andererseits weist er Kants transzendente Idee der kosmologischen Freiheit zurück: Dort sei die Handlungsfreiheit, die der Mensch in der ansonsten nach Kausalgesetzen geordneten Welt der Phänomene genießt, und folglich auch sein Will, dem vernünftig einsehbaren Sittengesetz absolut unterstellt, wie Nassar argumentiert (170–175).

Danach kommt Nassar auf den Begriff der ›Verantwortung‹ (*mas'ūliyya*) zu sprechen, die er als ›die andere Seite der Freiheit‹ des Menschen versteht: »Ich bin frei, also bin ich verantwortlich« (185), so Nassar. In Anlehnung an Hans Jonas geht er dabei von der ›ontologischen Verantwortung‹ aus, die als solche der Verantwortung als rechtlicher und moralischer Kategorie vorausgehe (179–182). Zudem argumentiert er, dass der Mensch in allerletzter Instanz ›höchsten Werten‹ verantwortlich sei. Er illustriert dies etwa am Beispiel des Physikstudenten, der letzten Endes nicht seinem Professor, sondern der Wahrheit gegenüber verpflichtet sei, dem Offizier, der Verantwortung gegenüber dem Wert des Friedens habe, sowie der Mutter, die die Verantwortung gegenüber dem Wert des Lebens spüre (188–193).

In zwei weiteren Kapiteln widmet sich Nassar sodann Richard Rortys liberalem Ironismus, den dieser in seinem Buch *Contingency, irony, and solidarity* entwickelt hat. Gegen Rorty und dessen Behauptung einer absoluten Kontingenz menschlicher Erkenntnisse verteidigt Nassar die Annahme, dass es universell gültige Wahrheiten und eine menschliche Natur gibt (195–219), und bestreitet, dass es ohne sie möglich sei, eine solidarische Gesellschaft zu begründen, wie sie auch Rorty vorschwebte (221–246).

Danach erörtert Nassar sogenannte ›Paradoxien der Freiheit‹ – so etwa das Paradox, dass, wenn die Freiheit absolut gesetzt werde, sie im Chaos der Anarchie verloren gehe (248–254) – sowie ›Krankheiten der Freiheit‹ wie etwa die ›Ver-Babelung‹ (*marḍ at-tabalbul*) der Gesellschaft, die dann drohe, wenn sich die Individuen zu stark auf ihre privaten Freiheiten zurückzögen, wodurch das Gemeinwesen einer gemeinsamen Öffentlichkeit beraubt würde (299–307).

Im vorletzten Kapitel geht Nassar der Frage nach dem Verhältnis zwischen Liberalismus und Geschichte auf den Grund, wobei er sich dazu mit Francis Fukuyamas These beschäftigt, die Menschheitsgeschichte sei mit dem Sieg des kapitalistisch-liberalen Westens über den Sozialismus an ihr teleologisches Ende gelangt. Nassar kritisiert Fukuyamas an Alexandre Kojève angelehnte Hegellektüre, indem er zeigt, dass das Denken Hegels selbst antiliberale Züge hat, angefangen bei dem Umstand, dass Hegel Freiheit nicht vom Individuum her gedacht habe, das sein Schicksal selbst bestimme, sondern vom absoluten Geist bzw. Gott her (320–330). Zudem stellt er die These Fukuyamas in Frage, dass der Geschichte alleiniger Antrieb das Freiheitsstreben des Menschen sei, gehe doch Fukuyama selbst von Platons drei Seelenteilen aus, womit er neben dem nach Freiheit strebenden Thymos im Menschen auch dessen Vernunft und sein Begehren anerkenne (317, 330–331).¹¹⁰ Zudem macht Nassar auf neue Konflikte innerhalb des Liberalismus aufmerksam, die ganz unterschiedliche

¹¹⁰ Nassar bezieht sich hier auf Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York etc.: Free Press 2006 [1992], 204.

Interpretationen bezüglich der Reichweiten und Grenzen individueller Freiheiten innerhalb der Gesellschaft zum Ausdruck brächten (330–334).

Das letzte Kapitel von *Ḥurriyya* beginnt Nassar mit der Aussage, dass er, als er das Gefühl hatte, sein Buch würde sich von ihm »entfernen«, einen Sufi aufsuchte, den er regelmäßig treffe, um ihn nach seiner Meinung zur Freiheit zu befragen. Der Sufi habe ihm nach einiger Zeit geantwortet, indem er ihm einige Zeilen aus einer Schrift mit dem Titel *Das Buch Adams (Kitāb Ādam)* habe zukommen lassen. Diese Zeilen würden seine Positionen bezüglich Freiheit sehr schön widerspiegeln, so Nassar, wenn auch symbolisch und fern der Analyse- und Argumentationsweise, die er normalerweise praktiziere. Er wolle deshalb anstelle eines Schlusswortes diese Zeilen wiedergeben (335). Dass Nassar die Geschichte selbst verfasst hat, scheint mittlerweile allerdings ein offenes Geheimnis zu sein. Sie ist den *Mawāqif* des wahrscheinlich in den 350er Jahren H. in Ägypten verstorbenen islamischen Mystikers an-Niffarī nachempfunden.¹¹¹

Rezeption. – Für Muḥammad al-Miṣbāḥī ist *Ḥurriyya* ein zu wenig unterschiedenes Plädoyer für die individuelle Freiheit, was er daran festmacht, dass Nassar sie in seinem »Liberalismus mit Gemeinsinn« durch vier Prinzipien eingrenzt. Er glaubt darin eine auch bei anderen arabischen Pionieren des Freiheitsdenkens wie z. B. Mohamed Aziz Lahbabi (Muḥammad ‘Azīz al-Ḥabābī) nach wie vor vorhandene Sehnsucht nach dem Harmonischen in der Gesellschaft zu erkennen, dem aber die latente Gefahr innewohne, das Individuelle wiederum im Kollektiven zu verlieren, sei es in jenem des Staates, der Partei oder der Religion. Miṣbāḥī spricht auch von einer übertriebenen »Furcht vor der Freiheit« (*ḥauf min al-ḥurriyya*) bei Denkern wie Nassar und kritisiert deren zu starke Zugeständnisse an die bestehenden politischen und kulturellen Institutionen arabischer Gesellschaften, Zugeständnisse, die den verändernden Impetus, den der Aufruf zur Freiheit in sich berge, zunichtemachen würden.¹¹²

Der in Kuwait zeitgenössische Philosophie lehrende az-Zawāwī Baḡūrah fragt sich u.a., weshalb Nassar Rorty in *Ḥurriyya* so viel Platz

111 Nassar hat mir in einem Gespräch, das im Rahmen dieser Untersuchung am 26.8.2014 in Nābiḥ im Libanon geführt wurde, sowohl seine eigene Urheberschaft dieser Geschichte als auch die Nachempfindung an-Niffarīs bestätigt. Für den Marokkaner Kamāl ‘Abdallaṭīf war beides bereits einige Jahre früher klar, vgl. Kamāl ‘Abdallaṭīf, »Min al-ḥurriyyāt ilā Bāb al-ḥurriyya. Al-Mumātala at-tārīḥiyya wa-waī aḍ-ḍāt«, in: ders., *As’īlat al-ḥadāṭa fī l-fikr al-‘arabī. Min idrāk al-fāriq ilā waī aḍ-ḍāt*, Bairūt: aš-Šabaka al-‘Arabiyya li-l-Abḥāt wa-n-Našr 2009, 141–168: 164–165.

112 Vgl. Muḥammad al-Miṣbāḥī, »Rihān al-ḥurriyya fī l-‘ālam al-‘arabī«, in: ders., *Min aḡli ḥadāṭa muta‘addidat al-ašwāt. Wiraš li-falsafāt al-ḥaqq wa-t-ṭaqāfa wa-s-siyāsa wa-d-dīn*, Bairūt: Dār at-Ṭalīfa 2010, 229–255: 246–249.

einräumt, hätten doch andere Denker wie John Rawls den sich globalisierenden amerikanischen Liberalismus der Gegenwart viel stärker geprägt als der Pragmatiker. Zudem setze Nassar seine eigene Liberalismuskritik zu wenig in Beziehung zu anderen solchen Kritiken – so etwa zu jener von Monique Canto-Sperber, mit deren Projekt dasjenige Nassars eigene Ähnlichkeiten aufweise. Des Weiteren sieht Baġūrah in Nassars Versuch, den Liberalismus an die arabischen Gegebenheiten anzupassen, einen ähnlichen identitätserhaltenden Impetus am Werk wie in vergangenen Jahrzehnten bei Intellektuellen, die versuchten, einen islamischen oder arabischen Sozialismus zu begründen. Er sieht denn auch in Nassars Liberalismus das Ideologische stärker am Werk als das Philosophische.¹¹³

Ganz anderer Meinung sind diesbezüglich Ḥadiġa al-‘Azīzī und Kamāl ‘Abdallaṭīf. Für ‘Azīzī ist mit *Ḥurriyya* ein vorläufiger Höhepunkt in einem mittlerweile zweihundertjährigen Freiheitsdenken in der arabischen Welt erreicht.¹¹⁴ Ähnlich sieht ‘Abdallaṭīf in *Ḥurriyya* ein theoretisches Niveau erreicht, an welches das arabischsprachige Nachdenken über Freiheit bisher nicht herangekommen sei. Er erkennt in *Ḥurriyya* einen Text, der das bisher eher parolenhafte und dogmatische Freiheitsdenken in der arabischen Welt hinter sich lässt. Für ‘Abdallaṭīf steht Nassar auch für eine neue, selbstbewusste Generation von Freiheitsdenkern in der arabischen Welt am Anfang des 21. Jh., ähnlich wie zu Beginn des 20. Jh. der Ägypter Luṭfi as-Sayyid (1872–1963), wobei diese neue Generation auch von verbesserten Bildungsinstitutionen und besonders einer Verbesserung des Philosophieunterrichts an den Universitäten profitieren könne.¹¹⁵

1.15 *Das Selbst und die Gegenwärtigkeit. Untersuchung über die Prinzipien der historischen Existenz (Dāt)*¹¹⁶

Inhalt. – *Dāt* ist mit gut 630 Seiten Nassars bisher umfangreichstes Werk. Er geht darin der Frage nach: »Was bedeutet es, dass der Mensch sich selber schafft?« (6) Bei der Beantwortung dieser Frage vertieft Nassar

113 Vgl. az-Zawāwī Baġūrah, »Nāṣif Naṣṣār wa-ma’s’alat al-ḥurriyya«, in: Baskāl Lahḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ‘Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba’bdā]: Manšūrāt al-Ġāmi’a al-Anṭūniyya 2012, mazīda, 223–253; 230–231, 246–251.

114 Vgl. Ḥadiġa al-‘Azīzī, »Qirā’a fi kitāb Nāṣif Naṣṣār Bāb al-ḥurriyya. Taṭwīr falsafat al-ḥurriyya«, in: dies., *Muqārabāt naqdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-mu’āṣir*, Bairūt: al-Furāt 2018, 62–72: 62.

115 Vgl. ‘Abdallaṭīf, »Min al-ḥurriyyāt«, 143–152, 165–166.

116 Nāṣif Naṣṣār, *ad-Dāt wa-l-ḥudūr. Baḥṭ fi mabādī’ al-wuġūd at-tārīḥī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a 2008.

Aspekte, die er bereits in früheren Schriften philosophisch erörtert hat, beschäftigt sich aber auch mit neuen Problemen; er sieht *Ḍāt* selbst auch als *Sulṭa* und *Hurriyya* komplettierend (5). Daraus entsteht eine enorme Themenvielfalt, die *Ḍāt* in insgesamt 28 Kapiteln abdeckt.¹¹⁷ Diese können auch als eigenständige philosophische Abhandlungen gelesen werden, wie Muḥammad al-Miṣbāḥī bemerkt hat.¹¹⁸

Eines der zentralen Anliegen von *Ḍāt* ist zu zeigen, dass das Sein in der Gegenwart Vorrang hat vor dem Sein in der Vergangenheit sowie der Zukunft (59–86). Über weite Strecken beschäftigt sich *Ḍāt* denn auch mit der Frage, was es für das menschliche Subjekt oder das ›subjektiv Seiende‹ (*al-kāʾin aḍ-ḍātī*) bedeutet, in der Gegenwart zu sein. Nassar klärt diese ›Gegenwärtigkeit‹ (*ḥuḍūr*) ontologisch, wobei hier ein zentraler Begriff die ›Selbstwerdung‹ (*inwiḡād*) des subjektiv Seienden ist (87–164). Er zeigt aber auch, wie der Mensch in der Gegenwart vermittels seines Vernunftvermögens mit sich selbst und der ihn umgebenden Umwelt in Verbindung tritt – er spricht diesbezüglich auch von der ›rationalen Gegenwärtigkeit‹ (*ḥuḍūr ʿaqlānī*) des subjektiv Seienden (165–217).

Des Weiteren fragt sich Nassar nach dem Verhältnis des subjektiv Seienden zur Welt der Werte. Er argumentiert hier zunächst, dass die Welt der Werte an einem zwischen der materiellen Realität und dem Absoluten liegenden Ort dadurch entstehe, dass der Mensch nach ›Ganzheitlichkeit‹ (*kamāl*) strebt, sie sich also in einem Prozess der menschlichen Selbstvervollkommnung ausbilden. Zu dieser Welt der Werte hat der Mensch durch ›Einsicht‹ (*istibṣār*) vernünftigen Zugang (221–274). Im Anschluss an diese Betrachtungen, die sich wohl am ehesten als eine Art Metaphysik der Moral bezeichnen lassen, entwirft Nassar eine Axiologie, bestehend aus sieben ›höchsten Werten‹ (*qiyām ʿulyā*) – Würde, Arbeit, Gesundheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit und Liebe –, die er alle ausführlich erörtert (275–446).

Den Erläuterungen zur Gegenwart folgen Ausführungen zur Erinnerung des Vergangenen (447–537) sowie der Imagination der Zukunft (539–633) aus der Perspektive des gegenwärtigen, subjektiv Seienden. Hauptanliegen von Nassars Betonung der Gegenwärtigkeit gegenüber der Vergangenheit ist es, den Menschen davor zu bewahren,

¹¹⁷ Gerade wegen dieser Themenvielfalt wird im Verlaufe dieser Arbeit aber auch immer wieder auf *Ḍāt* Bezug genommen.

¹¹⁸ Vgl. al-Miṣbāḥī, »Qirāʾa«, 108–109. Ähnlich auch Muṣīr Bāsīl ʿAun, »Mitāfiziqā al-maʾnā wa-l-qiam«, in: al-Ḥaraka at-Taḳāfiya - Anṭaliās (Hg.), *Kitāb al-mabraḡān 2010 fī itār Bairūt ʿāṣimat ʿalamiyya li-l-kitāb*, [Bairūt]: Maṭābiʿ Dār Ṣādir 2010, 399–412: 399, sowie Ḥadiḡa al-ʿAzīzī, »aḍ-Ḍāt wa-l-ḥuḍūr li-Nāṣif Naṣṣār. Kaif yaṣnaʾ al-insān huwiyyatahu wa-tārīḡahu«, in: dies., *Muḡarabāt naḡdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-muʿāṣir*, Bairūt: al-Furāt 2018, 17–24: 18.

den Problemen der Gegenwart durch eine Flucht in die Vergangenheit, welche die Einbildungskraft lähmt, zu entkommen. Gegenüber der Zukunft streicht er die Wichtigkeit der Gegenwärtigkeit heraus, um den Menschen vor einem blinden Fortschrittsglauben zu bewahren (59–86).

Rezeption. – *Ḍāt* ist nicht nur wegen seiner Themenvielfalt teils sehr anspruchsvoll, sondern auch wegen der Sprache. Nassar schafft darin eine Vielzahl arabischer Neologismen, deren Sinngehalt teils schwierig zu verstehen ist: *al-āfāqiyya* (in etwa ›die Horizontalität‹, 72), *al-hā-anā-ḍā* (in etwa ›das Hier-bin-ich‹, 13–15), *al-inniyya* (in etwa ›das Wahrlich-bin-ich‹, 122–123) sind nur ein paar wenige Beispiele. Muḥammad al-Miṣbāḥī deutet diese sprachliche Kreativität Nassars in *Ḍāt* als Beweis dafür, dass das Arabische der Gegenwart die Möglichkeit bietet, die Feinheiten der modernen Philosophie zum Ausdruck zu bringen und neue philosophische Gedanken zu schöpfen. Zugleich glaubt er aber, dass die Schwierigkeit von *Ḍāt* seiner Rezeption im Wege stehe. Insgesamt ist Miṣbāḥī der Ansicht, dass *Ḍāt* als eine Untersuchung über den Menschen, d. h. als Anthropologie, zu lesen sei. Ferner hält er fest – gleich wie zuvor bereits Muṣīr Bāsīl ‘Aun –, dass Nassar mit *Ḍāt* für seine Philosophie insgesamt eine einheitliche Bezeichnung geschaffen habe, und zwar ›Philosophie der Gegenwärtigkeit‹ (*falsafat al-ḥuḍūr*).¹¹⁹

Der libanesische Theologe und Philosoph Muṣīr Bāsīl ‘Aun fragt sich in einem Artikel über *Ḍāt*, auf welchem metaphysischen Unterbau Nassars Philosophie der Gegenwärtigkeit gründe. Er zeigt, wie Nassar in seinen Ausführungen zur Natur des Menschen, zum Ursprung der Gegenwärtigkeit selbst sowie zur Entstehung von Werten bewusst versucht, seine Ideen von metaphysischem Territorium fernzuhalten, trotzdem aber nicht ohne Anspielungen auskommt, die auf bestimmte metaphysische Überzeugungen hindeuten. ‘Aun fragt sich, ob Nassar das Geheimnis seiner metaphysischen Überzeugungen – wie am Ende von *Ḍāt* vage angekündigt – in einem weiteren Buch noch lüften werde.¹²⁰

119 Vgl. al-Miṣbāḥī, »Qirā’a«, 103, 105, 109, 111–112, 117; ‘Aun, »Mitāfiziqā«, 399. ‘Aun spricht auch von der ›Philosophie der historischen Existenz‹ (*falsafat al-wuḡūd at-tārīḥī*), vgl. *ibid.*

120 Vgl. ‘Aun, »Mitāfiziqā«. In dem Buch, in dem ‘Auns Artikel erschienen ist, finden sich auch drei weitere, kürzere Besprechungen von *Ḍāt*, verfasst von Antwān Saif, Waḡīh Qānṣū sowie Baskāl Laḥḥūd.

1.16 Zeichen und Wege. Vom Gebetsraum Ibn Rušds in die Weiten des Säkularismus (Išārāt)¹²¹

Inhalt. – *Išārāt*, das acht zwischen 1998 und 2009 veröffentlichte Artikel bzw. gehaltene Vorträge enthält, beginnt mit einem Aufsatz über Ibn Rušd, dessen Denken Nassar einer entmystifizierenden Lektüre unterziehen will (13).¹²² Entgegen etwa Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī und anderen, die in dem Andalusier einen Vorreiter der Moderne und Verteidiger des Vernunftdenkens gegenüber der Religion sehen, liest Nassar ihn als jemanden, der die Philosophie in religionsrechtliche Schranken wies – Nassar spricht deshalb von deiner ‚umzingelten Philosophie‘ (*falsafa muḥāsara*) – und die Vernunft von praktischen Überlegungen fernzuhalten suchte und so ihre soziale Relevanz beschnitt (15–21). Er deutet Ibn Rušd als einen Philosophen, der das Philosophieren als elitäres Unterfangen verstand (21–27) und dessen Denken letzten Endes v.a. eine Verehrung der Lehren und der Person Aristoteles’ gewesen sei (27–34). In einem Punkt allerdings kann auch Nassar Averroes etwas Positives und äußerst Aktuelles abgewinnen: Ibn Rušd habe die Philosophie als etwas Universelles verstanden, als etwas, das keine nationalen Grenzen kennt, und könne daher als Kritiker gegenwärtig erstarkender kulturalistischer oder kulturrelativistischer Ideologien gelesen werden (39).

Die Kritik kulturrelativistischer Positionen ist Nassar auch in einem weiteren Artikel in *Išārāt* ein Anliegen: In einer Auseinandersetzung mit Ṭāhā ‘Abdarrahmāns Abhandlung *Das arabische Recht auf philosophische Differenz*¹²³ kritisiert er dessen Versuch, aus sprachlichen und religiösen Besonderheiten eine spezifisch arabisch-islamische Philosophie zu begründen (127–128). Gegen diesen Versuch einer Nationalisierung der Philosophie, die er auch von seinem eigenen Plädoyer für philosophische Autonomie in *Istiqlāl* unterschieden sehen will (124–125), verteidigt Nassar die Möglichkeit eines entgrenzten, universellen und offen-kritischen philosophischen Dialogs, ohne zu verneinen, dass die Philosophie bestimmte kulturelle oder gesellschaftsspezifische Eigenheiten haben kann (115–121).

121 Nāṣif Naṣṣār, *al-Išārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalī’a 2011.

122 Der Artikel ist zunächst auf Französisch erschienen: Nassif Nassar, »Averroès ou la philosophie encerclée«, in: Raif Georges Khoury (Hg.), *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*. Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2002, 117–138.

123 Ṭāhā ‘Abdarrahmān, *al-Ḥaqq al-‘arabī fī l-iḥtīlāf al-falsafī*, ad-Dār al-Baiḍā’: al-Markaz at-Ṭāqāfī al-‘Arabī 2002.

In zwei weiteren Artikeln kehrt Nassar zum Denken Ibn Ḥaldūns zurück.¹²⁴ Im ersten fragt er sich, was an diesem Denken modern sei, ohne behaupten zu wollen, Ibn Ḥaldūn habe die europäische Moderne vorweggenommen. Nassar erkennt dieses Moderne in der Entdeckung der fundamentalen Wandelbarkeit der Welt, inklusive des Sozialen (43–51), und damit einem neuen historischen Bewusstsein, das auch in eine Neubegründung der Geschichtswissenschaft mündete (54). Zudem weist er darauf hin, dass, obwohl Ibn Ḥaldūn wie Kant die spekulative Vernunft in ihre Schranken wies (59), er dem Vernunftdenken mit seiner ›Soziologie‹ (*ʿilm al-ʿumrān*) auch neue Erkenntnisfelder erschloss, weshalb er als Vorreiter einer wissenschaftlichen Rationalisierung gesehen werden könne (58–59). Ebenfalls modern ist laut Nassar Ibn Ḥaldūns realistisch-soziologische Erklärung des Politischen – religiöse Herrschaft mit eingeschlossen –, was ihn entgegen gängigen Lehrmeinungen zu dem Schluss geführt habe, dass ein politisches Gemeinwesen keiner offenbarten Religion bedürfe, um existieren zu können (68–69). Gerade im Bereich des Politischen sieht Nassar allerdings auch die Grenzen der Modernität von Ibn Ḥaldūns Denken. Dieses blieb nämlich einem traditionellen, despotischen (*istibdād*) Herrschaftsverständnis des *mulk* verpflichtet und bot keine Möglichkeit, darüber hinaus philosophisch-normativ über Politik nachzudenken, so Nassar (63–71, 75).

An diesen letzten Punkt knüpft er im zweiten Aufsatz an, wo er ein deutlich pessimistischeres Bild bezüglich der Anschlussfähigkeit Ibn Ḥaldūns an die Moderne zeichnet. Er zeigt, wie bei Ibn Ḥaldūn die theoretische Vernunft zwar neue Phänomene auch im Bereich der menschlichen Lebenswelt zu verstehen lernt, das Erkenntnisfeld der praktischen Vernunft aber nicht erweitert wird. Es ist eine Vernunft, die viel zu erklären, aber nichts zu verändern weiß (90–91). V.a. Ibn Ḥaldūns politischen Realismus, in dessen Zentrum der Begriff der *ʿaṣabiyya* steht, sieht Nassar mit einem modernen Verständnis von Demokratie und Gerechtigkeit unvereinbar, zudem vermisst er darin das willensfreie Individuum, das sein Verhältnis zur Gemeinschaft selbstbestimmt ausgestalten kann (104–109).

In einem weiteren Artikel untersucht Nassar das philosophische Fundament der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Sie sei bewusst aus einer metaphysisch neutralen naturrechtlichen Perspektive formuliert worden, wie Nassar herausstreicht, was ›religiösen Denkern‹, die daran mitarbeiteten, so etwa Charles Malik, nicht gefallen habe (155–159). Zudem sah die Erklärung die Menschheit losgelöst von partikular-gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten der einzelnen Individuen als einzige Schicksalsgemeinschaft, in der allen die gleiche Würde und die gleichen Rechte und Freiheiten zukommen (159–162). Ferner verneint

¹²⁴ Nassar hat sie zum Gedenken an den 600. Todestag Ibn Ḥaldūns verfasst.

Nassar, dass die Idee der Menschenrechte etwas Idealistisches habe. Ihre Verwirklichung sei aber ein kontinuierlicher Kampf, bei dem die Bildung eine zentrale Rolle spiele (167–168). Kritische Argumente, die die Menschenrechte wegen ihres angeblich westlichen kulturellen Ursprungs zurückweisen oder die Möglichkeiten ihrer Ratifizierung aus Gründen der mangelnden Entwicklung einer Gesellschaft in Frage stellen, lässt er nicht gelten (169–170).

In einem weiteren Text legt Nassar zentrale Thesen über den Begriff der Herrschaft dar, die er bereits in *Sulṭa* entwickelt hatte (173–204). In einem anderen Aufsatz wendet er sich dem libanesisch-syrischen Verhältnis zu, das er aus betont philosophischer Warte betrachten will (209–212). Er spricht sich darin für ein ›pragmatisches‹ Zusammenwirken Syriens und des Libanon aus (218–222), das dogmatische Differenzen bezüglich der Identität der beiden Staaten ausklammert. Dies ist seines Erachtens aber letzten Endes nur möglich, wenn beide demokratische, säkulare Rechtsstaaten werden, die die Rechte der absolut gleichgestellten Bürger respektieren (226–235).

Im letzten Artikel in *Iṣārāt* geht es Nassar um den Begriff des ›Säkularismus‹ (*almāniyya*). Er definiert ihn als Befreiung von der Hegemonie der Religion sowohl im Bereich der Politik als auch bei der Suche nach Wahrheit. Er nennt ersteres einen Säkularismus im engeren oder politischen Sinne, letzteres in Kombination mit ersterem einen Säkularismus im weiteren oder aufklärerischen Sinne. Er betont jedoch, dass der Säkularismus auch im aufklärerischen Sinne bloß eine Autonomie der menschlichen Vernunft gegenüber der Religion bedeute und nicht notwendigerweise eine materialistische Philosophie. Der Säkularismus ziehe folglich keine absolute Verneinung der Religion nach sich. Er sei keine metaphysische Position (255–262). Vorläufer säkularer Positionen erkennt Nassar auch in der islamischen Tradition selbst, so etwa bei der Muʿtazila, bei Fārābī, Ibn Ṭufail oder Ibn Ḥaldūn, wo ein Vernunftdenken innerhalb oder über die Religion oder die sozialen Ursprünge von politischer Herrschaft stattgefunden habe (263). Nassar verbindet sodann diese Definition von Säkularismus mit dem Begriff der ›Gerechtigkeit‹ (*ʿadl*). Er argumentiert hier offenbar, dass es Teil einer gerechten, säkularen Ordnung sei, dass die Religion das Verhältnis des Menschen zum Absoluten regle, der Vernunft dagegen der Bereich des Wissens vorbehalten sei. Zur säkularen Gerechtigkeit gehört aber ebenso, dass verschiedene religiöse Dogmen in einem Staat gleichgestellt sind (266–274) und unterschiedliche, auch nichtreligiöse Glaubensformen miteinander konkurrieren und mit ihren Wahrheitsansprüchen untereinander kommunizieren können (274–278).

Rezeption. – Muḥammad al-Miṣbāḥī stellt Nassar aufgrund seiner Averroes- und seiner Ibn-Ḥaldūn-Lektüren in *Iṣārāt* in eine Reihe mit

anderen Denkern, die im andalusischen Erbe »in den Zeiten der arabischen Moderne eine Inspirationsquelle für den Aufbau der neuen kulturellen Renaissance«¹²⁵ suchten. Aufgrund seiner Kritik an Averroes zählt er ihn aber wie Abdallah Laoui zu jenen, die v.a. die Grenzen einer Wiederbelebung des averroischen Rationalismus zur Begründung einer arabischen Moderne aufzeigen wollten.¹²⁶

‘Abdalillāh Balqazīz hält Nassar vor, unterschlagen zu haben, dass Averroes’ Einschränkung des philosophischen Denkens bzw. der apodiktischen Interpretation einiger Koranverse auf eine schmale Elite daher rührte, dass er damit jene Konflikte zu verhindern suchte, welche theologische Dispute typischerweise verursachten, Konflikte also, die die Gemeinschaft der Muslime spalteten, gerade auch weil sie in die Massen getragen wurden. Auch habe er das Wissen vor dessen Verunreinigung durch die dialektische Argumentationsweise der Theologen bewahren wollen. Nassar versteht gemäß Balqazīz folglich weder die historischen noch die epistemischen Notwendigkeiten, die ihn zu dieser Einschränkung veranlassten. Zudem übersehe Nassar, dass die Philosophie in der Zeit von Aristoteles bis Descartes nie klar von der Religion getrennt war. Averroes vorzuwerfen, dass er sie nicht genau trenne, wäre deshalb ahistorisch – genauso ahistorisch wie der Versuch, ihn als jemanden zu lesen, der eine solche Trennung bereits im Mittelalter vorgenommen habe.¹²⁷ Ibn Ḥaldūn könne man, so Balqazīz weiter, nicht vorwerfen, innerhalb der Grenzen seines Realismus verharrt und deshalb nicht normativ über Politik nachgedacht zu haben. Denn sein Anliegen sei ganz einfach nicht philosophisch gewesen, vielmehr habe er die Geschichtswissenschaft neu zu begründen versucht, womit er allerdings die Philosophie nicht ganz unberührt belassen habe. Auch hier sieht Balqazīz das Problem nicht in Ibn Ḥaldūns Text, sondern darin, dass von ihm Sachen verlangt würden, die er in seiner Zeit und mit seinem Anliegen schlicht nicht hatte leisten können und wollen.¹²⁸

Der ägyptische Anthropologe Muḥammad Ḥafīz Diyāb verweist dagegen auf die positiven Aspekte, die Nassar in Ibn Ḥaldūns Denken ausfindig macht, und zeigt sich grundsätzlich darüber erstaunt, wie modern dieses sei. Dass Nassar die Moderne als Bewusstsein für die Wandelbarkeit

¹²⁵ Vgl. Mohamed Mesbahi, »Aspekte des philosophischen Andalusien in der zeitgenössischen arabischen Kultur. Übersetzung aus dem Arabischen von Sarhan Dhoub und Ina Khiari-Loch«, in: *Polylog* 32 (2014), 49–76: 51.

¹²⁶ Ibid., 67–68.

¹²⁷ Vgl. ‘Abdalillāh Balqazīz, *al-‘Arab wa-l-ḥadāṭa, III: Naqd at-turāt*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 2014, 290–293.

¹²⁸ Ibid., 303. Balqazīz’ Kritik ist auch abgedruckt in ‘Abdalillāh Balqazīz, »Fī l-Manḥağ at-tārīḫī an-naqdī. Ḥudūd al-‘aqlāniyya al-falsafiyya fī l-islām«, in: ‘A. Balqazīz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 2014, 137–170.

und die Wichtigkeit des Neuen und der Innovation verstehe, gebe ihm die Möglichkeit, die spezifisch historischen Umstände der europäischen Moderne zu umgehen und sie im Denken Ibn Ḥaldūns, d.h. in der arabischen Tradition, zu verankern.¹²⁹

Hudā Nī'ma stützt sich mehrheitlich auf Nassars Artikel über 'Abdarrahmān, wenn sie argumentiert, er habe wie kaum ein anderer moderner Denker einen Weg gefunden, aus dem spezifischen arabischsprachigen Kontext in einen fruchtbaren Dialog mit einer globalen Moderne zu treten. Seine Reflexionen böten die Möglichkeit, universell philosophisch zu denken und dabei die eigene Identität zu bewahren.¹³⁰ Auch Galūl Maqūra nahm sich in seiner an der Universität Algier eingereichten Dissertation diesen Aufsatz als Ausgangspunkt, um gestützt auf Habermas die ›Kommunikationsphilosophie‹ (*falsafat at-tawāṣul*) Nassars und 'Abdarrahmāns zu vergleichen. Allerdings wird bei Maqūra nie klar, was er mit ›Kommunikationsphilosophie‹ genau meint und wo er bei Habermas genau anschließt.¹³¹

1.17 Die Demokratie und der Dogmenstreit (Dīmūqrāṭiyya)¹³²

Inhalt. – In diesem im Sommer 2017 erschienenen Essay macht Nassar ähnlich wie zu Beginn der 1990er Jahre in *Miḥakk* zunächst geltend, dass Ideologien in politischen Diskursen nach wie vor eine Rolle spielten und folglich das behauptete postideologische Zeitalter nach wie vor nicht angebrochen sei (19–14). Anders als in früheren Schriften schreibt er in *Dīmūqrāṭiyya* aber nicht primär gegen das ideologische Denken an, sondern rückt die Demokratie als Ort dogmatischer Konflikte in den Vordergrund: Er argumentiert, dass demokratische politische Strukturen einen Rahmen schaffen, in dem unterschiedliche dogmatische Denkweisen, d.h. sowohl ideologische als auch religiöse (37–42), ihre Differenzen friedlich austragen können (66), ja dass Dogmenkonflikte integraler Bestandteil von Demokratien seien (93–94).

Zunächst klärt Nassar sein Verständnis von Demokratie. Er widerspricht dabei einer ihm zufolge immer dominanter werdenden Vorstellung derselben, die sie auf das Abhalten von Wahlen reduziert (17–18). Zwar ist auch für ihn die Volkssouveränität (*as-siyāda aš-ša'biyya*) ein zentrales Merkmal demokratischer Staaten (19–20), gleichzeitig streicht

¹²⁹ Vgl. Diyāb, *al-Ḥaldūniyya*, 373–378.

¹³⁰ Vgl. Nī'ma, *Abrāz masālik*, 24, 183–196.

¹³¹ Vgl. Maqūra, *Falsafat at-tawāṣul*.

¹³² Nāṣif Naṣṣār, *ad-Dīmūqrāṭiyya wa-ṣ-ṣirā' al-aqā'idī*, Bairūt etc.: aš-Šabaka al-'Arabiyya li-l-Abḥāṭ wa-n-Naṣr 2017.

er aber das Prinzip der individuellen Freiheit wie auch die Gleichheit der Rechte und Pflichten aller Bürgerinnen und Bürger als Bestandteile von Demokratie heraus (20–23). Auch die Trennung von Staat und Religion sowie die *waṭaniyya* – verstanden als politische Zugehörigkeit zum Staat, die allen anderen, partikularen soziopolitischen Verbindungen vorgeschaltet ist – zählt er zu den Merkmalen moderner Demokratien (28–34).

In einem zweiten Schritt diagnostiziert Nassar die Hegemonie der ›kapitalistischen Ideologie‹ (44–47) sowie die Stagnation der nationalen Befreiungsbewegung (*ḥarakat at-taḥarrur al-waṭanī*) in Asien, Afrika und Lateinamerika, die in den 1950er Jahren aufkam, als zwei der wichtigsten Eigenschaften der gegenwärtigen globalen ›Dogmensituation‹ (*mašhad aqāīdī*). In Zusammenhang mit letzterem Befund fordert er, dass die Wiederbelebung dieser Befreiungsbewegung nicht bei der Beseitigung bestehender totalitärer Regimes Halt macht, sondern darüber hinaus demokratisch-freiheitliche Strukturen geschaffen werden müssen, die Platz für das Austragen von Dogmenkonflikten ließen (47–49).

Letzteres sieht er als Bedingung dafür, dass Fragen, die moderne demokratische Gesellschaften beschäftigen, unter Mitwirkung ganz unterschiedlicher Denk- und Diskursformen friedlich verhandelt und beantwortet werden können: Fragen, welche die politische Identität und Struktur des Staates betreffen, Probleme der sozialen Gerechtigkeit, Fragen nach den Grenzen staatlicher Eingriffe in die Gesellschaft sowie nach dem Ort des eigenen Gemeinwesens im globalen Staatsgefüge (67–94).

Dīmūrāṭiyya hat bisher noch keine nennenswerte Rezeption erfahren.

1.18 *Das Licht und die Bedeutung.*

*Betrachtungen an den Ufern der Hoffnung (Ma'nā)*¹³³

Inhalt. – In seinem 2018 erschienenen *Ma'nā* geht Nassar der Frage nach dem Sinn respektive der Bedeutung des Lebens nach, d.h. er klärt, wie auf individueller, gesellschaftlicher, menschheitlicher sowie metaphysischer Ebene Bedeutung entsteht. Im Rahmen dieser Frage geht er jedoch – ähnlich wie in *Dāt* – einer Vielzahl philosophischer Probleme auf den Grund, von denen nicht immer klar ist, wie sie mit der Sinnfrage zusammenhängen. Der Begriff des ›Lichts‹ (*nūr*) im Titel verweise dabei auf seine positive Haltung gegenüber diesem Sinn, ohne den es keine ›Hoffnung‹ (*amal*) im Leben gebe, wobei die Hoffnung ihrerseits das Leben anrege und mit Bedeutung erfülle (5).

¹³³ Naṣṣār, *Ma'nā*.

Zunächst beschreibt Nassar die individuelle Sinnsuche zum einen als persönlichen Dschihad (*ğihād*), wobei er betont, dass es diesen Begriff aus seiner religiös-ideologischen Vereinnahmung zu befreien gelte. Diese sich auf den freien Willen des Einzelnen berufende persönliche Anstrengung bei der Sinnsuche ordnet sich jedoch funktional (*waṣāʾifī*) in biologische und gesellschaftliche Gegebenheiten ein, die das Leben ermöglichen und auf die gesellige Natur des Menschen verweisen. Bei dieser Art der individuellen Sinnsuche, aus der das Ich sowohl als für sich selbst verantwortliches Subjekt als auch als Produkt seines Lebens hervorgeht, findet der Mensch eine ›existenzielle Genugtuung‹ (*inbisāt kiyānī*), die Nassar als einen Zustand der tiefen Zufriedenheit des Menschen mit sich und seiner Umwelt beschreibt (39–59).

Die besten Voraussetzungen findet die individuelle Sinnsuche gemäß Nassar in der ›offenen Gesellschaft‹ (*muğtamaʾ munfatih*), die er von Karl Poppers Verständnis derselben unter Zuhilfenahme von Charles Taylors Konzeption des Selbst kritisch abgrenzt (81–138). Den politischen Rahmen gibt ihr der ›liberale Nationalstaat‹ (*daula waṭaniyya libraliyya*), der im ›Geiste der Philosophie‹ (*ruh al-falsafa*, 133) vernünftig argumentierende, freie und rechtlich gleichgestellte, verantwortungsbewusste Bürger mit unterschiedlichen gemeinschaftlichen Identitäten unter dem Dach einer bestimmten Staatszugehörigkeit vereint (139–171).

Auf der Ebene der Menschheit insgesamt macht Nassar zunächst ein in Entstehung begriffenes globales ›anthropologisches Bewusstsein‹ (*waʾī antrūbūlūğī*) aus. Er meint damit die vom zivilisatorisch-technologischen Fortschritt beförderte, ihm jedoch hinterherhinkende Erkenntnis, dass alle Menschen in einem gemeinsamen Menschsein vereint sind. Befördert werde dieses Bewusstsein von den Geisteswissenschaften (185–204). In Abgrenzung einerseits zu Heideggers *Brief über den Humanismus*, an dem Nassar die Degradierung des Menschen vom ›Herrn des Seienden‹ zum ›Hirten des Seienden‹ im Begriff der Ek-sistenz (*tawağğud*) stört (223–239), andererseits aber auch in kritischer Distanzierung zu Nietzsches Begriff des Übermenschen (261–282) spricht sich Nassar sodann für einen Humanismus aus, der den allen Menschen gleichermaßen eigenen ›schöpferischen Geist‹ ins Zentrum rückt. Der schöpferische Geist wirkt nicht auf eine Vorstellung des Menschen als Übermensch hin, sondern auf die Verwirklichung einer ganzheitlichen Menschlichkeit (*al-in-sān al-kāmil*), die Nassar in jenen sieben intrinsischen Werten definiert sieht, die er in *Ḍāt* identifiziert und erörtert hatte (281–293).

Schließlich kommt Nassar auf die Frage der Bedeutung im Bereich der Metaphysik zu sprechen. Mithilfe des Begriffs des ›metaphysischen Horizonts‹ (*ufuq mītāfīsīzīqī*) macht er zunächst auf die Standortabhängigkeit und damit Relativität metaphysisch-philosophischer Sichtweisen aufmerksam und fordert Bescheidenheit im Umgang mit metaphysischen Wahrheitsansprüchen ein (297–310). Gegen Hegels Behauptung in § 87

von dessen *Enzyklopädie*, dass das reine Sein das Nichts sei, macht er sodann geltend, dass das Nichts erst durch menschliches Zutun in die Existenz gelange (311–330), und wendet sich dann der Frage des Absoluten zu. Nassar glaubt, dass für verschiedene Bereiche (Logik, Moral, Recht etc.) unterschiedliche Grade von Absolutheit gelten, jedoch nur die ›Existenz an sich‹ (*wuğūd bi-d-dāt*) ›absolute Absolutheit‹ (*al-muṭlaq iṭlāqan*) für sich beanspruchen könne. Diese ›Existenz an sich‹, die Nassar nur sehr vage umschreibt, ist ›Ursprung‹ (*aṣl*), nicht ›Ursache‹ (*illa*) von allem Existierenden, das seine Existenz durch einen Akt der ›Schöpfung‹ (*iğād*) erhält (331–358). Diese schöpferische Kraft (*iğād*) geht von der Existenz an sich auch an den Menschen über, den Nassar auch in diesem letzten Teil von *Ma'nā* als Wesen skizziert, das einen von seiner Biologie unabhängigen Willen hat und das sich seine eigenen Zwecke setzt und seine eigenen moralischen Gesetze gibt. In letzter Instanz strebt dieser Mensch immer, begleitet und geleitet von den sieben intrinsischen Werten, nach der Verwirklichung einer Menschlichkeit und damit nach seiner Selbstvervollkommenung (359–397).

Rezeption. – Auch das erst kürzlich erschiene *Ma'nā* harrt bisher noch einer breiteren Rezeption. Ibrāhīm an-Nağğār hat dem Buch jedoch bereits einen längeren Aufsatz gewidmet, in dem er es einer sehr theologischen Lektüre unterzieht.¹³⁴ Eine solche Interpretation von Nassars jüngstem Werk ist an einigen Stellen, wo Nağğār sie in *Ma'nā* ansetzt, und in der Entschiedenheit, mit der er sie durchhält, sicher fragwürdig, doch ist sie insofern auch nicht unberechtigt, als Nassar ihr durch zahlreiche Unbestimmtheiten, etwa was die ›Existenz an sich‹ betrifft, vielleicht sogar bewusst Raum gibt.

1.19 Ausblick

Die Werkschau hat gezeigt, dass sich in Nassars philosophischem Projekt tatsächlich Kontinuitäten erkennen lassen, besonders was bestimmte Problemstellungen betrifft, auf die er immer wieder zurückkommt, und obwohl seine Texte – oft im Dialog mit ganz unterschiedlichen Denkern sowohl der westlichen als auch der arabischen Philosophiegeschichte – eine Vielzahl unterschiedlicher philosophischer Probleme ansprechen. Fragen nach den Möglichkeiten und den Grenzen des Vernunftdenkens etwa haben Nassar immer wieder von Neuem beschäftigt, zunächst in seiner Auseinandersetzung mit Ibn Ḥaldūn, später in seinen

¹³⁴ Vgl. Ibrāhīm an-Nağğār, »al-Ibdā' ar-riyādī fī falsafat al-amal 'inda Nāṣif Naṣṣār. Qirā'a fī kitāb an-Nūr wa-l-ma'nā«, in: *al-Mustaḡbal al-'Arabī* 41/472 (2018), 26–44.

Überlegungen zum Ideologischen. Auch als er, besonders mit *Sulṭa*, die politische Philosophie in den Vordergrund rückte, hörte er nicht auf, über das Denken selbst nachzudenken. Dabei verfolgte er bereits mit seiner Auseinandersetzung mit dem Ideologischen nie nur ein epistemisches Anliegen, sondern sie war auch immer eine Beschäftigung mit den sozialen und politischen Umständen der sich wandelnden regionalen und globalen Gegebenheiten, vor deren Hintergrund er über menschliche Wahrheitsansprüche nachdachte.

Doch weist Nassars philosophisches Projekt auch klare Brüche auf. Da ist zum einen ein sprachlicher Bruch, der zwischen seinen auf Französisch verfassten universitären Qualifikationsschriften und seinen späteren, fast ausschließlich auf Arabisch geschriebenen Texten liegt, ein Bruch, der mit seiner Rückkehr von Paris in den Libanon zusammenfällt und dem Umstand, dass er nun nicht mehr vorwiegend ein akademisches Publikum adressierte, sondern selbstbewusst in die intellektuellen Debatten der arabischen Welt, besonders des Libanon, eingriff. Da ist aber auch der Bruch des libanesischen Bürgerkriegs, dessen existenzielle Herausforderungen auch in Nassars Texten Spuren hinterließen. Obwohl er auch in diesen bedrohlichen Umständen den Mut zum Philosophieren nicht verlor und stets für das Vernunftdenken eintrat, sind etwa seine ›*Ansprachen*‹ (*Muṭāraḥāt*) um einiges nachdenklicher und differenzierter als sein dezidiertes Eintreten für eine wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft in *Naḥwa*.

Richtungsänderungen haben sich in Nassars Schaffen auch dadurch ergeben, dass er neue philosophische Trends, die das philosophische Weltgeschehen seit den 1970er Jahren zu prägen begannen, besonders seit den 1990er Jahren in seine eigenen Texte aufnahm. Der Nachhall von Rawls' Wiederbelebung der politischen Philosophie durch seine *Theorie der Gerechtigkeit* ist etwa in *Sulṭa* deutlich hörbar und dürfte mit ein Grund gewesen sein, weshalb Nassar dieses Buch über legitime Herrschaft verfasst hat; auf andere solche Trends geht er etwa mit seiner Kritik Richard Rortys oder Francis Fukuyamas in *Hurriyya* ausführlich ein. Nassar hat aber auch immer wieder selbst philosophische Akzente gesetzt. Besonders *Dāt* ist sprachlich und wegen seiner ontologischen Herangehensweise ein später Neuanfang in seinem philosophischen Schaffen, aber auch, weil er mit der Frage nach der Entstehung von Werten sowie seiner ausführlichen Erörterung von sieben Grundwerten bisher von ihm unbegangene philosophische Wege beschreitet. Diese Wege erkundet er auch in *Ma'nā* weiter und geht darüber hinaus gar metaphysische Fragen an, die er bisher meist umschifft hatte. Obwohl auch *Dāt* und *Ma'nā* philosophische Themen behandeln, die Nassar schon immer beschäftigt haben, ist besonders durch die Linse dieser beiden Texte rückblickend erkennbar, wie stark sich Nassars Philosophieren über die Jahrzehnte verändert hat. Diese Veränderungen spiegeln sich auch in

der vielfältigen kritischen Resonanz, die seine Texte zunächst bei frankofonen Orientalisten, danach in der arabischen Welt bei Philosophen, Historikern, Literaturkritikern, Pädagogen oder Anthropologen ausgelöst haben.

So weit ein erster Blick auf die thematische Breite von Nassars Schaffen sowie die Tendenzen seiner Rezeption. Die folgende Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Ideen wird mit der Chronologie seiner Texte selbstredend immer wieder brechen. Sie nimmt ihren Anfang bei *Naḥwa* und sieht darin den Schlüssel zum Verständnis der Genese seiner philosophischen Anliegen. Sie nimmt aber gleichzeitig Nassars eigene Behauptung ernst, dass sein Denken in seinem Werk *Pensée* gründet. Wir werden zu diesem werkimmanenten Argument zu Beginn des übernächsten Kapitels zurückkehren. Zunächst führt das folgende Kapitel 2 jedoch in die Grundzüge der modernen Geschichte des Libanon ein, mit der sich Nassar in *Naḥwa* auseinandersetzt, so besonders mit der Genese einer konfessionalistischen Gesellschaftsordnung.

2. Die Entstehung einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon Nassars Kontext

Nassars 1970 erstmals erschienenes Werk *Nahwa* könnte kaum deutlicher den Zeitgeist seiner Entstehungsjahre widerspiegeln, sowohl, was den Stil betrifft, als auch in Bezug auf das darin verhandelte Anliegen. So zeugt Nassars scharfzüngige, radikale Kritik an den bestehenden sozialen und politischen Umständen im Libanon sowie an den Zeitdiagnosen anderer Denker von einer freiheitlichen Atmosphäre, in der es »intellectually fashionable to be engagé«¹ war, wie es der Soziologe Samir Khalaf formuliert hat. Diese Atmosphäre war dem Libanon und vor allem seiner Hauptstadt Beirut spätestens seit den ausgehenden 1950er Jahren eigen. Ebenso ist *Nahwa* aber auch Produkt jener komplexen geo- und sozialpolitischen Spannungen und ideologischen Divergenzen, die das Land in jenen Jahren gleichfalls prägten und es 1975 in einen fünfzehnjährigen Bürgerkrieg stürzen sollten, welcher auch der Liberalität dieses Klimas vorübergehend ein jähes Ende setzte.²

Trotz dieser Nähe zum Zeitgeschehen beginnt die Geschichte von *Nahwa* allerdings bereits gut hundert Jahre vor dessen Veröffentlichung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts haben nämlich tiefgreifende regionale und überregionale Veränderungen zu den ersten religiös-konfessionellen gewalttätigen Konflikten im Libanon geführt. Diese Gewaltausbrüche liegen am Ursprung dessen, was gemeinhin als *ṭāʿifiyya* (»Konfessionalismus«) bezeichnet wird³ – ein Begriff, der auch den Fokus von Nassars *Nahwa* bildet.

Bevor in den nächsten Kapiteln auf Nassars Beschäftigung mit der libanesischen *ṭāʿifiyya* in *Nahwa* sowie den systematischen Zusammenhang

1 Samir Khalaf, *Civil and uncivil violence in Lebanon. A history of the internationalization of communal conflict*, New York: Columbia University Press 2002, 184.

2 Der libanesische Soziologe Samir Khalaf bezeichnet diese sowohl von Freiheit als auch zunehmenden sozialen Spannungen geprägte Zeit zwischen 1943 und 1975 als »Lebanon's Golden/Gilded Age«. Siehe *ibid.*, 151–203. Vgl. zum besonderen intellektuellen Klima dieser Zeit im Libanon auch Elizabeth Picard, *Lebanon: a shattered country. Myths and realities of the wars in Lebanon. Revised edition*, New York, London: Holmes & Meier 2002, 95–97.

3 Zur Diskussion möglicher Ursprünge des libanesischen Konfessionalismus bereits im osmanischen *millet*-System vgl. Maurus Reinkowski, *Ottoman 'multiculturalism'? The example of the confessional system in Lebanon. A*

dieses frühen Werkes mit seinen späteren Schriften eingegangen werden kann, bedarf es hier einer historischen Rückschau auf die Genese einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Wie sehr diese Geschichte auch noch Nassars Gegenwart bestimmte, lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass *Naḥwa* mit einer Vergegenwärtigung der Ideen Buṭrus al-Buṣṭānīs beginnt, dessen Denken von den Schrecken des Bürgerkriegs zwischen Drusen und Maroniten 1860 im Libanongebirge gezeichnet war. Aber auch andere, spätere Epochen dieser Geschichte finden in *Naḥwa* ihren Widerhall.

Der folgende historische Überblick skizziert zentrale Entwicklungen und Ereignisse der jüngeren Geschichte des Libanon, um vor deren Hintergrund in Kapitel 3 Nassars eigene Auseinandersetzung mit dem libanesischen System besser verstehen und der Genese seines philosophischen Projekts auf den Grund gehen zu können. Die Darstellung stützt sich auf eine Auswahl der wichtigsten, in ihrer Ganzheit nicht mehr zu überblickenden Forschungsliteratur, die sich mit der Geschichte des Libanon und besonders der Entstehung der libanesischen *tāʾifiyya* und ihren vielseitigen Ausprägungen auch in der Gegenwart auseinandersetzt.⁴ Ziel ist es, das ›libanesisches System‹ als Interpretationskontext von Nassars Ideenwelt zu etablieren.

2.1 Zum Begriff *tāʾifiyya*

Der Begriff der *tāʾifiyya* entzieht sich einer eindeutigen Definition.⁵ Im Deutschen wird *tāʾifiyya* gemeinhin mit ›Konfessionalismus‹, im Englischen meist mit ›sectarianism‹ oder ›confessionalism‹ und im

lecture given by Maurus Reinkowski, Beirut: Orient Institute of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Istanbul 1999.

- 4 Einen Überblick über diese Literatur bieten etwa Mayssoun Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor? Eine Untersuchung am Beispiel der Frage des politischen Konfessionalismus in Libanon*, Baden-Baden: Nomos 2010, 27–38, sowie Axel Havemann in seinem historischen Einführungskapitel zur Geschichte des Libanon in seiner Habilitationsschrift *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 31–53.
- 5 Um die Geschichte und verschiedenen Formen der *tāʾifiyya* hat sich daher eine weitläufige sozialwissenschaftliche Debatte über die Bedeutung des Begriffs entsponnen. Vgl. dazu jüngst ausführlich Max Weiss, *In the shadow of sectarianism. Law, Shiʿism, and the making of modern Lebanon*, Cambridge, London: Harvard University Press 2010, 1–28. Zudem Paul W. T. Kingston, *Reproducing sectarianism. Advocacy networks and the politics of civil society in postwar Lebanon*, Albany: SUNY Press 2013, 21–24; Bassel F. Sal-loukh et al., *The politics of sectarianism in postwar Lebanon*, London: Pluto Press 2015, 3.

Französischen mit ›*communautarisme*‹ wiedergegeben, wobei der Begriff grundsätzlich negativ konnotiert ist.⁶ Wenn vom libanesischen Konfessionalismus die Rede ist, hebt *ṭāʿifiyya* meist auf das libanesische politische System ab: *Ṭāʿifiyya* meint dann die dem Libanon eigentümliche Form der Konkordanz- oder Konsensdemokratie, die auf einer proportionalen Allokation der Regierungsämter, Verwaltungsposten, Parlamentssitze und hohen Armeefunktionen unter den mittlerweile 19 offiziell anerkannten Konfessionsgemeinschaften beruht.⁷ Wie allerdings bereits Axel Havemann völlig zu Recht hervorgehoben hat, ist der Konfessionalismus im Libanon »nicht ein bloßer administrativer Mechanismus oder ein System proportionaler politischer Machtverteilung zwischen verschiedenen religiösen Gruppen«,⁸ sondern auch der zentrale Kristallisationspunkt unterschiedlicher Vorstellungen über die Identität des Libanon und dessen Rolle im regionalen Machtgefüge.⁹ Kaum verwunderlich ist es deshalb, dass es nicht *eine* Geschichte des libanesischen Konfessionalismus gibt, sondern eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Narrative zu dessen Entstehungsgründen und unterschiedlichen historischen Ausprägungen. Diese Narrative offenbaren nicht nur bestimmte ideologische Befangenheiten oder konfessionelle Zugehörigkeiten ihrer Urheber, sondern implizieren gleichzeitig normative Positionierungen gegenüber dem libanesischen System und dem Libanon als Staat und politischem Gemeinwesen an sich.¹⁰ Einer der wenigen gemeinsamen Nenner

6 Vgl. zur (vormodernen) Geschichte der Begriffe *ṭāʿifiyya* und *ṭāʿifa* Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 54–56; Ussama Makdisi, *The culture of sectarianism. Community, history, and violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press 2000, 6–7, 79, 166; Reinkowski, *Ottoman 'multiculturalism'?*, 2–4.

7 So verwendet etwa die Politikwissenschaftlerin Mayssoun Zein Al Din den Begriff. Vgl. Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor?*, 16, 38–42. Nicht zuletzt um die überwiegend negative Konnotation des Begriffs ›Konfessionalismus‹ zu vermeiden, wird das libanesische politische System oft auch mit dem von Arend Lijphart verwendeten neutraleren Begriff des ›consociationalism‹ beschrieben. Vgl. Arend Lijphart, *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, New Haven, London: Yale University Press 1977. Darin zum Libanon v. a. S. 147–150; 153–157. Zudem Reinkowski, *Ottoman 'multiculturalism'?*, 6–7. Kritisch zu Lijphart vor dem Hintergrund jüngerer historischer Entwicklungen: Elizabeth Picard, »Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban«, in: *Révue Internationale de Politique Comparée* 4/3 (1997), 639–656.

8 Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 53.

9 Vgl. *ibid.*, 53–54.

10 Die libanesische Geschichtsschreibung war deshalb bereits Gegenstand mehrerer Forschungsarbeiten. Vgl. dazu v. a. die Studien von Axel Havemann:

dieser unterschiedlichen Sichtweisen dürfte sein, dass sie den Gewaltausbrüchen des 19. Jahrhunderts, die sich tief ins kollektive libanesische Gedächtnis eingepägt haben,¹¹ bei der Genese einer konfessionalistischen soziopolitischen Ordnung eine zentrale Rolle zuschreiben.

Trotz der Allgegenwärtigkeit der *tāʿifiyya* in der modernen Geschichte des Libanon und obwohl, wie Max Weiss betont, über keinen anderen Aspekt der libanesischen Geschichte mehr geschrieben worden sei,¹² ist mit ›Konfessionalismus‹ noch lange nicht alles über dieses Land und seine komplexen sozialen und politischen Strukturen gesagt. Denn konfessionelle Gemeinsamkeiten und Differenzen werden, wie z. B. Meir Zamir zeigt, stets von persönlichen, regionalen, überregionalen, ideologischen oder klientelistischen Interessen aufgeweicht, durchkreuzt, überbrückt, verstärkt oder nichtig gemacht.¹³

2.2 Die Konfessionalisierung sozialer Konflikte in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Der Libanon in den Grenzen, wie er heute existiert, ist im Wesentlichen ein Produkt der imperialistischen Neuordnung des Mittleren Ostens nach dem Ersten Weltkrieg und der Auflösung des Osmanischen Reichs: Am 1. September 1920 proklamierte die Mandatsmacht Frankreich den ›Großlibanon‹, der mit der Einführung einer eigenen Verfassung 1926 in ›Libanesische Republik‹ umbenannt wurde, aber noch bis 1943 unter französischer Herrschaft blieb.¹⁴ Die Herausbildung des Libanon als administratives politisches Gebilde begann allerdings bereits im späten 16. Jahrhundert mit der Entstehung eines Emirats im Gabal Lubnān (oder ›Mont Liban‹, ›Libanongebirge‹). Diese mehrheitlich von Drusen und Maroniten, aber auch griechisch-orthodoxen, katholischen und schiitischen Gemeinschaften bewohnte Region, die von drei

ibid.; »Historiography in 20th-century Lebanon. Between confessional identity and national coalescence«, in: *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4/2 (2002), 49–69. Zudem Max Weiss, »The historiography of sectarianism in Lebanon«, in: *History Compass* 7/1 (2009), 141–154. Zudem Beydoun, *Identité confessionnelle*.

11 Vgl. Leila Tarazi Fawaz, *An occasion for war. Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press 1994, xiii.

12 Vgl. Weiss, »Historiography of sectarianism«, 141.

13 Vgl. Meir Zamir, *Lebanon's quest. The road to statehood, 1926–1939*, London, New York: Tauris 2000, 31.

14 Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 31; Fawwaz Traboulsi, *A history of modern Lebanon*, London, Ann Arbor: Pluto Press 2007, 80.

osmanischen Verwaltungsdistrikten (Tripoli, Damaskus und ab 1660 Sidon) flankiert wurde, genoss unter den Osmanen eine gewisse Unabhängigkeit, wurde aber erst im 19. Jahrhundert als eigene Verwaltungseinheit eingerichtet.¹⁵ Bereits im 16. Jahrhundert begannen in dieser Region bestimmte Entwicklungen, die in der Genese des politischen und sozialen Lebens des modernen Libanon ihre Spuren hinterlassen sollten: eine Durchmischung der verschiedenen religiösen Gruppierungen, die Integration in das kapitalistische Weltwirtschaftsgefüge, ein intensiver Kontakt mit europäischer Kultur etwa durch Missionen unterschiedlicher Denominationen, sowie die Einmischungen europäischer Mächte in lokale Angelegenheiten.¹⁶

Was heute gemeinhin als *tāʿifiyya* bezeichnet wird, ist allerdings nicht ein Phänomen des 16., sondern eine Erscheinung des 19. Jahrhunderts. Diese Sichtweise hat sich in der Geschichtsforschung spätestens seit den Untersuchungen des Historikers Ussama Makdisi zur Entstehung einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon mehrheitlich durchgesetzt, wobei Makdisis Argumente auch die Erforschung des Konfessionalismus der Gegenwart beeinflusst haben.¹⁷ Entgegen ›orientalistischen‹ Deutungen der erwähnten Gewaltausbrüche des 19. Jahrhunderts, Deutungen, welche sie als Eruption primordialer kultureller Identitäten und Ressentiments interpretieren, hat Makdisi die Modernität und historische Kontingenz der Konflikte herausgearbeitet. Paul Kingston spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »slippery definition of sectarianism«, die an die Stelle einer »essentialized one« trat.¹⁸ Neben der Modernität und der Kontingenz hebt diese Interpretationsweise die historische Dynamik des Konfessionalismus hervor: Er hat in verschiedenen historischen Situationen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen und bei

15 Vgl. zum Begriff Ġabal Lubnān sowie der Herausbildung eines politischen Feldes dort Makdisi, *Culture of sectarianism*, 30; Kamal Salibi, *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, New York: I.B. Tauris 2014, 126–129; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 24–25; Albert Hourani, »Lebanon: the development of a political society«, in: ders., *The emergence of the modern Middle East*, London: Macmillan 1981, 124–141.

16 Vgl. zu diesen frühen Entwicklungen z.B. Traboulsi, *History*, 3–24.

17 V.a. sein *The culture of sectarianism* hat der Erforschung des libanesischen Konfessionalismus wichtige neue Impulse gegeben. Trotzdem scheint sein revisionistisches Narrativ nicht alle vollständig überzeugt zu haben. Vgl. jüngst etwa William W. Harris, *Lebanon. A history, 600–2011*, New York: Oxford University Press 2012, 106, 281, 300, 322. Harris' Urteil liegt allerdings eine zu starke Vereinfachung von Makdisis Argument zugrunde, wenn er dieses auf die »priority given to European interference« bei der Entstehung der Konflikte 1860 reduziert. Vgl. *ibid.*, 300.

18 Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 23.

verschiedenen Konfessionen unterschiedliche Ausprägungen und Ausdifferenzierungen erfahren und ist auf komplexe Weise mit anderen, etwa ethnischen oder klassenspezifischen Strukturen verwoben. Auch Max Weiss spricht von einer »plurality of Lebanese sectarianisms«,¹⁹ um dieser Dynamik und Vielförmigkeit Nachdruck zu verleihen.

Makdisi, dessen überzeugender Argumentation auch wir hier folgen wollen, erklärt, dass in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Ġabal Lubnān aufgrund einer Vielzahl politischer, ökonomischer und kultureller Faktoren eine Umdeutung des Sozialen entlang konfessioneller Trennlinien eingesetzt habe. Laut ihm hat damals ein Bruch mit der bestehenden feudalen Ordnung stattgefunden. Dieser Bruch habe neue soziale Strukturen entstehen lassen, in denen die konfessionelle Identität eines Individuums zu seinem einzigen sozialen und politischen Merkmal wurde. Die alte feudale Ordnung war nicht konfessionell, sondern hierarchisch organisiert, so Makdisi: In ihr standen sich, stark vereinfacht, einerseits eine Elite, bestehend aus maronitischen und drusischen Notabeln-Familien, osmanischen Regierungsbeamten und religiösen Würdenträgern, sowie andererseits die ebenfalls sowohl aus Drusen wie auch Maroniten bestehende »gemeine Bevölkerung« (die sog. *ahālī*) gegenüber. »Rank, rather than religion was the all-important marker of elite status in rural Mount Lebanon«,²⁰ wie Makdisi betont. Diese hierarchische Ordnung wurde symbolisch etwa durch distinkte Kleidungs- und Umgangsformen oder die Chronisten der Notabeln gestützt und reproduziert, vor allem aber durch bestimmte Praktiken der rigiden Bestrafung jener, welche etwa durch Revolten dieses System in Frage zu stellen wagten. Gewalt war folglich ein Mittel der Eliten, um diese hierarchische Sozialordnung gegenüber den *ahālī* zu behaupten, und nicht konfessionell motiviert, wie Makdisi erklärt.²¹

Ihr Ende fand diese hierarchische feudale Ordnung an der Schnittstelle zwischen dem zunehmenden Einfluss europäischer Mächte in der Region und osmanischen Reformen, die sich mit lokalen Gegebenheiten auf komplexe Weise verwoben. Wesentlich für ihr Ende war die Besetzung Syriens inklusive des Libanongebirges 1831 durch Ibrahim Pascha, Sohn des ägyptischen Gouverneurs und Expansionisten Mehmed Ali (r. 1805–1848). Diese Besetzung, welche die Osmanen erst 1840 mit der Hilfe der Europäer beenden konnten, hatte schwerwiegende Folgen für das soziale Gefüge des Mont Liban. Zum einen war sie der entscheidende Grund dafür, dass der osmanische Sultan 1839 mit dem

19 Weiss, *Shadow of sectarianism*, 9.

20 Makdisi, *Culture of sectarianism*, 35.

21 Vgl. *ibid.*, 35; 29–50; Ussama Makdisi, »Revisiting sectarianism«, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Religion between violence and reconciliation*, Beirut: 2002, 179–191: 180–182.

Gülhane-Dekret tiefgreifende Reformen in Armee, Verwaltung und Gesellschaft in Gang setzte, Reformen, die als Ganzes unter dem Namen Tanẓīmāt in die Geschichte eingingen. Diese Tanẓīmāt-Reformen waren sowohl auf lokaler als auch auf internationaler Ebene Gegenstand unterschiedlicher, sich widersprechender Interpretationen, vor allem was die darin postulierte Rechtsgleichheit zwischen muslimischen und nicht-muslimischen osmanischen Untertanen betrifft. Zum anderen zeigte sich bei den Bemühungen um die Restauration der alten Ordnung, dass diese von alten und neuen politischen Akteuren nicht nur unterschiedlich erinnert wurde, sondern konkurrierende Ansprüche nun auch durch Verweise auf eine mythologisierte Vergangenheit und die Zuhilfenahme eines religiösen Vokabulars geltend gemacht wurden, womit ein Bewusstsein für konfessionelle Differenz entstand.²²

Die ersten Divergenzen bezüglich der Neudefinition der alten Ordnung führten 1841 zum ersten bedeutenden bewaffneten Konflikt mit konfessionellem Anstrich, so Makdisi weiter. Drusische Notabeln, die nach dem Ende der ägyptischen Besatzung aus dem Exil zurückgekehrt waren, machten in Dair al-Qamar gegenüber den maronitischen *ahālī* Gebietsansprüche geltend: Der maronitische Emir Bašīr Qāsim hatte die Ländereien der drusischen Scheiche während ihrer Abwesenheit an Mitglieder seiner eigenen Familie vergeben, weshalb sie diese nun zurückforderten. Sowohl die drusischen Notabeln als auch die maronitischen *ahālī* machten dabei ihre Besitzansprüche mit Verweis auf die Tanẓīmāt geltend: erstere interpretierten sie restaurativ, um ihre alten Rechte auf die Ländereien zu bekräftigen, letztere reformerisch und progressiv, um die alte Hegemonie der drusischen Notabeln in Frage zu stellen und Rechtsgleichheit einzufordern. In dieser »far-reaching crisis of coexistence«, ²³ wie Makdisi es nennt, fand ein Konflikt innerhalb der alten Eliten zwischen Bašīr Qāsim und den wiederkehrenden Notabeln seinen Ausdruck als Konflikt zwischen Drusen und Maroniten. Auch das soziale Element der sich gegen die drusische Notabeln-Herrschaft wehrenden maronitischen *ahālī* wurde konfessionell erklärt. Damit wurde erstmals das Soziale und Politische in ein religiöses Deutungsschema gezwungen, das der Libanon bis anhin nicht gekannt hatte. Der Krieg, den dieser Konflikt in Dair al-Qamar nach sich zog, weitete sich bald auf umliegende Dörfer aus und forderte mehrere hundert Tote auf beiden Seiten.²⁴

Obwohl der Gewalt in Dair al-Qamar schnell Einhalt geboten werden konnte, stand der Krieg am Anfang eines Prozesses der Neuordnung und -deutung des Libanon entlang konfessioneller Linien. Wichtig für den Beginn dieses Prozesses war allerdings nicht in erster Linie, dass in

22 Vgl. Makdisi, *Culture of sectarianism*, 57.

23 Ibid., 65.

24 Vgl. ibid., 63–66.

Dair al-Qamar ein Konflikt tatsächlich konfessionelle Züge hatte, sondern vielmehr, dass ihn die europäischen Mächte und die osmanischen Autoritäten als Ausbruch primordialer religiöser Identitäten deuteten, wie Makdisi erklärt. Diese externen Deutungsweisen hatten einen wesentlichen Einfluss darauf, wie sich die Europäer und Osmanen einen befriedeten Libanon vorstellten: Sie waren der Grund dafür, dass der Mont Liban 1843 zweigeteilt wurde, in einen mehrheitlich von Maroniten bewohnten Verwaltungsdistrikt (*qā'imaqām*) im Norden mit einem maronitischen Gouverneur, und einen drusischen Distrikt im Süden, wo auch viele Maroniten wohnten und dem ein drusischer Gouverneur vorstand. Beide Distrikte hatten zudem ab 1845 konfessionell paritätisch gemischte Räte.²⁵

Für die lokalen Eliten bedeuteten diese europäischen und osmanischen Sichtweisen, dass die Konstruktion einer einheitlichen konfessionellen Identität zum einzigen erfolgversprechenden Mittel wurde, um ihren Machtansprüchen Gehör zu verschaffen, wie Makdisi argumentiert:

The objective of Druze and Maronite elites was not to confirm European or Ottoman attitudes toward them but to manipulate the concern for a reestablishment of order by presenting themselves as the only genuine interlocutors of the so-called primordial sectarian communities that inhabited Mount Lebanon. They sought to transform their religious communities into political communities and to harness invented traditions to their respective causes. [...] Maronite and Druze elites each strove to present a unified front to the Ottoman state and the European powers, effectively ignoring a long history of nonsectarian leadership.²⁶

Doch nicht nur auf der Ebenen der Eliten wurde das Soziale und Politische auf neuartige Weise mit dem Konfessionellen vermengt. Auch bei den *ahālī* fand ein solcher Prozess statt, der die alte Ordnung radikal veränderte, wie Makdisi weiter zeigt. Am deutlichsten zeigte sich dies in den Ereignissen, die in den drusisch-maronitischen Bürgerkrieg von 1860 mündeten. Eine Revolte maronitischer Bauern gegen ihre maronitischen Landbesitzer 1858 im Kisrawān-Distrikt, bei der die Aufständischen mit Verweis auf die Tanzīmāt Rechtsgleichheit mit ihren Herren und die Abschaffung alter aristokratischer Privilegien forderten, nahm bald konfessionalistische Züge an. Tāniyūs Šahīn, der Anführer der Revolte, bediente sich bei diesem Versuch, die politische Rolle der *ahālī* neu zu definieren, einer religiösen Argumentation: Er versuchte glaubhaft zu machen, im Namen des wahren Christentums zu sprechen, wenn er die

25 Diese Räte sollten dem Gouverneur beim Eintreiben der Steuern sowie bei der Rechtsprechung behilflich sein. Sie bestanden aus je zwölf Mitgliedern der wichtigsten religiösen Gemeinschaften. Vgl. dazu Traboulsi, *History*, 26–27; Zein Al Din, *Religion als politischer Faktor?*, 57–58.

26 Makdisi, *Culture of sectarianism*, 77.

Privilegien der alten Eliten herausforderte. Dieses religiöse Moment verstärkte sich, als sich die Revolte zwischen Mai und Juni 1860 auf die Gebiete ausweitete, in denen maronitische Bauern unter drusischer Herrschaft lebten und gegen sie rebellierten.²⁷

Der Bürgerkrieg, in den die Krise von Kisrawān nun eskalierte, forderte mindestens 5000 Tote; 200 Dörfer brannten nieder, 100.000 Menschen wurden in die Flucht geschlagen. Erst die Intervention der europäischen Mächte konnte die Gewalt stoppen: Mitte August 1860 landeten 6000 französische Soldaten an der libanesischen Küste, um der Gewalt gegen Christen Einhalt zu gebieten; von Oktober desselben bis März des nächsten Jahres unterhielten die europäischen Mächte in Beirut mit dem osmanischen Außenminister Fuad Pascha Gespräche ab, in denen über die Zukunft des Libanon entschieden wurde.²⁸

2.3 Parlamentarische Anfänge im *Conseil administratif* der Mutašarrifiyya

Spätestens im Zuge dieser europäischen Intervention als Antwort auf die konfessionelle Gewalt begann die Geschichte eines Libanon, der einerseits grundlegende liberale und republikanisch-demokratische Werte zu wahren sucht, gleichzeitig aber den einzelnen Konfessionsgemeinschaften Rechte zuspricht, die liberalen demokratischen Strukturen zuwiderlaufen und das Land der latenten Gefahr aussetzen, entlang partikular-gemeinschaftlicher Linien zu zerbrechen.²⁹ Der Balanceakt zwischen liberaler Demokratie und Konfessionalismus gelang allerdings für einige Jahrzehnte nach den Konflikten von 1860 insofern gut, als größere gewaltsame Auseinandersetzungen ausblieben. Das Ende des Krieges im Mont Liban war der Beginn jener bis zum Anfang der Mandatszeit anhaltenden Phase, die Engin Akarlı als *The long peace* bezeichnet hat und die laut ihm auch von lokalen politischen Akteuren später als Goldenes Zeitalter des Friedens erinnert wurde.³⁰

27 Vgl. *ibid.*, 96–144; Makdisi, »Revisiting sectarianism«, 185–187.

28 Vgl. Traboulsi, *History*, 37–39; Makdisi, *Culture of sectarianism*, 146. Vgl. zu den Ereignissen 1860 auch Fawaz, *Occasion for war*. Fawaz' Studie beinhaltet auch einen (allerdings wenig überzeugenden) Vergleich der Ereignisse um 1860 mit dem Bürgerkrieg im Libanon 1975–1990. Vgl. *ibid.*, 218–230.

29 Vgl. zu dieser der *sectarian democracy* inhärenten Spannung Kingston, *Reproducing sectarianism*, 21. Vgl. auch Zamir, *Lebanon's quest*, 28–30. Vgl. zur Neustrukturierung des Libanon kurz nach den Ereignissen von 1860 auch Makdisi, *Culture of sectarianism*, 135–165.

30 Engin Deniz Akarlı, *The long peace. Ottoman Lebanon, 1861–1920*, London, New York: Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris 1993, 188.

1861 wurden die beiden 1843 eingerichteten Verwaltungsdistrikte in einem speziellen osmanischen Gouvernement, der sogenannten Mutaşarrifiyya, wieder zusammengeführt. Das im gleichen Jahr eingesetzte *Règlement et protocole relatifs à la réorganisation du Mont Liban* diente als eine Art Verfassung. Darin wurde unter anderem festgelegt, dass ein »Administrativrat« (*Conseil administratif, mağlis*), in dem die verschiedenen Konfessionen proportional vertreten sein sollten, dem osmanischen Gouverneur beratend zur Seite stehen sollte. Im Laufe der Zeit erhielt dieser Rat aber mehr Befugnisse, so insbesondere ein Vetorecht gegen Steuererhöhungen. Die Ratsmitglieder wurden von den Dorfältesten gewählt, diese wiederum von den Dorfbewohnern, und zwar ungeachtet ihrer konfessionellen Zusammensetzung.³¹

Wie Akarlı zeigt, wurde das *Conseil administratif* zu einem protoparlamentarischen Versuchslabor, in dem eine moderne libanesische politische Elite heranwuchs und demokratische Praktiken einübte. Dies zeigte sich etwa dann, wenn um die Wahl einzelner Mitglieder und die Besetzung hoher Ämter unter den Abgeordneten und mit den ausländischen Konsuln und osmanischen Gouverneuren disputiert wurde oder wenn der gemeinsame Kampf gegen in Istanbul beschlossene Steuererhöhungen eine überkonfessionelle Front gegen die osmanische Fiskalpolitik entstehen ließ. Aber auch außerhalb des *Conseil* gab diese Institution Bewegungen und Gruppierungen Auftrieb, die sich auf republikanische und liberale Werte bezogen, um in ihrem Namen Rechte einzufordern. Zwar wurden auch im Mutaşarrifiyya-System die Sitze im *Conseil* und die Ämter in der Verwaltung mit minutiöser Genauigkeit auf die verschiedenen Denominationen verteilt. Gerade des konfessionellen Prozesses wegen konnten die verschiedenen Institutionen damit aber auch zum Ort der überkonfessionellen Interaktion und Zusammenarbeit werden: Die Verteilung der Ämter auf die Religionsgemeinschaften war in der Mutaşarrifiyya ein Mechanismus, der dabei half, nach den Gewaltakten von 1860 eine pluralistische Gesellschaft zu schaffen, verfeindete Parteien in eine gemeinsame politische Öffentlichkeit zu integrieren und damit einer weiteren Konfessionalisierung des Gemeinwesens entgegenzuwirken, wie Akarlı zeigt.³² Zudem tat sich im *Conseil* seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine maronitisch dominierte »liberale« Gruppe von Abgeordneten hervor. Sie verteidigte die republikanischen Errungenschaften des Rates und die Koexistenz aller religiösen Gemeinschaften in einem säkularen Staat gegen die Vorstellung eines Libanon der maronitischen Kirche und konservativer Notabeln, welche die Mutaşarrifiyya als christliches Projekt verstanden, das es in Kollaboration mit den

31 Vgl. zu den Wahlprozeduren, der konfessionellen Komposition und den Aufgaben des Rates *ibid.*, 82–84, 148–149.

32 Vgl. *ibid.*, 148–149, 161–162; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 25.

Franzosen gegen die angebliche arabisch-islamische Bedrohung zu verteidigen gelte. Dieser ›liberale‹ Trend wurde allerdings von Akteuren mit ganz unterschiedlichen Interessen getragen und konnte deshalb nicht zu einer politischen Bewegung mit einem klar definierten ideologischen Programm heranwachsen. Es handelte sich, wie Carol Hakim darlegt, um eine lose Gruppe von Politikern, Funktionären und Intellektuellen, welche eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit der autoritären Politik der osmanischen Gouverneure sowie der »conservative league of notables and clergy«³³ einte. Dabei wurde die kritische Haltung der ›Liberalen‹ der Mutaşarrıfıyya auch von Exillibanesen gestützt, die in anderen Teilen des Osmanischen Reichs – so besonders im nahe gelegenen Beirut – oder den USA und Europa mit neuen, aufklärerischen Ideen in Berührung kamen und sie in ihre eigenen Vorstellungen eines libanesischen Gemeinwesens integrierten.³⁴ Zu diesen Exillibanesen gehörte auch Buṭrus al-Buṣṭānī (1819–1883), der den Mont Liban 1840 verließ und nach Beirut umsiedelte. Tief schockiert von den Ereignissen um 1860 im Libanon-gebirge, versuchte er in flugblattähnlichen Schriften mit dem Titel *Nafır Sūriyya* (›Fanfare Syriens‹) den Gewaltausbrüchen auf den Grund zu gehen und Vorschläge zu machen, wie religiös motivierte Gewalt in Zukunft verhindert werden könne. Mit seinen politischen Reformvorschlägen, die sich im kosmopolitischen Beirut vom Erbe der europäischen Aufklärung inspirieren ließen, sowie mit seinen Bemühungen um eine Modernisierung der arabischen Sprache und des Bildungswesens wurde er zu einem der ersten Protagonisten der sogenannten Nahḍa: jener literarischen, kulturellen und sozialen Reformbewegung im Nahen Osten und Nordafrikas, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann und ungefähr bis zum Ersten Weltkrieg andauerte.³⁵

Die Vision eines demokratisch-republikanischen Libanon, wie sie in der politischen Praxis der Mutaşarrıfıyya reifte, konnte sich im komplexen

33 Carol Hakim, *The origins of the Lebanese national idea, 1840–1920*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2013, 169.

34 Vgl. Akarlı, *The long peace*, 68–77, 96–97, 163–173; Hakim, *Origins*, 145–147, 158–185. Auch vom Rückenwind der Konstitutionellen Reform 1908 konnten die ›Liberalen‹ nur kurze Zeit profitieren. Vgl. *ibid.*, 195–205.

35 Vgl. Hakim, *Origins*, 147–156. Die Datierung von Beginn und Ende der Nahḍa ist unterschiedlich. Wie oben erwähnt, dauerte sie Nassar zufolge von der Besetzung Ägyptens durch Napoleon 1798 bis zum Zweiten Weltkrieg und der Gründung Israels an. Normalerweise wird ihr Beginn irgendwo zwischen 1798 und dem Beginn der Tanzimāt bzw. der Mitte des 19. Jh. angesetzt, ihr Ende mehrheitlich nach dem Ersten, manchmal aber auch nach dem Zweiten Weltkrieg. Vgl. zu Buṣṭānī auch Ussama Makdisi, »After 1860. Debating religion, reform, and nationalism in the Ottoman Empire«, in: *International Journal of Middle East Studies* 34/4 (2002), 601–617; Buṭrus Abu-Manneh, »The Christians between Ottomanism and

diplomatischen Ringen um die Zukunft des Landes in den zwei Jahren nach dem Ersten Weltkrieg und im Zuge der Auflösung des Osmanischen Reichs allerdings nicht durchsetzen.³⁶ Obwohl auch liberale Vertreter des *Conseil administratif* der Pariser Friedenskonferenz ihre Vorstellungen der Zukunft des Libanon darlegen konnten, setzte sich nicht ihre republikanisch-säkulare, sondern die Vision eines Libanon der christlichen Vorherrschaft und der konfessionellen Partikularität unter französischer Direktherrschaft durch, wie sie laut Akarlı vor allem vom maronitischen Patriarchen Ilyās Ḥuwayyik gestützt wurde. Demokratische Selbstbestimmung hatte dabei nur am Rande Platz. Zwar sprachen sich zunächst sowohl die Mehrheit der Abgeordneten des *Conseil* als auch der Patriarch für die Schaffung eines geographisch erweiterten Großlibanon unter französischem Mandat und gegen die Integration des Landes in ein Großsyrien aus, wie es sich die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung aufgrund des Erstarkens der syrisch-arabischen Nationalisten in Damaskus wünschte. Trotzdem schienen sich die ›liberale‹ und die ›christliche‹ Vision im engeren Sinne im Kern zu unterscheiden.³⁷

Als sich im Juni 1920 dann doch sieben der zwölf Abgeordneten – nachdem sie festgestellt hatten, dass die Franzosen im Libanon ihren eigenen republikanischen Prinzipien zuwiderhandeln würden – gegen das französische Mandat aussprachen, wurden sie verhaftet und des Hochverrats und der Verschwörung schuldig gesprochen. General Gouraud, seit 1919 Hochkommissar des Libanon und bekannt für seine Nähe zur katholischen Kirche und imperialistischen Kreisen, löste darauf das *Conseil* auf.³⁸ Die syrisch-arabischen Nationalisten von Damaskus besiegte er kurz darauf in der Schlacht von Maisalūn; am 1. September proklamierte er in Beirut offiziell den ›Großlibanon‹. Die Mutaṣarrifiyya Ġabal Lubnān wurde dazu mit den Küstenstädten Beirut, Sidon, Tyros und Tripoli sowie den vormaligen osmanischen Verwaltungseinheiten Ḥāṣbayā, Rāṣayā, Baʿlbak und ʿAkkar vereint.³⁹ Damit gehörten nun auch die wertvollen Häfen an der Küste sowie die getreidereichen Ebenen im Landesinnern zum Libanon.⁴⁰

Mit dem Beginn der französischen Mandatsherrschaft nahm der *Long peace* der konfessionellen Koexistenz ein Ende; wie Kais Firro betont,

Syrian nationalism. The ideas of Butrus al-Bustani«, in: *International Journal of Middle East Studies* 11/3 (1980), 287–304.

36 Dieses diplomatische Ringen und die verschiedenen Positionen, die sich dabei herausbildeten, hat Carol Hakim detailliert herausgearbeitet. Vgl. Hakim, *Origins*, 213–260.

37 Vgl. Akarlı, *The long peace*, 176–177. Vgl. zu diesen beiden Visionen auch Hakim, *Origins*, 178–185, 213–260.

38 Vgl. dazu Hakim, *Origins*, 255–257; Akarlı, *The long peace*, 179–180.

39 Vgl. Traboulsi, *History*, 80.

40 Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 32.

verfolgten die Franzosen eine »policy of purposely dividing the Syrian and Lebanese population along lines of sectarian and regional communities«.⁴¹ Akarlı stellte dabei – ähnlich wie Makdisi für das 19. Jahrhundert – fest, dass dieser Form des Herrschens die anthropologische Prämisse zugrunde lag, dass das libanesische Gemeinwesen essentiell konfessionalistisch sei.⁴²

In den politischen Diskursen, welche diese geopolitische Neuordnung der Levante in den zwei Jahren nach dem Ersten Weltkrieg begleiteten, begannen sich auch deutlicher als zuvor libanesische, syrische und arabische nationalistische Positionen herauszukristallisieren. Vor dem Ersten Weltkrieg waren diese nationalistischen bzw. protonationalistischen Vorstellungen einer Identität des Libanon noch selten in Konflikt geraten, da sie sich in vielen Punkten überschnitten und in einem steten Wandel begriffen waren und damit noch einer ideologischen Schärfung harreten;⁴³ im Kontext des Osmanischen Reichs wurden sie zudem vor allem im Zuge der Konstitutionellen Revolution 1908 von einem osmanischen Verfassungspatriotismus überwölbt.⁴⁴ Des Weiteren entwickelten sich, wie Raghid el-Solh hervorhebt, die verschiedenen Nationalismen in unterschiedlichen Regionen: Syrische und arabische Nationalismen entstanden vor allem in den urbanen Zentren, libanesische beschränkten sich dagegen mehrheitlich auf den Mont Liban. Im Zuge der Desintegration des Osmanischen Reichs sowie der Integration wichtiger Städte wie Beirut und Tripolis in den neugeschaffenen Großlibanon begannen diese unterschiedlichen Identitätsvorstellungen im politischen Diskurs jedoch vermehrt miteinander in Konflikt zu geraten und erhielten dadurch auch klarere ideologische Konturen.⁴⁵ Firro will sie als »diskursive Systeme« verstanden haben, welche unterschiedliche Vorstellungen lokaler soziokultureller und ethnoreligiöser Gruppen darüber widerspiegeln, wie sie sich zur französischen Herrschaft und der politischen Ausgestaltung eines Großlibanon positionieren sollten. Syrische und arabische nationalistische Vorstellungen seien dabei vor allem von Gruppen in die politischen Auseinandersetzungen eingebracht worden, welche die Existenz eines Libanon, wie ihn die fast ausschließlich maronitischen libanesischen Nationalisten imaginierten, in Frage stellten.⁴⁶

41 Kais M. Firro, *Inventing Lebanon. Nationalism and the state under the mandate*, London, New York: I.B. Tauris 2003, 77.

42 Vgl. Akarlı, *The long peace*, 173–183, 192. Vgl. auch Firro, *Inventing Lebanon*, 75–77.

43 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 21–22. Vgl. dazu auch Hakim, *Origins*, besonders 151–152; Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia. The search for identity in Lebanon*, London: I.B. Tauris 2004, 81–85.

44 Vgl. Hakim, *Origins*, 201.

45 Vgl. Raghid El-Solh, *Lebanon and Arabism. National identity and state formation*, London: I.B. Tauris 2004, 1–2.

46 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 22, 31.

2.4 Die Entstehung des ›libanesischen Systems‹ unter dem Mandat

Unter französischer Mandats Herrschaft entstand das, was unter anderen Meir Zamir als das ›Lebanese system‹ bezeichnet hat: »[a] delicate balance between the sects, clans and regions, along with a capitalist laissez-faire economy based on trade and service«. ⁴⁷ Die französische Mandatsmacht baute insofern auf dem System der Mutaṣarrifiyya auf, als auch sie den Konfessionalismus in die neue politische Ordnung einschrieb. Bereits in den Wahlen von 1922 wurden die 30 (und später mehr) Abgeordneten des neu geschaffenen Repräsentativrates (des späteren Parlaments), ⁴⁸ der an die Stelle des *Conseil administratif* trat, in den zunächst sechs Wahlbezirken nach einem konfessionellen Proporz vergeben. Dieser wurde auch später weitergeführt und in neuen Wahlgesetzen festgeschrieben. Zwar wurden die Repräsentanten einer einzelnen Konfession jeweils von der gesamten Bevölkerung eines Bezirkes gewählt, egal welcher Religion sie angehörten. Dies sollte den Wettbewerb zwischen Kandidaten auch innerhalb einzelner Konfessionen fördern. Viele Anwärter auf ein Mandat kämpften daher auf gemischten Wahllisten um einen Sitz, um so ihre Wahlchancen zu erhöhen. Das System bot aber auch neue Chancen für Absprachen und Konflikte unter potenziellen Kandidaten einzelner Gemeinschaften sowie unter den Anwärtern auf einer gemischten Liste. Zudem griffen die französischen Kolonialbehörden immer wieder massiv in die Listen ein, um ihnen genehmen Kandidaten Vorteile zu verschaffen. ⁴⁹

Die 1926 eingesetzte Verfassung, die mehrheitlich bis heute in Kraft ist, vertiefte die konfessionelle Zergliederung des Landes zudem weiter. So wurde im bekannten Artikel 95 etwa festgelegt: »As a provisional measure [...] and for the sake of justice and amity, the sects shall be equitably represented in public employment and in the composition of the Ministry.« ⁵⁰ Artikel 9 schrieb das Recht auf Selbstverwaltung aller

47 Zamir, *Lebanon's quest*, 36.

48 Bis 1927 hatte der Libanon auch eine zweite Kammer, den Senat, dessen 16 Mitglieder vom Hochkommissar ernannt wurden. Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 100–104; Zamir, *Lebanon's quest*, 29–30.

49 Vgl. zum Wahlsystem und den Wahlgewohnheiten sowohl während als auch nach der Mandatszeit Eyal Zisser, *Lebanon. The challenge of independence*, London, New York: I.B. Tauris 2000, 42–43. Firro, *Inventing Lebanon*, 77–78; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 51–53. Auch sonst zeigte die französische Kolonialverwaltung viele autoritäre Züge. So manipulierte sie nicht nur Wahlen, sondern suspendierte mehrere Male die Verfassung, schränkte die Meinungsfreiheit ein etc. Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 28; Firro, *Inventing Lebanon*, 123–124.

50 [o.A.], »The Lebanese Constitution«, in: *Arab Law Quarterly* 12/2 (1997), 224–261: 260. Vgl. dazu auch Zamir, *Lebanon's quest*, 30.

Gemeinschaften und damit das Recht auf eine eigene Personenstandsgesetzgebung und die Repräsentation durch die eigenen religiösen Würdenträger fest; Artikel 10 gab den Gemeinschaften das Recht auf eigene Erziehungs- und Bildungssysteme.⁵¹

Getragen und ausgenutzt wurde dieser konfessionell strukturierte Kolonialstaat von einer neuen politischen Elite. Sie bestand aus alten, landbesitzenden christlichen Familien aus dem Mont Liban und einer christlichen Finanzbourgeoisie aus Beirut, schiitischen und sunnitischen landbesitzenden Familien aus der Peripherie des Landes sowie sunnitischen Notabeln aus den neu zum Libanon gehörenden Küstenstädten. Zusammen bildeten sie die neue Schicht ländlicher und urbaner sogenannter *zu'amā'* (sg. *zā'im*) oder ›Patrons‹, die ihre wirtschaftliche und politische Macht im neuen Staat durch den Zugang zu neuen Ressourcen, anhand derer sie ihre Patronage-Netzwerke auszubauen vermochten, noch stärken konnten.⁵² Viele der sunnitischen und schiitischen Clans, die durch die Schaffung des Großlibanon erst in den neuen Staat integriert wurden, mussten allerdings von den Kolonialmächten und ihren mehrheitlich maronitischen Kollaborateuren zunächst in einem langwierigen Prozess davon überzeugt werden, dass das System des Konfessionalismus nun »the only game in town«⁵³ sei. Wie Firro zeigt, mussten vor allem arabisch-nationalistische eingestellte sunnitische, aber auch schiitische Eliten, die sich einen Anschluss ihrer Gebiete an Syrien wünschten, durch wirtschaftliche und politische Anreize davon überzeugt werden, sich einem System unterzuordnen, das ihnen aus der Zeit osmanischer Herrschaft unbekannt war. Erst in den 1930er Jahren, als sie merkten, dass Frankreich nicht von seinen Plänen abrücken würde, den territorialen Status quo der libanesischen Republik beizubehalten, gaben sie ihre irredentistischen Tendenzen zumindest vorläufig auf und spielten das konfessionalistische Spiel mit. Allerdings wurden sie berechtigterweise das Gefühl nie los, im neuen Staat diskriminiert zu werden, weshalb sie dessen Institutionen immer wieder boykottierten und die privilegierte Stellung der Christen darin kritisierten.⁵⁴

51 Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 40; Zamir, *Lebanon's quest*, 30; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 29; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 32–36.

52 Vgl. zum Begriff der *zu'amā'* Firro, *Inventing Lebanon*, 91–98, sowie die von ihm dort u.a. besprochenen Hottinger und Khalaf: Arnold Hottinger, »Zu'ama' in historical perspective«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc. 1966, 85–105; Samir Khalaf, »Changing forms of political patronage«, in: ders., *Lebanon's predicament*, New York: Columbia University Press 1987, 73–101.

53 Firro, *Inventing Lebanon*, 152.

54 Vgl. ibid., 151–176; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 65–68.

Mit der Verfassung von 1926 und den Bemühungen, das neue System auch für die sunnitischen und schiitischen Eliten attraktiv zu machen, war eine politische Ordnung geschaffen, in der Akteure unterschiedliche Netzwerke mobilisierten, um die Allokation staatlicher Machtressourcen (Parlamentssitze und Stellen in der Verwaltung, öffentliche Gelder etc.) zu beeinflussen und im eigenen Interesse zu manipulieren. Klientistische *zu'amā'*-Netzwerke wurden etwa dann aktiviert, wenn bei Wahlen zwei Mitglieder derselben Konfession um denselben Parlamentssitz kämpften; auf konfessionelle Loyalitäten wurde dagegen etwa dann zurückgegriffen, wenn vor den Wahlen jeweils von Neuem verhandelt wurde, welcher Gemeinschaft in welchem Verhältnis wie viele Sitze im Parlament zustanden oder wer nach den Wahlen welche Regierungsposten besetzen durfte.⁵⁵ Die Mobilisierung solcher Netzwerke auf der Ebene der Eliten wurde dabei auf der Straße auch immer wieder in gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen konfessionellen Gruppierungen übersetzt.⁵⁶ Um ihre Verhandlungspositionen zu stärken, mobilisierten die einzelnen Akteure zudem auch vermehrt regionale und internationale Netzwerke.⁵⁷

Den wichtigsten Architekten wie auch Apologeten fand dieses ›libanesisches System‹ in Michel Chiha (Mišāl Šihā), der wesentlich an der Ausgestaltung der Verfassung von 1926 beteiligt war.⁵⁸ Der 1891 geborene chaldäische Katholik und Bewunderer französischer Kultur tat sich als Journalist, Verleger der Zeitung *Le Jour*, Schriftsteller, politischer Theoretiker und kurzzeitig auch Praktiker hervor, vor allem aber als sehr erfolgreicher Banker. Chiha war Teil einer von den Franzosen geförderten, mehrheitlich maronitischen Finanz- und Handelsbourgeoisie, deren Einfluss auf die libanesischen Politik vor allem nach der Unabhängigkeit 1943 spürbar wurde.⁵⁹ Chihas Leben war von der Überbrückung konfessioneller und geographischer Grenzen geprägt, was vor allem seiner Tätigkeit als Geschäftsmann geschuldet war: Weil die Chihas mit der griechisch-katholischen Far'un-Familie die Chiha-Far'un-Bank gegründet hatten, heiratete auch er der Familientradition entsprechend eine Far'un, um damit die

55 Als z.B. nach dem Ende der Präsidentschaft von Charles Dabbās 1932 sowohl Émile Eddé als auch Bechara al-Khoury (beide Maroniten) ein Auge auf das Amt warfen, mobilisierten sie ihre persönlichen Netzwerke. Diese innermaronitische Kluft schloss sich daraufhin kurzfristig wieder, als die Maroniten ihren Alleinanspruch auf das Amt des Präsidenten geltend machten und damit eine einheitliche Front gegen die Sunniten bilden mussten. Vgl. dazu Firro, *Inventing Lebanon*, 114–116; 201–209.

56 Vgl. dazu etwa *ibid.*, 148–150.

57 Vgl. Kingston, *Reproducing sectarianism*, 32–33.

58 Vgl. zu den politischen Umständen, unter denen diese Verfassung geschrieben wurde, sowie den daran beteiligten Akteuren Firro, *Inventing Lebanon*, 31–33; Zamir, *Lebanon's quest*, 37.

59 Vgl. dazu Kingston, *Reproducing sectarianism*, 30.

Geschäftsbeziehungen zu stärken; sein Kapital ermöglichte es ihm, zum Sponsor von Bishara al-Khuri (Bišāra al-Hūrī) zu werden, dem ersten libanesischen Präsidenten nach der Unabhängigkeit; als Geschäftsmann kam er zudem mit den mächtigen und finanzstarken sunnitischen und maronitischen Händlerfamilien Beiruts und anderer Metropolen des Umlandes in Kontakt. All diese geschäftsbedingten Grenzüberschreitungen prägten auch sein Denken. So ging es ihm in seinem libanesischen Nationalismus nicht wie seinen Vorgängern primär um die Betonung der kulturellen Differenzen von ›Libanesen‹ und ›Arabern‹ bzw. ›Syrern‹.⁶⁰ Vielmehr versuchte er in seinen zahlreichen Schriften, der neuen, multikonfessionellen Realität des Großlibanon gerecht zu werden und sein Land als essentiell multikonfessionell zu charakterisieren. Dabei glaubte er aufgrund seiner grenzüberschreitenden geschäftlichen Tätigkeiten fest an den freien Markt als Mittel, um Denkweisen verändern und eine pluralistische Gesellschaft integrieren zu können. In einem schwachen Staat, in dem Waren und Ideen frei zirkulieren können, soll die unsichtbare Hand des *Laissez-faire* die Anhänger unterschiedlicher religiöser und ideologischer Überzeugungen in das Gemeinwesen integrieren: Dies – nach den Worten von Carolyn Gates eine sogenannte ›Merchant Republic‹ – war in den Grundzügen die Vision Chihas.⁶¹ Meir Zamir beschreibt sie folgendermaßen:

[Michel Chiha] believed in a system of give and take that would benefit all sides; hence his view of parliament not as an institution representing the sovereignty of the Lebanese people, but a marketplace where the political and economic elites of the various communities could meet, exchange views, bargain and reach agreements based on compromise, rationalism, tolerance and conciliation.⁶²

Chiha überschätzte allerdings die integrierenden Kräfte des Marktes. Das System, das er mit seinem großen Einfluss auf die Ausgestaltung der Verfassung zu schaffen mithalf, diente vor allem den alten und neuen Eliten dabei, schnellen Profit zu machen, wobei sie das gesamtlibanesische Gemeinwohl und langfristige Entwicklungen ignorierten. Breitere Bevölkerungsschichten wurden von diesem System sowohl ökonomisch als auch politisch marginalisiert: Sie konnten davon nur insofern profitieren,

60 Vgl. zu Chihas libanesischem Nationalismus und seinem Einfluss auf die Genese eines ›Phönizier-Mythos‹ sowie dessen Unterschiede und Verbindungen zu anderen libanesischen Nationalismen, ferner zu seinem Leben allgemein v.a. Kaufman, *Reviving Phoenicia*, 57–70 sowie v.a. 159–169. Zudem Saloukh et al., *Politics of sectarianism*, 15; Firro, *Inventing Lebanon*, 31–37; Zamir, *Lebanon's quest*, 39.

61 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 31. Carolyn L. Gates, *The Merchant Republic of Lebanon. Rise of an open economy*, London, New York: I.B. Tauris Publishers 1998, 84.

62 Zamir, *Lebanon's quest*, 39.

als sie Teil eines Patronage-Netzwerks waren, um darauf zu hoffen, dass die Ressourcen, die sich die alten landbesitzenden und die neuen Finanz-Eliten untereinander aufteilten, bis zu ihnen hinuntersickern würden. Die politische Partizipation durch basisdemokratische Prozesse blieb ihnen hingegen faktisch verwehrt.⁶³

Dass dieses System jene Teile der Bevölkerung marginalisierte, die von außerhalb der traditionellen etablierten Kanäle nach einem Zugang zur Politik und zu staatlichen Ressourcen suchten, zeigt auch ein Blick auf die politischen Parteien, die sich im Libanon in den 1930er Jahren zu formieren begannen. Nicht- bzw. überkonfessionelle Parteien, deren Ideologien das traditionelle System herausforderten und geltend machten, nationale vor partikulare Interessen zu stellen, konnten zwar unter Studenten und Intellektuellen eine beträchtliche Anhängerschaft rekrutieren. Es gelang solchen Parteien wie etwa der Syrischen Sozial-Nationalistischen Partei (SSNP)⁶⁴ oder den Kommunisten jedoch nicht, die bestehenden Strukturen zu verändern und eine alternative Elite zu etablieren, welche die Hegemonie der alten hätte zu brechen vermögen. Erfolgreicher waren dagegen jene Parteien, die ihre Anhängerschaft entlang der traditionellen Netzwerke rekrutierten, so vor allem die maronitischen Kata'ib sowie die sunnitische Nağğāda.⁶⁵ Der SSNP, die in ihrem Selbstverständnis mehr eine Bewegung als eine politische Partei war, gelang jedoch zumindest in den Reihen ihrer eigenen Mitglieder eine gewisse konfessionelle Durchmischung. Ihre Ideologie, welche die Errichtung eines modernen großsyrischen Nationalstaates zum Ziel hatte und vom griechisch-orthodoxen, von vielen seiner Anhänger nahezu vergötterten Anṭūn Sa'ādah (geb. 1904, 1949 von den Franzosen hingerichtet) in zahlreichen Schriften ausgearbeitet wurde, ist in ihrer Ganzheit schwer zu fassen und politisch zu verorten, hat in vielen Belangen jedoch

63 Vgl. *ibid.*, 31.

64 Die Partei wurde unter dem Namen al-Ḥizb as-Sūrī al-Qaumī (Syrische Nationalpartei) gegründet und von den Franzosen als Parti Populaire Syrien (PPS) bezeichnet. Ihr Gründer, Anṭūn Sa'ādah, änderte den Namen mehrere Male, 1947 in al-Ḥizb as-Sūrī al-Qaumī al-Iğtimā'ī (Syrische Sozial-Nationalistische Partei, SSNP). Vgl. Labib Zuwiyya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party. An ideological analysis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1966, 167. Unter letzterer Bezeichnung ist sie bis heute aktiv.

65 Vgl. zum Entstehungskontext dieser Parteien sowie den Eigenheiten des libanesischen Parteiensystems allgemein den etwas alten, aber trotzdem größtenteils noch sehr aktuellen Artikel von Labib Zuwiyya Yamak, »Party politics in the Lebanese political system«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc. 1966, 143–166. Zudem Firro, *Inventing Lebanon*, 129–130; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 54–58; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 33–34.

faschistoide Züge, so etwa in den Symbolen der Partei.⁶⁶ Besonders wegen ihrer modernistischen und religionskritischen Visionen sowie ihrer modernen Organisationsstrukturen war sie allerdings auch über den Libanon hinaus Vorbild für andere Parteien und genoss besonders bei Intellektuellen ganz unterschiedlicher Provenienz viele Sympathien.⁶⁷

2.5 Die postkoloniale Ordnung des Nationalpakts

Im Geiste dieses unter französischer Herrschaft entstandenen ›libanesischen Systems‹ wurde auch die nachkoloniale Ordnung festgelegt, und zwar im sogenannten ›Nationalpakt‹ (*al-miṭāq al-waṭānī*). Dieses ungeschriebene ›gentlemen's agreement‹, wie Havemann das Abkommen treffend bezeichnet,⁶⁸ war das Resultat einer Reihe von Gesprächen zwischen Präsident Bishara al-Khuri und dem sunnitischen Premierminister Riad al-Solh (Riyād aṣ-Ṣulḥ) kurz nach den Wahlen von 1943. Darin wurde von beiden Seiten die Unabhängigkeit des libanesischen Staates sowohl von Frankreich und anderen europäischen Staaten als auch von Syrien bekräftigt, gleichzeitig aber sowohl sein arabischer Charakter wie auch seine Verbindungen zum Westen anerkannt. Zudem wurden der Ämterproporz zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften bestätigt und neue Quoten für die Verteilung der verschiedenen Posten in Staat und Verwaltung bestimmt. Auch wurde festgelegt, dass der Präsident immer ein Maronit sein soll, der Premierminister ein Sunnit und der Sprecher des Parlaments ein Schiit, was allerdings bereits gängige Praxis war.⁶⁹ Möglich wurde der Pakt im Windschatten der seit den 1930er Jahren zwischen den beiden größten Konfessionen des Libanon stattfindenden Annäherung, die sich im Zuge des Kampfes um Unabhängigkeit noch verstärkte. Auch die Schwächung der Franzosen während des Zweiten Weltkriegs, welche den Briten mehr Einfluss in der Levante ermöglichte, begünstigte die Vereinbarung: Wie Firro argumentiert, erkannten die Briten die staatstragende Rolle, welche die Sunniten

66 Vgl. zur Ideologie der Partei Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*. Vgl. zur Ideologie der SSNP auch unten 3.4.

67 Der syrische Dichter Adounis ist wohl der bekannteste (ehemalige) Anhänger der SSNP. Franck Mermier listet weitere auf, vgl. Mermier, »À l'ombre du leader disparu«, 188. Dazu auch Rabī Abī Fāḍil, *Aṭar Anṭūn Sa'ādah fī udabā' 'aṣrihi*, [o.O.]: ar-Rukn li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naṣr 2002. Vgl. zur Geschichte der Partei und ihrem politischen Einfluss Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 53–75; Zisser, *Lebanon*, 164–189; Mermier, »À l'ombre du leader disparu«.

68 Vgl. Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*, 42.

69 Vgl. zum Inhalt des Nationalpaktes Zisser, *Lebanon*, 58–59; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 69–70.

zu spielen bereit waren, und betrachteten sie deshalb auf Augenhöhe mit den Maroniten. Sie ermutigten deshalb das Abkommen, während Frankreich als selbst ernannte Schutzmacht der Maroniten den sunnitischen ›arabischen Nationalisten‹ lieber eine weniger tragende politische Rolle zugesprochen hätte.⁷⁰

Wie genau der Inhalt des Nationalpaktes von 1943 sowie die Umstände seines Zustandekommens zu interpretieren sind, ist umstritten. So kann er gemäß Eyal Zisser etwa als politisches Abkommen zwischen den beiden mächtigsten konfessionellen Gruppen des Libanon gelesen werden, die damit auch ihre ideologischen Differenzen über die Identität des Staates beileigten; oder als Deal innerhalb der maronitisch-sunnitischen Wirtschaftselite; oder gar als persönlicher Pakt zwischen zwei mächtigen Männern.⁷¹ Auch der Einfluss des Abkommens auf die zukünftigen politischen Entwicklungen des Landes wird kontrovers beurteilt; dessen Interpretation ändert sich, wie Farid el-Khazen meint, mit dem Wandel des politischen Klimas selbst.⁷² Kaum zu bestreiten dürfte allerdings sein, dass, so Elizabeth Picard, der Nationalpakt vor allem ein Elitenpakt bar jeglicher demokratischer Legitimität ist. Er wurde unter Ausschluss der Öffentlichkeit beschlossen, um diese »in the communal framework under the thumb of the traditional notables, heads of families, landowners, and clerical authorities«⁷³ zu halten. Laut Picard würde daher die Bezeichnung ›communitarian pact‹ die Eigenschaften des Abkommens besser beschreiben als ›national pact‹.⁷⁴

Wie fragil die nachkoloniale Ordnung des Nationalpakts war, zeigt sich ein erstes Mal deutlich im Kontext der sich polarisierenden politischen Weltlage in den 1950er Jahren. Dass der 1952 ins Amt gewählte Präsident Camille Chamoun (Kamīl Šam‘ūn) mit den Mächten des 1955 von den USA unterstützten Bagdad-Paktes (Irak und Türkei) anbandelte und auch die Eisenhower-Doktrin unterstützte, interpretierten seine sunnitischen ›Vertragspartner‹ ebenso als Bruch mit dem ›National-Pakt‹ wie die Maroniten die Sympathien der meisten Muslime für

70 Vgl. Firro, *Inventing Lebanon*, 207. Vgl. zu den Wahlen 1943 sowie den nationalen und internationalen Kontexten, die das Abkommen ermöglichten, Farid el-Khazen, *The communal pact of national identities. The making and politics of the 1943 National Pact*, Oxford: Centre for Lebanese Studies 1991, 3–37. Zudem Zisser, *Lebanon*, 41–57; Picard, *Lebanon: a shattered country*, 63–70.

71 Vgl. Zisser, *Lebanon*, 60–63.

72 Vgl. el-Khazen, *Communal pact*, 4, 38–68. Vgl. allgemein zu den Defekten des Paktes auch Zisser, *Lebanon*, 63–67.

73 Picard, *Lebanon: a shattered country*, 71.

74 Vgl. *ibid.* Für eine ähnliche Interpretation des Nationalpaktes vgl. Ussama Makdisi, »Reconstructing the nation-state. The modernity of sectarianism in Lebanon«, in: *Middle East Report* 200 (1996), 23–26, 30: 25–26.

Gamal Abdel Nassers panarabische Projekte. Letztere – so etwa die Union der ›progressiven‹ Staaten Ägypten und Syrien 1958 in der kurzlebigen Vereinigten Arabischen Republik – schienen auch die politische Integrität des Libanon wieder in Frage zu stellen. Der kurze Bürgerkrieg, der zwischen den Unterstützern von Chamouns Politik und ihren Gegnern 1958 entflammte, nahm mehrheitlich konfessionelle Züge an, obwohl die Opposition gegen Chamoun auch von prominenten Christen getragen wurde. Sein Ende fand der Konflikt nach der Landung amerikanischer Truppen, die jedoch nicht in Kampfhandlungen verwickelt wurden, Mitte Juli im selben Jahr. Wie Caroline Attié allerdings festhält, hatte das System des Nationalpakts den Konflikt bereits vor der Intervention gelöst und sich damit selbst wieder ins Gleichgewicht gebracht.⁷⁵

Das Ende des Krieges 1958 war gleichzeitig der Beginn eines ernsthaften Versuchs, das libanesisches System grundlegend zu reformieren. Treibende Kraft der Reformen war der neue Präsident und vormalige Armeechef Fuad Chehab (Fu'ād Šihāb),⁷⁶ der sich während der Krise 1958 allseits Respekt für seine Person verdient hatte, weil er die Armee aus dem Konflikt herauszuhalten vermochte und damit ihre Spaltung entlang konfessioneller Linien verhinderte. Zunächst war Chehab nach dem Gewaltausbruch von 1958 darum bemüht, das konfessionelle Gleichgewicht wiederherzustellen, indem er die Vereinbarungen des Nationalpakts streng einzuhalten suchte. Auf internationaler Ebene bedeutete dies, dass er eine neutralere Politik als sein Vorgänger praktizierte. Auf der innenpolitischen Bühne vergrößerte er durch ein neues Gesetz den muslimischen Anteil an den Verwaltungsposten und brachte Entwicklungs- und Infrastrukturprojekte auf den Weg, von denen vor allem muslimische Gebiete profitierten. Auch versuchte er, wichtige politische Persönlichkeiten, die während der Präsidentschaft Chamouns abgewählt und marginalisiert wurden, so etwa den Drusen Kamal Jumblat (Kamāl Ġunbalāt), wieder in den politischen Prozess zu integrieren, indem er die Anzahl der Parlamentssitze vergrößerte. Gleichzeitig versuchte er aber auch, die traditionellen Eliten zu schwächen, indem er die Macht des Präsidenten dazu nutzte, den Staat gegenüber den zentrifugalen Partikularinteressen der *zu'amā'* zu stärken und das zügellose *Laissez-faire* eines Marktes zu bändigen, der nur ein paar

75 Caroline Camille Attié, *Struggle in the Levant. Lebanon in the 1950s*, London: I.B. Tauris in association with the Centre for Lebanese Studies 2004, 223–224, 229. Vgl. zur Krise von 1958 und ihrer Genese auch Irene L. Gendzier, *Notes from the minefield. United States intervention in Lebanon and the Middle East, 1945–1958*, New York: Columbia University Press 1997.

76 Vgl. zur Person Chehabs Wade R. Gorla, *Sovereignty and leadership in Lebanon 1943–1976*, London: Ithaca Press 1985, 58–60.

wenige begünstigte.⁷⁷ Chehab rekrutierte dazu parallel zu den bestehenden staatlichen Strukturen eine große Anzahl Beamter und Akademiker, die nicht mit dem alten Establishment verflochten waren (»their watchword was rationality«,⁷⁸ so Picard), und brachte mit ihrer Hilfe ein technokratisches Großprojekt auf den Weg, welches für eine gerechtere Verteilung der staatlichen Ressourcen sorgen sollte. Dazu gehörten neben den erwähnten Entwicklungs- und Infrastrukturprojekten die Gründung einer Sozialversicherung sowie der Ausbau der ersten öffentlichen und gratis zugänglichen Universität (der 1951 bzw. 1953 gegründeten Université Libanaise⁷⁹), der 1959 eine juristische Fakultät angegliedert wurde. Betraut wurden mit diesen Projekten rund 70 neu geschaffene unabhängige Agenturen und Dienste, die direkt dem Präsidentenbüro unterstellt waren. Zudem wurde das sogenannte Deuxième Bureau geschaffen, eine Art persönlicher Geheimdienst Chehabs, der die *zu'amā'*-Netzwerke durchleuchten und unter Kontrolle bringen sollte, dabei aber auch repressiv in zivilgesellschaftliche Institutionen eingriff und Wahlen manipulierte.⁸⁰

Die Zeit von Chehabs Präsidentschaft (bis 1964) war eine der inneren und äußeren Stabilität. Dies zeigte sich nicht zuletzt daran, dass es Chehab gelang, für seine Projekte die Unterstützung von so unterschiedlichen politischen Akteuren wie dem erwähnten Drusen Kamal Jumlat sowie Pierre Gemayel (Ġumayyil) von der maronitischen Katā'ib-Partei zu gewinnen.⁸¹ Alles in allem waren Chehabs Reformversuche allerdings erfolglos – unter seinem Nachfolger Chales Helou (Ḥulw) verliefen sie

77 Die von Chehab in Auftrag gegebene IRFED-Erhebung (benannt nach dem französischen Institut International de Recherche et de Formation en vue du Développement Harmonisé) fand unter vielem anderen heraus, dass im Libanon Anfang der 1960er Jahre 4% der Bevölkerung über 33% des Vermögens verfügten, während sich 50% der Bevölkerung 18% davon teilten. Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 90–91; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 6.

78 Picard, *Lebanon: a shattered country*, 90.

79 Vgl. dazu auch Hanf, *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, 133–136; Theodor Hanf, »Die Hochschulen in den gesellschaftlichen Konflikten des Libanon«, in: Ulrich Haarmann, Peter Bachmann (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1979, 230–253.

80 Vgl. zu Chehabs Reformen Kingston, *Reproducing sectarianism*, 38–42; Traboulsi, *History*, 138–144; Salloukh et al., *Politics of sectarianism*, 19–20, sowie zeitnah zu den Reformen und sehr detailliert Michael Hudsons 1968 erstmals erschienenen Buch *The precarious republic. Political modernization in Lebanon*, Boulder, Colo.: Westview Press 1985, 297–335.

81 Vgl. Gorla, *Sovereignty and leadership*, 58.

im Sand. Die Profiteure des ›libanesischen Systems‹ vermochten sich erfolgreich gegen allzu starke Einschränkungen ihrer Privilegien zu wehren. Bald zeigte sich gar, dass die Reformen, welche die alten Kräfte im Staat hätten schwächen sollen, genau diesen zugutekamen. So profitierten etwa vor allem die alten Eliten von den Infrastrukturprojekten, die nicht zur wirtschaftlichen Entwicklung peripherer Regionen beitrugen, sondern vielmehr den städtischen Händlern neue Märkte in ruralen Gebieten erschlossen und die Landflucht erleichterten. Damit stärkten die Reformen die Handels- und Finanzoligarchie mehr, als sie diese schwächten, und verschärften die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten allgemein weiter.⁸² Das Scheitern von Chehabs Vorhaben war allerdings nicht nur der Reformresistenz des libanesischen Systems selbst geschuldet. Vielmehr ist dieses Scheitern auch mit dem Versäumnis Chehabs zu erklären, den eigentlichen Kern der libanesischen Probleme anzugehen, d.h. den politischen Konfessionalismus als solchen in Frage zu stellen und substanzielle Systemänderungen anzugehen. Er wollte, wie Fawwaz Traboulsi es auf den Punkt bringt, die konfessionalistische Ordnung nicht abschaffen, sondern versuchte bloß, ihre negativen Eigenschaften durch wirtschaftliche und soziale Reformen zu begradigen.⁸³

Dass es Chehab nicht gelang, die libanesische Ordnung als solche zu verändern, sollte sich als besonders verheerend für die nähere Zukunft des Landes erweisen. Neben den sozialen und wirtschaftlichen Problemen, die sich wegen des Scheiterns der Reformen weiter verschärften, brachte seit 1967 ein neuer Faktor das konfessionelle Gleichgewicht vermehrt in Gefahr: Zu den bereits 1948 mit der Gründung Israels in den Libanon geflüchteten zehntausenden von Palästinensern kamen mit einer zweiten Flüchtlingswelle, ausgelöst durch den Sechstagekrieg (1967), weitere zehntausende hinzu, so dass 1970 rund 240.000 palästinensische Flüchtlinge im kleinen Libanon lebten; 1970 kamen weitere 100.000 aus Jordanien dazu.⁸⁴ Mit den Flüchtlingen ließen sich auch Kämpfer der Palestine Liberation Organization (PLO) im Libanon nieder, welche Israel nun vermehrt von libanesischem Territorium aus angriffen und damit Vergeltungsmaßnahmen provozierten. Diese palästinensischen Aktionen sowie die Präsenz der Flüchtlinge im Libanon allgemein stießen in der muslimischen Bevölkerung gemeinhin auf Sympathien und veranlassten die muslimischen *zu'amā* zu der Forderung, das politische und wirtschaftliche System der neuen Realität

82 Dies belegt Picard, *Lebanon: a shattered country*, 92–95. Vgl. zu den sich verschärfenden wirtschaftlichen und sozialen Problemen der 1960er und 1970er Jahre ausführlich Traboulsi, *History*, 156–183.

83 Vgl. Traboulsi, *History*, 140.

84 Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 79, 81.

anzupassen. Dagegen wehrten sich maronitische Politiker und sprachen sich dafür aus, die Armee gegen die Palästinenser einzusetzen. Zudem mobilisierten sie paramilitärisch gegen die PLO, so vor allem die Katā'ib-Partei. Die Katā'ib waren deshalb seit 1970 immer wieder in Scharmützel mit den Palästinensern involviert, wobei diese kurzen Kämpfe das Land immer wieder an den Rand eines Bürgerkriegs brachten.⁸⁵

Auch radikalisierte das Scheitern der Reformversuche vom Zentrum der Macht her die systemkritischen Kräfte an der politischen Peripherie. Zwar spielten politische Parteien als »rationally organized political group«,⁸⁶ die ihre Basis losgelöst von den traditionellen Strukturen rekrutierten, im Parlament nach wie vor eine vernachlässigbare Rolle. »The only aspect of Lebanese society that is badly represented in Parliament is the political element«,⁸⁷ schrieb Michael Hudson 1968, um das Paradox der Abwesenheit politischer Parteien im libanesischen politischen Prozess zu beschreiben. Trotzdem oder gerade weil sie die traditionellen Strukturen herausforderten und scharf kritisierten, hatten gegen Ende der 1960er Jahre bisher marginalisierte politische Parteien und Bewegungen, die ihre Anhängerschaft durch ideologische Programme und unabhängig von den Patronage-Netzwerken für sich gewinnen konnten, regen Zulauf, so etwa die Kommunisten, die Ba't-Partei oder die syrischen Nationalisten der SSNP. Viele dieser Parteien und Bewegungen – so auch die drei genannten – wurden erst 1970 legalisiert, als Kamal Jumblat, Gründer der vorwiegend drusischen Progressistisch-Sozialistischen Partei (PSP), während der Amtszeit Charles Helous Innenminister war. Jumblat war als Abkömmling einer der mächtigsten drusischen Familien selbst ein traditioneller *za'im*, der sich in den bestehenden politischen Institutionen eine beträchtliche Machtbasis geschaffen hatte. Gleichzeitig war er aber auch ein radikaler Kritiker dieser Institutionen, der wusste, dass sie nur von außerhalb der bestehenden staatlichen Strukturen her reformiert werden konnten. Um seinem Reformwillen Nachdruck zu verleihen, schuf er sich deshalb während der 1960er und 1970er Jahre eine außerparlamentarische überkonfessionelle Machtbasis. Vor 1967 fand er vor allem Unterstützung bei den Arbeiter- und Studentenbewegungen. Nach dem Sechstagekrieg hingegen machte er sich die Ressourcen von rund 15 ideologisch teils sehr unterschiedlichen, aber mehrheitlich linken Organisationen zunutze, deren gemeinsamer Nenner die Forderung radikaler politischer und sozialer Reformen war, und schloss sie in der Progressiven Front zusammen, der späteren Libanesischen

85 Vgl. dazu *ibid.*, 77–88; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 45–46.

86 Yamak, »Party politics«, 155.

87 Hudson, *Precarious republic*, 248.

Nationalbewegung (al-Ḥaraka al-Waṭāniyya al-Lubnāniyya).⁸⁸ Dieses Konglomerat aus Organisationen verwob Jumblat zudem mit dem überregionalen Netzwerk der PLO und deren gut trainierten Kämpfern im Libanon.⁸⁹

2.6 Bürgerkrieg, Ṭā'if-Abkommen und danach

Die sozialen Spannungen, verbunden mit dem Unmut über die bestehende Ordnung, sowie die zunehmende Präsenz palästinensischer Kämpfer und Flüchtlinge, eine Präsenz, die den Libanon auch in die Turbulenzen des internationalen Politgeschehens verwickelte, waren alles Gründe, weshalb das fragile libanesische System 1975 kollabierte.⁹⁰ In diesem Jahr begann der Bürgerkrieg, der bis 1990 andauern sollte – den gescheiterten politischen Reformen der 1950er und 1960er Jahre folgte nun die ›*reform by arms*‹, wie Traboulsi die erste Phase des Krieges betitelt.⁹¹ In dieser frühen Phase stand Jumblats Nationalbewegung im Verbund mit der PLO den Milizen der Katā'ib und ihren Verbündeten der christlich-maronitischen Front Libanaïs gegenüber,⁹² wobei der genaue Auslöser der Kampfhandlungen sowie deren exakter Beginn nicht klar festlegbar und deshalb umstritten ist.⁹³

Es besteht hier keine Notwendigkeit, die Details des Kriegsgeschehens zu rekapitulieren. Die Allianzen und Fronten wechselten während der langen Kriegsjahre unzählige Male, oft in Zusammenklang mit Geschehnissen auf dem internationalen politischen Parkett – Theodor Hanf schreibt deshalb auch von einem ›Krieg mit vielen Gesichtern‹.⁹⁴

88 Vgl. zur Namensgebung sowie einer Auflistung der Organisationen, die sich der Progressiven Front bzw. der Libanesischen Nationalbewegung anschlossen, Gorla, *Sovereignty and leadership*, 93, 111; Theodor Hanf, *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehung einer Nation im Libanon*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1990, 244–245; Traboulsi, *History*, 271.

89 Vgl. zu Jumblats politischem Projekt Picard, *Lebanon: a shattered country*, 100–101; Kingston, *Reproducing sectarianism*, 42–44.

90 Welcher Grund hauptsächliche für den Sturz ins Chaos verantwortlich gemacht wird, ist Gegenstand von Kontroversen. Vgl. dazu zusammenfassend Tom Pierre Najem, *Lebanon. The politics of a penetrated society*, London: Taylor & Francis 2012, 28–33.

91 Vgl. Traboulsi, *History*, 187–204.

92 Vgl. zur Zusammensetzung der Front Libanaïs *ibid.*, 271.

93 Vgl. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 105. Vgl. zu den unterschiedlichen Gründen, die für den Ausbruch verantwortlich gemacht werden, auch Najem, *Lebanon*, 28–33.

94 Hanf, *Koexistenz im Krieg*, 235–413.

In diesem wie in jedem anderen Krieg waren dabei die menschlichen wie auch die materiellen Kosten immens.⁹⁵ Besonders in der zweiten Hälfte des Krieges, ab 1982, stürzte das Land in ein absolutes Chaos, das Warlords und ihre Milizen ohne Rücksicht auf menschliche Verluste für ihre persönliche Bereicherung ausnützten.⁹⁶

Der lange Krieg verstärkte die Konfessionalisierung der libanesischen Politik und Gesellschaft weiter, da sowohl lokale Kriegstreiber als auch internationale Akteure partikuläre Gemeinschaftsidentitäten bewusst für ihre Interessen instrumentalisierten und radikalisierten. So, wie frühere Versuche, das »libanesisches System« zu reformieren, scheiterten, so spielten deshalb auch in der Architektur der Nachkriegsordnung religiös-gemeinschaftliche Identitäten die maßgebliche Rolle bei der Strukturierung und Regelung politischer, sozialer und administrativer Prozesse. Im Tā'if-Friedensabkommen von 1989 – benannt nach der saudischen Stadt Tā'if, wo es ausgehandelt wurde –, das diese Nachkriegsordnung regelte, wurde das alte System deshalb nur geringfügig abgeändert. Der informelle Nationalpakt von 1943 dagegen wurde nun festgeschrieben, der bekannte Verfassungsartikel 95, der ursprünglich vorübergehend einen Ämterproporz festschrieb, beibehalten.⁹⁷ Picard beschreibt diese Nachkriegsordnung mit folgenden Worten:

After the war, collective cultural identities were acknowledged and celebrated, group particularities defended. The failure to abolish confessionism not only lifted the taboo against communal socialization but also presented it as the norm. Insecurity, dispersion of families, generational differences, the loss of socioeconomic criteria at a time of disintegration, and the paralysis and subsequent breakup of the state structure all contributed to the reevaluation of the religious community as the final molder of identity.⁹⁸

Das alte System wurde allerdings nicht nur aus Mangel an Reformwillen beibehalten, wie Picard ebenso zeigt. Für seinen Erhalt wurde ebenso das Argument ins Feld geführt, dass eine Aufhebung des konfessionellen Ämterproporzes in Politik und Verwaltung sowie eine konsequente Säkularisierung der Politik demographische Mehrheiten an die Macht bringen könnte, die Minderheiten unterdrückten – ein Argument, das besonders mit dem Aufkommen islamistischer Strömungen schwer wog. Mit Verweis auf umliegende Staaten wie Irak und Syrien wurde zudem darauf verwiesen, dass solche Regimes zwar oft vorgeben, säkular zu sein, faktisch jedoch unter dem Deckmantel des Säkularismus eine einzige

95 Wissenschaftliche Überblicksdarstellungen dazu gibt es unzählige. Vgl. z.B. Picard, *Lebanon: a shattered country*, 105–153.

96 Vgl. *ibid.*, 130–137.

97 Vgl. *ibid.*, 155–159; Najem, *Lebanon*, 49–50.

98 Picard, *Lebanon: a shattered country*, 157.

religiöse Gemeinschaft den ganzen Staat für sich beanspruche und totalitär herrsche.⁹⁹

Auch das auf den tertiären Sektor fokussierte und stark liberalisierte Wirtschaftssystem wurde nicht grundlegend reformiert. Dies ermöglichte es einer neuen Generation von *zu'amā'*, durch den Wiederaufbau des Landes ihre Patronage-Netzwerke auf- und auszubauen – so besonders dem finanzstarken sunnitischen Bauinvestor und zweimaligen Premierminister Rafik Hariri, der 2005 bei einem Attentat ums Leben kam.¹⁰⁰

2.7 Das Fortleben des ›sectarian ghost‹

Bis heute harrt das ›libanesisches System‹ tiefgreifender Reformen. Zwar kam es seit dem Ende des Bürgerkriegs zu keinen größeren bewaffneten Konflikten mehr, doch bleibt der Libanon anfällig für solche, wie seit dem Ausbruch des Bürgerkriegs in Syrien immer wieder offenkundig wurde. Auch zivilgesellschaftliche Initiativen, die überkonfessionelle Anliegen geltend machen, oder antikontessionalistische Bewegungen werden deshalb immer wieder vom ›sectarian ghost‹ eingeholt – von der Vorstellung, dass im Libanon eben doch jeder Bürger in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft repräsentiert.¹⁰¹

Dieser ›sectarian ghost‹, dieses unterbewusst Konfessionalistische, machte auch Nassar in seinem *Naḥwa* zu schaffen, wo er die *ṭā'ifiyya* nicht nur als etwas angeht, das die Politik und das soziale Zusammenleben der Libanesen strukturiert, sondern auch das Denken. Obwohl er seine Kritik auf die Gegenwart bezieht und in die Zukunft schaut, nimmt er in dieser holistischen Konfessionalismuskritik auf viele Stationen der Genese der bestehenden Gesellschaftsordnung im Libanon seiner Gegenwart direkt oder indirekt Bezug. Mit Buṭrus al-Buṣṭānī erinnert er sich an den Bürgerkrieg von 1860, aber auch die liberalen und republikanischen Erfahrungen der Mutaṣarrifiyya danach, den *Long peace*,

99 Vgl. *ibid.*, 169–172.

100 Vgl. zu den ökonomischen Entwicklungen und Problemen der Nachkriegszeit sowie Ḥarīrī: *ibid.*, 172–175; Najem, *Lebanon*, 45, 64–78, 83–98.

101 Von einem ›sectarian ghost‹ sprechen Marie-Noëlle AbiYaghi, Myriam Catusse und Miriam Younes in ihrer Untersuchung von Protesten u.a. gegen die Abfallkrise 2015 in Anspielung auf unterbewusste konfessionelle Denkmuster, die auch in antikontessionalistischen Protesten in bestimmten Situationen zutage treten; vgl. Marie-Noëlle AbiYaghi, Myriam Catusse, Miriam Younes, »From isqat an-nizam at-ta'ifi to the garbage crisis movement. Political identities and antisectarian movements«, in: Rosita Di Pieri, Daniel Meier (Hg.), *Lebanon facing the Arab Uprisings. Constraints and adaptation*, London: Macmillan Publishers Ltd. 2017, 73–91. Vgl. dazu auch Saloukh et al., *Politics of sectarianism*, 52–69.

vergegenwärtigt er damit; seine Sympathien für die SSNP erinnern an die Genese einer sozialen und politischen Ordnung unter dem Mandat, die die meisten libanesischen Bürger faktisch vom politischen Prozess ausschloss und sie von religiösen und finanzstarken Eliten abhängig machte, deren Privilegien von einer defekten Verfassung gestützt werden; seine radikale Kritik an Apologeten dieses Systems wie Kamāl al-Ḥāḡḡ und an seinen marxistischen Zeitgenossen sowie an den Zuständen der Gegenwart zeugen vom liberalen Klima Beiruts der Nachkriegszeit, aber auch von den ganzen Lasten und Verunsicherungen, die das Scheitern von Chehabs Reformen und schließlich der Sechstagekrieg mit sich brachten und die Vorboten des bald ausbrechenden Bürgerkriegs waren. Wir wollen uns nun *Nahwa* aber etwas genauer anschauen und zeigen, wie sich aus Nassars Kritik des ›libanesischen Systems‹ sein philosophisches Projekt entwickelte. Die Begriffe ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ spielen in dieser Kritik eine zentrale Rolle.

3. In Richtung eines neuen Gesellschaftsvertrags

Nassars Konfessionalismuskritik und die Genese eines philosophischen Projekts

Nassars *Nahwa* ist zwar von der ›anarchistischen Herausforderung‹ und den Unrechtserfahrungen des libanesischen Bürgerkriegs noch unberührt. Doch bot ihm die Geschichte des fragilen libanesischen Gemeinwesens, auf die er in *Nahwa* immer wieder zurückschaut, genügend Anlass, um sich auf die Suche nach einem neuen normativen Konsens für das libanesisches Gemeinwesen zu machen – auf die Suche nach einem ›neuen Gesellschaftsvertrag‹, der das bestehende konfessionalistische System als Ganzes hinter sich lässt und nach der möglichen Ausgestaltung einer neuen Ordnung fragt. Nassar macht sich mit *Nahwa* auf den langen Weg einer Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie eine Gesellschaft wie der Libanon mit ihrem ganz eigenen, nämlich mehrheitlich konfessionell-religiös ausgeprägten »Faktum des Pluralismus«¹ und den daraus erwachsenden divergierenden Weltanschauungen und Wahrheitsansprüchen umgehen soll, um so zu dauerhafter gesellschaftlicher Stabilität zu finden. Mit *In Richtung eines neuen Gesellschaftsvertrags* könnte folglich der Haupttitel von *Nahwa* sinngemäß auch übersetzt werden.

Dieses Kapitel geht zunächst der Frage nach, weshalb *Nahwa* große werkimmanente Bedeutung zuzusprechen ist, und untersucht, wie die Problematik, die Nassar darin aufnimmt, zu seiner Ibn-Haldūn-Lektüre in *Pensée* steht. Sodann wird *Nahwa* selbst unter die Lupe genommen. Zunächst gilt die Aufmerksamkeit den beiden Begriffen ›Gemeinschaft‹ (*ġamā'a*) und ›Gesellschaft‹ (*muġtama*), in deren Orbit sich die Argumentation Nassars in *Nahwa* trotz der Vielzahl an Problemen, die er darin anspricht, mehrheitlich bewegt. Da die Begriffe ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ auch in Nassars späteren Schriften eine wichtige Rolle spielen – nicht zuletzt deshalb, weil sie bereits in *Nahwa* auch mit bestimmten sozialontologischen und geschichtsphilosophischen Prämissen verbunden sind –, eignen sie sich als hermeneutische Leitbegriffe auch dazu, eine Verbindung zwischen Nassars Auseinandersetzung mit dem libanesischen Kontext und dem philosophischen Weiterdenken der dort diagnostizierten Probleme in seinen späteren Schriften zu schaffen. Ebenso wichtig für sein späteres philosophisches Projekt ist, dass Nassar in

1 John Rawls, »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 293–332: 295.

Naḥwa den Konfessionalismus als holistisches, d.h. sowohl als soziopolitisches als auch als epistemisches Phänomen kritisiert, das es deshalb auch auf diesen beiden Ebenen zu überwinden gilt, um in eine ›neue‹, d.h. ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ zu finden, die Nassar in *Naḥwa* vorschwebt. Schließlich kommen wir auf einige Kritikpunkte an Nassars Auseinandersetzung mit dem Libanon in *Naḥwa* zu sprechen, die von libanesischen Marxisten vorgebracht wurden und den Gang seines philosophischen Projekts ebenfalls mit beeinflusst haben dürften.

3.1 Ibn Ḥaldūn, die Moderne und der libanesische Kontext

Wenn in der vorliegenden Untersuchung der libanesische Kontext und Nassif Nassars Auseinandersetzung damit in seinem *Naḥwa* als zentral für das Verständnis seines philosophischen Gesamtprojekts in den Vordergrund gerückt werden, bedeutet dies, ihn zumindest in einem Punkt gegen den Strich zu lesen. In den Vorworten mehrerer seiner Schriften betont Nassar nämlich, dass sein eigenes philosophisches Projekt in seiner Studie über den Realismus Ibn Ḥaldūns wurzle und deshalb vor deren Hintergrund zu betrachten sei. In der zweiten, 1997 erschienenen Auflage seiner Pariser Dissertation hebt er deren Charakter als Prolegomena oder »prélude«² für seine späteren philosophischen Untersuchungen mit besonderem Nachdruck hervor. So sei es »nécessaire pour tout lecteur qui voudrait comprendre correctement ces recherches de consulter ce qui les a préparées, d'une manière ou d'une autre, dans la période khalidūnienne de mon parcours.«³

Diese von Nassar selbst hervorgehobene Wichtigkeit Ibn Ḥaldūns hat allerdings etwas Paradoxes: Ihr ist nur dann gerecht zu werden, wenn Nassars Denken größtenteils unabhängig von jenem des mittelalterlichen Autors untersucht wird. Seine Lektüre Ibn Ḥaldūns erlaubt es Nassar nämlich, sein eigenes philosophisches Projekt in dessen Gedankengebäude zu verankern und gleichzeitig daraus auszubrechen, um sich philosophisch konsequent seiner eigenen Gegenwart zuzuwenden. Seine Lektüre des nordafrikanischen Denkers hilft ihm zwar bei der erkenntnistheoretischen Richtungswahl: Ibn Ḥaldūn lenkt Nassars Blick auf einen bestimmten Bereich des philosophisch Intelligiblen. In diesem Bereich ist Nassar jedoch dazu gezwungen, seine eigenen philosophischen Fragestellungen zu entwickeln. Nassar findet folglich weder diese Fragestellungen selbst und schon gar nicht die Antworten darauf bei seinem mittelalterlichen Gesprächspartner. Genau dieser Umstand erlaubt

2 Nassar, *Pensée* (1997), v.

3 Ibid.

es ihm, sich auch wieder aus Ibn Ḥaldūns Ideenwelt zu lösen – es ist dies das Moment der »libération intellectuelle extrêmement précieuse«,⁴ das Nassar bei Ibn Ḥaldūn findet.

Der Bereich des philosophisch Intelligiblen, auf den Ibn Ḥaldūn Nassar verweist, ist die soziopolitische Realität. Diese nimmt auch Ibn Ḥaldūn in seiner *ʿilm al-umrān* – Nassar übersetzt den Begriff konsequent mit *sociologie*⁵ – in den Blick, ausgehend von einer Grenzbestimmung des Vernunftvermögens, zu der ihn die spekulativen Auswüchse der traditionellen arabisch-islamischen Metaphysik veranlasst hatten. Gegenüber der »Mondsüchtigkeit« der Metaphysik,⁶ d.h. ihrem Bestreben, allumfassendes Wissen über das Absolute und das Transzendente zu erlangen, machte Ibn Ḥaldūn laut Nassar geltend, dass die menschliche Vernunft ausschließlich über die sinnlich wahrnehmbare, nach kausalen Gesetzen geordnete Welt der Phänomene Erkenntnis erlangen könne, d.h. über die von seinem Geist unabhängige, natürliche und gesellschaftliche Realität. In diesem vernunftkritischen, erkenntnistheoretischen Gedankengang folgt Nassar Ibn Ḥaldūn: Er liest ihn als Aufforderung, sich nicht mit den Fragestellungen einer realitätsvergessenen spekulativen Metaphysik aufzuhalten, sondern sich der eigenen soziopolitischen Realität der Gegenwart zu widmen, d.h. die »problèmes concrets de l'homme«⁷ zum Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion zu machen. Seine eigene soziopolitische Realität will Nassar jedoch nicht nur erklären können, sondern sie auch kritisch umgestalten. Damit geht er nochmals einen Schritt über Ibn Ḥaldūn hinaus: Für ein solches Unterfangen gab es in Ibn Ḥaldūns zyklischem Geschichts- und Gesellschaftsdenken, welchem das vernünftige Subjekt als Schöpfer seines eigenen Schicksals und seiner eigenen Normen und Wertvorstellungen noch fremd war, nämlich noch keinen Platz.⁸

Einen ähnlichen Gedankengang erkennt Nassar bei Gabriel Marcel: Auch dieser entwickelte in kritischer Abgrenzung zu einer idealistischen, rein deduktiv arbeitenden und damit realitätsvergessenen Philosophie einen »réalisme métaphysique«,⁹ d.h. einen »réalisme ouvert

4 Nassar, *Pensée*, 269.

5 Ibid., 45.

6 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1965, 22.

7 Nassar, *Pensée*, 264.

8 Vgl. ibid., 142, 270–271; Nāṣif Naṣṣār, »al-Ḥikma al-ḥaldūniyya wa-ḥudūduhā«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ḫwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalʿa 2011, 77–109: 92–109. Andernorts liest Nassar Ibn Ḥaldūn diesbezüglich etwas modernistischer, vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Ibn Ḥaldūn fī manẓūrat al-ḥadāṭa«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ḫwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalʿa 2011, 41–76: 54.

9 Nassar, »La critique du cogito chez Gabriel Marcel«, 3.

aux palpitations de la vie«. ¹⁰ »Critique de la raison spéculative« und »Critique du cogito« – mit diesen beiden Überschriften der jeweils ersten Kapitel seiner Studie über Ibn Ḥaldūn respektive über Gabriel Marcel deutet Nassar das seinen untersuchten Philosophen und auch ihm selbst gemeinsame Anliegen einer Weltorientierung des Denkens bereits an. Ibn Ḥaldūn ist für Nassar allerdings um einiges wichtiger als Marcel, weil seine der arabisch-islamischen Tradition gegenüber kritischen Ideen gleichzeitig dieser selbst auch angehören. Zudem reagierte er mit seiner Kritik auf einen historischen Kontext, dessen Eigenschaften Nassar teilweise auch noch der Gegenwart zugehörig wähnt, weshalb diese Kritik nichts von ihrer Sprengkraft eingebüßt hat. ¹¹ Aktuell ist Ibn Ḥaldūn für Nassar wohl auch, weil dieser die Philosophie der Gegenwart in der arabischen Welt wie in den Zeiten des andalusischen Gelehrten noch immer in einer spekulativen ›Verzweiflung‹ gefangen sieht. ¹²

In dieser Lektüre Ibn Ḥaldūns glaubt Nassar bei seinem mittelalterlichen Gesprächspartner zentrale Ideen einer philosophischen Moderne ausfindig gemacht zu haben. Deshalb mutet nicht nur seine Übersetzung von *ʿilm al-umrān* mit ›Soziologie‹, sondern teilweise auch die an Kant erinnernde Vernunftkritik, die er bei Ibn Ḥaldūn zu erkennen glaubt, anachronistisch an. ¹³ Die Frage, wie historisch akkurat diese ›modernistische‹ Lektüre Ibn Ḥaldūns ist, darf hier allerdings unbeantwortet bleiben. Mit Richard Rorty lässt sich argumentieren, dass Nassar in seiner Dissertation hauptsächlich eine *rational reconstruction* und keine *historical reconstruction* von Ibn Ḥaldūns Überzeugungen unternimmt, also die *Muqaddima* einer Lektüre unterzieht, die als hypothetische Konversation mit einem längst verstorbenen Denker primär der philosophischen ›Selbstrechtfertigung‹ (*self-justification*) und nicht der historischen ›Selbsterkenntnis‹ (*self-awareness*) dienen soll. ¹⁴ In *Istiqāl* bezeichnet Nassar selbst diese Methode

¹⁰ Ibid.

¹¹ Vgl. Nassar, *Pensée*, 1–4.

¹² Vgl. *ibid.*, 266.

¹³ In *Pensée* verneint Nassar zwar jegliche Ähnlichkeit von Ibn Ḥaldūns Vernunftkritik mit Kants Kritizismus. Ibn Ḥaldūns Problemstellung habe sich im Kontext der von aristotelischen und neuplatonischen Strömungen dominierten griechisch-arabischen Philosophie gestellt und damit in einem ganz anderen Kontext als jenem, in dem Kant seine *Kritik der reinen Vernunft* anging. Vgl. *ibid.*, 45. In späteren Schriften brachte Nassar die Vernunftkritik Ibn Ḥaldūns aber explizit mit dem Aufklärer in Verbindung. Vgl. Naṣṣār, »Ibn Ḥaldūn fi manzūrāt al-ḥadāṭa«, 59. Auch in persönlichen Gesprächen, die im Rahmen dieser Untersuchung mit ihm geführt wurden, hat Nassar seine Ibn-Ḥaldūn-Lektüre mehrere Male mit Kants Denken in Verbindung gebracht, so am 20. Juli 2013 in Ġal ad-Dib sowie am 26. August 2014 in Nābaih (beides Libanon).

¹⁴ Vgl. dazu Richard Rorty, »The historiography of philosophy. Four genres«, in: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy*

der Konversation mit der Philosophiegeschichte zwecks Auseinandersetzung mit Problemen der Gegenwart als ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ (*ḡadaliyyat al-istiqlāl al-falsafī*).¹⁵

Nassar gelingt es mit seiner Lektüre Ibn Ḥaldūns, in die eigene Tradition einzukehren, um dort ein Argument dafür zu finden, sich entschlossen der Gegenwart und der eigenen soziopolitischen Realität zuzuwenden, sich also gleichzeitig wieder aus der Tradition zu lösen. Nassars Umgang mit dem eigenen kulturellen Erbe (*turāt*) unterscheidet sich deshalb von jenem anderer arabischer Philosophen seiner Zeit, in der die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Moderne die arabisch-islamischen Gesellschaften und damit auch die intellektuelle Szene, in der der Kampf um die Deutungshoheit der eigenen Vergangenheit eine Vielzahl innovativer Studien dazu entstehen ließ, besonders beschäftigte.¹⁶ Zum einen ist er nicht so radikal wie etwa Abdallah Laroui, der einen klaren ›Bruch‹ (*qaṭʿa*) mit der arabisch-islamischen Tradition fordert, weil er sie kategorisch als unvereinbar mit der Moderne erachtet.¹⁷ Zum anderen hat bei Nassar Tradition *per se* aber auch keinen Geltungsanspruch in der Moderne in dem Sinne, dass er die Begründung einer ›authentischen‹ arabisch-islamischen Moderne als notwendig erachten oder den Ursprung der europäischen Moderne für die Geschichte der eigenen Kultur reklamieren würde. Diese Position scheint Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī mit seinem ›Neo-Averroismus‹ zu vertreten, d.h. seinem Versuch einer Wiederbelebung des averroischen Rationalismus zur Begründung einer arabischen Moderne, eines Rationalismus, den er auch als wesentlich für die Entstehung einer europäischen Moderne erachtet.¹⁸

In impliziter Abgrenzung zu diesen Positionen vergleicht Nassar in *Sulṭa* das eigene kulturelle Erbe mit einer Hinterlassenschaft der ›Vorväter‹ (*aḡdād, aslāf*), die anzutreten oder abzulehnen den selbstbestimmten Menschen in der Gegenwart völlig freistehe, mit der man aber auch

in history. Essays on the historiography of philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1984, 49–75: 55.

15 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 256–263.

16 Vgl. zu den Diskussionen um den *turāt* seit Beginn des 20. Jh. (seit der Publikation von Farḥ Anṭūns Studie über Ibn Ruṣd 1902/1903): Balqaziz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṭa*, III, besonders 19–54. Balqaziz spricht gar von einem kulturellen Bürgerkrieg (*ḥarb ahliyya taqāfiyya*), der sich in den 1960er Jahren um das symbolische Kapital der eigenen kulturellen Tradition (*turāt*) eingestellt habe, um dem sprunghaft anwachsenden Interesse an der eigenen Kultur seit dem Sechstagekrieg 1967 mit dem Zweck, es in die politisch-ideologischen Grabenkämpfe einzubinden, Nachdruck zu verleihen. Vgl. *ibid.*, 41.

17 So wohl am explizitesten in ʿAbdallāh al-ʿArwī, *Mafḥūm al-ʿaql*, ad-Dār al-Baiḍā: al-Markaz aṭ-Taqāfī al-ʿArabī 2007 [1996], 9–19. Vgl. dazu auch al-Miṣbāḥī, *Ḡadaliyya*, 284–288.

18 Vgl. zu Ḡābirī: von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, 260–288.

nicht allein des ›Bruches‹ (*qaṭʿa*) wegen brechen sollte.¹⁹ Nur wenn dem eigenen kulturellen Erbe sowie der Moderne ihr jeweiliger Platz in der Geschichte zugewiesen und nicht versucht werde, sie zu versöhnen, so Nassar in *Ḥurriyya*, könne das wollende, denkende und handelnde Selbst sich von ihrer lähmenden Antinomie befreien und sich so selbstermächtigt den Problemen der Gegenwart und der bevorstehenden Zukunft zuwenden. Beide, sowohl das Erbe als auch die Errungenschaften der Gegenwart, könnten zur Lösung dieser Probleme befragt werden und erhielten dadurch einen ›funktionalen‹ (*waṣāʾifi*) Charakter.²⁰

Mit *Naḥwa* beginnt Nassar, die Lektionen, die er aus seiner Lektüre der *Muqaddima* gezogen hat, umzusetzen, indem er sein eigenes philosophisches Projekt auf den Weg bringt. Dies wird im Vorwort von *Naḥwa* deutlich: Nassar weist dort darauf hin, dass ihm nach seinem Studium von Ibn Ḥaldūns Denken klargeworden sei, dass die einzige Möglichkeit, in der modernen arabischen Welt eine ›originelle historische Philosophie‹ (*falsafa tāriḥiyya aṣīla*) hervorzubringen, darin bestehe, zunächst die Eigenheiten der gegenwärtigen ›historisch-zivilisatorischen Epoche‹ (*marḥala tāriḥiyya ḥaḍāriyya*) sowie die Probleme, welche die arabischen Gesellschaften durchleben würden, zu erkennen und zu benennen. Die Philosophie sei im Kern mit der Bewegung der Zivilisation und der Geschichte verbunden.²¹

Als das Problem, das die ›historisch-zivilisatorische Epoche‹ der Gegenwart in diesem Sinne wie kein anderes bestimmt, macht er sogleich den Konfessionalismus (*tāʾifiyya*) aus: »Das dringlichste der Probleme, zu dessen Betrachtung mich die Umstände bewogen, war das Problem des Konfessionalismus (*muṣkilat at-tāʾifiyya*)«, ²² schreibt er. Die Untersuchung dieses Problems eigne sich deshalb dazu, einen Zugang zu dieser Epoche zu finden, für die es eine originelle historische Philosophie zu schaffen gelte.²³

Naḥwa unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht von *Pensée*. Nassar verliert darin die akademische Distanziertheit zum Untersuchungsgegenstand und stürzt sich direkt und scharfzüngig in die intellektuellen Polemiken eines sich stark im politischen und sozialen Wandel befindenden Libanon der Jahre vor dem Ausbruch des Bürgerkriegs 1975. Im

19 So formuliert es Nassar in *Sulṭa*, 419–431. Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Dāt*, 60–67, 73–86.

20 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 27–32. Vgl. ähnlich auch Naṣīf Naṣṣār, »Fi t-Turāṭ wa-taḥaddiyyāt al-ʿaṣr«, in: ders., *at-Taḥkīm wa-l-ḥiḡra. Min at-turāṭ ilā n-naḥḍa al-ʿarabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2004, 1997, 63–74. Vgl. zu dieser Position Nassars auch Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, 217–218.

21 Naṣṣār, *Naḥwa*, 10.

22 Ibid.

23 Vgl. ibid.

Unterschied zu seiner universitären Qualifikationsschrift stieß *Nahwa* deshalb auch auf teils äußerst scharfe Kritik. Der von Nassar selbst geltend gemachte Anspruch, mit *Nahwa* eine philosophische wie auch wissenschaftliche Abhandlung über die *tāʿifiyya* vorgelegt zu haben, wurde ihm in vielen Rezensionen abgesprochen.²⁴

Nichtsdestotrotz ist es alles andere als ein Zufall, dass Nassars Denken gerade in dieser aufgeheizten politischen und intellektuellen Atmosphäre seine zentralen philosophischen Impulse erhalten sollte. Denn »[l]a philosophie naît, se développe, revit dans la polémique«,²⁵ wie Abdallah Laroui 1974 geltend machte. »[E]lle ne se renouvelle qu'en prenant à sa charge les questions que pose la pratique sociale quotidienne, et celles-ci apparaissent d'abord sous forme critique-polémique.«²⁶ Deshalb, so Laroui weiter, würden arabische Autoren der Gegenwart auch meist nur in der Arena hitziger Streitgespräche philosophische Höhen erreichen. So sei auch Nassar »bien plus philosophe dans son essai *Nahwa Mujtama' Jadid* [...] où il critique les structures confessionnelles du Liban actuel, que dans son étude sur la pensée réaliste d'Ibn Khaldūn«,²⁷ wie Laoui in einer Fußnote festhält.

Obwohl Nassar sich in *Nahwa* mit einer spezifischen historischen Situation auseinandersetzt, reicht die Bedeutung der Schrift doch über diese einzigartige Situation hinaus. So sind *Nahwa* und die Kritik daran zunächst, wie bereits erwähnt wurde, wichtig für das Verständnis der weiteren Entwicklung von Nassars philosophischem Projekt. In seinen späteren Schriften denkt er nämlich Probleme, die er in den Aufsätzen von *Nahwa* in Auseinandersetzung mit einer spezifischen historischen Situation angedacht hatte, auf philosophisch allgemeinerer Ebene weiter. *Nahwa* ist damit ein Schlüsselwerk innerhalb von Nassars Oeuvre. Dieses Weiterdenken ist jedoch nicht nur von werkimmanenter Bedeutung. Die Verallgemeinerung dieser kontextspezifischen Probleme in seinen späteren Schriften machte seine Ideen auch für ein Publikum außerhalb des Libanon interessant und ebnete damit einer breiten Rezeption von Nassars Ideen in der ganzen arabischen Welt den Weg – und darüber hinaus.

Um den Zusammenhang zwischen *Nahwa* und Nassars späteren Schriften sichtbar zu machen, wird im Folgenden zunächst argumentiert, dass *ḡamā'a* und *muḡtama'*, ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹, in *Nahwa* die beiden zentralen Begriffe sind, anhand derer Nassar Pathologien der libanesischen soziopolitischen Situation benennt. Ebendiese

24 Vgl. dazu oben 1.3 sowie unten 3.4.

25 Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, Paris: François Maspero 1974, 105.

26 Ibid.

27 Ibid., 107, FN 102.

beiden Begriffe spielen auch in Nassars späterer Kritik am ideologischen Denken sowie seiner politischen Philosophie im engeren Sinne eine wichtige Rolle, also dort, wo Nassar die kontextspezifischen Probleme des Libanon philosophisch weiterdenkt und so sein Werk einem breiteren philosophischen Publikum öffnet. Besonders die Prominenz des Begriffs ›Gesellschaft‹ lässt aber auch auf eine bestimmte ideologische Vereinnahmung von Nassar selbst schließen. Mit *Naḥwa* als Schlüsselwerk sollen hier folglich auch ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ als hermeneutische Leitbegriffe für Nassars Gesamtwerk festgelegt werden, zwei Begriffe, die nicht nur einen gewissen Sprachgebrauch Nassars widerspiegeln, sondern als Deutungskategorien auch dabei helfen sollen, wesentliche Aspekte von Nassars Text- und Gedankenwelt sowohl auf kontextueller als auch – v. a. in seinen späteren Werken – systematischer Ebene zu erschließen.

3.2 Gemeinschaft und Gesellschaft in *Naḥwa*

Die beiden Begriffe *ḡamā'a* (›Gemeinschaft‹) und *muḡtama'* (›Gesellschaft‹) stehen sich in *Naḥwa* nicht etwa antithetisch gegenüber, wie es ihre Übersetzung mit ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ ins Deutsche sowie die idealtypischen Assoziationen, die damit möglicherweise – besonders seit Ferdinand Tönnies – hervorgerufen werden, suggerieren mögen. Es bedarf hier daher zunächst einiger Erklärungen zur Rolle der beiden Begriffe in *Naḥwa* und dazu, weshalb *ḡamā'a* hier mit ›Gemeinschaft‹ und *muḡtama'* mit ›Gesellschaft‹ übersetzt wird.

Naḥwa hat, obwohl die sechs darin versammelten Artikel ganz unterschiedliche Aspekte des libanesischen Konfessionalismus beleuchten, eine klare argumentative Richtung, auf die bereits der Titel des Buches verweist: Der ›konfessionalistischen Gesellschaft‹ (*muḡtama' tā'ifī*) im Untertitel steht die ›neue Gesellschaft‹ (*muḡtama' ḡadīd*) im Haupttitel gegenüber; erstere, die der Kritik unterzogen wird, soll sich ›in Richtung‹ (*naḥwa*) letzterer verändern. Folglich bezeichnet Nassar *Naḥwa* auch als ›gesellschaftliche Analyse‹ (*taḥlīl muḡtama'*)²⁸ bzw. als ›soziohistorische Kritik aus einer philosophisch autonomen Perspektive‹ (*naqd iḡtimā'ī tā'īḥī min wiḡḥa falsafīyya mustaqilla*), die das Ziel verfolgt, eine ›neue libanesishe Gesellschaft‹ (*muḡtama' lubnānī ḡadīd*) zu entwerfen.²⁹

Im Kern ist *Naḥwa* allerdings vor allem eine Kritik an einer bestimmten Form von ›Gemeinschaft‹ und der Art und Weise, wie sie das gesellschaftliche und geistige Leben zu dominieren begann und nach wie vor dominiert, ja die Entstehung einer wahren libanesischen Gesellschaft als

28 Naṣṣār, *Naḥwa*, 10.

29 So im Vorwort zur dritten Auflage: *ibid.*, 6.

Gesellschaft verunmöglicht: Die im Untertitel angesprochene ›konfessionalistische Gesellschaft‹ krankt nämlich daran, dass die Hegemonie der ›Konfessionsgemeinschaft‹ (*tāʾifa*) alle anderen möglichen Formen sozialer Bindung (*irtibāṭ iğtimāʾ*) zurückgedrängt und sich dem Staat und der Gesellschaft aufgezwungen hat, wie Nassar erklärt.³⁰ Mit Lewis Coser ließe sich sagen, dass sich die Konfessionsgemeinschaften in Nassars Verständnis derselben innerhalb der libanesischen Gesellschaft zu einer Art ›gieriger Institutionen‹ (*greedy institutions*) entwickelt haben: Institutionen, die an ihre Mitglieder totale Ansprüche stellen und dabei andere, konkurrierende soziale Ansprüche verunmöglichen. Ihre Gierigkeit gerät in Konflikt mit anderen Institutionen, die für das Funktionieren einer modernen, offenen Gesellschaft notwendig wären. Sie legen sich mit ihrer Gier über die Autonomie, die das Individuum in der offenen Gesellschaft »im Schnittpunkt vieler sozialer Kreise«³¹ zu erringen vermag.³²

Weil die Konfessionsgemeinschaften (Pl. *ṭawāʾif*) eine derart dominante Stellung im sozialen Gefüge hätten, seien sie auch die ›primäre gemeinschaftliche Realität‹ (*al-wāqīʿ al-ğamāʾ al-awwal*), die es aus ›gesellschaftlicher Perspektive‹ (*min al-wiğha al-muğtamaʾiyya*) kritisch zu betrachten gelte, so Nassar.³³ Ziel dieser kritischen Betrachtung sei es, darauf aufbauend Grundzüge einer Gesellschaft und ihres Staates zu entwerfen, in der diese Hegemonie gebrochen ist und Bindungen an die Konfessionsgemeinschaft, seien sie nun geistig oder eher sozialer Natur, freiheitlich umgepolt, aufgelöst und durch andere ersetzt werden können, um so wahre Gesellschaftlichkeit überhaupt erst zu ermöglichen. Nassar bezeichnet diesen ›neuen‹ Gesellschaftstyp, auf den er im Titel anspielt und den er dann vor allem im letzten Aufsatz von *Naḥwa* beschreibt, als ›wissenschaftlich-säkular‹ (*muğtamaʿ ʾilmī ʾalmānī*)³⁴ – wir werden darauf zurückkommen.

Nassars Fokus auf *muğtamaʿ* – ein Begriff, der sich zur Zeit der Abfassung von *Naḥwa* grundsätzlich recht eindeutig mit ›Gesellschaft‹ übersetzen lässt – und die Bezeichnung seiner Methode als ›gesellschaftliche Analyse‹ rühren allerdings nicht nur daher, dass er sich mit einem libanonspezifischen Problem auseinandersetzt. Seinem Fokus auf ›Gesellschaft‹ liegen bestimmte miteinander verschlungene geschichtsphilosophische und sozialontologische Prämissen zugrunde, die Nassar bereits im Vorwort zu *Naḥwa* erstmals kurz formuliert. Er macht dort auf die ontologische Priorität der ›Gesellschaft‹ vor ihren Einzelteilen

30 Vgl. *ibid.*, 105.

31 Lewis A. Coser, *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement (Aus dem Amerikanischen und mit einem Nachwort von Marianne Egger de Campo)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2015, 12.

32 Vgl. *ibid.*, 11–27.

33 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 105.

34 *Ibid.*, 179–208.

sowie deren Bedeutung im Geschichtsprozess aufmerksam: Der Mensch sei, wie er schreibt, als ›historisches Wesen‹ (*kā'in tāriḥī*) unweigerlich (*ḥatman*) in eine ›individuelle soziale Situation‹ (*waḍ'iyya fardiyya iḡtimā'iyya*) eingebunden, die Teil einer ›historischen sozialen Situation‹ (*waḍ'iyya iḡtimā'iyya tāriḥiyya*) sei. Diese historische soziale Situation zu untersuchen habe deshalb Priorität vor der Auseinandersetzung mit der individuellen. Diese Auseinandersetzung müsse dabei auf der Ebene der ›Gesellschaft‹ (*muḡtama'*) und nicht jener des ›Individuums‹ (*fard*) oder der ›Gemeinschaft‹ (*ḡamā'a*) beginnen. Denn es sei die ›Bewegung der Gesellschaft‹ (*ḥarakat al-muḡtama'*), die den ›Wert einer Existenz‹ (*qīmat wuḡūd*) sowie die Bedeutung der ›Individuen‹ und der ›Gemeinschaften‹ und deren Rolle bei der ›Teilhabe an der Geschichte‹ (*mauḍi' al-muṣāra-ka fī t-tāriḥ*) festlege. Geschichte ist also folglich in Nassars Verständnis in erster Linie Geschichte von Gesellschaften, nicht Geschichte der Individuen oder der Gemeinschaften.³⁵

Diese ontologische und geschichtsphilosophische Priorisierung der Gesellschaft vor ihren Einzelteilen im Vorwort nimmt Nassar im dritten Aufsatz von *Naḥwa* wieder auf. Ziel dieses Aufsatzes ist die Definition der Begriffe ›Gesellschaft‹ (*muḡtama'*) und ›Zivilisation‹ (*ḥaḍāra*), wobei Nassar viel ausführlicher auf den Begriff der ›Gesellschaft‹ eingeht. Grundsätzlich scheint diese Begriffsklärung Nassars etwas aus dem Rahmen von *Naḥwa* zu fallen, da er darin keinen direkten Bezug auf die libanesische Gegenwart und ihre historische Genese nimmt. Seine kritisch-normative Auseinandersetzung mit dem libanesischen Kontext in den anderen fünf Aufsätzen scheint deshalb auch ohne sie auszukommen und verständlich zu sein. Nassar selbst erachtet sie aber als wichtige Grundlage »für die Untersuchung des Konfessionalismus aus dem gesellschaftlichen Blickwinkel«. ³⁶ Da sie auf jeden Fall wichtig sind, um die Bedeutung von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ in diesem Werk richtig zu verstehen, gebührt ihnen aber allemal unsere Aufmerksamkeit. Sie werden im Folgenden kurz referiert, um im Anschluss unter Zuhilfenahme von Georges Gurvitch, Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner einige Überlegungen zu den Begriffen *ḡamā'a* und *muḡtama'* in *Naḥwa* anstellen zu können.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der ›Gesellschaft‹ entwirft Nassar ein Dreistufenmodell des Sozialen. Er nimmt an, dass es zwischen dem isolierten Individuum (*fard*) und der Menschheit insgesamt (*al-baṣariyya ḡuma'a*) drei zu unterscheidende Ebenen der menschlichen Sozietät gibt: Von den ›Beziehungen zwischen Individuen‹ (*alāqāt bain al-afrād*) unterscheidet er die Ebene der ›Gemeinschaften‹ (*ḡamā'āt*)

35 Vgl. *ibid.*, 9.

36 *Ibid.*, 77.

sowie die Ebene der ›großen, globalen Gesellschaft‹ (*muğtamaʿ kabīr šāmil*).³⁷

Den eher ephemeren und deshalb schwer fassbaren Kontakten zwischen Individuen, dieser »schwächsten Form sozialer Existenz«,³⁸ schenkt Nassar wenig Aufmerksamkeit. Diese Sozialkontakte beinhalten, wie er ausführt, sowohl eine persönliche Ebene der willentlichen Handlung wie auch eine real-materielle: Der Mensch könne die Leute, die er treffen und mit denen er zusammenleben wolle, frei wählen, komme aber in seiner Eigenschaft als geselliges Wesen grundsätzlich nicht ohne solche Kontakte aus. Selbst auf dieser Stufe seien die Sozialkontakte selten bloß numerische ›Anhäufungen‹ oder ›Summen‹ (*mağmūʿ*, *mağmūʿāt*) von Menschen, genauso wie sie fast nie eine ›komplette Verschmelzung‹ (*muttaḥad tām*) und ein Aufgehen des einen im anderen seien.³⁹

Wichtiger als diese flüchtigen Kontakte zwischen Individuen ist Nassar die Ebene der *ğamāʿa*, die zweite seines Modells. Grundsätzlich sei die *ğamāʿa* eine Anzahl von Leuten, die gemeinsam an einer bestimmten Form der Handlung (*ʿamal*) und des Lebens (*ḥayāt*) teilhätten: Gläubige, Studenten, Arbeiter, Beamte oder Bankbesitzer könnten z. B. unterschiedliche *ğamāʿāt* (Pl. von *ğamāʿa*) konstituieren. Auch die *ğamāʿa* sei nicht nur eine Anhäufung oder Summe von Leuten, sondern vielmehr »eine partnerschaftliche Einheit (*waḥda mušārīka*) und eine Wechselbeziehung (*tafāʿul*) zwischen einer bestimmten Anzahl von Leuten; eine partielle Einheit (*waḥda ġuzʿiyya*), die von den geeigneten Fähigkeiten und Verhaltensweisen der aktiven Individuen gestützt wird, einer Tätigkeit nachzugehen oder ein Ziel zu erreichen«. ⁴⁰ Sie bilde einen ›strukturellen Rahmen‹ (*iṭṭāran tarkībīyyan*), wie Nassar weiter ausführt, der die Verbindungen zwischen den Individuen sowie die Bedeutung und den Richtungslauf dieser Verbindungen stabilisiere und vertiefe. Die Individuen würden von der *ğamāʿa* beeinflusst und umgekehrt, wodurch eine komplexe Wechselwirkung zwischen den Individuen und den verschiedenen *ğamāʿāt* entstehe, die noch dadurch verkompliziert werde, dass einzelne Individuen verschiedenen *ğamāʿāt* angehörten und diese sich auch gegenseitig beeinflussten. Die einzelnen *ğamāʿāt* unterscheiden sich dabei untereinander in Bezug auf ihre Größe, die Dauer ihrer Existenz, ihre Verbreitung, den Grund ihrer Entstehung, ihren Organisationsgrad sowie ihre Offenheit gegenüber anderen *ğamāʿāt* sowie der ›Gesellschaft‹ als Ganzes, wie Nassar erklärt. Für das Leben der ›Gesellschaft‹ spielten sie eine äußerst wichtige Rolle: Je reichhaltiger eine ›Gesellschaft‹

37 Vgl. *ibid.*, 78–79.

38 *Ibid.*, 80.

39 Vgl. *ibid.*, 79–81.

40 *Ibid.*, 82.

an aktiven *ġamā'āt* sei, desto pulsierender und reichhaltiger sei das soziale Leben, was es dem Staat und der ›Gesellschaft‹, die darin verkörpert sei, ermögliche, eine aktive Rolle in der Geschichte der Menschheit insgesamt zu spielen.⁴¹

Eine spezielle Form der *ġamā'a* ist laut Nassar die ›Klasse‹ (*ṭabaqa*). Ihre Ausprägung unterscheide sich von Gesellschaft zu Gesellschaft, wie er betont. Bei der Bestimmung dieser Ausprägung würden oft die Begriffe *ġamā'a* und *fi'a* (›Gruppe‹) vermischt. Als *fi'a* definiert Nassar Dinge oder Personen, denen eine leicht erkennbare Eigenschaft (*ḥāṣa*, *ṣiffa*) oder Handlung (*amal*) gemeinsam ist. So könne etwa von einer ›Gruppe‹ (*fi'a*) von Hotels oder einer ›Gruppe‹ von Tagelöhnern gesprochen werden. Um eine *fi'a* zu bestimmen, reiche es, ein ›qualitatives Merkmal‹ (*ṣinf*) und einen ›Zweck‹ (*wağb*) festzulegen, anhand derer das Betrachtere unterteilt wird. Dabei könne die *fi'a* sowohl eine bloße ›Anhäufung‹ (*mağmū*) sein, als auch zu einer richtigen *ġamā'a* werden. Damit von einer Klasse als *ġamā'a* gesprochen werden könne, brauche es aber mehr als bestimmte Gemeinsamkeiten, die eine Anzahl von Individuen teilen, wie Nassar herausstreicht. Die Klasse werde erst zur ›wahrhaftigen gemeinschaftlichen Einheit‹ (*waḥda ġamā'iyya ḥaqīqīyya*), wenn sich die ›Verbindungen‹ (*rawābiṭ*) zwischen den Individuen nicht auf einen Aspekt wie den gesellschaftlichen Status (*martaba*) oder den Beruf (*mihna*) beschränkten, sondern diese Verbindungen sich darüber hinaus in gemeinsamem Handeln und einem geteilten Schicksal vertieft zeigten. Von einer Klasse als *ġamā'a* könne man deshalb nur dann sprechen, wenn die Individuen eine gemeinsame Arbeits- und Lebenssituation teilten, derer sie sich genauso wie ihrer ›Einheit‹ (*waḥda*) bewusst seien; zudem würden sie diese Einheit durch Organisationen und Institutionen, die ihren Bedürfnissen und Zielen Ausdruck verleihen, stärken. Karl Marx' Klassenbegriff erachtet Nassar somit als überkommen, da er zu stark auf den Bereich des Wirtschaftlichen und der Produktion fokussiere. Mitglieder einer Klasse würden nicht nur eine bestimmte Arbeitssituation teilen, aus der sich ein eigenes Bewusstsein in Abgrenzung zu anderen herausbildet. Jüngere Untersuchungen zum Klassenbegriff, etwa von Maurice Halbwachs, Pitrim Sorokin und Georges Gurvitch, hätten gezeigt, dass das Leben der Klasse weit mehr Bereiche als nur das Wirtschaftliche umfasst. So hätten Klassen aufgrund gemeinsamer Lebens- und Denkgewohnheiten auch gemeinsame Bedürfnisse, soziale Werte und Moralvorstellungen, gemeinsame Formen der Versammlung und der Strukturierung und bestimmte Aufgaben in Bezug zur Gesellschaft insgesamt. Deshalb kann man Nassars Ansicht nach nur in ganz spezifischen Gesellschaften von der Existenz von Klassen oder eines Klassenkampfes sprechen.⁴²

41 Vgl. *ibid.*, 82–83.

42 Vgl. *ibid.*, 83–85.

Trotz der großen Bedeutung, die Nassar den *ḡamāʾāt* zuspricht, steht bei ihm die ›Gesellschaft‹ (*muḡtamaʿ*) über all ihren Einzelteilen. Sie schließt diese auf einem bestimmten geographischen Gebiet in sich und ist reichhaltiger, kompletter und stärker als deren Summe, wie er glaubt. Die vollkommenste Ausgestaltung finde die Gesellschaft in der ›National-Gesellschaft‹ (*al-muḡtamaʿ-al-umma* [sic]), aber auch kleinere Gebilde wie die Familie, der Stamm, das Dorf oder die Stadt können laut Nassar Gesellschaften sein; zudem gibt es ›National-Gesellschaften‹ übergreifende Gesellschaften. In all diesen Gebilden seien die Beziehungen zwischen den Individuen von einer Vielzahl kontinuierlicher psychologischer, moralischer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Beziehungen geprägt, die das ›Wohlergehen‹ (*salāma*) und die ›Interessen‹ (*maṣāliḥ*) der Individuen in ihrem Lebenszyklus bewahrten. Sie seien folglich für sich selbst stehende soziale Gebilde, so wie das Individuum biologisch für sich selbst eine für sich unabhängige Realität sei, wie Nassar erklärt. Neben der Einheit ihres geographischen Gebietes zeichne sich eine bestimmte ›Gesellschaft‹ durch eine ›relative Einheitlichkeit‹ (*waḥda nisbiyya*) ihres Bevölkerungsgemisches aus sowie durch die Beziehungen ihrer Gruppierungen untereinander, zudem durch ihre Gebräuche und ihre über Generationen gefestigten Traditionen, durch ihre politischen Institutionen und Formen der Wirtschaftstätigkeit sowie bestimmte intellektuelle Anstrengungen. Diese ›gesellschaftliche Einheit‹ (*waḥda muḡtamaʿiyya*) verändere sich dabei stets unter dem Einfluss innerer Faktoren, aber auch äußerer: Ihre Entwicklung sei nur in einem regionalen, d.h. auch andere ›Gesellschaften‹ mitberücksichtigenden Kontext verständlich, den sie beeinflusst und von dem sie beeinflusst wird. Strukturell beinhalte die ›Gesellschaft‹ dabei zwei Elemente: ein ›zivilisatorisches‹ (*ʿumrān*) und ein ›kulturelles‹ (*taqāfa*). Ersteres bezeichne die materielle, sich in der Interaktion mit der Natur bildende Dimension der Gesellschaft, letzteres die diese überhöhenden intellektuellen, künstlerischen und religiösen Anstrengungen. Das Bindeglied zwischen Zivilisation und Kultur sei in dieser Konzeption das ›Denken‹ (*fikr*). Jede Gesellschaft habe zudem – wie dies bereits Ibn Ḥaldūn festgestellt hatte⁴³ – eine wirtschaftliche, eine politische und eine kulturelle (im engeren Sinne der geistigen Produktion) Dimension, wobei das Politische in der modernen Gesellschaft dominiere. Es sei deshalb auch der Staat, d.h. die politisch und rechtlich geeinte ›National-Gesellschaft‹, der die Bewegung in Richtung einer einheitlichen Globalgeschichte vorantreibe und die Beziehungen zu anderen ›Nationen‹ (*umam*) aushandle, wie Nassar erläutert. Die Geschichte habe jedoch nicht jede Nation in einem Staat vereinigt, sondern Nationen in verschiedene Staaten unterteilt und mehrere in einem Staat geeint. Dies sei ein Beweis dafür, wie sich die Gesellschaften

43 Vgl. Nassar, *Pensée*, 165–177.

gegenseitig beeinflussten und interagierten, und dafür, dass es in der Geschichte keine ewigsten Gebilde gebe, sondern das ganze System der Gesellschaften einem steten Wandel unterstehe, der sich als Prozess der ›Vereinigung in der Vielfalt und Pluralität‹ (*tawahḥud 'abr at-ta'addud wa-t-tanawwu'*) beschreiben lasse. Dabei spiele der zunehmende technologische Fortschritt eine wichtige Rolle, der den Menschen das Gefühl gebe, sie bildeten trotz ihrer Differenzen eine einzige große Familie.⁴⁴

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen Nassars im dritten Aufsatz von *Naḥwa* scheint zunächst die Übersetzung von *ḡamā'a* mit ›Gemeinschaft‹ problematisch, und zwar aus zwei Gründen. Der erste rührt daher, dass Nassars Dreistufenmodell wohl von Georges Gurvitchs Unterscheidung von *formes de sociabilité, groupements* und *sociétés globales* inspiriert ist, wie Albert Mansour (Maṣūr) in einer Rezension von *Naḥwa* festgestellt hat. Mansour macht diesen Einfluss Gurvitchs, auf den sich Nassar an dieser Stelle zwar nicht bezieht, bei dem er nach eigenen Angaben in Paris aber eine Zeitlang Vorlesungen gehört hat,⁴⁵ vor allem daran fest, dass die Unterscheidung der *ḡamā'āt* durch Nassar bezüglich ihrer Größe, der Dauer ihrer Existenz etc. an Gurvitchs Gruppen-Taxonomie in *La vocation actuelle de la sociologie* (1950) angelehnt sei.⁴⁶ Dies scheint tatsächlich der Fall zu sein, obwohl Gurvitch in *La vocation* 15 verschiedene solche Unterscheidungsmerkmale auflistet und ausführlich erläutert, von denen Nassar aber nur sechs nennt.⁴⁷ Zudem macht Mansour darauf aufmerksam, dass auch Nassars Argumente für einen eingeschränkten und folglich nur auf bestimmte Gesellschaften anwendbaren Klassenbegriff – bei Gurvitch sind es die modernen Industriegesellschaften⁴⁸ – ursprünglich von dem französischen

44 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 85–92.

45 So in einem persönlichen Gespräch mit Nassar am 2. Oktober 2013 in Ġal ad-Dīb (Libanon).

46 Vgl. Maṣūr, »Naḥwa muḡtama' ḡadid«, 119–125. Vgl. Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France 1963, 309–357.

47 In seinen 1940 erschienenen *Éléments de sociologie juridique* beinhaltet diese Taxonomie erst sieben Kriterien: *envergure, durée, fonction, attitude, principe régissant l'organisation, forme de contrainte, mesure d'unité*. Vgl. Georges Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Paris: Aubier 1940. Ihnen hat Gurvitch in *La vocation* acht weitere hinzugefügt: *contenu, rythme, mesure de dispersion, fondement de formation, mode d'accès, degré d'extériorisation, mode de pénétration par la société globale* und *degré de compatibilité entre les groupements*. Vgl. auch Richard Swedberg, *Sociology as disenchantment. The evolution of the work of Georges Gurvitch*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press 1982, 106.

48 Vgl. Gurvitch, *La vocation*, 400–402.

Soziologen stammten.⁴⁹ Diesen von Mansour hervorgehobenen Parallelen lässt sich anfügen, dass auch Gurvitch von der ontologischen Priorität der Gesellschaft (der *société*) vor ihren Einzelteilen (den *groupements* und den verschiedenen Formen der *sociabilité*) ausging.⁵⁰ Auch der Begriff des ›totalen Sozialphänomens‹ (*phénomène social total*, bei Nassar *zāhira iḡtimāʿiyya kulliyya*), als das Nassar den Konfessionalismus im Libanon u. a. verstanden haben will – dazu weiter unten mehr –, gehört zu den Grundbegriffen von Gurvitchs soziologischem System.⁵¹

Wegen dieser offensichtlichen Bezüge zu Gurvitch wäre es wohl korrekter, den Begriff *ḡamāʿa* bei Nassar anstatt mit ›Gemeinschaft‹ mit ›Gruppe‹ bzw. ›Gruppiierung‹ zu übersetzen. Hinzu kommt zweitens, dass Nassar wichtige Bedeutungsaspekte dessen, was in deutschsprachigen idealtypischen Gegenüberstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft gemeinhin dem Bereich der ›Gemeinschaft‹ zugesprochen wird, in den Bereich der ›Gesellschaft‹ verlagert, und umgekehrt. Bereits ein flüchtiger Abgleich zentraler Punkte von Nassars Ausführungen zu *ḡamāʿa* und *muḡtamaʿ* etwa mit Ferdinand Tönnies' idealtypischer Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft genügt, um dies zu illustrieren.⁵² Augenfällig ist diesbezüglich z. B., dass Nassar die Familie, das Dorf und auch die Stadt zu den möglichen Formen der ›Gesellschaft‹ zählt. Für Tönnies dagegen ist gerade die Familie (›Gemeinschaft des Blutes‹), »als de[r] allgemeinste[] Ausdruck für die Realität von Gemeinschaft«, ⁵³ die vegetative Keimzelle alles Gemeinschaftlichen.⁵⁴ In ihr sind die sich im Dorf zur ›Gemeinschaft des Ortes‹⁵⁵ und in der Stadt

49 Vgl. Maṣṣūr, »Naḥwa muḡtamaʿ ḡadīd«, 121, 123.

50 Vgl. Gurvitch, *La vocation*, 120. Gurvitch zog daraus aber andere methodologische Konsequenzen: Er beginnt seine Analyse trotz der ontologischen Priorität der Gesellschaft nicht wie Nassar direkt bei dieser selbst, sondern bei den elementarsten Einheiten der sozialen Realität, d. h. den Formen der *sociabilité*. Vgl. *ibid.*

51 Ursprünglich stammt der Begriff allerdings von Marcel Mauss. Vgl. Swedberg, *Sociology as disenchantment*, 57; Francis Farrugia, »Das ›soziale Totalphänomen‹. Ein totemistischer Begriff – Marcel Mauss als Legitimationsfigur der französischen Universitäten nach dem Zweiten Weltkrieg«, in: Stephan Moebius, Christian Papilloud (Hg.), *Gift. Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 215–244.

52 Diese idealtypische Differenzierung spiegelt sich auch im allgemeinen Sprachgebrauch. Siehe dazu Nele Schneider, *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag 2010, 13–17.

53 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, 20.

54 Vgl. *ibid.*, v. a. 7–9, 12, 20.

55 *Ibid.*, 12.

– zumindest »nach der aristotelischen Beschreibung«⁵⁶ – zur ›Gemeinschaft des Geistes‹ entwickelnden Gemeinschaftstypen bereits enthalten.⁵⁷ Folglich bemüht Tönnies auch die Analogie des Organischen im Bereich der Gemeinschaft und nicht wie Nassar in jenem der ›Gesellschaft‹. »Wo immer Menschen in organischer Weise durch ihren Willen miteinander verbunden sind und einander bejahen, da ist Gemeinschaft von der einen oder der anderen Art vorhanden«,⁵⁸ meint Tönnies, während Nassar die ›Gesellschaft‹ in Beziehung zur Biologie des individuellen Körpers setzt. ›Gemeinschaft‹ ist bei Nassar denn auch nur eine ›partielle Einheit‹ (*waḥda ġuzʿiyya*), die nicht an das Organisch-Biologische seines Verständnisses von ›Gesellschaft‹ heranzureichen scheint.

Diese Bedeutungsverschiebung stellt aber nicht nur die Übersetzung von *ġamāʾa* mit ›Gemeinschaft‹ in Frage, sondern auch die Wiedergabe von *muġtamaʾ* mit ›Gesellschaft‹ – obwohl sich letzteres aufgrund von Nassars Anlehnung an Georges Gurvitch anbietet. Infolge von Nassars Verschiebung des ›Organischen‹ in die ›Gesellschaft‹ ist diese bei ihm auch viel harmonischer als bei Tönnies. Das von letzterem der Gesellschaft zugeordnete Künstlich-Individuelle und Mechanische, das bloß an der zweckmäßigen Interaktion und dem unpersönlichen Tausch bzw. Kontrakt orientierte Zusammenkommen,⁵⁹ fehlt in Nassars Definition von ›Gesellschaft‹. Dagegen scheint sein Begriff der *ġamāʾa* auf einer bestimmten Zweckmäßigkeit der Interaktion zu beruhen, wenn er sie als aus gemeinsamen Tätigkeiten oder der Verfolgung gemeinsamer Zwecke erwachsend definiert. Besonders problematisch scheint die Übersetzung des Begriffs *muġtamaʾ* mit ›Gesellschaft‹ im Falle von Nassars ›National-Gesellschaft‹ (*al-muġtamaʾ-al-umma*) zu sein, die er als die vollkommene Form der ›Gesellschaft‹ deklariert. Eine Übersetzung mit ›National-Gemeinschaft‹ wäre wohl ebenfalls möglich, weil er hier den Begriff der ›Gesellschaft‹ mit dem ›Nationalen‹ verbindet und damit eine Homogenität der ›Gesellschaft‹ suggeriert, die idealtypisch eher mit dem Begriff der ›Gemeinschaft‹ denn mit jenem der ›Gesellschaft‹ assoziiert wird.

Trotz dieser Abweichungen Nassars von idealtypischen Unterscheidungen von Gemeinschaft und Gesellschaft gibt es gute Gründe dafür, an der Übersetzung von *ġamāʾa* mit ›Gemeinschaft‹ und von *muġtamaʾ* mit ›Gesellschaft‹ festzuhalten. Dazu muss allerdings von ausreichend breiten Verständnissen von Gemeinschaft und Gesellschaft ausgegangen werden, welche die Spezifizierungen Nassars zu den beiden

56 Ibid., 31. Als Großstadt kann die Stadt auch Ort der Gesellschaft sein. Siehe ibid., 141, 211–212, 216.

57 Vgl. ibid., 12–14, 31–33.

58 Ibid., 12.

59 Vgl. ibid., 3–4, 34–44. Tönnies' Gesellschaftsbegriff ist deutlich an Hobbes' Vorstellung des Naturzustandes orientiert. Vgl. Schneiderei, *Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft*, 55.

Begriffen mit einzuschließen vermögen. Obwohl *ḡamā'a* bei Nassar vor allem aufgrund seines Bezuges auf Gurvitchs Gruppentaxonomie, aber auch hinsichtlich seiner eigenen Ausführungen ›Gruppierung‹ bedeuten kann, scheint zumindest an bestimmten Stellen und in gewissen Kontexten auch eine Übersetzung mit ›Gemeinschaft‹ durchaus gerechtfertigt zu sein. Ganz allgemein schimmert der Begriff ›Gemeinschaft‹ vor allem dort in Nassars Ausführungen zur *ḡamā'a* durch, wo er eine bestimmte Intensität des Zusammenseins impliziert. So ist eine Übersetzung mit ›Gemeinschaft‹ in *Naḥwa* etwa dort passender als mit ›Gruppe‹ oder ›Gruppierung‹, wo Nassar im Zuge seiner Ausführungen zum Begriff der ›Klasse‹ (*ṭabaqa*) die *ḡamā'a* von der *fi'a* unterscheidet. Die *fi'a* kann seines Erachtens, wie erläutert, sowohl eine ›Summe‹ oder ›Anhäufung‹ (*maḡmū'*) von Einzelpersonen sein, als auch zu einer *ḡamā'a* werden, wenn das soziale Nebeneinander ihrer Mitglieder durch das Bewusstsein für die gemeinsame Lebenssituation und das geteilte Schicksal zum sozialen Miteinander wird, das auch in gemeinsamen Institutionen und Wertvorstellungen, Denkweisen etc. zum Ausdruck kommt. Diesen qualitativen Unterschied im Miteinander einer *fi'a*, verglichen mit jenem der *ḡamā'a*, lässt sich mit den Begriffen ›Gruppe‹ bzw. ›Gruppierung‹ einerseits und ›Gemeinschaft‹ andererseits gut fassen. Diesen graduellen Qualitätszuwachs des Miteinanders in der *ḡamā'a* mit dem Begriff der ›Gemeinschaft‹ begrifflich hervorzuheben, lässt sich auch mit Gurvitch gut begründen. Letzterer unterscheidet nämlich im Rahmen seiner Ausführungen zu den verschiedenen Formen der *sociabilité* zwischen unterschiedlichen Graden der Intensität des ›Wir‹: Dem losen Miteinander in der *masse* stellt er die intimere Fusion in der *communauté* sowie die maximale Verschmelzung in der *communion* gegenüber.⁶⁰ Für die Übersetzung von *muḡtama'* mit ›Gesellschaft‹ wiederum spricht, dass Nassar deren ›Homogenität‹ auch relativiert, indem er bloß von einer ›relativen Einheitlichkeit‹ des ›Bevölkerungsgemisches‹ von Gesellschaften spricht sowie die Pluralität individueller Interaktionen auf verschiedenen Ebenen hervorhebt, etwa der psychologischen, wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen. Auch betont er die Wandelbarkeit des inneren Gefüges der ›Gesellschaft‹ sowie des globalen Gefüges von ›Gesellschaften‹ insgesamt.

Die wichtigsten Argumente für die Übersetzung von *ḡamā'a* mit ›Gemeinschaft‹ und *muḡtama'* mit ›Gesellschaft‹ lassen sich allerdings weniger aus den Begriffsklärungen Nassars im dritten Aufsatz von *Naḥwa* selbst herleiten als vielmehr aus dem Grundanliegen von *Naḥwa* als

60 Vgl. Gurvitch, *La vocation*, 146–181. Gurvitchs *Communauté* entspricht das deutschsprachige ›Gemeinschaft‹. Vgl. Friedrich Bülow, »Gemeinschaft«, in: Wilhelm Bernsdorf (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1969, 336–340: 339.

Ganzes. Diesbezüglich muss zunächst in Erinnerung gerufen werden, dass sich Nassar in *Naḥwa* vor allem einer Form von ›Gemeinschaft‹ kritisch annimmt, und zwar der *ṭāʿifa*. Die *ṭāʿifa* liegt dabei näher an idealtypischen Verständnissen von ›Gemeinschaft‹, als dies Nassars soeben referierte grundsätzliche Ausführungen zum Begriff der *ḡamāʿa* erahnen lassen. Darauf deutet bereits die gängige Übersetzung von *ṭāʿifa* im Deutschen mit ›Religions-‹ bzw. ›Konfessionsgemeinschaft‹ hin. Tönnies selbst attestiert den religiösen Glaubensbündnissen einen »Zusammenhang des mentalen Lebens«⁶¹ mit den ›Gemeinschaften des Geistes‹. Ihre Geistigkeit hebt sie von den eher vegetativen und animalischen ›Blutsgemeinschaften‹ sowie den ›Gemeinschaften des Ortes‹ ab, weshalb sie »die eigentlich *menschliche* und höchste Art der Gemeinschaft«⁶² seien.⁶³ So wie in der ›Blutsgemeinschaft‹ Wesensgleichheit und in der ›Gemeinschaft des Ortes‹ gemeinsamer Boden Gemeinschaftlichkeit stiftet, so werden ›Gemeinschaften des Geistes‹ laut Tönnies »in bezug auf heiliggehaltene Stätten oder verehrte Gottheiten regelmäßig verknüpft«.⁶⁴ Die *ṭāʿifa* als ›Gemeinschaft des Geistes‹ oder Zusammenhang des mentalen Lebens zu fassen spiegelt auch insofern Nassars Verständnis von *ṭāʿifa* wider, als er den ›Konfessionalismus‹ (*ṭāʿifiyya*) im Libanon nicht nur wie üblich als soziopolitisches Phänomen zu fassen sucht, also als politische und gesellschaftliche Ordnung, sondern, wie noch zu zeigen sein wird, auch als ›konfessionalistische Kultur‹ (*ṭaqāfa ṭāʿifiyya*) versteht und damit die Vereinnahmung der individuellen Geisteswelt durch konfessionsgemeinschaftlich geprägte Ordnungsvorstellungen meint.⁶⁵

Anhand von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ lässt sich schließlich auch die historische Erfahrung begrifflich fassen, die in *Naḥwa* zum Ausdruck kommt. Wie bereits angedeutet, bewegt sich Nassar in *Naḥwa* argumentativ stets im Raum der Dialektik von ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹. Sein Grundanliegen ist es, die Hegemonie des Konfessionell-Gemeinschaftlichen über alle Lebensbereiche der libanesischen Gesellschaft sowie des individuellen Denkens kritisch zurückzubinden, um in einer neuen Gesellschaftsordnung auch anderen Formen des Gemeinschaftlichen Platz zu verschaffen. Es lässt sich deshalb sagen, dass Nassar in *Naḥwa* ähnlich wie Helmuth Plessner in *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) eine spezifische Form des »Gemeinschaftsgedankens« kritisch hinterfragt, die nach Ansicht Nassars bereits »über die gesellschaftliche

61 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

62 Ibid. Hervorhebung im Original.

63 Vgl. dazu auch Schneidereit, *Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft*, 48.

64 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

65 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 184.

Lebensordnung triumphier[t]«⁶⁶ hat. Nur ist es bei ihm nicht der linke wie rechte Gemeinschaftsradikalismus wie im Falle Plessners, den er anprangert, sondern der konfessionalistische. Dem Triumph des von der *tāʾifa* dominierten Gemeinschaftsdenkens, dieser spezifischen Form von »Gemeinschaftsgesinnung«,⁶⁷ welche die Gesellschaft als Ganzes dominiert, hält er in seinem Entwurf einer »neuen Gesellschaft« seine eigene »Gemeinschaftsgesinnung«⁶⁸ entgegen. In seinen späteren Schriften ist es dann nicht mehr nur der Triumph des spezifisch Konfessionell-Gemeinschaftlichen, sondern des Gemeinschaftlichen ganz allgemein, dessen Hegemonie besonders über das Denken Nassar in seiner Ideologiekritik zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht.⁶⁹

Die »neue« gesellschaftliche Lebensordnung, die Nassar in *Naḥwa* gegenüber der »konfessionalistischen« in Wert setzt, ist dabei tatsächlich um mehr Harmonie bemüht, als dies Tönnies' idealtypische Darstellung von Gesellschaft errahnen ließe. Und auch Plessners dem »Gemeinschaftsdenken« seiner Zeit entgegengehaltene »Gesellschaft im Sinne der Einheit des Verkehrs unbestimmt vieler einander unbekannter und durch Mangel an Gelegenheit, Zeit und gegenseitigem Interesse höchstens zur Bekanntschaft geladener Menschen«⁷⁰ ist Nassars »neuer Gesellschaft« eher fremd. Dagegen schimmert in Nassars Entwurf einer »neuen Gesellschaft« jene idealtypischen Spezifizierungen von »Gesellschaft« im dritten Aufsatz durch, die diese als organische Einheit und ihren Einzelteilen ontologisch vorgeordnet charakterisieren. Folglich wäre Nassars »Gesellschaft« eher als eine Art »Große Gemeinschaft« (*Great Community*) im Sinne John Deweys und nicht als eine »Große Gesellschaft« zu verstehen – als eine »Große Gemeinschaft«, die keine »kleine Gemeinschaft« im Großen ist, sondern eine große Gemeinschaft vernetzter kleinerer Gemeinschaften.⁷¹

Auch in den späteren Werken Nassars verliert sich das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Harmonie trotz der Betonung der Wichtigkeit des Individuellen, v. a. individueller Rechte und Freiheiten, nie ganz, was am deutlichsten in seiner Idee eines »Liberalismus mit Gemeinsinn« (*librālīyya takāfulīyya*) zum Ausdruck kommt – einem Kernkonzept von

66 Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 42013, 11.

67 Ibid., 33.

68 Ibid.

69 Vgl. dazu unten Kapitel 5, besonders 5.1.

70 Vgl. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 80. Vgl. für einen Vergleich der beiden Gesellschaftsbegriffe von Tönnies einerseits und Plessner andererseits auch Schneidereit, *Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft*, 176–177.

71 Vgl. zu dessen Begriff der »Großen Gemeinschaft« John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von Wolf-Dietrich Junghanns*, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1996, 125–155.

Nassars späterem Werk, in dem viele seiner Ideen systematisch zusammenlaufen. »[N]icht gegen die *communio*, wohl aber gegen die *communio* als Prinzip, gegen den Kommunismus als Lebensgesinnung, gegen den Radikalismus der Gemeinschaft«, ⁷² um es mit Plessner zu sagen, richtet sich also Nassars Konfessionalismus- und später seine Ideologiekritik. Allerdings zeichnet sich auch Nassars wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft durch ein deutlicheres Hervortreten des Individuellen aus, das vom Konfessionell-Gemeinschaftlichen ungebunden in einen rationalen, gesamtgesellschaftlichen Diskurs tritt.

Wie gestaltet sich nun aber Nassars Kritik an der Hegemonie des Konfessionell-Gemeinschaftlichen innerhalb der libanesischen Gesellschaft sowie sein Entwurf einer postkonfessionalistischen, »neuen Gesellschaft« im Konkreten aus?

3.3 *Ṭāʿifiyya* als totales Sozialphänomen und Kultur

Im Zusammenhang mit dem oben dargelegten, klar erkennbaren Grundanliegen von *Naḥwa*, das gegenüber der konfessionalistischen eine neue, wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft in Wert setzen will, bringt Nassar eine Vielzahl von Problemen des Libanon und seiner Geschichte zur Sprache. Dabei lässt er ein holistisches Verständnis von *ṭāʿifiyya* erkennen, eines, das den Konfessionalismus sowohl als soziopolitisches als auch als epistemisches Problem oder als »epistemischen *Habitus*« ⁷³ angehen will. Konfessionalismus ist für Nassar etwas, das zum einen die soziale, politische und institutionelle Ordnung des libanesischen Gemeinwesens und seines Staates definiert. Zum anderen strukturiert der Konfessionalismus aber auch das Bewusstsein und die epistemischen Ordnungsvorstellungen eines jeden einzelnen Bürgers, ja bestimmt allgemein das Denken der Menschen im Libanon: *Ṭāʿifiyya* ist sowohl als »totales Sozialphänomen« (*zāhira iḡtimāʿiyya kulliyya*) als auch als »konfessionalistische Kultur« (*ṭaqāfa ṭāʿifiyya*) zu verstehen, um es mit Nassars eigener Begrifflichkeit zum Ausdruck zu bringen. ⁷⁴ Dabei reproduzieren sich diese beiden Aspekte der *ṭāʿifiyya* dialektisch – die Hegemonie des Konfessionell-Gemeinschaftlichen über alle Aspekte der zwischenmenschlichen Interaktion strukturiert die Denkgewohnheiten, die ihrerseits durch

⁷² Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 41.

⁷³ Hans Jörg Sandkühler, *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 14. Hervorhebung im Original.

⁷⁴ Auch Ussama Makdisi, auf den wir uns in Kapitel 2 mehrere Male bezogen haben, spricht in ähnlicher Weise wie Nassar von einer *culture of sectarianism*; vgl. Makdisi, *Culture of sectarianism*, besonders 163–164. Makdisi bezieht sich dabei allerdings nicht auf Nassar.

die Handlungen konfessionell definierter Bürger die konfessionalistische soziale Ordnung immer wieder von Neuem entlang ihrer partikular-gemeinschaftlichen Vorstellungswelten reproduzieren. Folglich kann auch eine De-Konfessionalisierung und damit Säkularisierung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung nur dann erfolgreich sein, wenn sie Rückhalt in einer neuen epistemischen Ordnung hat, d.h. wenn die ›konfessionalistische Kultur‹ einer vernunftbasierten weicht.

3.3.1 *Konfessionalismus als totales Sozialphänomen*

Mit der Bezeichnung des Konfessionalismus als ›totales Sozialphänomen‹ – einem Begriff, den er, wie erwähnt, wohl von Georges Gurvitch hat – will Nassar darauf aufmerksam machen, dass sich die *ṭāʿifīyya* im Libanon zu einem ›ganzheitlichen Regime‹ (*nizām kāmīl*) entwickelt habe, das alle Bereiche der gesellschaftlichen Ordnung durchdringe und strukturiere. *Ṭāʿifīyya* sei folglich kein bloßes ›Oberflächen- oder Teilphänomen‹ (*ẓāhira saṭḥiyya au ġuzʿiyya*), das sich auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche wie die Wirtschaft beschränke, und lasse sich deshalb in seiner Genese auch nicht monokausal auf einen einzelnen dieser Bereiche zurückführen. Ebenso wenig sei die *ṭāʿifīyya* damit ein Problem, das bloß mangelndem Nationalismus geschuldet sei.⁷⁵

Seine Stützen findet dieses ›totale Sozialphänomen‹ gemäß Nassar in jenen Gesetzen und Regelungen, welche es verunmöglichen, dass das libanesisches Individuum als solches direkt in die libanesisches Gesellschaft und ihren Staat integriert und sozialisiert wird, und wegen derer es im Libanon faktisch keine in ihren Rechten und Pflichten gleichgestellten Bürger gebe. Nassar nennt etwa das Wahlgesetz mit seinem konfessionellen Ämterproporz, aber auch die Verwaltung, in der die einzelnen Denominationen einen festen Anspruch auf bestimmte Posten haben, womit das Leistungsprinzip ausgehebelt werde, als Stützen dieses ›totalen Sozialphänomens‹. Mit all diesen Gesetzen würden Breschen der rechtlichen Ungleichheit in das Gemeinwesen geschlagen, weil sie die Zugehörigkeit zu einer Konfessionsgemeinschaft zwischen das Individuum und die Gesellschaft schoben. Mit der Abwesenheit dieser Rechtsgleichheit sieht Nassar nicht nur demokratische Grundrechte verletzt, sondern er hebt auch hervor, dass sie gegen Artikel 7 der Verfassung verstoße, wo diese Gleichheit festgeschrieben sei, oder etwa gegen Artikel 12, der das Leistungsprinzip bei der Vergabe von Verwaltungsfunktionen verankere.⁷⁶

Ihr Fundament findet die *ṭāʿifīyya* als ›totales Sozialphänomen‹ gemäß Nassar allerdings v.a. in jenen Regelungen, die den einzelnen

75 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 103.

76 Vgl. *ibid.*, 108–115.

Konfessionsgemeinschaften in Ehe-, Erb- oder Bildungsangelegenheiten ihre volle Eigenständigkeit zugestehen. Derartige Gesetze würden die konfessionelle Segregation bis tief ins Alltagsleben hineinragen und besonders dort, in den Grundfesten der Gesellschaft, das überkonfessionelle Zusammengehörigkeitsgefühl schwächen.⁷⁷ Nassar fragt deshalb:

Wenn der Unterschied in der Religion in den meisten Fällen ein Hinderungsgrund für die Ehe und ein Hindernis für das Erben ist und wenn die Rechte der muslimischen Frau andere sind als die Rechte der Nichtmuslimin: wie kann sich dann der Libanese als Sohn des libanesischen Staates fühlen, bevor er Sohn einer Konfessionsgemeinschaft ist?⁷⁸

Nassar glaubt, dass eine gesellschaftliche Ordnung, die einzelnen Denominationen Sonderrechte zugesteht, in der libanesischen Geschichte durchaus ihre Berechtigung hatte. Während der Zeit der Mutaṣarrifiyya sei es ihr Verdienst gewesen, dass die Konfliktparteien nach dem Bürgerkrieg von 1860 befriedet werden konnten und für mehrere Jahrzehnte Stabilität im Libanongebirge einkehrte. Der historische Wandel überholt diese Übergangslösung jedoch zunehmend und legt ihre Unzeitgemäßheit offen, ist Nassar überzeugt. Die Konfessionsgemeinschaft als ›primäre gemeinschaftliche Realität‹, die alle anderen Formen der sozialen Bindung dominiert, sieht Nassar von der ›Bewegung der Gesellschaft‹ (*ḥarakat al-muḡtamaʿ*) zunehmend in Frage gestellt. Bereits für die Zeit der Mutaṣarrifiyya beobachtet er besonders im Bereich der ökonomischen Kooperation auch die Entstehung von Interessengemeinschaften, die sich nicht an die konfessionellen Grenzziehungen hielten. Doch v.a. die Gegenwart sieht er von einem Auseinanderdriften und einer zunehmenden Spannung zwischen einerseits der Dynamik der sozialen und historischen Veränderung und andererseits der Unbeweglichkeit der konfessionalistischen Ordnung geprägt. Das starre konfessionalistische System sei nicht fähig, neuen sozialen Kräften, die für neue Bedürfnisse und Probleme stünden, politische Mitgestaltungsmöglichkeiten jenseits der konfessionellen Zugehörigkeit zu verschaffen. Dies bemerkten v.a. jene ›neuen Kräfte‹ (*qiwā ʿadida*) und ›avantgardistischen Generationen‹ (*aḡyāl ṭāliʿa*), die zunehmend ein demokratisches Bewusstsein entwickelten und ihre politischen Rechte deshalb einzufordern begannen und so mit den traditionellen und konservativen Akteuren in Konflikt gerieten.⁷⁹

Das Bewusstsein der ›avantgardistischen Generationen‹ dafür, grundlegender demokratischer Rechte beraubt zu sein, paare sich mit einem Gefühl sozialer Ungerechtigkeit. Schuld daran ist laut Nassar das Konglomerat politischer und wirtschaftlicher Eliten, welche das bestehende

77 Vgl. *ibid.*, 117–118.

78 *Ibid.*, 117.

79 Vgl. *ibid.*, 108, 111.

System auf Kosten des ›Volkes‹ (*šāʿb*) zu ihren eigenen Gunsten aus-
 schlachteten. Ihr Bindeglied sei das Parlament, wo ›Konfessionalisten‹
 (*tāʾifiyyūn*) die *tāʾifiyya* mit der Begründung verteidigten, sie Sorge für
 Stabilität, und ›Kapitalisten‹ (*raʾsmāliyyūn*) gleichzeitig die *Laissez-
 faire*-Ökonomie mit dem Argument rechtfertigten, damit ausländisches
 Kapital anzuziehen. Ihre Symbiose rühre von unterschiedlichen Inter-
 essenkonvergenzen her – so bräuchten etwa die ›Kapitalisten‹ wirt-
 schaftsfreie Gesetze, die ›Konfessionalisten‹ hingegen finanzielle Un-
 terstützung im Wahlkampf.⁸⁰

Trotz dieser Symbiose von Kapitalismus und Konfessionalismus ver-
 neint Nassar mit Nachdruck, dass es einen direkten Zusammenhang
 zwischen der Entstehung von Kapitalismus und libanesischem Konfes-
 sionalismus gebe. Er macht geltend, es habe in der libanesischen Ge-
 schichte eine Art kapitalistischen Wirtschaftens ohne Konfessionalismus
 gegeben – er spielt damit wahrscheinlich auf die Phönizier an⁸¹ – sowie
 eine Zeit des Konfessionalismus ohne Kapitalismus, v.a. ohne die stark
 vom tertiären Sektor bestimmte Wirtschaftsweise, die den modernen Li-
 banon prägt, womit er wohl auf angeblich religiös motivierte Konflikte
 im Mittelalter anspielt. Die beiden Systeme des Konfessionalismus und
 des Kapitalismus würden faktisch auch insofern ganz unterschiedlichen
 Entwicklungslogiken folgen, als ersteres starr, letzteres aber äußerst dy-
 namisch sei. Eine liberal-kapitalistische Gesellschaft sei deshalb im Liba-
 non auch möglich, ohne dass sie konfessionalistisch sei, auch wenn die
 gegenwärtige Symbiose von Konfessionalismus und Kapitalismus dies
 unvorstellbar erscheinen lasse.⁸²

Weil er einen direkten Zusammenhang zwischen der Entstehung eines
 kapitalistischen Weltsystems und der konfessionalistischen Ordnung im
 Libanon in Abrede stellt, glaubt Nassar weder, dass der Klassenkampf
 sich dazu eigne, die konfessionalistischen Strukturen zu beseitigen und
 der Entstehung eines ›verfassungsdemokratischen Systems‹ (*nizām dust-
 ūrī dīmūqrāṭī*) den Weg zu bereiten, noch, dass grundsätzlich die ›Klasse‹
 (*ṭabaqa*) die *ṭāʾifa* als neue gemeinschaftliche Realität der libanesischen
 Gesellschaft ablösen könne oder solle. Obwohl er selbst bestätigt, dass
 sich im Libanon Klassen im Entstehen befänden, glaubt er nicht, dass
 sie genügend ausgeprägt seien, um von einer Klassengesellschaft spre-
 chen zu können. Denn zentrale Bedingungen für die Entstehung und
 Festigung von Klassen und damit eines Klassenbewusstseins sind seines

80 Vgl. *ibid.*, 120–121, 123.

81 Zum Zusammenhang von Phöniziermythos und moderner, kapitalistischer
 Wirtschaftsweise vgl. Asher Kaufman, »Phoenicianism. The formation of an
 identity in Lebanon in 1920«, in: *Middle Eastern Studies* 37/1 (2001), 173–
 194: 188–189.

82 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 119–124.

Erachtens im Libanon nicht gegeben, vor allem deshalb, weil die Wirtschaft des Landes vom Handel und nicht der Industrie abhängt. Zudem erlaube der Libanon mit seinen wirtschaftsliberalen Strukturen durchaus eine gewisse Osmose zwischen den Klassen, wie Nassar meint. Man könne deshalb von ›klassenhaften Gruppen‹ (*fiʿāt ʿabaqiyya*) sprechen, nicht aber von Klassen im engeren Sinne.⁸³

3.3.2 Konfessionalismus als Kultur

Nassar glaubt trotz des Verweises auf das Erstarken dieser neuen Kräfte nicht daran, dass der historische Wandel das starre libanesische System ›von unten‹ revolutionär zu beseitigen vermag, damit an seine Stelle eine demokratisch-säkulare Staats- und Gesellschaftsordnung treten kann – ein politisches System also, in dem alle Bürger einander rechtlich gleichgestellt sind. Denn *ṭāʾifiyya* ist bei ihm, wie erwähnt, nicht nur ›totales Sozialphänomen‹ und damit ein soziopolitisches System, sondern auch ›konfessionalistische Kultur‹. Diese Kultur muss genauso bekämpft werden wie die undemokratischen Strukturen, und zwar ›von oben‹ durch ein von der gemeinschaftlichen Heteronomie befreites aufgeklärt-wissenschaftliches Vernunftdenken. Neben die Forderung eines politischen und sozialen Umbruchs, der das alte konfessionalistische soziopolitische System beseitigen soll, tritt deshalb bei Nassar auch das Postulat tiefeschürfender kultureller Veränderungen. Nur eine in diesem Sinne umfassende, ›wahre gesellschaftliche Revolution‹ (*ṭaura muḡtamaʾiyya ḥaqīqiyya*), die auch das individuelle Denken gemeinschaftlich entgrenzt, um es so der Gesellschaft zu öffnen, kann die bestehende Ordnung vollständig beseitigen.⁸⁴

Nassar beschreibt die ›konfessionalistische Kultur‹ folgendermaßen: »Die Bestandteile dieser Kultur rühren von der theologischen Sichtweise (*naẓra lāhūtiyya*) auf den Menschen und den Kosmos her sowie der Gesamtheit an geistigen Mustern (*maḡmūʾ al-anmāṭ an-naḥiyya*), die dem Leben der Konfessionsgemeinschaft inhärent sind.«⁸⁵ Sie sei ein von der Existenz und den Interessen der Konfessionsgemeinschaft vereinnahmtes Denken, das es so aussehen lasse, als sei die Gemeinschaft selbst eine Art kollektive Person mit ihren eigenen spezifischen Bedürfnissen und Eigenschaften.⁸⁶

Gegen diese ›konfessionalistische‹ fordert Nassar eine ›wissenschaftliche Kultur‹ (*ṭaqāfa ʿilmiyya*) ein, in der das vernünftig-objektive und unpersönliche Denken und Urteilen vorherrsche. Im Allgemeinen zeichnet sich Wissenschaftlichkeit, wie Nassar sie versteht, durch die drei

83 Vgl. *ibid.*, 145–162.

84 Vgl. *ibid.*, 188–191, 195.

85 *Ibid.*, 184.

86 Vgl. *ibid.*, 185.

Eigenschaften der ›Vernünftigkeit‹ (*aş-şiffa al-ʿaqliyya*), der ›Methodik‹ (*aş-şiffa al-manhağīyya*) und der ›Objektivität‹ (*aş-şiffa al-mauḍūʿiyya*) aus: Sie beruhe auf Urteilen, die im Bereich der Vernunft gebildet würden und deshalb die Regeln der Identitätsprinzipien (*mabādī al-ʿainiyya*), der Widerspruchslosigkeit (*ʿadam at-tanāqud*), der Kausalität (*sababiyya*) und einer ausreichenden Begründung (*huğğa kāfiyya*) respektierten; die Nachforschungen, aus denen diese Urteile gezogen würden, seien zudem von klaren Regeln geleitet und würden schließlich induktiv aus der Realität (*al-wāqīʿ*) selbst hervorgehen und nicht aus dem Subjekt (*dāt*).⁸⁷

Wissenschaftliches Denken soll bei Nassar aber nicht primär einer unvoreingenommenen abstrakten Wahrheitsfindung dienen, sondern ist für ihn besonders auch von sozialer Relevanz. Weil wissenschaftliches Denken im Unterschied zum konfessionalistischen unpersönlich ist, dient es dazu, von individuellen und gemeinschaftlichen Partikularinteressen zu abstrahieren und damit soziale Grenzen zu überwinden, d. h., es steht im Dienste des gesamtgesellschaftlichen Einvernehmens:

Denn wenn sich das Individuum [mittels des wissenschaftlich-unpersönlichen Denkens] über die Ebene seiner Individualität erhebt und in Richtung des Allgemeinen emporsteigt, begegnet es dem Interesse der Gesellschaft (*muğtamaʿ*) und beginnt dieses zu verstehen, d. h., es nimmt sein persönliches Interesse in seinen allgemein-öffentlichen Umständen und Bedingungen wahr, genauso wie es das Interesse der anderen in seinen allgemein-öffentlichen Umständen und Bedingungen zu erkennen beginnt.⁸⁸

Nur wissenschaftlich könne sich das Individuum als Teil eines sozialen Ganzen denken und so dem Rückzug in das individuelle oder gemeinschaftliche Selbst vorbeugen, einem Rückzug, der zu ›Fanatismus‹ (*taʿaşşub*) führe. Wahrer Säkularismus werde somit von einer Denkweise des Bürgers gestützt, in der er sich selbst in Austausch mit anderen Individuen als Mitglied einer Gesellschaft und ihren Interessen wissenschaftlich-rational denke. Säkulares, d. h. wissenschaftliches Denken schaffe so ein Gleichgewicht zwischen dem individuellen (*maşlaḥa fardiyya*) und dem allgemeinen, öffentlichen Interesse (*maşlaḥa ʿamma*), weil es eine Wahrnehmung der beiden losgelöst von persönlichen Verbindungen (*ʿalāʾiq şaḥşīyya*) ermögliche, wie Nassar erklärt.⁸⁹

Nassar glaubt sogar, dass ein auf Rationalität gründender gesellschaftlicher Diskurs das Individuum von jeglichen sozialen, gemeinschaftlichen oder genealogischen Statuszuschreibungen befreien könne. In seiner Vorstellung einer neuen Gesellschaft tritt der mit allen anderen gleichgestellte Bürger hervor, der nicht aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer Klasse,

87 Vgl. *ibid.*, 184–185.

88 *Ibid.*, 185.

89 Vgl. *ibid.*, 185–186.

Konfession oder Familie bewertet, sondern an seinen Leistungen bemessen werde, die er als Mitglied einer bestimmten Berufsgruppe oder in einer bestimmten Funktion für die Gesellschaft erbringe. Damit eine Statuszuschreibung aufgrund der Leistung stattfinden könne, bedürfe es eines guten Bildungssystems, das die Rechts- und Chancengleichheit aller bewahre und jedem Bürger die Möglichkeit gebe, seine eigenen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen und seine Persönlichkeit zu entwickeln.⁹⁰ Diese Egalität zwischen Bürgern setze sich bis tief ins Innere des sozialen Gefüge hinein durch, wo sie traditionelle Familienstrukturen aufweiche, überkonfessionelle Lebensgemeinschaften ermögliche und das Zwischenmenschliche von allen Formen des partikular-zersetzenden und extremistischen Denkens und Handelns befreie. Die so von den Lasten der Tradition entbundene Persönlichkeit eines Individuums könne sich damit der Gesellschaft insgesamt öffnen, wodurch die Integration in sie gestärkt werde.⁹¹

Für den politischen Diskurs bedeutet diese Verwissenschaftlichung der Kultur, dass an die Stelle der politisierten Konfessionsgemeinschaften die konfessionell durchmischten politischen Parteien treten müssen. So erklärt Nassar: »In der wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft verschiebt sich das politische Gewicht von den konfessionellen Gemeinschaften (*ġamā'āt ṭā'ifiyya*) zu den parteilichen Gemeinschaften (*ġamā'āt hizbiyya*).«⁹² Er glaubt zum einen, dass in einer wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft jene Parteien obsiegen, welche die öffentliche Meinung mit rational gestützten Argumenten und Beweisen für sich zu gewinnen vermögen. Zum anderen ist er davon überzeugt, dass die Existenz solcher vernünftig argumentierender Parteien extremen Positionen im gesellschaftlichen Diskurs das Wasser abgraben könne, seien sie nun extrem atheistisch oder extrem religiös.⁹³ Als Vorbild einer Partei, wie sie ihm vorschwebt, nennt Nassar die syrischen Nationalisten der SSNP.⁹⁴ Dabei hebt er nicht nur ihre konfessionelle Durchmischung positiv hervor, sondern auch ihre Vision einer zukünftigen, säkularen neuen Gesellschaft. Die maronitischen Katā'ib sowie die sunnitische Naġġāda hingegen lehnt er wegen ihrer einheitlichen konfessionellen Basis ab, die Kommunisten dagegen wegen ihres materialistischen und damit zu radikal antireligiösen Weltbildes.⁹⁵

Die wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft, wie Nassar sie sich in *Naḥwa* vorstellt, zeichnet sich jedoch nicht nur durch eine individuelle und intersubjektiv-politische Verinnerlichung wissenschaftlich-unpersönlicher Denk- und Diskursweisen aus – eine Verinnerlichung, die ein

90 Vgl. *ibid.*, 197–200.

91 Vgl. *ibid.*, 201–203.

92 *Ibid.*, 196.

93 Vgl. *ibid.*, 195–197.

94 Vgl. zur Entstehung der SSNP sowie ihrer Anhängerschaft oben 2.4.

95 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 171–178.

Denken im Sinne gesamtgesellschaftlicher Interessen ermöglichen soll. Auch die staatlichen Institutionen müssen sich ihrer ›konfessionalistischen Kultur‹ entledigen und der Wissenschaftlichkeit verpflichten: In seiner ›neuen Gesellschaft‹ sind diese Institutionen in erhöhtem Maße bereit, Prozesse unter Zuhilfenahme sowohl naturwissenschaftlicher als auch geistes- und sozialwissenschaftlicher (*ulūm insāniyya*) Erkenntnisse zu planen, wie Nassar erklärt. Geistes- und sozialwissenschaftlichen Methoden räumt er dabei gar die größere Relevanz ein als naturwissenschaftlichen, da letztere zwar dabei helfen würden, die Natur zu beherrschen, erstere aber dazu dienen, den Menschen und die Gesellschaft zu ›kontrollieren‹ (*saiṭara ʿalā*). ›Planung‹ sei denn auch *der* Begriff, der die Kernidee der wissenschaftlichen Gesellschaft auf den Punkt bringe.⁹⁶

In diesem Punkt offenbart Nassar die Anleihen, die seine Ausführungen zur ›wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft‹ bei Bertrand Russells futuristischem Entwurf einer ›*scientific society*‹ machen – einem dystopischen Gesellschaftsentwurf, den der britische Philosoph und Mathematiker im letzten Teil seines Werks *The scientific outlook* (1931) entworfen hatte.⁹⁷

Nassar ist sich mit dem Verweis auf Russells *scientific society* der Gefahren für den Menschen und seine Freiheit durchaus bewusst, Gefahren, die in einer derart von staatlichen Institutionen wissenschaftlich strukturierten Gesellschaft von der möglichen Monopolisierung der politischen Herrschaft durch eine wissenschaftliche Elite her lauern. Er zitiert etwa folgende Stelle aus Russells *Scientific outlook*, um die Herausforderungen zu beschreiben, die sich in einem solchen Gemeinwesen an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Politik ergeben: »The practical problem of establishing a right relationship between science and politics, between knowledge and power, or more precisely between the scientific worker and the control and administration of the life of the community, is one of the most difficult confronting democracy.«⁹⁸ Er warnt denn auch davor, dass der Staat zu weit in die Gesellschaft vordringe und damit zum ›totalen Staat‹ (*daula kulliyya*) werden könnte. Gegen einen solchen totalen Staat bringt er den Begriff des Säkularismus (*ʿalmāniyya*) ins Spiel, der bei ihm in *Naḥwa* offenbar mehr als nur eine Trennung von Religion und Politik impliziert, sondern auch eine Trennung von Staat und Zivilgesellschaft meint. Er schließt bei ihm auch die Beibehaltung bestimmter bürgerlicher Freiheitsrechte und die Ablehnung

96 Vgl. *ibid.*, 187–188.

97 *The scientific outlook* hat wohl mehrere dystopische Romane inspiriert, so u. a. Aldous Huxleys *Brave new world* (1932). Vgl. dazu David Papineau, »Introduction«, in: Bertrand Russell, *The scientific outlook*, Oxon: Routledge 2009, vii–xxi: ix.

98 Bertrand Russell, *The scientific outlook*, Oxon: Routledge 2009, 172; Naṣṣār, *Naḥwa*, 186.

eines totalen Einschreibens jeglicher absoluter Dogmen in die Strukturen des Gemeinwesens mit ein. Trotzdem scheint Nassar das staatliche Vordringen in die Gesellschaft über die Wissenschaft als probates Mittel gelten zu lassen, um die konfessionalistische Kultur aus allen Winkeln der bestehenden Ordnung zu entfernen.⁹⁹

3.3.3 *Bustānī zwischen Ḥāḡḡ und Šumayyil*

Dass das epistemische und das soziopolitische Moment des libanesischen Konfessionalismus in Nassars Verständnis und Kritik desselben ineinandergreifen, zeichnet sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Buṭrus al-Bustānī, Šiblī Šumayyil und Kamāl al-Ḥāḡḡ zu Beginn von *Naḥwa* ab. Ziel dieser Auseinandersetzung im Sinne seiner ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ scheint es nämlich nicht nur zu sein, im Dialog mit diesen drei Autoren seinen eigenen normativen Standpunkt bezüglich der Rolle der Religion bzw. des Konfessionellen im soziopolitischen Gefüge zu klären, sondern auch zu eruieren, welche Art von Aufklärungsdenken dem Religiösen an sich entgegengebracht werden soll.

Bustānī zeigt Nassar dabei, sowohl was dessen Denkstandpunkt als auch was das Soziopolitische betrifft, einen Mittelweg zwischen zwei Extrempositionen auf, die Šumayyil einerseits und Ḥāḡḡ andererseits vertreten – zwei Extrempositionen, die er aus unterschiedlichen Gründen verschieden scharf der Kritik unterzieht. Im Unterschied zu letzteren beiden hallen Bustānīs Ideen, denen Nassar eine große Aktualität zuspricht,¹⁰⁰ später in seiner politischen Philosophie auch nach.¹⁰¹

Auf klare Ablehnung vonseiten Nassars trifft der Versuch des maronitischen Philosophen Kamāl al-Ḥāḡḡ, das bestehende libanesisches System und damit die Rolle, welche die Religion darin spielt, als ideal darzustellen und deshalb zu verteidigen. Ḥāḡḡs Apologie des libanesischen Systems beruht gemäß Nassar nämlich auf einer anthropologischen Prämisse, welche die Vernunft der Religion unterordnet und davon ausgehend die Notwendigkeit einer Verbindung von Politik und Religion behauptet. Ḥāḡḡs Argumentation basiere auf der dualen Unterscheidung von Essenz (*ḡūhar*) und Existenz (*wuḡūd*), wobei letztere die Manifestation von ersterer sei. Dabei gehe er in seiner ›Philosophie des Nationalpakts‹ (*falsafat al-mīṭāq al-waṭānī*) davon aus, dass der Mensch essentiell religiös sei. Die konfessionelle soziopolitische Ordnung ist damit für Ḥāḡḡ eine notwendige Manifestation der religiösen Essenz des Menschen in der Existenz.¹⁰²

99 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 186–187, 201.

100 Vgl. *ibid.*, 31.

101 Vgl. dazu auch unten 4.4.

102 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 58. Vgl. zu dieser Argumentation Ḥāḡḡs auch Suleiman, *Arabic language*, 210–211.

Ḥaḡḡ begründet die essentielle Religiosität des Menschen mit dessen Angst vor dem Tod, wie Nassar erklärt. Diese Angst bewege den Menschen gemäß Ḥaḡḡ zur Annahme, es gebe nach dem diesseitigen ein jenseitiges Leben sowie einen Schöpfergott. Damit verankere Ḥaḡḡ diese Angst tief im menschlichen Bewusstsein und mache sie so zu einer anthropologischen Konstante.¹⁰³ Nassar stellt Ḥaḡḡ gegenüber in Abrede, dass es eine notwendige Verbindung zwischen Todesangst und Religiosität gebe. Vielmehr versteht er selbst diese Angst als psychologisches Phänomen (*zāhira nafsāniyya*), das als solches nicht jeden Menschen gleich betreffe, weshalb es sich nicht dazu eigne, eine essentielle, universelle menschliche Religiosität zu postulieren. Zumindest sei es aber evident, dass der Mensch nicht in gleicher Weise religiös wie vernünftig sei. Auch lasse Ḥaḡḡs Anthropologie Unglaube oder Atheismus als ein Ding der Unmöglichkeit erscheinen.¹⁰⁴

Was Ḥaḡḡ mit seiner Prämisse der essentiellen Religiosität des Menschen und der darauf gründenden Verteidigung der Rolle der Religion auch im Soziopolitischen an Aufgeklärtheit fehlt, hat Šumayyil in Nassars Darstellung von dessen Ideen zu viel. Nassars Urteil über den libanesischen Arzt fällt allerdings wesentlich milder aus als dasjenige über Ḥaḡḡ.

Šumayyil unterziehe die Religion an sich einer radikalen Kritik, um so ihren negativen Einfluss in Gesellschaft und Politik zurückzudrängen, wie Nassar erklärt. Als Produkt archaischer Einbildung und Illusion sehe Šumayyil die Religion von einer Vielzahl innerer Widersprüche durchsetzt, weshalb sie seines Erachtens im Zeitalter der Vernunft ihre Legitimität verloren habe.¹⁰⁵ Šumayyil habe deshalb in seinen Schriften religiöse Glaubensvorstellungen im Kern herausgefordert und konfrontierte sie mit einer alternativen, »allumfassenden Philosophie über das Universum und den Menschen«, ¹⁰⁶ wie Nassar es nennt: Beeinflusst von den Schriften Charles Darwins, Ludwig Büchners und Ernst Haeckels sowie Herbert Spencers und Thomas Henry Huxleys habe er dem religiösen ein evolutionistisches und materialistisches Weltbild entgegeng gehalten und dafür plädiert, die traditionelle Religion durch die Religion der Wissenschaft zu ersetzen.¹⁰⁷

Den Theorien dieser Denker habe Šumayyil jedoch nicht viel hinzugefügt. Nicht seine Ideen selbst, sondern den Mut Šumayyils, sie in einer traditionalistischen Gesellschaft verankern zu wollen, hebt Nassar denn auch in erster Linie positiv hervor.¹⁰⁸ Dabei habe Šumayyil seinen

103 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 59.

104 Vgl. *ibid.*, 58–60.

105 Vgl. *ibid.*, 36.

106 *Ibid.*, 34.

107 Vgl. *ibid.*, 39–40.

108 Vgl. *ibid.*, 34–35, 39–40.

neuen Glauben an die Wissenschaft niemandem aufzwingen wollen. Er sei sich bewusst gewesen, dass der Zwang zum Atheismus sich in keiner Weise vom Zwang zum religiösen Glauben unterscheide. Deshalb habe Šumayyil auch der freien Meinungsäußerung sowie demokratischen Institutionen das Wort geredet. Sie seien Voraussetzung dafür, dass alle am Aushandlungsprozess des Guten (*ḥair*) und des Rechten (*ḥaqq*) teilnehmen könnten.¹⁰⁹

Obwohl er Šumayyils Entstehen für Meinungsfreiheit und Demokratie lobt, scheint dessen Angriff auf den metaphysischen Kern des Religiösen und seine Forderung einer fundamentalen Veränderung des Weltbilds bei Nassar ein gewisses Unbehagen ausgelöst zu haben. So sieht er zwar die Notwendigkeit, sich mit biologischen Theorien zu beschäftigen, um den Menschen als Lebewesen und seine Position im Universum besser verstehen zu können. Zudem hält er Šumayyil besonders die seines Erachtens wichtige Erkenntnis zugute, dass der Kampf gegen den Konfessionalismus der Fundierung in einer philosophischen Theorie bedürfe.¹¹⁰ Die Philosophie selbst allerdings, die Šumayyil gegen den Konfessionalismus ins Feld führt, und zwar die ›Philosophie der Evolution und des Fortschritts‹ (*falsafat an-nuṣūʾ wa-l-irtiqāʾ*), wie er sie selbst nannte, erachtet Nassar in ihrer Eigenschaft als positivistische Philosophie (*falsafa wadʿiyya*) nicht nur als in ihrem Erkenntnishorizont beschränkt und deshalb für die Befriedigung des menschlichen Wissensdrangs unzureichend,¹¹¹ sondern auch als ungeeignet, um gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. So macht Nassar geltend, dass Šumayyils Biologismus – er spricht auch von Šumayyils ›Dogma‹ (*ʿaqīda*) – diesem den Blick auf die realen historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten versperrt habe. Weil er die wahren Gegebenheiten seiner historischen Situation verkannt habe, sei seine theoretische Revolution ohne gesellschaftliche Auswirkungen geblieben.¹¹²

Mit dem Unverständnis für die gegenwärtige historische Situation meint Nassar wohl, dass Šumayyil die Verankerung religiöser Überzeugungen in der Gesellschaft seiner Zeit unter- und die Bereitschaft für die Akzeptanz seiner Religionskritik überschätzt hatte: In Šumayyils, wohl aber auch in seinem eigenen Kontext erachtet Nassar dessen Position mit ihren metaphysischen Prämissen als zu weit von noch tief verwurzelten traditionellen Überzeugungen entfernt, um sie überhaupt kritisch erreichen und über sie auch das Soziale verändern zu können.

Die sozialrevolutionäre Impotenz von Šumayyils Überzeugungen rührt aber nicht nur von ihrer Radikalität her. Vor dem Hintergrund

¹⁰⁹ Vgl. *ibid.*, 39.

¹¹⁰ Vgl. *ibid.*, 48.

¹¹¹ Vgl. *ibid.*, 43.

¹¹² Vgl. *ibid.*, 47–48.

seiner Auseinandersetzung mit Buṣṭānī spielt Nassar mit seinen Vorbehalten gegenüber Šumayyil wohl auch darauf an, dass sich letzterer nicht in gleicher Weise wie sein Vorgänger Buṣṭānī für konkrete Reformen etwa im Bildungswesen eingesetzt hatte. Gerade diese Art des praktischen Handelns wäre Nassars Ansicht nach nämlich vonnöten, um die Erkenntnisse der theoretischen Revolution, die Šumayyil mit seinen zahlreichen Schriften voranzutreiben suchte, im alltäglichen und institutionellen Zusammenleben zu verankern. »Die Aufhebung der Religion (*ilgā' ad-dīn*) und folglich des Konfessionalismus erfolgt nicht bloß durch den Aufruf zur Philosophie der Evolution und des Fortschritts sowie zur Wissenschaft und der Demokratie. Der Konfessionalismus ist eine soziopolitische Realität (*uḥqī' iğtimā' siyāsī*). Seine Aufhebung erfolgt deshalb durch soziopolitisches Handeln«, ¹¹³ so Nassar.

Buṣṭānī siedelte, wie Nassar erklärt, den Ursprung des Gewaltausbruchs zwischen Maroniten und Drusen im Libanongebirge 1860 an der Schnittstelle zwischen falsch verstandener Religiosität (*tadayyun*) und mangelnder ›Zivilisiertheit‹ (*tamaddun*) an, welche sich gegenseitig bedingten. ›Richtig verstandene Religiosität‹ (*tadayyun ṣaḥīḥ*) und ›hinreichende Zivilisiertheit‹ (*tamaddun kāfin*) seien denn auch die Remedien, die Buṣṭānī zufolge gegen religiöse Gewalt am besten wirkten. Religion (*dīn*) sei, so Nassar, laut Buṣṭānī ausschließlich als etwas zu verstehen, das die Beziehung zwischen Schöpfer (*ḥāliq*) und Mensch (*'abd*) regle. Diese Beziehung sei von verschiedenen Glaubensrichtungen unterschiedlich geregelt worden, was richtig verstandene Religiosität im Rahmen der Gewissensfreiheit (*ḥurriyyat aq-ḍamīr*) auch respektiere: Sie anerkenne, dass keinem Menschen eine religiöse Überzeugung (*mu'taqad dīnī*) aufgezwungen werden dürfe. Weil Religion nur das Verhältnis von Schöpfer und Gläubigem regle, habe sie auch kein Interesse daran, sich in die Politik und andere Bereiche des Weltlichen ordnend einzumischen. Vielmehr Sorge richtig verstandene Religiosität im Sinne Buṣṭānīs für Toleranz (*tasāmuḥ*), Brüderlichkeit (*iḥā'*) und Liebe (*maḥabba*), wie Nassar erklärt. ¹¹⁴

Falsch verstandene Religiosität dagegen, d. h. ›sektiererischer Fanatismus‹ (*ta'aṣṣub maḍhabī*), wie er für den Krieg von 1860 verantwortlich gewesen sei, führe zu Hass und Selbstisolation und zeuge von mangelnder ›Zivilisiertheit‹. Zivilisiertheit, die Buṣṭānī als eine innere und äußere, d. h. körperliche, intellektuelle und moralische Läuterung durch säkulare Bildung versteht, ¹¹⁵ beuge aber nicht nur einem falschen Religionsverständnis vor, sondern Sorge auch dafür, dass das primäre Zugehörigkeitsgefühl eines Individuums von der konfessionellen Gemeinschaft weg

¹¹³ Ibid., 48.

¹¹⁴ Vgl. ibid., 24.

¹¹⁵ Vgl. ibid., 26. Vgl. dazu auch Makdisi, »After 1860«, 614.

in eine überkonfessionelle, staatsbürgerliche Identität der *patria* (*waṭan*) überführt werden könne. Buṣṭānī habe deshalb seine Bemühungen im Kampf gegen die *ṭāʿifiyya* als falsch verstandene Religiosität vor allem in die Verbreitung von modernem, säkulaarem Wissen und die Bildungsarbeit investiert, um somit die Grundlage für ein politisches Gemeinwesen erbauen zu können, dessen Einheit auf staatsbürgerlichen Rechten und Gesetzen, Gleichheit und Freiheit sowie Leistung und Talent gründet und nicht auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfessionsgemeinschaft oder Gesellschaftsschicht.¹¹⁶ In seinen ›patriotischen‹ (*na-zʿa waṭaniyya*) und ›humanistischen Neigungen‹ (*nazʿa insāniyya*) sieht Nassar denn auch die Grundpfeiler von Buṣṭānīs Gedankengebäude.¹¹⁷

In Buṣṭānī findet Nassar einen Denker, der die Hegemonie des Konfessionell-Gemeinschaftlichen in der libanesischen Gesellschaft genauso in Frage stellte wie Šumayyil, dagegen aber andere, weniger radikale Rezepte vorbrachte als letzterer, und dabei auch tatsächlich einen gesellschaftlichen Veränderungsprozess hat anstoßen können, wie Nassar überzeugt ist: Vom ›liberalen‹ Klima der Muṭṣarrifiyya befördert, hätten seine patriotischen Ideen und sein Aufruf zu Toleranz und zur Trennung von Religion und Politik sich verbreiten und dabei helfen können, traditionskritisches Denken in weite Bereiche der Gesellschaft hineinzutragen. Den Reformern der Nahḍa, die in Buṣṭānīs Fußstapfen traten – Nassar nennt Adīb Ishāq, Yaʿqūb Šarrūf und Faraḥ Anṭūn¹¹⁸ –, seien in ihrem politischen Handeln zwar nach wie vor Grenzen gesetzt gewesen. Da sie, und ganz besonders Buṣṭānī, sich der Wichtigkeit der Bildung für die Befreiung von ›religiösem Fanatismus‹ (*taʿaṣṣub dīnī*) und osmanischer Autokratie aber bewusst gewesen seien, habe der Libanon dank ihrer Anstrengungen zu einem Zentrum des kritischen Denkens werden können. Dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass Šumayyil in diesem Klima die Religionskritik derart auf die Spitze habe treiben können.¹¹⁹

Die Auseinandersetzung Nassars mit diesen drei Denkern zeigt, dass er die konfessionalistische Ordnung, gerade auch wenn sie wie bei Ḥāḡḡ durch eine religiöse Essentialisierung des Menschen und damit durch eine Geringschätzung seines Vernunftvermögens gerechtfertigt wird, zwar dezidiert ablehnt, gleichzeitig aber auch in der radikalen, dogmatischen Religionskritik, wie sie bei Šumayyil zumindest anklingt, Gefahren erkannte. Beider anmaßende Wahrheitsansprüche lehnt er deshalb ab. Sein positiv-wertender Bezug auf Buṣṭānī dagegen deutet darauf hin, dass Nassars Konfessionalismuskritik nicht nur Platz für privaten Religionsglauben lässt, sondern auch vereinbar wäre etwa mit Kants

116 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 30–31, 36.

117 Vgl. *ibid.*, 26.

118 *Ibid.*, 47.

119 Vgl. *ibid.*, 32–33.

Vernunftreligion oder – je nach Leseweise – auch mit Rousseaus ›bürgerlicher Religion‹:¹²⁰ mit Religionsverständnissen also, die – wie im Falle Kants – dem handelnden Subjekt die moralische Autonomie belassen sowie den Vorrang rechtlicher Regeln vor göttlichen Geboten hervorheben,¹²¹ oder aber – wie im Falle Rousseaus – das republikanische Miteinander stärken.¹²² Religion als moralisches, nicht aber politisches Fundament für säkulare Staatsbürgerlichkeit scheint also grundsätzlich mit Nassars Religionsverständnis in Einklang zu stehen. Balqaiz wäre diesbezüglich allerdings skeptischer: Er glaubt gerade in Nassars Anschreiben gegen Konfessionalismus auch als ›konfessionalistische Kultur‹ eine fundamentale Religionskritik bei ihm zu erkennen.¹²³

3.4 *Naḥwa* und die Genese eines philosophischen Projekts

In der holistischen Kritik Nassars an der spezifisch libanesischen, konfessionalistischen ›Gemeinschaftsgesinnung‹, der er in *Naḥwa* seine eigene, wissenschaftlich-säkulare ›Gesellschaftsgesinnung‹ entgegenhält, sind seine zentralen philosophischen Anliegen, die auch in seinem späteren philosophischen Schaffen von Bedeutung sein werden, bereits angelegt.

120 Vgl. dazu auch Nassars positive Bewertung der nichtmaterialistischen Religionskritik durch Niʿmat Yāfiṭ sowie von dessen Forderung, ›Patriotismus‹ (*waṭaniyya*) als Ersatzreligion zu lehren: Nāṣif Naṣṣār, »Min al-ʿUbūdiyya ilā l-waṭaniyya al-librāliyya: Niʿmat Yāfiṭ«, in: ders., *at-Taḥkīm wa-l-ḥiḡra. Min at-turāt ilā n-naḥḍa al-ʿarabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2004 [1997], 75–92: 79–81, 88.

121 Vgl. dazu besonders Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1974, 3–13 [Vorrede zur ersten Auflage], 126–128 [Drittes Stück. III.].

122 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard), Stuttgart: Reclam 1977, 144–157 [Viertes Buch. 148. Kapitel]. Rousseaus ›bürgerliche Religion‹ kritisiert Nassar zwar in einem Aufsatz in den *Muṭāraḥāt* deutlich. Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Fi l-ʿAlāqa baina sulṭat ad-daula wa-sulṭat ad-dīn«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-aql al-mult-azim. Fi baʿd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1986, 133–158. Zu neueren Ausdeutungen des Begriffs der Zivilreligion etwa von Robert N. Bellah (»Civil religion in America«, in: *Daedus* 96 (1967), 1–21) äußerte sich Nassar dagegen nicht. Zu letzterem setzt Makdisi den Religionsbegriff von Buṣṭānī in Bezug, wenn er findet, dass dessen Religionsverständnis mit jenem der USA in der Gegenwart Ähnlichkeiten aufweise. Vgl. Makdisi, »After 1860«, 607.

123 Vgl. Balqaiz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṭa*, II, 114–115.

Auch dort spielen das Anschreiben gegen die Hegemonie des Gemeinschaftlich-Partikularen über die individuelle Geisteswelt und die Gesellschaft, sowie das Nachdenken über eine ›neue Gesellschaft‹ der politisch und in ihrem Denken freien und vernünftigen Bürger eine zentrale Rolle.

Nassars späteres Schaffen steht somit in zwei wesentlichen Punkten in Kontinuität zu *Naḥwa*: Zum einen schließt seine Auseinandersetzung mit dem ideologischen Denken, das den Fokus mehrerer seiner Schriften bis in die frühen 1990er Jahre bildet, insofern an seine Kritik der ›konfessionalistischen Kultur‹ und damit der Hegemonie des Konfessionellen über das Ideelle an, als er auch Ideologie im Wesentlichen als von der ›Gemeinschaft‹ (*ḡamā'a*) und ihren Interessen bestimmtes Denken definiert. Es ist also nicht mehr spezifisch die Konfessionsgemeinschaft, gegen deren epistemische Vereinnahmung Nassar später anschreibt, sondern allgemeiner die Dominanz jeglicher Form von Gemeinschaft über die Vernunft, die im Fokus seiner Ideologiekritik und seines Plädoyers für philosophisches, aufgeklärtes Vernunftdenken steht. Zum anderen ist sein zweiter Fokus, d.h. seine politische Philosophie im engeren Sinne, als Weiterdenken seiner ›neuen Gesellschaft‹ in ihren institutionellen und sozialen Strukturen zu sehen. Beides, sowohl seine Ideologiekritik als auch sein politisch-philosophisches Weiterdenken einer ›neuen Gesellschaft‹, steht im Zeichen des Versuchs, eine Gesellschaft zu entwerfen, deren Mitglieder sowohl in ihren demokratisch-staatsbürgerlichen Rechten als auch in ihrem Denken frei und konfessionell ungebunden sind, die aber trotzdem ein stabiles Gemeinwesen bilden, das weder in seine partikular-gemeinschaftlichen noch seine individualistisch-atomistischen Einzelteile zerfällt. Wie im Entwurf seiner ›wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft‹ in *Naḥwa* sind damit auch in seinen späteren Schriften das Epistemische und das Soziale eng miteinander verknüpft, wie es in seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹, den wir im nächsten Kapitel ins Zentrum dieses Buches rücken werden, besonders deutlich zu sehen ist.

Um gewisse Veränderungen in der Art zu verstehen, wie sich diese bereits in *Naḥwa* angelegten philosophischen Problemstellungen in Nassars späterem Werk entwickeln, bedarf es an dieser Stelle zunächst jedoch noch einiger Erläuterungen zur Rezeption von *Naḥwa*. Für die spezifische Weise, wie sich Nassar bestimmte Fragen später stellt, dürfte nämlich nicht unwichtig sein, dass diese frühe Aufsatzsammlung Nassars bereits kurz nach ihrer Erstveröffentlichung 1970 teils scharfe Kritik auf sich zog. Dass die Reaktionen darauf so scharf ausfielen, erstaunt kaum. Denn obwohl Nassar behauptet, in *Naḥwa* »aus einer philosophisch autonomer Perspektive«¹²⁴ zu argumentieren, und damit für sein eigenes Denken nicht nur einen vermeintlich unvoreingenommenen Standpunkt einzunehmen vorgibt, sondern auch eine gewisse Distanziertheit

zu politischen Diskursen im engeren Sinne suggeriert, eröffnet er darin klar erkennbare ideologische Fronten. Dadurch verwässert er selbst die Grenzen zwischen philosophischer Kritik und politisch-ideologischer Polemik in einer Weise, die sich nicht bloß mit der Weltorientierung der arabischen Philosophie allgemein und der soziopolitischen Relevanz und Brisanz des Themas *tāʾifiyya* im Besonderen erklären lässt. Dies gilt v.a. für die erste ideologische Front, die Nassar in *Naḥwa* mit seinem scharfen Widerspruch gegen Kamāl al-Ḥāḡḡs Apologie der libanesischen Ordnung eröffnet, und zwar jene gegen die libanesischen Nationalisten, welche die bestehende konfessionalistische Ordnung verteidigten. Nassars Auseinandersetzung mit dem Denken seines Kollegen von der Université Libanaise geht weit über den Versuch einer rein philosophischen Widerlegung von Ḥāḡḡs Argumenten für die Beibehaltung des Konfessionalismus hinaus, vor allem deshalb, weil er Ḥāḡḡ aufgrund der apologetischen Tendenz seines Denkens abspricht, überhaupt Philosoph zu sein, und ihn pejorativ als ›politischen Denker‹ bezeichnet.¹²⁵

Erstaunlicherweise blieben die Gegenreaktionen vonseiten der libanesischen Nationalisten auf Nassars Angriffe aus.¹²⁶ Die andere Seite dagegen, die Nassar mit *Naḥwa* nicht minder verhohlen herausforderte, und zwar die marxistische, blieb nicht stumm. Mit seinem Versuch, die *tāʾifiyya* als ›totales Sozialphänomen‹ zu deuten, forderte er ihre Erklärung der Entstehung und Persistenz des Konfessionalismus entlang materialistischer Prämissen direkt heraus. ›Totales Sozialphänomen‹ ist bei Nassar ein Begriff mit eindeutig marxismuskritischer Spitze, weil er damit die von ihm als einseitig wahrgenommenen, weil monokausal im Rahmen des historischen Materialismus argumentierenden marxistischen Erklärungsversuche des Konfessionalismus, die er alle über einen Kamm schert, in Frage stellt. Auch dass er mit seinem Verweis auf eine ›konfessionalistische Kultur‹ ideelle, nicht auf das Materielle reduzierbare Gründe für die Persistenz der kritisierten konfessionalistischen Ordnung geltend machte, widersprach klar marxistischen Deutungsansätzen des libanesischen Konfessionalismus, ja von Religion allgemein. Nassar stellt damit zwar die Basis-Überbau-Lehre, die davon ausgeht, dass das ›gesellschaftliche Sein‹ das Bewusstsein der Menschen bestimmt,¹²⁷ nicht komplett auf den Kopf, glaubt aber mit seinem holistischen Ansatz doch zumindest, dass Soziales und Denken auf eine Weise dialektisch ineinander verschränkt sind, die es den menschlichen Ideen auch möglich macht, verändernd auf den Lauf der Geschichte einzuwirken.

¹²⁵ Vgl. *ibid.*, 55.

¹²⁶ Zumindest konnten im Rahmen der Literaturrecherchen, die für diese Studie unternommen wurden, keine solchen ausfindig gemacht werden.

¹²⁷ Vgl. dazu Hans-Joachim Lieber, *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh 1985, 37.

Wie oben bereits dargelegt, antworteten deshalb namhafte marxistische libanesische Denker wie Ḥusain Muruwwa, Waḍḍāḥ Šarāra, Mah-dī ‘Amil oder Albīr Manšūr mit längeren Rezensionen und Gegendarstellungen aus unterschiedlichen marxistischen Perspektiven auf Nassars Schrift. Seinem von ihnen als idealistisch bezeichneten Verständnis der *ṭāʿifiyya* gegenüber bekräftigten sie ihre auf materielle Gründe referierenden Erklärungen der Entstehung einer konfessionalistischen Gesellschaft und zeigten in der einen oder anderen Weise die Verbindungen zwischen der Genese eines kapitalistischen Weltsystems und der konfessionalistischen Ordnung im Libanon im 19. Jahrhundert auf.¹²⁸

Die Kritik dieser Denker an Nassars *Naḥwa* ist größtenteils durchaus berechtigt, auch wenn sie auf offen deklarierten marxistischen Prämissen beruht. Besonders die von allen Autoren in der einen oder anderen Weise monierte Essentialisierung und idealistische bzw. primordiale Betrachtungsweise des Konfessionellen und das daraus resultierende mangelnde Gespür für bestimmte historische Kontingenzen im Entstehungsprozess einer konfessionalistischen Ordnung im Libanon scheinen vor dem Hintergrund neuerer, in Kapitel 2 erläuteter Untersuchungen zum libanesischen Konfessionalismus durchaus zu Recht kritische Entgegnungen zu provozieren.

Ein Verdikt darüber, ob nun Nassar oder eher seine marxistischen Kritiker eine adäquate Analyse der libanesischen *ṭāʿifiyya* und ihrer Entstehungsgründe vorgelegt haben, ist hier allerdings weder möglich noch notwendig. Auf *einen* der von den meisten Marxisten geäußerten Kritikpunkte muss an dieser Stelle allerdings etwas näher eingegangen werden, um ein weiteres Brückenelement zwischen *Naḥwa* und Nassars späterem Werk benennen zu können: die Behauptung, er argumentiere aus der Perspektive der SSNP und sei damit selbst ideologisch voreingenommen.

Dass Nassar in *Naḥwa* bestimmte Sympathien für die Ideologie der Syrischen Nationalisten offenbart, ist unverkennbar. Sie zeigen sich besonders dort, wo er, nachdem er die politische Partei als gemeinschaftliche Alternative für die Konfessionsgemeinschaft anpreist, die Vision einer neuen, säkularen Gesellschaft, wie sie der SSNP vorschwebte, positiv herausstellt, oder aber dort, wo er auf ihre angeblich einzigartige konfessionelle Durchmischung aufmerksam macht, welche die Partei zu einer Art Nukleus ihrer eigenen Utopie und wohl auch jener Nassars werden ließ. Aber nicht nur in diesen expliziten Sympathiebekundungen für diese Partei und ihre Lehren, sondern auch in einigen grundlegenden Begriffen und Ideen von *Naḥwa* lässt sich diese Nähe erkennen. Sein dezidiert antimarxistischer Säkularismus wie auch sein Modernismus und seine radikale, v. a. gegen die libanesischen Nationalisten gerichtete

¹²⁸ Vgl. dazu oben 1.3 die Rezeption von *Naḥwa*.

Konfessionalismuskritik – alles wichtige Elemente dieser Ideologie¹²⁹ – deuten bereits in diese Richtung. Auch dass Nassar mit seiner Konzeption einer wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft den Anschluss an Buṭrus al-Buṣṭānī sucht, einen der wichtigsten frühen Protagonisten im Entstehungsprozess einer protonationalistischen syrischen Identität,¹³⁰ mag als Hinweis auf die Nähe Nassars zu dieser Ideologie gedeutet werden.¹³¹

Ein klares Indiz für Nassars Nähe zur SSNP ist ebenso die bereits besprochene ontologische Priorisierung der Gesellschaft vor ihren Einzelteilen, eine Priorisierung, die er in der Begründung seiner Konzentration auf die Gesellschaft als Ganzes im Vorwort zu *Naḥwa* und auch in seinen Ausführungen zu den verschiedenen Formen menschlicher Sozialität hervorhebt. Diese ontologische Priorisierung der Gesellschaft ist, wie oben erwähnt, bei Nassars Lehrer Georges Gurvitch anzutreffen. Sie gehört aber auch zu den zentralen Denkfiguren der Ideologie der SSNP, wobei dort mit ›Gesellschaft‹ meist die großsyrische Nation gemeint ist, großsyrische Nation und Gesellschaft also gleichgesetzt werden.¹³² So spricht auch Anṭūn Saʿādah, der ideologische Vater der SSNP, etwa in seinen *Zehn Vorlesungen*, von einer *muḡtamaʿ ḡadīd* (einer ›neuen Gesellschaft‹),¹³³ als deren Avantgarde er seine Bewegung sieht, und meint damit ein neues Großsyrien, dessen gesamtgesellschaftliche Interessen über

129 Vgl. dazu v.a. die ersten drei der fünf Reformprinzipien (*mabādī ʾislāhiyya*) der Partei und Saʿādahs Erläuterungen dazu in Anṭūn Saʿādah, *al-Muḥāḍarāt al-ʿaṣar*, [o. O.]: Dār Fikr li-l-Abḥāṭ wa-n-Naṣr 2014, 109–127. Vgl. auch Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 4, 91–95.

130 Vgl. dazu Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press 132003, 101, sowie jüngst Fruma Zachs, *The making of a Syrian identity. Intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden: Brill 2005, 6, 30.

131 Dies besonders deshalb, weil Nassar betont, Buṣṭānī sei trotz seiner Liebe zur arabischen Sprache und den Bemühungen um deren Reformierung entgegen anderen Behauptungen dem modernen Trend des syrischen Nationalismus näher gewesen als jenem des arabischen Nationalismus. Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 28–29, FN 21.

132 Vgl. dazu v.a. das sechste der acht Grundprinzipien (*mabādī aṣāsiyya*) der Partei (»Die Syrische Nation ist eine einzige Gesellschaft«) und die Erläuterungen dazu von Saʿādah in Saʿādah, *al-Muḥāḍarāt al-ʿaṣar*, 91–93. Vgl. dazu auch Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 86, 101; ʿĀdil Ḍāhir, *al-Muḡtamaʿ wa-l-insān. Dirāsāt fī falsafat Anṭūn Saʿādah al-iḡtimāʿiyya*, Bairūt: al-Furāt 2006, 54.

133 Vgl. Saʿādah, *al-Muḥāḍarāt al-ʿaṣar*, 6, 8, 93. Mit dem Titel *In Richtung einer neuen Gesellschaft* scheint Nassar nicht nur auf die SSNP anzuspielen, sondern auch auf das 1969 erstmals erschienene Werk *In Richtung einer islamischen Gesellschaft (Naḥwa muḡtamaʿ ʾislāmī)* des ägyptischen Muslimbruders Sayyid Quṭb (1906–1966).

allen partikularen, etwa konfessionellen, aber auch individuellen Einzelinteressen stehen sollen.¹³⁴

Diese Gleichsetzung von ›Gesellschaft‹ mit ›Großsyrien‹ findet sich bei Nassar nicht explizit. Sie klingt zwar an, etwa wenn er die ›National-Gesellschaft‹ als die vollkommenste deklariert, oder wenn er die ›relative Einheitlichkeit‹ des ›Bevölkerungsgemischs‹ als Merkmal einer Gesellschaft hervorhebt, denn auch Saʿadah definierte die Syrische Nation als aus einer ethnischen Durchmischung verschiedener Völker hervorgegangene Einheit, aus der eine spezifisch syrische ›Persönlichkeit‹ erwuchs.¹³⁵ Es ist damit und aufgrund von Nassars grundsätzlichen Sympathien für die SSNP durchaus denkbar, dass er der Idee einer großsyrischen Nation zugeneigt wäre. Seinem Entwurf einer ›neuen Gesellschaft‹ sind großsyrische Ambitionen aber fremd: Ihm geht es um eine innere Reformierung der bestehenden, *libanesischen* Gesellschaft, der *muğtamaʿ lubnānī* – ein Begriff, der bei ihm immer wieder auftaucht –, nicht um die großsyrische Nation oder Gesellschaft.¹³⁶

Die ontologische Priorisierung der Gesellschaft vor ihren Einzelteilen ist jedoch auch so problematisch, d. h. auch ohne die Gleichsetzung von Gesellschaft und großsyrischer Nation. Denn obwohl zwar prinzipiell kein notwendiger Zusammenhang zwischen ontologischen Prämissen einerseits und politisch-philosophischen andererseits besteht,¹³⁷ kann aus einer solchen Priorisierung ein kollektivistisches, totalitäres

134 Vgl. dazu v. a. das achte der acht Grundprinzipien der Partei (›Das Interesse Syriens steht über allen anderen Interessen‹) und die Erläuterungen dazu von Saʿadah in *ibid.*, 102–103.

135 Vgl. dazu v. a. das vierte der acht Grundprinzipien der Partei (›Die Syrische Nation ist die Einheit des syrischen Volkes, die aus einer langen Geschichte hervorgegangen ist, die bis in vorhistorische Zeiten zurückreicht‹) und die Erklärungen dazu von Saʿadah in *ibid.*, 57–73. Vgl. zudem Anṭūn Saʿadah, *Nuṣūʿ al-umam*, Dimaṣq: Maktabat Dār Ṭlās 2009, 33–54. Viele Apologeten Saʿadahs haben aufgrund dieser Konzeption der Nation als ethnisches Gemisch und seiner Betonung der Geographie als das eine Nation bestimmende Element den Vorwurf zu widerlegen versucht, er sei ein Rassist, so nicht zuletzt die Tochter Anṭūn Saʿadahs, Sofia Saadeh. Vgl. Sofia A. Saadeh, *Antun Saadeh and democracy in geographic Syria*, London: Folios 2000, 55–63. Ähnlich auch Dāhīr, *al-Muğtamaʿ wa-l-insān*, 82–87. Götz Nordbruch dagegen sieht in Saʿadahs Nationen-Konzept klare Parallelen zu Gustave Le Bons Idee der ›historischen Rassen‹ und in Saʿadah deshalb eindeutig einen Rassisten. Vgl. Götz Nordbruch, *Nazism in Syria and Lebanon. The ambivalence of the German option, 1933–1945*, New York: Routledge 2009, 74–76. Ähnlich auch Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 83.

136 Vgl. etwa Naṣṣār, *Naḥwa*, 103, 110, 121 et passim.

137 Vgl. dazu Charles Taylor, ›Cross-purposes. The liberal-communitarian debate‹, in: Nancy Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge: Harvard University Press 1989, 159–182; 159–163.

Herrschaftsmodell, in dem der Staat über allem Individuellen steht, hergeleitet werden. Ein solches Herrschaftsmodell schwebte der SSNP offensichtlich vor.¹³⁸

Nassar selbst entwirft mit seiner wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft an sich kein totalitäres Herrschaftsmodell. Trotzdem droht die Prämisse der ontologischen Priorität der Gesellschaft vor ihren Einzelteilen, wenn sie in Nassars normativen Ausführungen durchscheint, auch seine Utopie in diese Richtung umzustößen und jene liberal-demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien, für die er sich ebenfalls ausspricht, unter sich zu begraben.¹³⁹

Am deutlichsten kommt dies im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur Wissenschaftlichkeit und Vernünftigkeit des Staates zum Ausdruck: Wissenschaftliches und rationales Denken scheint für Nassar zwar zum einen die Voraussetzung und Grundlage einer überkonfessionellen politischen Deliberation freier, vernünftiger Staatsbürger zu sein und der diskursiven Wahrheitsfindung zu dienen. Diesem Vernunftbegriff als Mittel der politischen Deliberation steht aber gleichzeitig eine offenbar davon abgekoppelte gesamtgesellschaftliche oder staatliche Rationalität gegenüber, die nicht diskursiv zustande kommt, sondern als objektiv gültige Wahrheit überindividuell ist und von oben durch die staatlichen, verwissenschaftlichten Institutionen aufoktroiiert werden kann. Hier droht Nassar von Buṣṭānīs Mittelweg abzukommen und seine Verteidigung des Vernunftdenkens totalitäre Züge anzunehmen; es hat in diesem Zusammenhang gerade auch wegen seiner offenbar sowohl von Abneigung als auch einer gewissen Faszination gekennzeichneten Bezüge auf Russells *Scientific outlook* gar manchmal den Anschein, als rede er in seinem festen Glauben an die wissenschaftliche Vernunft einer aufgeklärten Diktatur das Wort und gerate so in den Sog der Dialektik der Aufklärung. Nassars wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft droht damit jenen freiheitsgefährdenden und antidemokratischen Versuchungen einer Verwissenschaftlichung des Gemeinwesens zu verfallen, vor denen Russell eindringlich gewarnt hatte.

Dass die Idee der ontologischen Priorität der Gesellschaft vor ihren Einzelteilen als solche vor dem Hintergrund einer immer offenkundiger werdenden Desintegration der libanesischen Gesellschaft und ihres Staates in der Zeit, in der Nassar *Naḥwa* verfasste, eine gewisse Anziehungskraft hatte, ist allerdings grundsätzlich durchaus nachvollziehbar: Nassar suchte nach etwas, das die divergierenden Kräfte zusammenhalten könnte, und fand es in dieser Idee. Da er sie aber im Zusammenhang mit einer Ideologie vorbrachte, der ein totalitäres Herrschaftsmodell

¹³⁸ Vgl. dazu Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 108–110.

¹³⁹ Vgl. zu dieser Gefahr in Nassars Denken auch al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 70–71.

vorschwebt, gerät er in Verdacht, damit auch eine politische Ordnung zu postulieren, die in Widerspruch zu seinen gleichzeitig angepriesenen demokratischen Prinzipien steht: Nassar scheint im Kontext der ›anarchistischen Herausforderung‹ der konfessionellen Desintegration des Libanon einen Leviathan errichten zu wollen.

Vor dem Hintergrund seiner späteren Schriften lässt sich zwar plausibel argumentieren, dass Nassar auch in *Nahwa* kein totalitäres Herrschaftsmodell vorschwebte. Trotzdem ist auch sein späteres Denken von einer latenten Spannung durchzogen, die sich aus seiner Verteidigung liberal-demokratischer Werte und individueller Rechte einerseits, der starken Gewichtung gesamtgesellschaftlicher Interessen andererseits ergibt. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen. Für den Moment ist jedoch festzuhalten, dass der Vorwurf marxistischer Denker, Nassar sei in *Nahwa* ideologisch voreingenommen, seine spätere Ideologiekritik beeinflusste, d.h. ihn dazu bewog, auf mehreren Ebenen gegen das Ideologische anzuschreiben – wir werden in Kapitel 5 auf diesen Punkt zurückkommen, uns nun aber zunächst Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zuwenden.

4. Liberalismus mit Gemeinsinn

Librāliyya takāfuliyya als normative Architektur von Nassars neuer Gesellschaft

Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, dass die beiden Begriffe ›Gemeinschaft‹ (*ḡamā'a*) und ›Gesellschaft‹ (*muḡtama'*) zentrale Bestandteile von Nassars Konfessionalismuskritik in seiner ersten arabischsprachigen Schrift sind. Die Kontinuität zwischen *Nahwa* und Nassars späterem Schaffen lässt sich am Begriffspaar ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ sowie den Ideen festmachen, die sich in dessen Orbit herausgebildet haben. Nassars spätere Schriften schließen an die Bemühungen an, das Denken aus seiner Vereinnahmung durch das Gemeinschaftliche zu befreien und somit gesamtgesellschaftlichen Diskursen gegenüber zu öffnen. Allerdings weitet Nassar seine Kritik an der partikularistischen Denkweise von der ›Konfessionsgemeinschaft‹ (*tā'ifa*) im Speziellen auf ›Gemeinschaft‹ (*ḡamā'a*) im Allgemeinen aus. Damit verschwindet zwar der Begriff der ›konfessionalistischen Kultur‹ aus seinem Vokabular. Die Kritik am Ideologischen, das er im Wesentlichen dadurch definiert, dass es die Vernunft den partikularen Interessen einer wie auch immer konstituierten Gemeinschaft unterstellt, knüpft allerdings an seine Kritik an der ›konfessionalistischen Kultur‹ an. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der ›Gesellschaft‹. Die argumentative Stoßrichtung von *Nahwa*, das Gesellschaftliche gegenüber dem Gemeinschaftlichen in Wert zu setzen, bleibt auch in Nassars späterem Schaffen erhalten. Allerdings ersetzt er nun die ›wissenschaftlich-säkulare‹ durch anders attribuierte Gesellschaftstypen. Die enge Verknüpfung zwischen Gesellschaft und Vernunft und damit einer bestimmten Form der sozialen und der epistemischen Ordnung bleibt als Grundanliegen aber auch in Nassars späterem Verständnis von Gesellschaft und Gesellschaftlichkeit erhalten.

Wir werden uns seiner Ideologiekritik und seinem Vernunftverständnis sowie seiner politischen Philosophie im engeren Sinne noch ausführlich widmen. Dieses Kapitel rückt jedoch zunächst den Begriff ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ (*librāliyya takāfuliyya*) ins Zentrum der Untersuchung, um so einen nun vermehrt systematischen Zugang zu Nassars Werk zu finden. Nassar verwendet den Begriff ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ erst spät. Doch steht er sowohl für jene philosophischen Grundintuitionen, die Nassar bereits in seiner frühen Konfessionalismuskritik zu erkennen gab, als auch für die Weiterentwicklung der normativen Architektur jener Vorstellung einer ›neuen Gesellschaft‹, die er seither systematisch weiterdachte. Zunächst stehen im Folgenden der Begriff *librāliyya takāfuliyya* und seine Prämissen selbst im Vordergrund.

Sodann wird nach einer Analyse der Verwendung von *takāful* durch Is-mā'il Maẓhar (1891–1962), den Darwin-Übersetzer ins Arabische, be-gründet, weshalb *librāliyya takāfuliyya* sinngemäß mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ übersetzt werden kann, dies auch mit einem kurzen Seiten-blick auf Kants Verständnis von Gemeinsinn. Abschließend wird erläu-tert, auf welche theoretische Bahn Nassar sich mit diesem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ begibt. Es wird gezeigt, dass dieser Liberalismus repu-blikanische Züge aufweist.

4.1 Nassars *librāliyya takāfuliyya* (Liberalismus mit Gemeinsinn)

Nassar verwendet die Bezeichnung *librāliyya takāfuliyya* ausschließlich in seinem erst 2003 erschienenen *Ḥurriyya*, was mit ein Grund dafür sein dürfte, dass sie bislang bei seinen arabischsprachigen Rezipienten kaum der Rede wert war.¹ Trotzdem wird der Begriff, der hier sinngemäß mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ übersetzt wird, was noch ausführlich zu begründen ist, an den Anfang dieser systematischen Untersuchung ge-stellt. Das Konzept bildet einen Knotenpunkt in Nassars Denken, weil sich darin zentrale Anliegen seines philosophischen Projekts kreuzen. Es eignet sich daher bestens als Ausgangspunkt für einen systematischen Zugang zu seiner Ideenwelt.

Am Anfang von Nassars Idee eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ in *Ḥurriyya* stehen die Diskussionen um Francis Fukuyamas These vom li-beralen Ende der Geschichte sowie Samuel Huntingtons Prophezeiung eines *Clash of civilizations*.² Nassar zieht aus diesen Diskussionen in seinem Buch über Freiheit v.a. zwei Schlüsse. Einerseits scheint er sich mit seinem eigenen Nachdenken über den Freiheitsbegriff insofern in das von Alexandre Kojèves Hegellektüre inspirierte Narrativ Fukuyamas einzuschreiben, als auch er den Liberalismus als ein die ganze Mensch-heit einendes ›Schicksal‹ (*maṣīr*), wie er es nennt, deutet. Sich aus einem lokalen Kontext heraus aktiv an der Ausgestaltung dieses global gewor-denen liberalen Schicksals zu beteiligen, sieht er daher als einzige Mög-lichkeit, um an der Peripherie kapitalistischer Metropolen ein Mindest-maß an Würde und Unabhängigkeit beizubehalten.³ Andererseits ist er davon überzeugt, dass gerade diese Diskussionen auch gezeigt hätten, dass dem Westen kein Deutungsmonopol über den Begriff der Freiheit

1 Mit der Ausnahme von Muḥammad al-Miṣbāḥī sowie Kamāl 'Abdallaṭīf: al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 100; 'Abdallaṭīf, »Min al-ḥurriyyāt«.

2 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 54, 309–334. Vgl. zu Huntington auch Naṣṣār, *Dāt*, 273.

3 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 42, 53

im Allgemeinen und den Begriff des Liberalismus im Besonderen – d.h. darüber, wie Freiheit in persönlichen und sozialen Kontexten zu verstehen ist⁴ – zukomme, sondern es eine Vielzahl möglicher Spielarten des Liberalismus gebe. Damit stellt Nassar gleichzeitig das Narrativ Fukuyamas nicht nur wieder in Frage, sondern fordert auch jene kulturalistisch motivierten Behauptungen etwa eines Samuel Huntington heraus, welche eine pauschale Ablehnung von liberalen Werten außerhalb des euro-amerikanischen Kontextes behaupten oder gar eine essentialistische Unfähigkeit etwa nahöstlicher Kulturen erkennen wollen, solche Werte zu verinnerlichen.⁵

In diesem Zusammenhang seien hier kurz die wichtigen Argumente gegen eine solche kulturalistische Verklärung zur Sprache gebracht, die Abdallah Laroui in *Der Begriff der Freiheit* entwickelt, einem höchst interessanten, aber leider sehr wenig beachteten Essay, das einige provokative Thesen zum arabischen Freiheitsbegriff an der Schnittstelle von Philosophie, Globalgeschichte und Kulturwissenschaft entwickelt. Laroui räumt zwar ein, dass die Begriffsgeschichte und Etymologie des heute gebräuchlichen arabischen Wortes für Freiheit, *ḥurriyya*, tatsächlich auf eine Tradition schließen lassen, die ihr Freiheitsverständnis stets in Bezug zum Transzendenten bestimmte und sich auf die Bereiche von Recht (*fiqh*) und Moral (*aḥlāq*) beschränkte. Ein gesellschaftspolitisches und staatskritisches Verständnis von Freiheit, wie es dem Liberalismus eigen sei, lasse diese Etymologie hingegen nicht erkennen. Zu Recht hätten deshalb Orientalisten und Arabisten im Westen festgehalten, dass erst durch den Kontakt mit Europa der Begriff *ḥurriyya* durch den liberalen

4 Vgl. dazu *ibid.*, 91.

5 Vgl. Samuel P. Huntington, »The clash of civilizations?«, in: *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22–49: 40–41. Vgl. dazu auch Christoph Schumann, »The 'failure' of radical nationalism and the 'silence' of liberal thought in the Arab World«, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28/3 (2008), 404–415: 404–409. Vgl. zu dieser kulturalistischen Position sowie zum liberalen Freiheitsbegriff in der arabischsprachigen Philosophie auch Māhir Hanānda, »Maḥūm al-ḥurriyya fī l-fikr al-falsafī al-ʿarabī al-muʿāṣir«, in: Ḥasan Ḥanafī et al. (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-ʿarabī fī miʾat ʿām*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīyya 2006 [2002], 53–78, sowie ʿAbdallāh al-ʿArwī, *Maḥūm al-ḥurriyya*, ad-Dār al-Baidāʾ: al-Markaz at-Taḳāfī al-ʿArabī 2008 [1981], v.a. 49–71, 75. Vgl. zudem zum Freiheitsbegriff in der arabischsprachigen Philosophie Aḥmad ʿArafāt al-Qāḍī (Hg.), *Falsafat al-ḥurriyya. Aʿmāl an-nadiwa al-falsafiyya as-sābiʿa ʿašara al-lati nazzamathā al-Ġamʿiyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya bi-Ġamiʿat al-Qāhira*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīyya 2009. Ähnlich kritisch gegen Huntington und kulturalistische Annahmen allgemein wie in *Ḥurriyya* argumentiert Nassar in *Ḍat*, aber nicht mit Bezug auf Freiheit, sondern den Wert der Wissenschaft. Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 273–274.

Bedeutungsgehalt von Freiheit semantisch erweitert wurde.⁶ Daraus zu schließen, der ›traditionellen islamischen Gesellschaft‹ (*muğtama' islāmī taqlīdī*) sei ein liberales Freiheitsverständnis völlig fremd, erachtet Laroui allerdings als falsch. Ein solches Freiheitsverständnis sieht er nämlich in anderen Begriffen und Symbolen arabisch-islamischer traditioneller Gesellschaften angelegt. Er nennt hier z. B. das ›Beduinendasein‹ (*badāwa*), das in der Literatur, Poesie und Geschichte zum Symbol von Handlungsfreiheit und ihrer Wahrung wurde, etwa deshalb, weil sich Beduinen staatlicher Autorität oft zu entziehen wussten oder aber sich immer wieder gegen staatliche Gewalt auflehnten. Ähnlich sei der ›Stamm‹ (*ʿašīra*) Bollwerk gegen den despotischen Staat gewesen und zugleich ein Ort, an dem die individuellen Rechte und Privilegien gegen den Zugriff des Sultans geschützt wurden. ›Frömmigkeit‹ (*taqwā*) wiederum deutet Laroui nicht als von außen, sondern als vom gläubigen Muslim sich selbst auferlegte Pflicht und folglich als Ausdruck individueller Freiheit. Zudem könne das Individuum durch Frömmigkeit einen Zuwachs an persönlicher sozialer Freiheit erlangen, weil Frömmigkeit das gesellschaftliche Ansehen erhöhe und damit auch die individuellen Handlungsspielräume weite. Eine Steigerungsform der Frömmigkeit glaubt Laroui im Sufismus (*taṣawwuf*) zu erkennen, wo der Zugewinn an Freiheit sich nicht nur auf den gesellschaftlichen Kontext beschränke, sondern eine totale Weltensagung und damit ein Durchbrechen aller natürlichen und sozialen Ketten statfinde.⁷

Mit diesen Ausführungen zu Beduinendasein, Stamm, Frömmigkeit und Sufismus wolle Laroui weder sagen, dass das moderne liberale Verständnis von Freiheit in bestimmten Äußerungen arabisch-islamischer Tradition präjudiziert gewesen sei, noch, dass es nach den Grundlinien dieser kulturellen Manifestationen ein modernes Freiheitsverständnis zu modellieren gelte.⁸ Er wolle sich damit aber des Vorwurfes erwehren, das liberale Freiheitsverständnis sei dem arabisch-islamischen kulturellen Kontext völlig fremd gewesen und folglich mit europäischen liberalen Theorien unvereinbar. Zu diesem Fehlschluss könne nur gelangen, wer – wie die Orientalisten und Arabisten – seine Argumentation ausschließlich auf die Analyse des Bedeutungsgehalts von *ḥurriyya* sowie die Bereiche des Rechts und der Moral stütze.⁹

Nassar seinerseits hält fest, dass nicht zuletzt die Differenzen im Westen selbst zwischen neoliberalen Strömungen – er spricht von den

6 Vgl. al-ʿArwī, *Ḥurriyya*, 13–22.

7 Vgl. *ibid.*, 23–30.

8 Laroui fordert im Gegenteil einen radikalen Bruch mit der arabisch-islamischen Tradition, um Eingang in die Moderne zu finden, wie oben unter 3.1 bereits erwähnt wurde.

9 Vgl. al-ʿArwī, *Ḥurriyya*, 14–15, 29–32.

›extremistisch-triumpalistischen Liberalen‹ (*librāliyyūn intiṣāriyyūn mutaṭarrifūn*), die den ganzen Globus in einen Markt umwandeln wollten und nur im Dienste individueller kapitalistischer Interessen handelten – und Verfechtern eher zurückhaltender, pessimistischerer liberaler Positionen zeigten, dass es innerhalb des Feldes des Liberalismus noch hermeneutischen Spielraum gebe.¹⁰ Zwar könne kein Neudenken des Liberalismus komplett mit dem Erbe brechen, das die westliche Spielart des Liberalismus hinterlassen habe, denn dieses sei Teil der ›Menschheitskultur‹ (*turāt al-baṣariyya*) und müsse deshalb in jedem Falle kritisch mit einbezogen werden.¹¹ Da das Nachdenken über Freiheit jedoch stets »ein Problem der Seins-Erfahrung und der historischen Praxis«¹² darstelle, glaubt Nassar aber nicht, dass es nur eine einzige Form des Liberalismus geben könne, sondern dass gerade diese Historizität der Freiheit einen großen Interpretationsspielraum offenlasse, der die synchrone und diachrone Koexistenz unterschiedlicher Liberalismen erlaube. Diese brächten unterschiedliche ›Kulturen der Freiheit‹ (*ṭaqāfat al-ḥurriyya*) sowie Institutionen der Freiheit hervor, welche die ›Spontaneität der Freiheit‹ (*aḥawīyyat al-ḥurriyya*) in differenten soziopolitischen Praktiken ordneten.¹³

Für Nassar scheint es also zum Wesen der Freiheit zu gehören, dass sie sich in unterschiedlichen historischen Kontexten ungleich manifestiert. All diese Kulturen und Institutionen der Freiheit wähnt Nassar jedoch als Teil einer einzigen, globalen ›Zivilisation der Freiheit‹ (*ḥaḍārat al-ḥurriyya*), die all jene Gesellschaften in sich schließt, in denen der Wert der Freiheit im allgemeinen zwischenmenschlichen Umgang gelebt werde. Außerhalb dieser Zivilisation einen Liberalismus zu begründen, sei jedoch nicht möglich.¹⁴ Er erläutert dabei den Begriff der Zivilisation der Freiheit nicht weiter. Wohl ist darunter aber eine Art moralisches Minimum zu verstehen, dem sich jeder Liberalismus zu verschreiben hat, was auch eine gewisse Übersetzbarkeit unterschiedlicher Liberalismen verschiedener Kontexte in eine Sprache ermöglicht, die allen gemeinsam ist.

Vor dem Hintergrund dieser Prämisse eines global gewordenen liberalen Schicksals sieht Nassar auch die Notwendigkeit gegeben, aus einem arabischsprachigen Kontext heraus einen neuen Liberalismus zu begründen, um so Teil der globalen Zivilisation der Freiheit werden zu können. Gerade ›arabische Völker‹ (*ṣūb ʿarabiyya*) sieht er besonders dafür geeignet, an einer Neubegründung des Liberalismus mitzuwirken. Sie hätten nämlich, weil sie sich im Schmelztiegel der großen Zivilisationen der

10 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 53–54. Ähnlich in Naṣṣār, *Ma'nā*, 113–114.

11 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 14–15.

12 »*mauḍūʿ ḥibra kiyāniyya wa-mumārāsa tāriḥiyya*«, *ibid.*, 7.

13 Vgl. *ibid.*, 83–84.

14 Vgl. *ibid.*, 13, 83–84.

Menschheitsgeschichte befänden, wohl das reichhaltigste ›kulturelle Gedächtnis‹ (*dākria ḥaḍāriyya*) der Welt. Zudem hätten sie, weil sie so viele Erfahrungen mit dem Liberalismus gemacht hätten – Nassar spielt damit wohl v.a. auf die mehrheitlich negativen Erfahrungen mit dem Liberalismus im kolonialen Kontext an – ein feinfühliges Sensorium für den kritischen Umgang mit gegenwärtigen Entwicklungen des Freiheitsdenkens. Nassar sieht sich selbst und andere arabischsprachige Denker deshalb in einer Art Expertenposition für ein Neudenken oder, wie er es auch nennt, einen ›Neuaufbau des Liberalismus‹ (*ʾiādat bināʾ al-librāliyya*),¹⁵ der sich in den Dienst einer globalen Zivilisation der Freiheit stellt.¹⁶ Er sieht einen arabischen Neuaufbau des Liberalismus aber nicht nur als Dienst an der globalen Zivilisation der Freiheit, sondern erachtet seinen eigenen Beitrag dazu auch als regionale Notwendigkeit. Es gelte nämlich, das Projekt der arabischen Renaissance (Naḥḍa) fortzuführen und damit in eine ›zweite arabische Renaissance‹ (*naḥḍa ʿarabiyya ṭāniya*) Eingang zu finden.¹⁷ Nassar stellt fest, dass seit dem Beginn arabischer Modernisierungsbewegungen der Kampf um liberale Freiheit zentral gewesen sei, sich das Problem des Liberalismus in der Gegenwart also nicht von Neuem stelle. Er glaubt jedoch auch, dass in der Gegenwart eine fundiertere Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff erfolgen müsse, um so die Ziele, für die bereits im 19. Jh. die Denker der Naḥḍa gekämpft hätten, erreichen zu können. Er erachtet denn auch den Wert der Freiheit als unabdingbar für den zivilisatorischen Fortschritt und als

15 Ibid., 55, 56. Den Begriff verwendet Nassar auch, um damit hervorzuheben, dass es sich bei seiner *librāliyya takāfuliyya* nicht um eine liberale Utopie im Sinne des ›liberalen Ironismus‹ eines Richard Rorty handelt. Er erachtet es gar als Widerspruch, von einer idealen, d. h. utopischen Form des Liberalismus zu sprechen, denn das Ideale widersetze sich dem urliberalen Prinzip der Denkfreiheit, wie er meint. Vgl. *ibid.*, 195–202.

16 Vgl. *ibid.*, 55.

17 Der Begriff einer zweiten Naḥḍa tauchte laut Abdallah Laroui erstmals 1970 auf, und zwar als Titel eines Buches von Jon Kimche (*The second arab awakening*), sowie auf einer Konferenz im belgischen Löwen, bei der auch Nassar und andere wichtige arabische Philosophen zugegen waren, so etwa Laroui selbst sowie Hasan Ḥanafi und René Habachi; vgl. Laroui, *Crise*, 115, FN 112. Die Beiträge der benannten Konferenz sind publiziert: Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, Hassan Hanafi, *Renaissance du Monde Arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Sociologie nouvelle Gembloux: Duculot 1972. Nassars Landsmann Elias Khoury hat in einem Anfang 2002 erstmals auf Arabisch erschienenen Artikel bereits eine ›dritte Naḥḍa‹ eingefordert. Vgl. Elias Khoury, »For a third Nahda (Translated by Max Weiss, with Jans Hanssen)«, in: Jens Hanssen, Max Weiss (Hg.), *Arabic thought against the authoritarian age*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 2018, 357–369.

Schlüssel zur von ihm geforderten Weiterführung des Projekts der arabischen Renaissance.¹⁸ Nicht einmal die Vernunft könne der Freiheit ihren prioritären Rang strittig machen, denn: »Welchen Wert hat die Vernunft schon, wenn sie nicht frei ist?«¹⁹ Er spielt damit wohl auf die für den zivilisatorischen Fortschritt notwendige soziale Möglichkeit einer freien, selbständigen Urteilsbildung in Forschung, Wissenschaft, Philosophie und Gesellschaft an, also das freie Sich-Betätigen des Vermögens der Vernunft, ohne das ein Gemeinwesen keinen Wandel zu vollziehen vermag.²⁰ Es geht folglich um die Möglichkeit des freien, öffentlichen Vernunftgebrauchs, die Nassar hier anspricht.²¹

Abgesehen von der historischen Feststellung eines global gewordenen Liberalismus und der Idee einer zweiten Nahḍa will Nassars *librāliyya takāfuliyya* eine Antwort auf folgendes philosophische Grundproblem sein: Wie lässt sich ein Liberalismus begründen, der seine Ablehnung des ›Kollektivismus‹ (*ḡamʿāniyya*) und damit seinen normativen Fokus auf die Rechte und Freiheiten des Einzelnen beibehält, ohne dabei aber Gefahr zu laufen, in einen ›atomistischen Individualismus‹ (*fardāniyya taḍarruriyya*) zu münden?²² Letzteres allerdings, also die Gefahr des Atomismus, scheint ihm zumindest zur Zeit der Abfassung von *Ḥurriyya* v. a. im Hinblick auf westliche Entwicklungen des Liberalismus eine größere

18 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 21–46. Vgl. auch Nāṣif Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniya«, in: ders., *at-Taḥkīr wa-l-ḥiḡra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2004 [1997], 309–337: 324–325. Vgl. zu Nassars Begriff einer ›zweiten Nahḍa‹ auch Recker, »Nassif Nassar and the quest for a second Arab Nahḍa«. Vgl. zum Freiheitsbegriff der Nahḍa-Denker Hanānda, »Maḥūm al-ḥurriyya«, 55–61, sowie Wael Abu-ʿUksa, *Freedom in the Arab World. Concepts and ideologies in Arabic thought in the nineteenth century*, Cambridge: Cambridge University Press 2016. Kritischer als Nassar hinterfragt Abdallah Laroui den Freiheitsbegriff der Generation der Nahḍa-Denker. Er findet, ihr Liberalismus- und Freiheitsbegriff sei bloß eine Losung (*ṣīʿār*) gewesen, die jeglicher theoretischen und philosophischen Fundierung entbehrte. Vgl. sein *Ḥurriyya*, 63–71. Nassar teilt diese Meinung Larouis, auf die er in *Ḥurriyya* auch direkt Bezug nimmt, nicht. Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 83–92. Für Kritik an Nassars Begriff einer ›zweiten Nahḍa‹ und ähnlichen Verwendungen des Begriffs nach dem Ende der Epoche, die gemeinhin als Nahḍa bezeichnet wird, vgl. Riḍwān Ziyāda, *Aidiyūlūḡiyyā an-nahḍa fī l-ḥiṭāb al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2004.

19 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 43.

20 Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Sulṭa*, 343–344.

21 Vgl. dazu auch Nāṣif Naṣṣār, »Iṣrāq ʿirfānī am tanwīr ʿaqlānī? Fī Sabīl taḥlīl naqḍi li-falsafat al-anwār«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1986, 195–222: 208–215; Naṣṣār, *Sulṭa*, 343–344.

22 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 55–56. Ähnlich in Naṣṣār, *Sulṭa*, 17.

Gefahr für das menschliche Zusammensein und schließlich die Freiheit selbst darzustellen. Denn der Mensch ist, gemäß Nassar, zwar ontologisch frei (Nassar spricht von der *hurriyya kiyāniyya*), wobei er sich dieser ontologischen Freiheit nur entäußern oder sie zunichtemachen kann, indem er sich selbst zerstört, d.h. durch seinen Tod.²³ Wenn er diese ontologische Freiheit aber auch im zwischenmenschlichen Kontext absolut leben wollte, würde das zu einem Kampf eines jeden gegen jeden und damit zum Chaos und dem Verlust der Freiheit selbst führen; Nassar bezeichnet diesen Verlust der Freiheit in ihrer Entgrenzung auch als eine der ›Paradoxien der Freiheit‹ (*mufāraqāt al-ḥurriyya*). Deshalb glaubt Nassar, dass die Freiheit bestimmter, etwa gesetzlicher Grenzen bedürfe, um sie damit vor sich selbst zu schützen.²⁴ Nur so könne ein Liberalismus entstehen, in dem die Freiheit als »Freiheit aller mit allen, nicht als Freiheit aller gegen alle«²⁵ gelebt werde. Gleichzeitig erachtet er eine solche Eingrenzung der Freiheit aber auch als Mittel, um ihren Gegnern im nahöstlichen Kontext die Furcht vor der Freiheit zu nehmen, eine Furcht, die sie dazu veranlasse, jegliche soziopolitische Liberalisierung zu bekämpfen. Diese Furcht *vor* der Freiheit im nahöstlichen Kontext unterscheidet er von der Furcht *um* Freiheit in Europa und Amerika.²⁶

In diesem Sinne konstruiert Nassar seinen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ von insgesamt vier Grundprinzipien her, welche die Freiheit flankieren sollen und gerade wegen ihrer flankierenden Funktion die Freiheit nicht etwa einschränken, sondern bewahren und schützen.

Das erste ist das Prinzip der ›natürlichen Geselligkeit/Sozialität des Menschen‹ (*iğtimāʿiyyat al-insān aṭ-ṭabīʿiyya*), das Nassar etwas vage auf ›die Griechen‹ zurückführt. Es soll ihm zufolge an die Stelle kontraktualistischer Vorstellungen der Entstehung menschlicher Gesellschaften in klassisch liberalen Theorien gesetzt werden, deren atomistische anthropologische Prämissen Nassar damit umschiffen zu können glaubt, ohne aber gleichzeitig die antike Vorstellung einer naturgegebenen Ungleichheit der Menschen mit zu übernehmen, also deren Unterteilung in Freie und Sklaven. Mit diesem Prinzip glaubt Nassar offenbar bereits auf sozialontologischer Ebene einem Mittelweg zwischen Kollektivismus und atomistischem Individualismus auf politisch-philosophischer Ebene vorspuren zu können. Denn die Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen erlaube es, wie Nassar argumentiert, den Atomismus

23 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 162, 249. Vgl. zur ontologischen Freiheit auch Naṣṣār, *Sulṭa*, 269; Nāṣif Naṣṣār, »Baina d-dimuqrāṭiyya wa-l-librāliyya«, in: ders., *Fi t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīfa 2005, 257–296: 287; Naṣṣār, *Dimuqrāṭiyya*, 24.

24 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 248–254.

25 Ibid., 241.

26 Vgl. ibid., 75.

der Kontraktualisten zurückzuweisen, ohne den prinzipiellen liberalen Fokus auf das Individuum preiszugeben, gleichzeitig aber die Gemeinschaftlichkeit nicht grundsätzlich abzulehnen. Letztere sei nämlich nicht prinzipiell etwas Schlechtes, sondern nur dann, wenn das Individuum als etwas der Gemeinschaft als Ganzes organisch Integrales gesehen werde, denn genau diese Sichtweise führe in den Kollektivismus. Die Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen ist bei Nassar also keine Orientierung auf das Kollektiv hin. Diese macht Nassar als klare Gefahr für die individuelle Freiheit aus, ob sie sich nun in einem konfessionalistischen, nationalistischen oder klassenspezifischen Kleid zeige. Zugleich hält er aber fest, dass beide, das Individuum die Gemeinschaft (*ġamā'a*) – hier allgemein zu verstehen im Sinne von ›Gemeinwesen‹ – und die Gemeinschaft die einzelnen Individuen, einander bräuchten, weshalb es aus ontologischer Sicht keinen Sinn mache, dem einen prinzipielle Priorität vor dem anderen einzuräumen. In konkreten soziohistorischen Kontexten könne eine solche Priorisierung jedoch vorgenommen werden.²⁷

Das zweite Prinzip seines Liberalismus mit Gemeinsinn ist die ›funktionale Verbindung‹ (*tarābuṭ waṭā'iqī*) der Freiheit mit der Vernunft. Damit meint Nassar, dass in einem liberalen Kontext die Vernunft nicht nur zur Zweck-Mittel-Bestimmung in Bezug auf die eigenen, frei gewählten Ziele und Interessen verwendet werden sollte, sondern auch dazu, das eigene freie Handeln auf seine Sozialverträglichkeit zu prüfen, d.h. um zu fragen, inwiefern es die Interessen anderer sowie jene des Gemeinwesens insgesamt, also das Gemeinwohl, tangiere. Nassar erachtet es als etwas Anstrengendes, mit der eigenen Freiheit auf diese Weise sozialverträglich-vernünftig, also gemeinwohlorientiert, umzugehen, weil dies eine Distanzierung von den eigenen, unmittelbaren Wünschen und Neigungen erforderlich mache. Trotzdem hält er ›das soziale Vernunftdenken‹ (*al-'aql al-iġtimā'ī*) für unabdingbar, um das Gemeinwesen vor den möglichen negativen Folgen der Freiheit bewahren zu können.²⁸

Eng mit dem zweiten ist das dritte Prinzip verbunden, denn auch hier spielt die Vernunft eine wichtige Rolle. Das dritte Prinzip postuliert eine funktionale Verbindung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit (*'adl*) und hat gleich wie das zweite Prinzip das Ziel eines verantwortungsbewussten Umgangs mit Freiheit. Nur steht in diesem dritten Prinzip das Gemeinwohl, zu dem das eigene freie Handeln in Beziehung gesetzt werden soll, nicht direkt im Vordergrund, sondern die sehr unmittelbar erkennbare Freiheit des Gegenübers. Nassar streicht heraus, dass das gesellige Individuum seine persönliche Freiheit als ›natürliches Recht‹ (*ḥaqq ṭabī'ī*) ausübe. Da dieses Recht aber allen Menschen gleichermaßen zukomme, sei das freie Individuum nicht nur sich selbst und dem Gesetz,

27 Vgl. *ibid.*, 55–57.

28 Vgl. *ibid.*, 59–60.

sondern auch seinen Mitmenschen gegenüber zur Verantwortung verpflichtet. Diese zwischenmenschliche Verantwortung kann der Mensch wahrnehmen, indem er sein Handeln nach seiner Kompatibilität mit allgemeingültigen Gerechtigkeitsprinzipien befragt, welche die Vernunft zu erkennen vermag: Die Gerechtigkeit zu erkennen (*maʿrifat al-ʿadl*) bedürfe des ›Einsatzes der Vernunft‹ (*tašḡil al-ʿaql*). Einen Widerspruch zwischen Freiheit und Gerechtigkeit sieht Nassar nicht – im Gegenteil: Freiheit floriere gerade dann, wenn sie sich von der Gerechtigkeit auf zwischenmenschlicher, zwischenstaatlicher und der Ebene der Menschheit insgesamt leiten lasse.²⁹

Das vierte Prinzip, das in Nassars neugedachtem Liberalismus die Freiheit flankieren soll, ist ›politische Herrschaft‹ oder ›Autorität‹ (*ṣulṭa siyāsiyya*). Nassar sieht die neoliberale Behauptung, wonach jegliche Form von staatlichem Eingriff in die persönliche Freiheit eine unzulässige Intervention in die natürlichen Gesetze des Wettbewerbs zwischen Individuen sei, äußerst kritisch. Sie diene nämlich nicht dazu, die Freiheit aller zu schützen, sondern nur diejenige der wenigen Stärksten und deren Gier (*ḡaš*). Seine Zurückweisung dieser neoliberalen Behauptung setzt – und hier baut das vierte auf dem ersten Prinzip auf – denn auch bei der Prämisse an, das Zwischenmenschliche beruhe in seinem natürlichen Zustand auf der Konkurrenz, weshalb das politische Gemeinwesen diesem natürlichen Zustand durch eine möglichst minimale öffentlich-institutionelle Umrahmung möglichst genau nachempfunden werden solle. Dagegen glaubt Nassar, dass Freiheit eines Rahmens bedürfe, der den Individuen die Ausübung ihrer Freiheiten garantiere und sie vor verschiedenen tatsächlichen oder möglichen Gefahren für sowie Übergriffen auf ihre Freiheit schützt. Diese Schutzaufgabe könne nur von einer politischen Instanz wahrgenommen werden, also nicht etwa ausschließlich von den Gesetzen des Marktes, weshalb Freiheit der politischen Herrschaft, d. h. der Staatlichkeit, bedürfe.³⁰ Dieses vierte Prinzip ist wohl auch als eine logische Konsequenz des ersten zu verstehen: Aus der sozialen Natur des Menschen erwächst die Notwendigkeit einer politischen Ordnung.

Wir werden die vier Prinzipien von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹, wie er sie in *Ḥurriyya* zusammenfasst, in der einen oder anderen Form im Verlaufe dieser Studie immer wieder antreffen. An dieser Stelle bleibt jedoch zunächst noch zu begründen, weshalb *librāliyya takāfuliyya* mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ übersetzt wird und wie diese Übersetzung zentrale systematische Elemente von Nassars Freiheitsbegriff zu fassen vermag. Wir beginnen diese Begründung, indem wir uns zuerst anschauen, was der Begriff *takāful* bei Ismāʿil Maḏhar

²⁹ Vgl. *ibid.*, 60–61.

³⁰ Vgl. *ibid.*, 61–63.

meint. Der Freidenker Maẓhar hat Teile von Darwins *On the origins of species* ins Arabische übertragen und zu einer Vielzahl von naturwissenschaftlichen Themen publiziert, wobei er immer auch deren Einfluss auf die Gesellschaft und Religionsfragen in seine Überlegungen mit einbezogen hat. Der Bezug auf Maẓhar soll zeigen, wo Nassar innerhalb der arabischsprachigen Tradition mit dem schwer zu übersetzenden Begriff *takāful* anschließt.

4.2 *Takāful* bei Ismā'īl Maẓhar

Während *librālīyya* eindeutig ein arabisches Lehnwort von ›Liberalismus‹ ist, lassen sich das Adjektiv *takāfulī* bzw. das Substantiv *takāful* nicht eindeutig ins Deutsche übertragen. Eine Annäherung an den Bedeutungsgehalt von *takāful* ermöglichen jedoch eine Handvoll Schriften von arabischsprachigen, oft sozialistisch inspirierten Autoren unterschiedlicher akademischer Provenienz, die den Begriff sowohl theologisch-religiös als auch säkular ausdeuteten und ihm teils längere Erörterungen gewidmet haben, so etwa der syrische Muslimbruder Muṣṭafā as-Sibā'ī (1915–1964) oder Ismā'īl Maẓhar (1891–1962).³¹

Auf keinen dieser Autoren nimmt Nassar in seinen Ausführungen zu seiner *librālīyya takāfulīyya* in irgendwelcher Form direkt Bezug. Was Ismā'īl Maẓhar in einer 1961 erschienenen und auszugsweise ins Englische übertragenen Schrift mit dem Titel *at-Takāful al-iṣṭirākī lā aš-šuyū'iyya*³² über *takāful* geschrieben hat, eignet sich aber trotzdem, um sich der Semantik des Begriffs anzunähern und ihn auch bei Nassar besser zu verstehen.³³

31 Vgl. Sami A. Hanna, »Some basic concepts of Arab culture. Al-takāful (mutual or joint responsibility)«, in: Sami A. Hanna, George H. Gardner (Hg.), *Arab socialism. A documentary survey*, Leiden: E.J. Brill 1969, 145–148; Sami A. Hanna, »al-Takāful al-iṣṭimā'ī and Islamic socialism«, in: *The Muslim World* 59 (1969), 275–286.

32 Ismā'īl Maẓhar, *at-Takāful al-iṣṭirākī lā aš-šuyū'iyya*, [al-Qāhira]: Dār an-Nahḍa al-'Arabiyya 1961. Sami Hanna, der den Text auszugsweise ins Englische übertragen hat, übersetzt den Titel mit *Mutual or joint socialist responsibility – not communism*. Vgl. Ismā'īl Maẓhar, »al-Takāful al-iṣṭirākī lā al-šuyū'iyyah (Mutual or joint responsibility – not communism!)«, in: Sami A. Hanna (Hg.), *Arab socialism. A documentary survey*, Leiden: E.J. Brill 1969, 172–200. Diese Schrift Maẓhars ist nicht zu verwechseln mit seinem im selben Jahr erschienenen *al-Islām lā aš-šuyū'iyya*, al-Qāhira: Dār an-Nahḍa al-'Arabiyya 1961. Marwa Elshakry verwechselt sie, vgl. Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*, Chicago, London: The University of Chicago Press 2013, 304.

33 Vgl. zu Ismā'īl Maẓhar Elshakry, *Reading Darwin*, 261–305.

Für Maḏḥar ist *takāful* zunächst ein betont dynamischer Gleichgewichtszustand, den er zwar mehrheitlich auf menschliche Gesellschaften bezieht, aber auch immer wieder in Bezug zu naturwissenschaftlichen Gesetzen und Theorien, im Speziellen zur Evolutionstheorie, setzt. Denn laut Maḏḥar ist es eine Illusion zu glauben, der Mensch sei eine dem Heiligen ähnliche Kreatur und damit von der ›Einheit des Lebendigen‹ (*waḥdat al-wuḡūd*), die von den Gesetzen der Evolution bestimmt sei, losgekoppelt. Diese Annahme erachtet er als ebenso durch die modernen Wissenschaften widerlegt wie die Behauptung, es gebe durch ein metaphysisches System sanktionierte, ewiggültige politische Ordnungen oder Regierungen.³⁴ In der Natur beschreibe *takāful* den Zustand der Symbiose³⁵ oder die Tatsache, dass »the life of one creature depends on the life of another to the extent that both lives are coexistently related to one another, and interests are shared among them«. ³⁶ Dieser Bezug auf organisch-symbiotische Naturzustände verleitet Maḏḥar allerdings nicht etwa dazu, auf gesellschafts- oder politisch-philosophischer Ebene einem wie auch immer konzipierten Kollektivismus das Wort zu reden. Vielmehr versteht er *takāful* im soziopolitischen Kontext, ähnlich wie Nassar seine *librālīyya takāfulīyya*, als einen Gleichgewichtszustand zwischen Individuellem und Gesellschaftlichem und bringt den Begriff deshalb ebenfalls in doppelter Frontstellung sowohl gegen den Individualismus als auch gegen den Kollektivismus in Position. So schreibt er etwa: »As for *at-takāful*, it is a system which prevents the tyranny of the individual [*fard*] over the society [*ḡam'iyya*] and the society's tyranny over the individual.«³⁷

In einem solchen Gleichgewicht zwischen Individuellem und Gesellschaftlichem lebte der Mensch einst in einer Art historisch realem Naturzustand.³⁸ Dieser fand gemäß Maḏḥar dann ein Ende, als Individuen wie etwa Könige, Religionsführer oder Kapitalisten sich der Gemeinschaft aufzwangen, um sie despotisch zu regieren. Als gegenwärtig größeres Problem sieht er jedoch den Umstand, dass immer mehr Bewegungen seiner Zeit als natürliche Gegenreaktion auf diese Form des

34 Vgl. Maḏḥar, *Takāful* [arab. Original], 7–16.

35 Der Begriff ist in seinem Text in Englisch in lateinischen Lettern abgedruckt (Symbiosis), vgl. ibid., 17.

36 Maḏḥar, »Takāful [engl. Übers.]«, 173; *Takāful* [arab. Original], 17.

37 Maḏḥar, »Takāful [engl. Übers.]«, 174; *Takāful* [arab. Original], 22. *ḡam'iyya* scheint bei Maḏḥar synonym mit *muḡtama'* zu sein. So formuliert er z. B. diese hier zitierte Idee auch unter der Verwendung des Begriffs *muḡtama'*, vgl. ibid., 20. Diese zweiseitige Abgrenzung ist bei Maḏḥar auch noch deutlich von der polarisierten Weltlage des Kalten Krieges geprägt, weshalb er den Individualismus auf den westlichen Kapitalismus, den Kollektivismus auf den Sowjetkommunismus bezieht.

38 Vgl. Maḏḥar, *Takāful* [arab. Original], 58–59.

Individualismus versuchten, das Individuum dem Kollektiv gefügig zu machen.³⁹ Maẓhar preist deshalb *takāful* als soziopolitischen Mittelweg jenseits dieser Extrempositionen an. Dies versteht er allerdings nicht als Plädoyer für eine Rückkehr in einen vergangenen Idealzustand, sondern als im Fortschrittsplan der evolutionären Menschheitsgeschichte inbegriffen.⁴⁰ Den Zustand des *takāful* deutet er folglich auch als Zeichen der zivilisatorischen Fortschrittlichkeit.⁴¹

Maẓhar versteht auch die Gesellschaft selbst als natürlichen Organismus, dessen einzelne Zellen die Individuen sind. Ihre Korruption oder Krankheit könne sich analog auf den gesamten Gesellschaftskörper ausbreiten und so dessen innere ›Eintracht‹ (*ulfa*) stören, so Maẓhar.⁴² Damit dies nicht geschieht und der Gesellschaftsorganismus und seine Zellen gesund bleiben, müsse den Individuen in ihrer von Maẓhar ebenfalls betont naturgeschaffenen unendlichen Pluralität und Unterschiedlichkeit ihre Freiheit zugestanden und dafür gesorgt werden, dass sie sich ungehemmt und gleichberechtigt entfalten könnten.⁴³ »Every individual in a *takāfuliyyah* system must be given enough opportunity to enable him to use his capabilities to the maximum limit possible«,⁴⁴ so Maẓhar, denn: »*Al-takāful*'s source is the individual [...].«⁴⁵ *Takāful* kann sich deshalb in einer Gesellschaft auch nur dann einstellen, wenn bestimmte soziopolitische, etwa rechtliche Strukturen die Freiheit des Individuums schützen. Für das Entstehen von *takāful* erachtet er folglich Gewissensfreiheit (*ḥurriyyat aḍ-ḍamīr*), Meinungsfreiheit (*ḥurriyyat al-fikr*) sowie politische Freiheiten (*ḥurriyya siyāsiyya*) als unabdingbar.⁴⁶ Dementsprechend müsse auch der Gesetzgebungsprozess auf den freien Willen der Individuen und damit ihre sich stets verändernden Bedürfnisse Rücksicht nehmen, denn: »The most perfect laws are those which follow the moral feeling of the majority of the ruled.«⁴⁷ Nur wenn Gesetze

39 Vgl. *ibid.*, 47–49.

40 Vgl. *ibid.*, 13, 71; Maẓhar, »*Takāful* [engl. Übers.]«, 184.

41 Vgl. Maẓhar, *Takāful* [arab. Original]; »*Takāful* [engl. Übers.]«, 176.

42 Solche individualistischen Störungen der gemeinsamen Eintracht bezeichnet er auch als Parasiten im Gesellschaftskörper. Aber nicht nur Individuen, sondern auch Gruppen könnten sich parasitär verhalten, indem sie bestimmte, z.B. rechtliche Gegebenheiten zu ihrem eigenen Vorteil ausnützen würden. Vgl. Maẓhar, *Takāful* [arab. Original], 76–78; »*Takāful* [engl. Übers.]«, 186–187.

43 Vgl. Maẓhar, *Takāful* [arab. Original], 68–71; »*Takāful* [engl. Übers.]«, 183–184.

44 Maẓhar, »*Takāful* [engl. Übers.]«, 189; *Takāful* [arab. Original], 81.

45 Maẓhar, »*Takāful* [engl. Übers.]«, 199; *Takāful* [arab. Original], 105. Vgl. zur Betonung der Wichtigkeit der individuellen Freiheit besonders auch *ibid.*, 50–52, 55–56.

46 Vgl. Maẓhar, *Takāful* [arab. Original], 91–92; »*Takāful* [engl. Übers.]«, 193.

47 Maẓhar, »*Takāful* [engl. Übers.]«, 178; *Takāful* [arab. Original], 37.

auf diese Weise zustande kämen und sich damit auch dem steten Wandel dieser individuellen Interessen anpassten, könnten die einzelnen Personen auch gewillt sein, sich mit ihnen zu identifizieren, was Mazhar als eine der Grundvoraussetzungen betrachtet, damit in einer Gesellschaft ein Zustand des *takāful* eintreten kann: »Obeying the law must be established in the heart of the individual as an obligation. He must feel instinctively that having the law is in the public interest and, consequently, in his own. On this belief the *takāful* structure is erected.«⁴⁸ Wenn Gesetze dagegen dem Willen eines Despoten entsprängen oder vom Jenseitigen inspiriert seien, würde eine solche Identifikation mit ihnen nicht eintreten.⁴⁹

Neben Gesetzen, die die Freiheit von außen schützen, bedarf es für die Entstehung von *takāful* als zweiter, quasi intrinsischer Säule »praktisch-bürgerlicher Tugenden« (*faḍā'il madaniyya 'amaliyya*),⁵⁰ wie Mazhar fortfährt; er bezeichnet sie auch als »moralisch-ideelle Stütze« (*da'āma ahlāqiyya ma'nawīyya*) des *takāful*.⁵¹ Diesen Tugenden müsse die Einsicht zugrunde liegen, dass es nicht möglich sei, »das individuelle Wohlergehen« (*ḥair al-fard*) von demjenigen der Gesellschaft (*ḥair al-ġam'iyya*) loszulösen, denn: »The individual and society support each other for mutual welfare.«⁵² Mazhar fordert solche Tugenden aber nicht nur vom regierten Bürger ein, sondern auch von den Regierenden, die er zu guter Amtsführung auffordert. Sie sollen den Willen der freien Individuen respektieren, um so ein zu starkes Vordringen des Staates in die Gesellschaft zu verhindern. Zudem richtet er diese Forderung des tugendhaften Regierens auch gegen die Lenin zugeschriebene Behauptung, die Existenz eines Staates stehe im Widerspruch zur menschlichen Freiheit.⁵³

4.3 Liberalismus mit Gemeinsinn intra- und intersubjektiv

Insgesamt lassen sich in diesen Ausführungen Mazhars grob drei Bedeutungsaspekte von *takāful* unterscheiden. Erstens meint der Begriff bei ihm einen dynamischen, natürlich-symbiotischen Gleichgewichtszustand, der sich im menschlichen Gemeinwesen als Balance zwischen

48 Mazhar, »Takāful [engl. Übers.]«, 192.

49 Vgl. *ibid.*, 190.

50 Die Übersetzung von *faḍā'il madaniyya ('amaliyya)* durch Samir Hanna mit *secular virtues* ist unglücklich, vgl. *ibid.*, 194.

51 Vgl. Mazhar, *Takāful [arab. Original]*, 95–100; »Takāful [engl. Übers.]«, 194–196.

52 Mazhar, »Takāful [engl. Übers.]«, 195; *Takāful [arab. Original]*, 95.

53 Vgl. Mazhar, *Takāful [arab. Original]*, 5, 85, 95–100, 105–107; »Takāful [engl. Übers.]«, 190, 194–196, 199–200.

den normativen Ansprüchen des Individuums an die Gesellschaft einerseits und der Gesellschaft an das Individuum andererseits einstellt. Zweitens bezeichnet Maḏḥar damit ideale institutionelle soziopolitische, v.a. rechtliche Strukturen, die dabei helfen, diesen Gleichgewichtszustand zu bewahren. Dies geschieht in erster Linie dadurch, dass diese Strukturen den Individuen ihre natürlichen Freiheiten zugestehen und sie schützen. Drittens beinhaltet der Begriff schließlich die Forderung an die Mitglieder der Gesellschaft – seien sie nun Regierte oder Regierende –, sich als Teil eines Gemeinwesens zu verstehen und dementsprechend moralisch, d.h. nicht nur eigennützig zu handeln. Nur auf den sozialen und nicht auf den natürlichen Kontext bezogen, lässt sich der Zusammenhang zwischen diesen drei Bedeutungsaspekten so beschreiben, dass der erste, also der Gleichgewichtszustand, das Ergebnis der beiden anderen ist: von bestimmten individuellen moralischen Einstellungen, auf die der dritte Bedeutungsaspekt verweist, sowie von den das Gemeinwesen regulierenden Prozessen und Strukturen, die der zweite Bedeutungsaspekt beschreibt.

Diese drei Aspekte von Maḏḥars *takāful* klingen auch in Nassars *librālīyya takāfulīyya* mehr oder weniger deutlich an. Auch letztere beschreibt, erstens, einen Gleichgewichtszustand von individuellen und gesellschaftlichen normativen Ansprüchen, kann, zweitens, als soziopolitisch-institutioneller Idealzustand verstanden werden, der die individuellen Freiheiten schützt und beinhaltet, und stellt, drittens, die moralische Forderung an das einzelne Individuum, sich als Teil eines gesellschaftlichen Ganzen zu denken und dementsprechend zu handeln.

Allerdings setzt Nassar v.a. in zwei Bereichen andere Schwerpunkte als Maḏḥar. Zum einen akzentuiert er mit seiner *librālīyya takāfulīyya* die individuelle Freiheit, auf die auch Maḏḥar großen Wert legt, zumindest begrifflich stärker als letzterer, indem er den Ausdruck Liberalismus – wenn auch, wie er an einer Stelle meint, nicht zuletzt aus arabisch-sprachlicher Alternativlosigkeit⁵⁴ – verwendet und damit auf eine politisch-philosophische Tradition referiert, deren zentrales Merkmal die Betonung des Wertes individueller Freiheit ist. *Takāful* bzw. *takāfulī* ist bei ihm als dem Liberalismus beigefügtes Adjektiv eher zweitrangig; es ist eine *librālīyya takāfulīyya* und nicht ein *takāful librālī*. Zum anderen setzt Nassar den Gleichgewichtszustand zwischen Gesellschaft und Individuum nicht in Analogie zu symbiotischen Naturzuständen, ja weist solche naturalistischen Denkschemata – anders als noch in *Naḥwa* in seinen Überlegungen zum Gesellschaftsbegriff⁵⁵ – explizit zurück. An die Stelle der Natur und Maḏḥars »metaphysical evolutionism«⁵⁶ tritt

54 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 47–48.

55 Vgl. dazu oben 3.2.

56 Elshakry, *Reading Darwin*, 305.

in Nassars *librāliyya takāfuliyya* das vom Individuum geforderte Vernunftdenken, das die zentrale Rolle bei der Einstellung dieses Gleichgewichts spielt. In seiner Eigenschaft als vernunftbegabtes Wesen wird damit das Individuum auch stärker in die Verantwortung genommen, diesen Gleichgewichtszustand bewusst handelnd herbeizuführen, als beim Darwinisten Maḏhar, der eher auf einen metaphysisch anmutenden evolutionistisch-teleologischen Fortschrittsprozess zu hoffen scheint, in dem sich der gesellschaftliche Harmoniezustand von selbst einstellt. Trotzdem bringt auch Nassars *librāliyya takāfuliyya* einen Wunsch nach einer in sich harmonischen Gesellschaft zum Ausdruck. Deshalb spielt auch bei ihm der Begriff der ›Eintracht‹ (*ulfa*) eine Rolle, allerdings ohne dass dieser Begriff naturalistisch gedeutet wird. Vielmehr meint bei Nassar *ulfa*, wie er in *Sulṭa* mit Verweis auf den islamischen Juristen Abū l-Ḥasan al-Mawardī ausführt, einen Zustand des gesellschaftlichen Friedens und Glücks, der sich durch soziale Gerechtigkeit und die Beseitigung von Unterdrückung einstellt.⁵⁷

Nimmt man diese beiden unterschiedlichen Akzentsetzungen durch Nassar zusammen, so lassen sie den Eindruck entstehen, dass bei ihm der gesellschaftliche Balancezustand eher etwas ist, das demokratisch ›von unten her‹ ausgehandelt werden muss, sich also in einem Reflexionsprozess von den einzelnen denkenden Individuen her konstituiert, und weniger substanzialistisch zu verstehen ist als bei Maḏhar. Bei beiden, sowohl bei Maḏhar als auch bei Nassar, ist *takāful* zwar als Gleichgewichtszustand Ergebnis von bestimmten individuellen moralischen Einstellungen und regulierenden Prozessen und Strukturen. Bei Maḏhar ist *takāful* als gesellschaftssymbiotische Resultante jedoch mit einer metaphysisch-natürlichen Ordnung in Berührung, die bei Nassar nicht vorhanden ist.

Die hier auf die erwähnten drei Aspekte reduzierte Bedeutungsvielfalt von *takāful* lässt sich im Deutschen schwer auf einen einzigen Begriff bringen. Samir Hanna und George Gardner, die Maḏhars Text ins Englische übertragen haben, übersetzen *takāful* mit *mutual or joint responsibility*, eine Übersetzung, die v. a. auf den dritten Aspekt von *takāful* bei Maḏhar abhebt, also die moralische Forderung an das Individuum, gemeinwohlorientiert zu handeln. Die beiden anderen Aspekte vermag eine solche Übersetzung dagegen nicht abzudecken. Ähnlich wie von Hanna und Gardner wird *takāful* auch von Hans Wehr in seinem arabisch-deutschen Wörterbuch mit »gegenseitige od. gemeinschaftliche Verantwortlichkeit; Solidarität; gegenseitige Abmachung« übersetzt. Eine dementsprechende Wiedergabe von Nassars *librāliyya takāfuliyya* mit ›solidarischer Liberalismus‹, mit ›Liberalismus der gegenseitigen gemeinschaftlichen Verantwortlichkeit‹ oder einfach mit ›sozialer Liberalismus‹

57 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 270–272.

würde sich deshalb anbieten. Eine solche Übersetzung würde auch die normative Grundintention von Nassars Liberalismuskonzept zur Sprache bringen, nämlich eine Gesellschaft zu entwerfen, »in der Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt sein sollen.«⁵⁸ Diese Intention dürfte auch der Grund gewesen sein, weshalb sich Nassar in *Hurriyya* ausführlich an Rortys *Contingency, irony, and solidarity* abarbeitete, denn der Amerikaner entwirft darin wie Nassar eine liberale Gesellschaft, in der auch Solidarität eine Rolle spielen soll – dies wird besonders in Nassars politischer Philosophie deutlich.

Ähnlich jedoch wie bei Maḏhar würde eine Übersetzung mit »sozialer« oder »solidarischer Liberalismus« nicht den ganzen Bedeutungsgehalt von *librālīyya takāfulīyya* abdecken. Besonders der Wichtigkeit, die Nassar dem Vernunftdenken zuschreibt, vermag eine solche Übersetzung nicht gerecht zu werden. Hinzu kommt, dass Nassar für die Übersetzung von »solidarisch« bzw. »Solidarität« *taḏāmuni* bzw. *taḏāmun* verwendet, so etwa, wenn er den Werktitel von Rortys *Contingency, irony, and solidarity* mit *al-ʿAridīyya wa-s-saḥariyya wa-t-taḏāmun* wiedergibt.⁵⁹

Die sinngemäße Übersetzung von *librālīyya takāfulīyya* mit »Liberalismus mit Gemeinsinn« dagegen vermag es, die zentralen Inhalte dieser Neukonzipierung des Liberalismus durch Nassar abzubilden, ohne dass hier aber behauptet würde, dass *takāful* auch bei Maḏhar oder allgemein mit »Gemeinsinn« übersetzt werden sollte. Einer Übersetzung von *librālīyya takāfulīyya* mit »Liberalismus mit Gemeinsinn« kommt nicht zuletzt entgegen, dass der Begriff »Gemeinsinn« in der deutschen Sprache ähnlich wie *takāful* im Arabischen ein breites semantisches Feld abdeckt, also relativ unbestimmt ist.⁶⁰ Weshalb eine sinngemäße Übersetzung von *librālīyya takāfulīyya* mit »Liberalismus mit Gemeinsinn« passend ist, soll

58 Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2015, 40. Maḏura bezeichnet deshalb Nassars *librālīyya takāfulīyya* auch als »sozialen Liberalismus« (*librālīyya iḡtimāʿīyya*). Vgl. Maḏura, *Falsafat at-tawāṣul*, 204.

59 Naṣṣār, *Hurriyya*, 195–196.

60 Vgl. zur Bedeutung des Begriffs Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 11–12. Vgl. zur Begriffsgeschichte Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 16–31; Harald Bluhm, Herfried Münkler, »Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe«, in: H. Münkler, H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn, I: Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin: Akademie Verlag 2001, 9–30: 15–27; Gundula Felten, *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, München: Wilhelm Fink Verlag 2004, 135–139; René Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung*, Freiburg: Verlag Karl Alber 2015, 277–292.

nun abschließend mit Verweis auf v.a. zwei Aspekte dieser Bedeutungs-
vielfalt von ›Gemeinsinn‹ geklärt werden.

Den Begriff des ›Gemeinsinns‹ zu verwenden bietet sich im Falle der *librāliyya takāfuliyya* zum einen an, weil dessen umgangssprachliche Verwendung »eine moralische Einstellung – die Orientierung am Gemeinwohl«⁶¹ – meint. Nassars Neukonzipierung des Liberalismus richtet diese moralische Einstellung als moralische Forderung an das freie Individuum. Als ontologisch freies Wesen soll dieses zwar sein Recht auf Freiheit einfordern können, ist moralisch aber gleichzeitig darauf verpflichtet, gemeinwohlorientiert zu handeln. Explizit kommt dieser Appell an den Gemeinsinn als moralische Ausrichtung am Gemeinwohl zwar nur im zweiten Prinzip der *librāliyya takāfuliyya* zum Ausdruck, wo Nassar das Individuum auffordert, seine Freiheit unter Zuhilfenahme der Vernunft sozialverantwortlich zu leben. Doch scheint dieser Appell an den Gemeinsinn auch die anderen drei Prinzipien inspiriert zu haben: Im ersten Prinzip verankert Nassar den Gemeinsinn in der ontologischen Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen. Im dritten bezieht er ihn spezifisch auf das Zwischenmenschliche, d.h. die intersubjektiv gelebte Freiheit. Im vierten Prinzip schließlich institutionalisiert Nassar den Gemeinsinn in den politischen Institutionen.

Neben dieser an das freie Individuum gerichteten moralischen Forderung der Gemeinwohlorientierung vermag der Begriff des Gemeinsinns aber noch ein weiteres, eng mit dieser Forderung verknüpft Grundanliegen Nassars auf den Punkt zu bringen, das für sein philosophisches Projekt im Allgemeinen und für seine *librāliyya takāfuliyya* im Besonderen zentral ist. In diesem zweiten Sinne wird deutlich, wie der Gemeinsinn-Begriff den Topos des Zusammenhangs zwischen epistemischer und sozialer Ordnung wieder aufzunehmen vermag – jenen Topos also, der bereits in Nassars Konfessionalismuskritik in *Nahwa* von Bedeutung war.

Wie bereits erwähnt, erachtet Nassar in seinem Liberalismus das individuelle Vernunftdenken – so im zweiten und dritten Prinzip – als eine Notwendigkeit dafür, dass einzelne, freie Individuen einen verantwortungsbewussten, d.h. moralisch korrekten Umgang mit ihrer Freiheit sowohl anderen freien Menschen als auch dem Gemeinwohl gegenüber finden können. Mithilfe der auf das gesellschaftlich Gemeinsame gerichteten vernünftigen Reflexion soll sich das Individuum von partikularen Einschränkungen losdenken, seien sie nun persönlich-individueller oder – für Nassar besonders wichtig – gemeinschaftlich-partikularer Natur. Dadurch wird eine gewisse Distanz zu den egoistischen Wünschen und Begehren kreiert, um damit das eigene freie Handeln mit dem Recht auf Freiheit der anderen sowie dem Wohl aller in der Gesellschaft Vereinten

61 Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 111.

abzustimmen. Es ist notwendig, durch Reflexion die eigene persönliche sowie die gemeinschaftliche Kontingenz abzustreifen, um so den Blick gegenüber der Gesellschaft insgesamt, d.h. in alle Richtungen des Inter-subjektiven, zu öffnen. Vernunft steht damit für die Fähigkeit zur Distanzierung von sich selbst und der Heteronomie der partikularen Gemeinschaft.

Auch diese epistemischen Voraussetzungen des gemeinwohlorientierten Handelns, die Nassar hier anspricht, lassen sich mit dem Gemeinsinn-Begriff umschreiben. In dieser Bedeutung verweist Gemeinsinn aber eher auf einen jedem Individuum inhärenten ›Sinn‹,⁶² hier verstanden als intrasubjektives Erkenntnis- oder Denkvermögen, das eine bestimmte, nämlich gesellschaftliche Form der Intersubjektivität stiftet, ihr also zugrunde liegt, ja bei Nassar betontermäßig funktionierender Gesellschaftlichkeit zugrunde liegen muss.⁶³ Da ein wesentlicher Teil von Nassars philosophischem Projekt darin besteht, diesem intrasubjektiven Denkvermögen, dem dann in seiner Neukonzipierung des Liberalismus eine spezifische Funktion im menschlichen Zusammenleben zugeschrieben wird, zu seinen Rechten zu verhelfen, strahlt die Übersetzung von *librāliyya takāfuliyya* mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ bis in die Anfänge seines philosophischen Schaffens zurück – in jene Zeit also, in der es ihm um die Befreiung des individuellen ›Vernunftsinns‹ von der ideologischen Heteronomie geht. Man kann hier vielleicht gar so weit gehen, in der Weltorientierung, die Nassar der Philosophie und dem Vernunftdenken in seiner Ideologiekritik – und vorher in einer Auseinandersetzung mit dem Realismus Ibn Ḥaldūns – allgemein vorschreibt, ein Residuum jener metaphysikkritischen Bedeutung von ›Gemeinsinn‹ zu erkennen, die dem Begriff lange Zeit anhaftete.⁶⁴

Dieser von Nassar geltend gemachte enge Zusammenhang von einem intrasubjektiven Denkvermögen und dem Inter-subjektiven spielt auch in Kants Ausführungen zum Begriff des Gemeinsinns bzw. des *sensus communis* im berühmten § 40 seiner *Kritik der Urteilskraft* eine wichtige Rolle. Auch dort sind das Intrasubjektiv-Epistemische und das Inter-subjektiv-Soziale deutlich aufeinander bezogen. Die Überlegungen Kants

62 Vgl. Herfried Münkler, Harald Bluhm, »Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn zwischen Normativität und Faktizität«, in: H. Münkler, H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn, IV: Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin: Akademie Verlag 2002, 9–18: 12.

63 Vgl. dazu Torkler, *Philosophische Bildung*, 281–282, 311–312; Georg Kohler, »Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackstheorie zur Teleologie (§§ 39–42)«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag 2008, 137–150: 143–144.

64 Vgl. dazu Torkler, *Philosophische Bildung*, 284–286; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 22.

zum Gemeinsinn eignen sich deshalb besonders gut, um zu verdeutlichen, weshalb sich eine sinngemäße Übersetzung von *librāliyya takāfuliyya* mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ anbietet.

Kant definiert im § 40 den Gemeinsinn zunächst mit Bezug auf die ästhetische Urteilsbildung, d.h. als *sensus communis aestheticus*. Der Gemeinsinn sei ein Beurteilungsvermögen,

welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden können, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.⁶⁵

Kant fährt fort:

Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d.i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat.⁶⁶

Kant bezieht im benannten Paragraphen diese »Operation der Reflexion«,⁶⁷ in der das Individuum »in sich und auf diesem Umweg zu den anderen«⁶⁸ geht, aber nicht nur auf den Bereich der Ästhetik, sondern erachtet den Geschmack bloß als *einen* von verschiedenen möglichen Orten, an denen dieses Beurteilungsvermögen zum Zuge kommt.⁶⁹ Er beschreibt hier ein allgemeines Denkverfahren, das auch im Bereich der praktischen Vernunft und damit der Moral seine Funktion hat und auch

65 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant, Werke Band 8: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, § 40, S. 389. Vgl. zu dieser Bedeutung von Gemeinsinn auch Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 11–12.

66 Kant, *KdU*, § 40, S. 389–390.

67 Ibid., § 40, S. 390.

68 Josef Früchtel, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 447.

69 Dies ist bereits am Titel des § 40 abzulesen: »Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*«. Vgl. dazu auch Torkler, *Philosophische Bildung*, 298–300, 310, 318, 324–326, sowie Birgit Recki, »‘An der Stelle [je]des anderen denken.’ Über das kommunikative Element der Vernunft«, in: dies., *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Paderborn: mentis Verlag 2006, 111–125.

dort der »Herstellung von Interessenlosigkeit«⁷⁰ dient.⁷¹ Besonders deutlich wird diese Ausweitung des Gemeinsinn-Begriffs bei Kant in jenem von ihm als »Episode«⁷² betitelten Abschnitt, in dem er seine drei »Maximen des gemeinen Menschenverstandes«⁷³ nennt, also auf den *sensus communis logicus* zu sprechen kommt. Die drei Maximen lauten: »1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart.«⁷⁴ Kant nennt die erste Maxime auch jene »der niemals passiven Vernunft«,⁷⁵ d.h. jener Vernunft, die sich von jeglicher Form der »Heteronomie«⁷⁶ lossagt, um sich selbst ihre eigenen Gesetze zu geben. Sie enthält damit die klassische Forderung der Aufklärung, selbstbestimmt zu denken, und passt sich deshalb in Anbetracht von Nassars Bemühungen um eine von gemeinschaftlichen – d.h. konfessionalistischen und später ideologischen – Einflüssen oder ›Vorurteilen‹ befreite Vernunft auch bestens in sein philosophisches Gesamtprojekt ein. Das Denken soll aber nicht im reflektierenden Individuum bei sich selbst bleiben, weshalb Kant es mit der zweiten Maxime dem Intersubjektiven, d.h. der menschlichen Pluralität gegenüber öffnet, wodurch es einen kommunikativen Charakter erhält.⁷⁷ Er fordert in dieser zweiten Maxime eine Denkungsart ein, durch die sich das Individuum, indem es sich reflexiv in die Situation anderer begibt, nicht nur von den bornierten, »subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind«,⁷⁸ lossagt, sondern auch einen allgemeinen, universalen Standpunkt einnimmt, der das Private, monologisch Gedachte im Intersubjektiv-Öffentlichen in neuem Licht erscheinen lässt. Es ist diese Denkungsart, in der die Vernunft sozial wird, eine Denkungsart, die auch Nassar vom freien Individuum einfordert und damit ein zentrales Element seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ konstituiert. Die dritte, von Kant nur knapp erläuterte Maxime schließlich fordert, konsequent im Sinne der ersten beiden Maximen zu denken und zu handeln. Sie ist unter den drei Maximen diejenige, die »am schwersten zu erreichen«⁷⁹ ist. Die Mühen des konsequenten eigenständigen und sozialen Denkens,

70 Recki, »An der Stelle [je]des anderen denken«, 116.

71 Vgl. dazu auch Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 11–12.

72 Kant, *KdU*, § 40, S. 391.

73 Ibid., § 40, S. 390.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 Ibid.

77 Vgl. hierzu Recki, »An der Stelle [je]des anderen denken«; Torkler, *Philosophische Bildung*, 321, 324–326, auch 311–316.

78 Kant, *KdU*, § 40, S. 391.

79 Ibid.

auf die Kant hier aufmerksam macht, sind offenbar auch Nassar nicht entgangen, wenn er in seinem zweiten Prinzip der *librālīyya takāfulīyya* auf die Anstrengungen aufmerksam macht, die das sozialverträglich-vernünftige Denken mit sich bringt.⁸⁰

4.4 Liberalismus mit Gemeinsinn – ein Republikanismus?

Nassars Begriff der *librālīyya takāfulīyya* nimmt, wie bisher argumentiert wurde, die Engführung von epistemischer und sozialer Ordnung wieder auf, die auch Bestandteil seiner Kritik am libanesischen Konfessionalismus und seiner Konzipierung eines neuen Gesellschaftsmodells in *Nahwa* war. Doch noch ein weiteres Element dieser frühen Schrift Nassars findet im Begriff des ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ seinen Nachhall, und zwar jene sozialontologischen und geschichtsphilosophischen Prämissen, die der Gesamtgesellschaft eine gewisse Priorität vor ihren Einzelteilen zusprechen.

Am Ende des vorigen Kapitels wurden diese Prämissen insofern problematisiert, als sie die Gefahr eines totalitären Kollektivismus in sich bergen, v.a. wenn sie vor dem Hintergrund des syrisch-nationalistischen Denkens eines Anṭūn Saʿadah betrachtet werden, für das Nassar gewisse Sympathien zeigte. Zwar treten in Nassars Liberalismus die individualistischen Elemente seines Denkens expliziter zutage, als dies noch in der ›wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft‹ der Fall war – nicht nur was die Begrifflichkeit anbelangt, also vor dem Hintergrund seiner Rede von einem ›Liberalismus‹ – ein Begriff, den Saʿadah tunlichst mied –, sondern auch weil er grundsätzlich stärker auf individuelle Freiheiten und Rechte setzt, was später in dieser Untersuchung auch noch deutlicher wird, und so den Eingang in eine ›Zivilisation der Freiheit‹ sucht. Trotzdem findet sich auch in seinen Ausführungen zum Begriff der *librālīyya takāfulīyya* jene Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen wieder, die bereits in *Nahwa* offenbar wurde.

Bevor in den nächsten Kapiteln Nassars Bemühungen um ein aufgeklärtes Vernunftdenken sowie um die politisch-philosophische Ausgestaltung einer ›neuen Gesellschaft‹, d.h. die intra- und intersubjektiven Elemente seines Liberalismus, separat weiter aufgefächert werden, soll an dieser Stelle die These in ihren Grundzügen entwickelt werden, dass Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ als eine Art Republikanismus mit deliberativ-demokratischen Untertönen verstanden werden

80 Vgl. zu allen drei Maximen Torkler, *Philosophische Bildung*, 320–326, sowie speziell auch zur dritten Maxime Micha Brumlik, »Gemeinsinn und Urteilskraft«, Diss. Frankfurt/M., 1977, 108–115.

sollte. Diese theoretische Verortung kann die erwähnte Spannung nicht ganz auflösen, jedoch konkretisieren, welches ›Wir‹-Bewusstsein Nassars Liberalismus zugrunde liegt. Um diese These zu entwickeln, wird zunächst Nassars *muğtamaʿ waṭanī dimūqrāṭī*, die ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹, ins Spiel gebracht, um dann daran aufzuzeigen, auf welche theoretischen Bahnen er sich mit seiner *librāliyya takāfuliyya* begibt.

In Nassars nach *Naḥwa* erschienenen Werken erscheint der Gesellschaftsbegriff meist in Begleitung von Attributen, die einerseits die individualrechtlichen Aspekte hervorheben, deren Gesellschaftlichkeit bedarf, die andererseits aber auch auf die Notwendigkeit verweisen, dass Gesellschaft etwas sie Einendes braucht. Ein Beispiel dafür ist die ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹.

Nassar geht u.a. in einem philosophischen Plädoyer für die Akzeptanz von Differenz und Pluralismus innerhalb von Gesellschaften, aber auch zwischen ihnen auf diesen Gesellschaftstyp ein.⁸¹ Er betrachtet Differenz (*iḥtilāf*) als Faktum moderner Gesellschaften und den positiven Umgang damit als Zeichen des zivilisatorischen Fortschritts, ja gar als dessen Motor.⁸² Den Ursprung von Differenz führt er auf die ontologische (*kiyānī*) Freiheit zurück – eine der wenigen Eigenschaften, in der alle Menschen einander gleichgestellt seien. Die ontologische Freiheit eröffne dem Einzelnen eine unendliche Vielheit an einzigartigen Wahlmöglichkeiten, die sich in ihrer Addition wiederum zu einer unendlichen Diversität von Entscheidungsgeflechten verknüpften.⁸³ Die Angst vor Differenz und Pluralismus versteht Nassar dabei als Angst vor dem eigenen Anderssein, nämlich als Angst vor der Möglichkeit, dass die eigene Divergenz dem Gegenüber missfallen könnte. Die Zurückweisung der Andersartigkeit eines Gegenübers sei ursprünglich eine Furcht davor, aus sich selbst und dem ›Wir‹, dem sich dieses anschließe, herauszutreten, weil dies die Gefahr in sich berge, als minderwertig wahrgenommen zu werden. Doch: »In Wahrheit ist jedes Ich ein individuelles und einzigartiges Wesen in der Welt, das seine Einzigartigkeit bis in die letzte Konsequenz leben muss.«⁸⁴ Diese naturgegebene, empirische ›Diversität‹ (*iḥtilāf*) dürfe aber nicht in ›Ungleichheit‹ (*tafāwut*) umgedeutet

81 Nāṣif Naṣṣār, »Laṭāʾif fī zāhirat al-iḥtilāf«, in: ders., *at-Taṣkīr wa-l-ḥiğra. Min at-turāt ilā n-naḥḍa al-ʿarabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2004 [1997], 151–172. Vgl. hierzu auch Naṣṣār, »Baina d-dimuqrāṭiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«, besonders 285–295; Naṣṣār, *Maʿnā*, 97–99, 145, 153–167.

82 Vgl. Naṣṣār, »Laṭāʾif«, 151, 156, 159.

83 Vgl. *ibid.*, 153–154.

84 *Ibid.*, 154.

werden, also in eine Wertung der Unterschiede, die zu hierarchischen Herrschaftsstrukturen führt.⁸⁵

Nassars Plädoyer für den positiven Umgang mit Differenz ist jedoch keines für Toleranz (*tasāmuḥ*) – ein Konzept, dem gegenüber er sehr kritisch eingestellt ist. Er weiß die Errungenschaften der Toleranz in bestimmten europäischen historischen Kontexten zwar zu schätzen und achtet sie als wichtige politische Tugend. Die Toleranz steht bei ihm aber auch unter dem Generalverdacht, aus der Position der Dominanz ausgeübt zu werde. »Wer toleriert, hat die Macht, zu tolerieren. Und wer tolerieren kann, hat auch die Macht, nicht zu tolerieren«⁸⁶ – eine Aussage, die wohl vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung der illiberalen Toleranzpolitik im Rahmen des Millet-Systems im Osmanischen Reich zu verstehen ist.⁸⁷ Deshalb postuliert Nassar nicht Toleranz als *modus vivendi* des Zusammenlebens in der Differenz, sondern die patriotisch-demokratische Gesellschaft als Ort, an dem eine ›Einheit der Verschiedenen‹ (*waḥdat al-muḥtalifin*) entstehen kann, also als Gesellschaft, die das Faktum der Pluralität demokratisch anerkennt, ohne in einem bloßen Nebeneinanderexistieren in ihre Einzelteile zu zerfallen. Sie ist für ihn einerseits ein Mittelweg zwischen der radikalen Ablehnung (*taḳfīr*) der Differenz, die allen Formen des Einheitszwangs zugrunde liege, und, andererseits, der allzu starken ›Betonung‹ (*taḳbīr*) des Pluralen.⁸⁸

Nassar sieht diesen Gesellschaftstyp drei Grundprinzipien unterstellt. Das erste besagt, dass in ihr die Zugehörigkeit (*intimāʾ*) zum *waṭan*, d. h. zur *patria*,⁸⁹ Priorität vor allen andern möglichen soziopolitischen Affiliationen hat.⁹⁰ Diese Zugehörigkeit sieht er im nahöstlichen

85 Vgl. *ibid.*, 154–155.

86 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 98. Vgl. zu diesem toleranzkritischen Argument auch Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 40–41.

87 Vgl. zum Millet-System Moshe Maʾoz, »Middle Eastern minorities. Between integration and conflict«, in: *Policy Papers* 50 (1999), 5–9; Anver M. Emon, *Religious pluralism and islamic law. Dhimmis and others in the empire of law*, Oxford: Oxford University Press 2012.

88 Vgl. Naṣṣār, »Laṭāʾif«, 157.

89 Vgl. zu den Begriffen *waṭan* und *waṭaniyya* Ulrich Haarmann, »Waṭan«, in: P.J. Bearman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill 2005, 190–191; Bernard Lewis, »Watan«, in: Jehuda Reinharz, George L. Mosse (Hg.), *The impact of Western nationalisms*, London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publishers 1992, 169–179; J. Couland, »Waṭaniyya«, in: P.J. Berman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill 2005, 191–192.

90 Vgl. dazu auch Nāṣif Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula baina l-mabda' wa-l-wāqī'«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-almāniyya*, Bairūt: Dar aṭ-Ṭalī'a 2011, 173–207: 202–205.

Kontext nach wie vor v. a. von drei Arten der partikular-gemeinschaftlichen Zugehörigkeit (*intimā'āt ḡamā'iyya*) herausgefordert: der ›konfessionalistischen‹ (*tā'i'fī*), der ›ethnisch-sprachlichen‹ (*itnī-luḡawī*) sowie der ›stammesspezifischen‹ (*qabālī*).⁹¹ Das zweite Prinzip legt fest, dass alle Mitglieder (*a'ḏā*) der Gesellschaft in ihrer Eigenschaft als ›Bürger‹ (*muwāṭin*) einander absolut gleichgestellt sind. Das dritte Prinzip schließlich ist die ›persönliche, verantwortungsbewusste Freiheit‹ (*ḥurriyya šaḥṣiyya mas'ūla*), die allen Mitgliedern der patriotisch-demokratischen Gesellschaft gleichermaßen zugestanden werden müsse.⁹² Die Einheit und damit auch die eigene Identität der patriotisch-demokratischen Gesellschaft ist dabei für Nassar nicht nur eine historische, in teils mühevollen Ringen zustande gekommene Tatsache, sondern sie ist auch dem Wandel der Zeit unterworfen, weil sie die individuelle Freiheit, die immer wieder neue Formen der Differenz entstehen lässt, allen ihren Mitgliedern gleichermaßen zuerkennt. Folglich kenne die patriotisch-demokratische Gesellschaft »keinen Stillstand, kein Erstarren«,⁹³ denn »die Werkstatt des Erbauens und Wieder-Erbauens in ihr ist unendlich vielen Projekten (*mašārī la tantabī*) geöffnet«. ⁹⁴ Eine wichtige Rolle spiele in der patriotisch-demokratischen Gesellschaft die Bildung (*tarbiya*), die dem Einzelnen den respektvollen Umgang mit Differenz bebringe. Die Erziehung zum Respekt vor Differenz sei dabei Teil der ›Erziehung zur Freiheit‹ (*tarbiya 'alā l-ḥurriyya*), also des Erlernens eines vernünftigen Freiseins.⁹⁵

Inwiefern ist nun Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur patriotisch-demokratischen Gesellschaft als Republikanismus zu verstehen?

Mit dem Begriff ›Republikanismus‹ soll Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ nicht allzu nahe an die jüngst unternommenen Versuche vonseiten etwa Philip Pettits oder Quentin Skiners gerückt werden, in Anschluss an Isaiah Berlins Erläuterungen zu einem negativen und einem positiven Freiheitsverständnis der politischen Philosophie ein drittes Freiheitskonzept wieder in Erinnerung zu rufen, das auf die republikanische politische Tradition zurückgreift und als dessen Hauptmerkmale die Abwesenheit von Willkürherrschaft sowie die Herrschaft der Gesetze genannt werden können.⁹⁶ Der Begriff des Republikanis-

91 Vgl. *ibid.*, 202–206.

92 Vgl. Naṣṣār, »Laṭā'if«, 160–161.

93 *Ibid.*, 161.

94 *Ibid.* Ähnlich Naṣṣār, *Ma'nā*, 142–144.

95 Vgl. Naṣṣār, »Laṭā'if«, 162.

96 Die wichtigsten Positionen der Debatte zwischen Skinner und Pettit einerseits und Verteidigern eines negativen Freiheitsbegriffs wie Matthew Kramer und Ian Carter andererseits sind zusammengetragen in Laborde, Maynor,

mus wird hier aber durchaus deshalb bemüht, um auf das enge Zusammendenken von Freisein und staatsbürgerlicher Tugendhaftigkeit in Nassars Liberalismus aufmerksam zu machen – ein Zusammendenken, das auch etwa Charles Taylor und Michael Sandel mit der republikanischen Tradition in Zusammenhang bringen.⁹⁷ Es geht hier aber auch darum, mithilfe des Begriffs des Republikanismus im Zusammenhang mit Nassars ›patriotisch-demokratischer Gesellschaft‹ zwei Aspekte seiner *liberaliiyya takāfuliyya* hervorzuheben und zu präzisieren: 1. seine Konzipierung des Gemeinwesens, an dessen Gemeinwohl sich das ›gemeinsinnige‹ Individuum zu orientieren hat, als pluralistische *patria*, nicht als ethnokulturell homogene *natio*, und 2. die Akzentuierung des aufgeklärten, zur Kommunikation befähigten Staatsbürgers.

Zu 1: Dass Nassars *librālīyya takāfuliyya* gesamtgesellschaftlichen Interessen eine große Bedeutung zuschreibt, was vom Individuum zwar keine Aufgabe, wohl aber in bestimmten Situationen eine Hintanstellung der eigenen Interessen und individuellen Rechte gegenüber dem Gemeinwohl verlangt, wurde bereits mehrfach erwähnt. Diese Orientierung am Gemeinwohl im ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sagt aber noch nichts darüber aus, wie das Gemeinwesen beschaffen sein muss, an dessen Wohl sich das Individuum orientieren soll, und welches die Bedingungen dafür sind, dass es sich damit identifiziert. Es könnte, um es mit Rainer Forst zu sagen, eher substanzialistisch oder aber eher republikanisch-partizipatorisch verstanden werden. Es kann also entweder eine wesenhafte, familienähnliche Verbindung zwischen den Mitgliedern als Voraussetzung dieser Identifikation postuliert oder aber es können bestimmte politische Tugenden hochgehalten werden, derer das politische Gemeinwesen losgelöst von der Identität seiner einzelnen Mitglieder bedarf.⁹⁸ Wie Nassars Ausführungen zur ›patriotisch-demokratischen Gesellschaft‹ gezeigt haben, geht sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ den zweiten Weg: Nassar denkt sich das politische Gemeinwesen pluralistisch und nicht als ethnokulturell homogen verfasst. An die Stelle der ›National-Gesellschaft‹ (*al-muḡtamaʿ-al-umma*), die er in *Nahwa* noch als die vollkommenste

Republicanism and political theory. Nicht unerwähnt bleiben soll hier allerdings, dass Pettit seinen Republikanismus ähnlich wie Nassar seine *librālīyya takāfuliyya* als Versuch versteht, einen politisch-philosophischen Mittelweg zwischen individualistischem Atomismus einerseits und Kollektivismus andererseits zu finden; vgl. Philip Pettit, *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford: Clarendon Press 1997, vii.

97 Vgl. Taylor, »Cross-purposes«, 171–172; Michael J. Sandel, *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien: Passagen Verlag 1994, 55. Vgl. dazu auch Pettit, *Republicanism*, 36.

98 Vgl. Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 161–164.

Gesellschaft bezeichnet hatte,⁹⁹ tritt bei ihm deshalb auch der Begriff des *waṭan* – die *patria* ersetzt die *natio*. Erstere soll den Identifikationspol der einzelnen Bürger bilden. Sie verweist alle partikularen gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten als sekundär zurück, ohne sie zu verneinen, ist aber selbst kein kulturelles, sondern ein politisches Gebilde, das aber durchaus auf eine Geschichte zurückblicken kann, welche die Pluralität politisch geeint hat.

Um genau diesen Aspekt in Nassars *librāliyya takāfuliyya* hervorzuheben, d. h. die Ausrichtung seines Fokus auf die *patria*, nicht die *natio*, eignet sich der Begriff des Republikanismus, denn auf die Unterscheidung zwischen *natio* und *patria* legen auch einige neorepublikanische Denker großen Wert, so etwa Maurizio Viroli, nicht zuletzt, um den Republikanismus als Vorgängertradition und Inspirationsquelle liberaler Denkströmungen und damit auch als mit einem modernen Rechtsverständnis vereinbar darzustellen und damit die Behauptung zurückzuweisen, es handle sich beim Republikanismus um eine Form von Komunitarismus.¹⁰⁰ Viroli hält fest, dass die Republik oder die *patria* ein politisches Gemeinwesen sei, das zwar auf einer bestimmten Kultur der geteilten Tugenden basiere, nicht aber auf irgendwelche vopolitische, etwa sprachliche, ethnische oder religiöse Gemeinsamkeiten angewiesen ist. »The *patria* of the republicans is a moral and political institution; the nation of the nationalists is a natural creation«, ¹⁰¹ hält er fest.¹⁰² Die Republik auf einer bestimmten vopolitischen kulturellen Identität zu erbauen, würde demnach bedeuten, sie zu einem Gemeinwesen nicht für alle, sondern nur für bestimmte Personen zu machen, was ungerecht wäre, wie Viroli betont.¹⁰³ Dementsprechend trennt Viroli auch scharf zwischen Nationalismus einerseits, also jener »natural emotion which, to thrive and grow strong, had to be protected from contamination and cultural assimilation«, ¹⁰⁴ und Patriotismus andererseits, also jener individuellen Aufopferungsbereitschaft zum Wohle aller, die in der republikanischen Tradition gemeinhin als *civic virtue* oder Bürgertugend bezeichnet wird.¹⁰⁵ Während erstere auf die Nation als etwas Natürliches oder Gottgegebenes abhebe, sei die *civic virtue* eine

99 Vgl. dazu oben 3.2.

100 Vgl. Maurizio Viroli, *Republicanism (Translated from the Italian by Anthony Shugaar)*, New York: Hill and Wang 2002, 58–65.

101 Ibid., 15.

102 Vgl. hierzu auch Jürgen Habermas, »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 632–660: 633–643.

103 Vgl. Viroli, *Republicanism*, 65–66.

104 Ibid., 86–87.

105 Vgl. dazu auch Taylor, »Cross-purposes«, 170, 175.

säkulare Einstellung, eine »political passion based on the experience of citizenship«,¹⁰⁶ die Konfessionalismus, Klerikalismus und Dogmatismus entschieden ablehne.¹⁰⁷

Das ›Wir‹-Bewusstsein, das Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn zugrunde liegt, ist also als eine Art ›bürgerschaftliches Wir‹ zu verstehen, um einen Begriff von Lutz Wingert zu verwenden.¹⁰⁸ Es ist eines, das sich nicht durch Wir-sie-Gegensätze konstituiert, weder gegen außen noch im Innern, sondern einem horizontalen Ich-Du. Es ist ein Wir, das mit seinem Plädoyer für die Akzeptanz von Differenz die Individualität seiner Mitglieder akzeptiert und gerade dadurch auch jene zentrifugalen gemeinschaftlichen exklusiven Kollektive zu entkräften sucht, die den Zusammenhalt des politischen Gemeinwesens als Ganzes gefährden: die konfessionellen, die ethnisch-sprachlichen oder die stammesspezifischen. Das Wir dieses politischen Gemeinwesens ist damit kein negatorisches, sondern ein negativistisch verstandenes: Es ist ein Wir, das sich nicht durch »ausschließende, tendenziell feindselige Wir-sie-Gegensätze«¹⁰⁹ bildet, sondern durch den »gemeinsamen Willen [...], in bestimmter Weise *nicht miteinander* umzugehen«.¹¹⁰ Dieser Wille kommt in Nassars Fall in der Aussage zum Ausdruck, dass in seinem Wir nicht aufgrund der exklusiven Zugehörigkeiten der Individuen zu partikularen Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft miteinander umzugehen sei.

Zu 2.: Das verbindende Gemeinsame, aus dem dieses bürgerschaftliche Wir erwächst,¹¹¹ ist eine sich in stetem Wandel befindende identitätsstiftende Geschichte. Vor allem aber setzt Nassar auch auf die individuelle Vernunft eines jeden einzelnen Bürgers als »Modus der Integration«,¹¹² der es vermag, die Brücke zwischen der »notwendigen Einheit und der möglichen Vielheit«¹¹³ der patriotisch-demokratischen Gesellschaft zu schlagen. Dieses individuelle Vernunftdenken, das, wie wir später noch ausführlich sehen werden, durch eine philosophische Bildung angeeignet wird, soll sich als ›kritisch-offener Rationalismus‹ (*‘aqlāniyya naqdiyya munftiḥa*) selbstkritisch und anderen Überzeugungen gegenüber tolerant

106 Viroli, *Republicanism*, 13.

107 Vgl. *ibid.*, 93. Vgl. zur Unterscheidung von Patriotismus und Nationalismus auch Maurizio Viroli, *For the love of country. An essay on patriotism and nationalism*, New York: Oxford University Press 1995, sowie Taylor, »Cross-purposes«, 175.

108 Lutz Wingert, »Unpathetisches Ideal. Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir«, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 33–43.

109 *Ibid.*, 40.

110 *Ibid.* Hervorhebung im Original.

111 Vgl. dazu *ibid.*

112 Forst, *Kontexte*, 172.

113 *Ibid.*

zeigen. So wird Nassars ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹ zu einer »republic of reasons«, ¹¹⁴ d.h. zur deliberativen Demokratie, ein Begriff, der ebenfalls gelegentlich mit der republikanischen Tradition in Verbindung gebracht wird. ¹¹⁵ Dass Nassar die kritisch-offene Vernunft im Individuum und speziell im einzelnen Bürger verortet, womit er deren Charakter als Instrument der Kommunikation und nicht der staatlichen Unterdrückung herausstreicht, wie es in *Naḥwa* an gewissen Stellen noch den Anschein macht, wird im nächsten Kapitel deutlich werden.

Nassar greift solche republikanischen Ideen auch aus einem arabischsprachigen ideengeschichtlichen Erbe auf: Buṭrus al-Buṣṭānī etwa, dessen Ideen Nassar sich in *Naḥwa* vergegenwärtigt, kann als deutlich von republikanischen Überzeugungen beeinflusst gelesen werden, was sich nicht zuletzt an der Wichtigkeit des Begriffs der *patria* für Buṣṭānī ablesen lässt. ¹¹⁶ Es waren dies Ideen, die zu Buṣṭānīs Lebzeiten in dessen kosmopolitischer Heimatstadt Beirut diskutiert wurden und auch in die politischen Diskurse während der Zeit der Muṭaṣarrifiyya im Mont Liban Eingang fanden. ¹¹⁷ Ähnlich liest Nassar in *Tafkīr Nīʿmat Yāfiṭ* (1860–1923) als einen der wichtigsten Proponenten eines ›liberalen Republikanismus‹ bzw. eines ›liberalen Patriotismus‹ (*waṭāniyya libērāliyya*) in der arabischen Welt. ¹¹⁸ Dabei hebt er bei beiden besonders auch ihre Bemühungen um die Verbreitung und verstärkte Institutionalisierung moderner, säkularer Bildung allgemein und staatsbürgerlicher Erziehung im Besonderen hervor. ¹¹⁹ Das mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ offenbar bewusst verfolgte Anknüpfen an das republikanische Vermächtnis dieser Denker der ›ersten‹ Nahḍa zeigt auch, dass Nassars Postulat einer ›zweiten‹ arabischen Renaissance zumindest diesbezüglich mehr ist als bloß ein mythischer Regress mit ideologischem Unterton – wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen. ¹²⁰

Die hier skizzierten Analogien zwischen Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ und republikanischen politisch-philosophischen Prämissen müssen an dieser Stelle schemenhaft bleiben. Zudem muss betont

¹¹⁴ Pettit, *Republicanism*, 188.

¹¹⁵ Vgl. dazu *ibid.*, 188–199. Im Gegensatz etwa zu Pettit betont Viroli nicht die vernunftbasierte Deliberation, sondern die Eloquenz als typisches Merkmal republikanischen Debattierens; vgl. Viroli, *Republicanism*, 19. Vgl. zum Zusammenhang von Republikanismus und Bildung auch Sandel, *Liberalismus oder Republikanismus*, 69–73.

¹¹⁶ Vgl. zu Buṣṭānīs Patriotismus Makdisi, »After 1860«, 604–605, 607–610; Abu-Manneh, »The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism. The ideas of Butrus al-Bustani«. Vgl. zudem Lewis, »Watan«, 176.

¹¹⁷ Vgl. dazu oben 2.3.

¹¹⁸ Vgl. Naṣṣār, »Min al-ʿUbūdiyya«, 75–76.

¹¹⁹ Vgl. *ibid.*, 77–78, 85, 88, 91; Naṣṣār, *Naḥwa*, 18.

¹²⁰ Vgl. unten 5.2.2.

werden, dass die grobe Einordnung von Nassars *librāliyya takāfuliyya* in diese Tradition an einigen wesentlichen Stellen nicht zutrifft, und zwar dort, wo dieser Liberalismus eben wirklich liberal ist, d.h. wenn er auf universell gültige individuelle Rechte verweist,¹²¹ ein Aspekt, der von neorepublikanischen Denkern kritisch hinterfragt wird.¹²² Trotzdem werden die hier gemachten Überlegungen zum Republikanismus in Kapitel 7 dieses Buches nochmals aufgegriffen, wenn wir auf Nassars Bildungsbegriff zu sprechen kommen. Zunächst stehen in den nächsten beiden Kapiteln jedoch die intra- und intersubjektiv epistemischen sowie sozialen Prämissen von Nassars *librāliyya takāfuliyya* im Fokus: seine Kritik am ideologischen Denken und sein Entwurf eines ›kritisch-offenen Rationalismus‹, danach sein Verständnis von Gerechtigkeit, Solidarität und Werten in seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹.

121 Vgl. dazu unten 6.2.

122 Vgl. etwa Viroli, *Republicanism*, 63; Pettit, *Republicanism*, 101.

5. Mit kritisch-offenem Rationalismus gegen die Heteronomie der Gemeinschaft

Nassars Kritik der ideologischen Vernunft

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

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

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

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

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

5.1 Von der Kritik der konfessionalistischen Kultur zur Ideologiekritik

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

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

5.1.1 Ideologiekritik als Sozialkritik

Der Begriff *aidiyūlūgiyā* (und weitere, ähnliche Schreibweisen) – ein Lehnwort aus dem Französischen, wo der Terminus seinen Ursprung hat² – führt im Arabischen gleich wie in den europäischen Sprachen jene kaum zu überblickende Bedeutungsvielfalt mit sich, die er seit dem 18. Jahrhundert sowohl als politischer Kampfbegriff als auch in akademischen Diskursen bei verschiedenen Theoretikern angehäuft hat.³ Nassar, der diese Bedeutungsvielfalt selbst auch erkannt hat,⁴ bezieht sich in seinem Nachdenken über den Ideologiebegriff auf keine klassischen Ideologie-Theorien. Nur einmal fällt bei ihm der Name Karl Mannheims, und zwar in *Pensée*. Dort bezeichnet er mit Verweis auf Mannheim Ibn Ḥaldūns *Muqaddima* als »idéologie vide de toute élément utopique«⁵ und meint damit offenbar, dass dessen Denken als »dernière étape dans la marche de la pensée à travers la civilisation arabo-musulmane«⁶ zwar das Bewusstsein einer ganzen, sich im Niedergang befindlichen Epoche widerspiegele – Nassar spielt hier wohl auf Mannheims ›totalen‹ Ideologiebegriff an⁷ –, ohne aber eine Vision eines vorzüglichen künftigen Gemeinwesens zu beinhalten. In der zweiten Auflage von *Pensée* (1997) blieb der Bezug auf Mannheim zwar bestehen, die Bezeichnung *idéologie* ersetzte Nassar dort allerdings durch *théorie*,⁸ um – nach eigenen Angaben – vor dem Hintergrund seiner nach der Erstveröffentlichung seiner Dissertation 1967 in mehreren Schriften dargelegten Überlegungen zum Ideologiebegriff dem

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

3 Vgl. ‘Abdallāh al-‘Arwī, *Mafhūm al-aidiyūlūgiyā*, ad-Dār al-Baiḍā, Bairūt: al-Markaz at-Ṭaqāfi al-‘Arabī 2012, 9, auch 145–159. Laroui findet gar, dass die Unschärfe, die dem Begriff im europäischen Kontext bereits eigen ist, sich im arabischen Kontext noch verstärkt habe. Vgl. *ibid.*, 160. Larouis Arabisierung von *idéologie* als *adlūḡa* (vgl. *ibid.*, 9.) hat sich bisher nicht durchgesetzt.

4 Vgl. Naṣṣār, *Istiqālāl*, 48–49.

5 Nassar, *Pensée*, 254.

6 *Ibid.*, 251.

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

8 Vgl. Nassar, *Pensée* (1997), 254. Bereits in der ersten Auflage der arabischen, von Nassar selbst angefertigten Übersetzung von *Pensée* gibt er *idéologie* mit *naẓariyya*, also ›Theorie‹, wieder. Vgl. Nāṣif Naṣṣār, *al-Fikr al-wāqī‘i ‘inda Ibn Ḥaldūn. Tafsīr taḥlīlī wa-ḡadālī li-fikr Ibn Ḥaldūn fī bunyatibi wa-ma’nāhu*, Bairūt: Dār at-Ṭalī’a 1981, 337.

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

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

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

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

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

11 Vgl. Saif, »al-Istiqlāl al-falsafi ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, 88. Vgl. zu Nassars Kritik am marxistischen Ideologiebegriff besonders Nāṣif Naṣṣār, »Fī t-Tanāzuʿ baina l-ʿaql wa-l-aidiyūlūḡiyya«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿd muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1986, 91–109.

12 Lieber, *Ideologie*, 95.

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

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

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

Es ließen sich weitere, ähnlich ›positive‹ Verbindungen zwischen Nassars Ideologiebegriff und anderen Ideologietheorien knüpfen. Allerdings scheinen diese für das Verständnis von Nassars eigener Auseinandersetzung mit Ideologie wenig erkenntnisträchtig zu sein. Um nochmals den Gemeinsinn-Begriff und Kants drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes aufzugreifen – v. a. die erste, die Maxime des vorurteilsfreien Denkens¹⁶ –, sei hier jedoch angemerkt, dass Nassars Anschreiben gegen Ideologie stets etwas von dem »rationalistische[n] Pathos«¹⁷ hat, das auch jenen Aufklärern eigen war, die sich als erste mit dem Ideologiebegriff befasst hatten. Letztere glaubten, das Denken von den ›Idolen‹ oder ›Vorurteilen‹ und den sie verfechtenden Autoritäten befreien zu müssen, um so jenem Vernunftdenken Platz verschaffen zu können, das auch Voraussetzung öffentlich-tugendhaften Handelns im Sinne des republikanischen Staatswesens sei.¹⁸ Auch Nassar glaubt fest daran, dass ideologiefreies, vernunftgeleitetes Denken und Diskutieren möglich ist, auch wenn das Vernunftpostulat der Aufklärung seiner Meinung nach bisher – nicht nur im nahöstlichen, sondern auch im westlichen Kontext – eher bescheidene Erfolge hat feiern können.¹⁹

Dass Nassar mehrheitlich ohne Bezug auf andere Ideologietheorien auskommt und sie für das Verständnis seiner eigenen Auseinandersetzung mit Ideologie kaum fruchtbar zu sein scheinen, erstaunt nicht. Denn seine Auseinandersetzung mit Ideologie ist kein »intellektueller Luxus«,²⁰ wie Muḥammad Sabilā – seines Zeichens selbst Autor einer wichtigen arabischsprachigen Untersuchung zum Ideologiebegriff²¹ – es formulierte. Vielmehr sei sie den soziopolitischen Erfordernissen einer spezifischen historischen Realität geschuldet, in der ideologische Differenzen auch immer wieder in bewaffnete Auseinandersetzungen mündeten.²² Damit ist auch Nassars Beschäftigung mit Ideologie immer auch Sozialkritik, welche spezifisch auf den libanesischen Kontext zugeschnitten und somit »von der politischen Rede nicht zu trennen«²³ ist.

16 Vgl. dazu oben 4.3.

17 Lichtheim, »Ideologiebegriff«, 17.

18 Vgl. dazu *ibid.*, 7–17. Zudem Lieber, *Ideologie*, 17–18, 19–34; al-ʿArwī, *Mafhūm al-aidiyūlūgiyā*, 25–30.

19 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »al-ʿAql wa-maṣʿalat al-ḥudūd«, in: ders., *al-Idiyūlūgiyya ʿalā l-mihakk. Fuṣūl ḡadida fī taḥlīl al-idiyūlūgiyya wa-naqdihā*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1994, 37–96: 37, 72–73; Naṣṣār, *Sulṭa*, 298–300; Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭāraḥāt*]«, 100.

20 Sabilā, »Āliyat al-ʿaql al-aidiyūlūḡī«, 93.

21 Muḥammad Sabilā, *al-Idiyūlūgiyya. Naḥwa naẓra takāmuliyya*, Bairūt: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-ʿArabī 1992.

22 Vgl. Sabilā, »Āliyat al-ʿaql al-aidiyūlūḡī«, 93.

23 Lichtheim, »Ideologiebegriff«, 7.

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

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

5.1.2 Von der Konfessionalismus- zur Ideologiekritik und zur philosophischen Kultur

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

24 Sabilā, »Āliyyāt al-ʿaql al-aidiyūlūḡī«, 99–100. Vgl. zum Verhältnis von Nassars Ideologieverständnis und jenem von Laroui auch Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, 55–59, 66–68.

25 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 6.

26 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

schaftliche Lebensordnung triumphier[t]«²⁷ hat: Nassar sah die Konfessionsgemeinschaften im Libanon als ›gierige Institutionen‹ im Sinne Lewis Cosers, da sie das Individuum in seiner Ganzheit beanspruchen und die Entstehung alternativer sozialer Bindungen und Institutionen, die zur Ökologie einer modernen und offenen Gesellschaft gehören, erschweren.²⁸ Es hat sich dabei gezeigt, dass Nassar den libanesischen Konfessionalismus sowohl als soziales als auch als ideelles oder epistemisches Problem thematisierte und kritisierte. Die Überwindung dieser spezifischen Form der »Gemeinschaftsgesinnung«²⁹ bedarf deshalb in Nassars Verständnis von *tāʿifiyya* nicht nur einer Entkonfessionalisierung der soziopolitischen Ordnung, sondern auch einer Überwindung der ›konfessionalistischen Kultur‹.

Dass Nassars Ideologiekritik in Kontinuität zu dieser Kritik an der *tāʿifiyya* steht und als deren Verallgemeinerung zu verstehen ist, lässt sich zunächst einmal daran erkennen, dass auch hier der Begriff der *ḡamāʾa*, der ›Gemeinschaft‹, als soziopolitische Kategorie, unter die er in *Naḥwa* auch die *tāʿifa* subsumierte, eine zentrale Rolle spielt. Ideologie ist bei ihm nämlich primär eine Denkart, welche sich nicht dem Finden einer für alle Menschen verallgemeinerbaren Wahrheit verpflichtet sieht, sondern vielmehr die individuelle Vernunft im Rahmen der Interessen einer bestimmten historischen *ḡamāʾa* instrumentalisiert, die Teil eines gesamtgesellschaftlichen Kontextes oder einer ›gesellschaftlichen Realität‹ (*wāqīʾ muḡtamaʾī*) ist. Unter dem Begriff der *ḡamāʾa* als sozialer Ort, wo solche Ideologien entstehen, fasst er nun neben der Konfessionsgemeinschaft (*tāʿifa*) auch die Nation (*umma*), die Klasse (*ṭabaqa*), die Gruppe oder Gruppierung (*fiʾa*), die Familie (*ʿāʾila*), die ›Rasse‹ (*ʿirq*), die Partei sowie auch einfach die ›Minderheit‹ (*aqalliyya*).³⁰ Diese Formen von *ḡamāʾa* bringen etwa konfessionalistische (*tāʿifī*), nationalistische (*qaumī*), klassen- (*ṭabaqī*) und gruppenspezifische (*fiʾawī*) oder ethnische (*itnī*) Ideologien hervor.³¹ Aber auch eine ganze Gesellschaft (*muḡtamaʾ šāmil*), z. B. in der Form einer ›Nationalgesellschaft‹ (*muḡtamaʾ qaumī*), oder eine Gruppe von Gesellschaften (*maḡmūʾat muḡtamaʾāt*) kann gemäß Nassar zur ideologisch denkenden *ḡamāʾa* werden,

27 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 11.

28 Vgl. Coser, *Gierige Institutionen*, 11–27.

29 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 33.

30 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Maqāla fī n-naḥra al-aidiyūlūḡiyya ilā t-tārīḥ«, in: ders., *al-Falsafa fī maʾrakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʾa ʿ1986 [1980], 155–224: 166; Nāṣif Naṣṣār, »Maqāla fī l-falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūḡiyya«, in: ders., *al-Falsafa fī maʾrakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʾa ʿ1986 [1980], 225–280: 233, 250, 251; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 45, 75–76; Naṣṣār, *Istiqlāl*, 241.

31 Vgl. Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭārahāt*]«, 94.

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

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

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

32 Vgl. Naṣṣār, »Fi n-Nazrat al-aidiyūlūġiyya ilā t-tārīḥ [in *Maʾraka*]«, 166; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 76; Nāṣif Naṣṣār, »Muqaddima li-dirāsāt aṣ-ṣirāʾ al-ʿaqāʾidi fi Lubnān«, in: ders., *al-Falsafa fi maʾrakat al-aidiyūlūġiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīfa 21986 [1980], 63–133: 100.

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

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

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

36 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 41.

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

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

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

37 Vgl. Naṣṣār, »Fi Māhiyyat al-falsafa«, 38. Ähnlich auch in Naṣṣār, »al-'Aql wa-ma'salat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 82.

38 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 264–265; Naṣṣār, *Ma'nā*, 126–132, besonders 128.

39 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

40 Ibid.

41 Ibid.

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

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

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

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

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

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

46 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 244.

47 »al-ḥarb al-aidiyūlūgiyya bi-mtiyāz«, Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 53. An anderer Stelle spricht Nassar in diesem Zusammenhang auch von einem »Krieg zwischen den [axiologischen] Transendenzen«. Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »at-Taʿālī wa-taḡyīr al-ʿālam«, in: *ders.*, *Muṭārahāt li-l-ʿaql al-multazim. Fi baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūgiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 1986, 111–132: 126. Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Dāt*, 242.

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

Nassar glaubt zwar nicht, wie er im erwähnten Aufsatz festhält, dass der Libanonkrieg ausschließlich als Dogmenkonflikt zu deuten sei, und bekräftigt seine bereits in *Naḥwa* geäußerte Ansicht, dass Gesellschaften sowohl aus einer kulturellen als auch aus einer politischen und einer ökonomischen Dimension (*bu'd*) bestünden.⁴⁹ Trotzdem sieht er sich durch die jüngsten Kriegshandlungen gegenüber jenen bestätigt, »die den Einfluss geringschätzen, den die Gedanken (*aḥkār*) auf den sozialen Wandel (*tagyīr iḡtimāī*) haben«, ⁵⁰ und meint damit wohl auch seine marxistischen Kritiker. Die Wichtigkeit der ›Gedanken‹ sieht er besonders im libanesischen gesellschaftlichen Gefüge gegeben: Keine andere Gesellschaft dieser Erde sei so stark von Dogmenkämpfen zerrissen wie die libanesische.⁵¹ Ähnlich wie in *Naḥwa*, wo er die *ṭa'ifa* als die libanesische Gesellschaft bestimmende primäre Form von Gemeinschaft hervorhebt, verweist er deshalb nun allgemeiner auf die ›dogmatische Gemeinschaft‹ (*ḡamā'a 'aqa'idīyya*) als Merkmal, das diese libanesische ›gesellschaftliche Realität‹ (*wāqī' muḡtamaī*) bestimme.⁵² Unter ›Kampf‹ (*ṣirā'*) versteht er dabei einen ›tiefgreifenden Konflikt‹ (*ta'ārud ḡidri*), der einen ›Kompromiss‹ (*ḥall wasaṭ*) verunmögliche, weil die verschiedenen Dogmen den ›kompletten Sieg‹ (*ḡalba tāma*) anstrebten.⁵³

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

48 Vgl. Naṣṣār, »Tanāzu' [in *Muṭārahāt*]«, 93–94.

49 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 87.

50 Ibid., 65.

51 Vgl. ibid.

52 Vgl. ibid., 65, 123.

53 Vgl. ibid., 78–84.

54 Ibid., 70.

55 Vgl. ibid., 70–71. Vgl. auch Naṣṣār, *Istiqlāl*, 244–245.

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

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

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

56 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 70–71. Ähnlich in Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alāt al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 42.

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

58 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 72.

59 Vgl. zu Nassars Kritik des marxistischen Religionsbegriffs auch Naṣīf Naṣṣār, »aṣ-Safāfiyya wa-l-'aqlāniyya wa-t-taḥarrur al-insāni«, in: ders., *Muṭarāḥāt li-l-'aql al-multazim. Fī ba'd muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūgiyya*, Bairūt: Dār at-Tālī'a 1986, 159–193; 170–176. Balqaziz nimmt Nassar diese Zurückhaltung bei der Ideologiekritik nicht ganz ab. Vgl. Balqaziz, *al-'Arab wa-l-ḥadāṭa*, II, 114–115.

60 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 71.

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

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

Einer besonders großen Ideologisierungsfahr sieht Nassar Religionen und einzelne ihrer Lehren (*maḡāhib*) dort ausgesetzt, wo multi-religiöse Gesellschaften wie der Libanon politisch nach konfessionellen Maßstäben geordnet werden: Hier seien die einzelnen *ṭawā'if* auch ideologische Gemeinschaften, obwohl sich viele aus einem religiösen Dogma abgeleitete Ideologien selbst nicht als solche verstünden.⁶⁴ So spricht Nassar denn auch z.B. von einer sunnitischen oder einer maronitischen Ideologie oder einfach von »konfessionalistischen Ideologien« (*adiyūlūḡiyyāt ṭā'ifiyya*) ganz allgemein, die im Libanon mit anderen, etwa libanesisch-nationalistischen oder sozialistischen Ideologien in Konflikt stünden.⁶⁵

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

62 Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 74–76.

63 Ibid., 75.

64 Vgl. ibid., 71–73. Vgl. dazu auch Balqaziz, *al-'Arab wa-l-ḡadāta*, II, 108–109. Vgl. zum Verhältnis von Religion und Ideologie auch Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḡudūd [in *Miḡakk*]«, 42; Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 41.

65 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 100, 102. Vgl. dazu auch Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula«, 176, sowie Nāṣif Naṣṣār, »al-Aydiyūlūḡiyya wa-ta'lim al-falsafa. Taḡlil naqḡi li-manḡaḡ al-falsafa fī t-ta'lim aṭ-ṭanawī fī Lubnān«, in: ders., *Fī t-Tarbiyya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-'arabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 2005, 143–174: 151 et passim.

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

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

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

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

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

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

68 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 71–72.

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

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

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

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

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

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

69 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Ishām fi naqd an-nizām al-kullī«, in: ders., *at-Taḡkīr wa-l-ḥiḡra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2004 [1997], 121–150: 131.

70 Vgl. *ibid.*, 132–133.

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

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

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

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

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

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

74 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »at-Tawāṣul al-falsafī wa-l-maḡāl at-tadāwulī«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ʿiwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2011, 113–151: 147.

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

76 Vgl. *ibid.*

77 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyūlūḡiyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Maṭā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2005, 107–140: 139–140; Naṣṣār, *Maʿnā*, 131–132.

5.2 Philosophie *versus* Ideologie oder Philosophie *qua* Ideologie?

Zu den Verquickungen zweier Denkart bei Nassar

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

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

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

5.2.1 Nassars methodische und historische Anleihen bei der Ideologie

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

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

Die angesprochene explizite Verankerung des Philosophischen im Ideologischen unternimmt Nassar deshalb, weil er im ideologischen Denken (*fikr aidiyūlūḡī*) besonders der arabischen und syrischen nationa-listischen Bewegungen seit der arabischen Renaissance (Nahḍa) jene »Seinsgebundenheit des Denkens«⁷⁸ wiederzuerkennen glaubt, die er in *Pensée* bereits Ibn Ḥaldūn hoch angerechnet hatte (und ähnlich in den *Recherches* auch Gabriel Marcel). Bereits dort hat Nassar die Orientie-rung an realitätsnahen Themen als Bedingung dafür genannt, dass die Philosophie in der arabischsprachigen Welt der Gegenwart wieder an so-ziopolitischer Bedeutung gewinne und zur ›Kreativität‹ respektive ›Inno-vation‹ (*ibḍāʿ*) zurückfinden könne.

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

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

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

78 Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 73.

79 Naṣṣār, *Istiqlāl*, 13.

80 Vgl. *ibid.*, 13–15.

81 So in einem persönlichen Gespräch, das mit Nassar im Rahmen dieser Stu-die am 30. Juli 2013 in Ġal ad-Dib (Libanon) geführt wurde. Mit »manhaḡī faqat« bezeichnete er dabei den Zweck dieser Schrift. Vgl. ähnlich *ibid.*, 14. Vgl. zudem Naṣṣār, »Ḥaula ʿṬariq al-istiqlāl al-falsafī«, 285–286.

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

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

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

82 Naṣṣār, *Istiqḥāl*, 256–263. Die fünf Punkte sind oben am Ende von 1.4 aufgelistet.

83 Ibid., 235.

84 Ibid., 33.

85 Ibid., 266.

86 Ibid., 37.

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

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

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

87 Vgl. *ibid.*, 17–46.

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

89 Naṣṣār, *Muṭārahāt*.

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

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

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

in: Mušīr Bāsīl ‘Aun (Hg.), *al-Fikr al-falsafī al-mu‘āšir fī Lubnān*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥḍa al-‘Arabiyya 2017, 411–434: 415–416.

91 Vgl. Naṣṣār, »at-Ta‘ālī [in *Muṭārāḥāt*]«, 112–113.

92 Vgl. *ibid.*, 113.

93 Vgl. Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-‘arabiyya at-ṭāniya [in *Tafkīr*]«, 312.

94 Vgl. *ibid.*, 326.

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

96 Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-‘arabiyya at-ṭāniya [in *Tafkīr*]«, 328.

97 Vgl. *ibid.*, 326–329.

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

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

5.2.2 Nassar unter Ideologieverdacht

Obwohl Nassar seine zweite Nahḍa als philosophisches Projekt bewirbt und es in klarer Opposition zum Ideologischen in Stellung bringt und gar explizit beteuert, damit weder einer altherkömmlichen noch einer neuen Ideologie das Wort reden zu wollen,¹⁰⁰ zieht allein der Begriff der zweiten Nahḍa bereits unweigerlich den Ideologieverdacht auf sich. Riḍwān Ziyāda etwa hat – auch mit Verweis auf Nassar¹⁰¹ – darauf verwiesen, dass die in arabischen Diskursen ubiquitäre Rede von einer wie auch immer gearteten arabischen Neorenaissance insofern ideologisch sei, als sie von einer direkten Auseinandersetzung mit den Problemen der Realität ablenke und deshalb ›falsches Bewusstsein‹ sei. Denn die Verwendung des Nahḍa-Begriffs bei unterschiedlichen Denkern jüngerer Zeit habe entweder das Ziel, eine vergangene, idealisierte Epoche wiederzubeleben – in diesem Fall spricht Ziyāda auch von der ›Mentalität der Nachahmung‹ (*dihniyyat at-taqlīd*), die den Diskurs bestimme¹⁰² – oder aber, ein Zeitalter des Aufbruchs in eine utopische Zukunft zu projizieren; in

98 Vgl. *ibid.*, 326.

99 Vgl. *ibid.*, 322.

100 Vgl. *ibid.*, 329.

101 Vgl. Ziyāda, *Aidiyūlūḡiyā an-nahḍa*, 14.

102 Vgl. *ibid.*, 157.

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

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

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

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

103 Vgl. *ibid.*, 7–13.

104 Vgl. *ibid.*, 158.

105 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 113–114. Auch Saif hat auf den ideologischen Gehalt des Nahḍa-Begriffs bei Nassar aufmerksam gemacht: Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, 70. Vgl. zur zweiten Nahḍa bei Nassar zudem jüngst Laḥḥūd, »an-Nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniya ʿinda Nāṣif Naṣṣār«.

106 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 106–107.

107 Vgl. Ziyāda, *Aidiyūlūgiyā an-nahḍa*, 43.

108 So etwa in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 40.

109 So auf einer Konferenz als Replik auf Nassars Beitrag. Vgl. Ali Benmakhlouf (Hg.), *La raison et la question des limites / al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd*, Casablanca: Editions Le Fennec 1997, 182. Ähnlich auch Hatem, »Chronique de la recherche philosophique au Liban II : de la mystique à la raison«, 113.

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

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

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

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

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

111 Vgl. Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-ʿarabiyya aṭ-ṭāniya [in *Tafkīr*]«, 329–330. In *Ma'raka* subsumiert er das philosophische und das wissenschaftliche gemeinsam unter das ›theoretische Bewusstsein‹ (*waṭ nazarī*), das der ›List der Ideologie‹ (*ḥilat al-idiyūlūġiyya*) ausgesetzt sei. Vgl. Naṣṣār, *Ma'raka*, 10.

112 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Maqāla fī aidiyūlūġiyyat al-ʿilm«, in: ders., *al-Falsafa fī ma'rakat al-aydiyūlūġiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 21986 [1980], 15–62; 18. Vgl. zur Wissenschaftsideologie und ihren Proponenten in der Levante auch Naṣṣār, »Min al-ʿUbūdiyya«, 76–78.

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

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

113 Vgl. Naṣṣār, *Istiqḥāl*, 244–246.

114 Vgl. Naṣṣār, »Fi l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūḡiyya [in *Ma'raka*]«, 258–269. Ähnlich in Naṣṣār, »at-Ta'ālī [in *Muṭārahāt*]«, 127–128. Vgl. zu Nassars Kritik an der analytischen Philosophie auch Naṣṣār, *Dāt*, 192.

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

116 Vgl. Naṣṣār, »Fi l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūḡiyya [in *Ma'raka*]«, 276.

117 Vgl. Naṣṣār, *Ma'raka*, 8.

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

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

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

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

118 Vgl. zu Nassars Ideologiekritik und dem Mannheim-Paradox auch Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī 'inda Nāṣif Naṣṣār«, 54–57.

119 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 236–239.

120 Vgl. *ibid.*, 90–91.

121 'Iṣṣāmaddīn Hilāl spricht diesbezüglich diplomatisch von einer gewissen Distanz, die Nassar vermissen lasse, wenn er über bestimmte Denker und ihre Ideen schreibe. Vgl. Hilāl, »at-Tarbiya wa-l-'aql al-multazim. Mudāḥala tarbawīyya fī fikr Nāṣif Naṣṣār«, 88.

122 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 92.

123 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 6.

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

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

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

¹²⁴ Vgl. dazu Aḥmad 'Abdalḥalīm 'Aṭīyya, »al-Falsafa fī l-fikr al-qaumī al-iḡtimā'ī. Dirāsa fī šuyrūrāt al-afkār«, in: Mu'assasat Sa'ādah li-t-Taḳāfa (Hg.), *Rāḥiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūt al-mu'tamar ad-dauli ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyāt al-mu'āšira fī d-Dikrā al-mi'awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa'ādah*, Bairūt: Mu'assasat Sa'ādah li-t-Taḳāfa 2006, 287–300: 294–298; 'Afif 'Uṭmān, »'Ṭarīq al-istiqlāl al-falsafī' baina Nāṣif Naṣṣār wa-Anṭūn Sa'ādah«, in: Mu'assasat Sa'āda li-t-Taḳāfa (Hg.), *Rāḥiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūt al-mu'tamar ad-dauli ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyāt al-mu'āšira. Fī d-Dikrā al-mi'awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa'ādah*, Bairūt: Mu'assasat Sa'āda li-t-Taḳāfa 2006, 455–461.

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

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

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

¹²⁸ Vgl. al-Ġwīrīn, »al-Ḥurriyya fī l-fikr al-'arabī al-mu'āšir«, 76; al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 70–72.

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

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

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

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

¹³¹ Vgl. *ibid.*, 391–406. Vgl. zum Rassismusvorwurf gegen Sa'ādah auch Kapitel 3.4. Vgl. zum Verhältnis von Sa'ādah und Ḥusrī inkl. eines Vergleichs der Sa'ādah-Lektüre Ḥusris mit jener Nassars: Ḥasan Maḡīd al-'Abīdī, »Anṭūn Sa'ādah baina Saṭī' al-Ḥuṣrī wa-Nāṣīf Naṣṣār. Qirā'a fī l-maṣrū' al-qaumī al-'arabī al-ḥadīṡ«, in: Mu'assasat Sa'āda li-t-Taḡāfa (Hg.), *Rābiniyyat ad-daula al-qāumiyya. Buḥūṡ al-mu'tamar ad-daulī ḥaula d-daula al-qāumiyya wa-t-taḥaddīyyāt al-mu'aṣira. Fī ḍ-Ḍikrā al-mi'awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa'ādah*, Bairūt: Mu'assasat Sa'āda li-t-Taḡāfa 2006, 463–475. Vgl. zudem Tibi, *Gottesreich*, 186–188.

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

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

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

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

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

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

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

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

135 Ibid.

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

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

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

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

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

¹³⁹ Vgl. Naṣṣār, *Wuḡūd*, 16–17.

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

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

5.2.3 Philosophische Autonomie als philosophische Selbstverantwortung

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

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

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

142 Vgl. Fathī al-Miskīnī, »Taqaddum, turāt, huwiyya. Au kaif nuʿarriḥ li-dawātinā al-muʿāšir?«, in: Fathī al-Miskīnī (Hg.), *al-Falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira. Taḥawwulāt al-ḥiṭāb min al-ḡumūd at-tārīḥi ilā maʿāziq at-taqāfa wa-l-īdiyūlūgiyā*, ar-Ribāṭ etc.: Dār al-Amāna etc. 2014, 15–19: 18; Fathi Nguezou, »Phénoménologie et herméneutique en Tunisie. Repères et perspectives«, in: *Rue Descartes* 61/3 (2008), 52–57: 54.

143 Vgl. ʿAbdarrahmān, *al-Ḥaqq al-ʿarabī fī l-iḥtilāf al-falsafī*. Auch Mūsā Wahbah konstatiert in einem Artikel eine Ähnlichkeit zwischen den Projekten ʿAbdarrahmāns und Nassars, vgl. Wahbah, »al-Baṭʿ al-falsafī«, 117, 123.

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

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

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

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

¹⁴⁴ Vgl. Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris: Éditions du Seuil 1970, 17–20. Vgl. dazu auch Corm, *Pensée et politique*, 166–167.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch oben 3.1.

¹⁴⁶ Naṣṣār, *Istiqlāl*, 255.

¹⁴⁷ Vgl. Balqazīz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṭa*, III, 34.

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

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

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

149 Vgl. *ibid.*, 14–15, 17, 251–256. Einen ähnlichen Punkt macht Nabil Fāziyū in »al-Falsafa fi mu’tarak al-‘adl« geltend, 189–190.

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

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

152 Waqīdī, »Ġur’a«, 89.

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

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

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

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

¹⁵³ Vgl. *ibid.*

¹⁵⁴ Naṣṣār, *Ḍāt*, 6.

5.3.1 *Zwei Bedeutungen von Philosophie*

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

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

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

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

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

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

158 Vgl. dazu unten Kapitel 7.

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

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

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

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

¹⁶⁰ Vgl. dazu Kapitel 4.4.

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

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

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

¹⁶⁴ Vgl. etwa Naṣṣār, *Naḥwa*, 6; Naṣṣār, »Iṣrāq [in *Muṭārahāt*]«, 197; Naṣṣār, *Sulṭa*, 16–17, 261; Nāṣif Naṣṣār, »Ḥaula falsafat al-ʿalāqāt al-lubnāniyya as-sūriyya«, in: ders., *al-Isārāt wa-l-masālik. Min iḥwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2011, 209–246: 209–210; Naṣṣār, *Wuḡūd*, 17; Nāṣif Naṣṣār, »Ḥaula mafhūm al-muḡtamaʿ al-madani«, in: ders., *at-Taḥkīm wa-l-ḥiḡra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2004 [1997], 195–203: 195–196.

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

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

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

¹⁶⁵ Naṣṣār, *Istiqlāl*, 261.

¹⁶⁶ So etwa in Naṣṣār, »Tawāṣul«.

¹⁶⁷ So etwa in *ibid.*, 115–121.

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

5.3.2 Nassars Vernunftbegriff und sein kritisch-offener Rationalismus

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

¹⁶⁸ Vgl. Naṣṣār, *Muṭārahāt*, 8–9.

¹⁶⁹ Vgl. zu Nassars kritisch-offenem Rationalismus auch Zarūhī aṣ-Šarīf, *al-‘Aqlāniyya wa-t-tanwīr fī l-fikr al-‘arabī al-mu‘āṣir. Qirā‘at fī mašrū‘ Nāṣif Naṣṣār*, Bagdad: Dār wa-Maktabat ‘Adnān 2013, 60–66 et passim.

¹⁷⁰ Laroui formuliert das ›Abduh-Paradox‹ in al-‘Arwī, *Mafhūm al-‘aql*, 23–72. Vgl. dazu auch Kassab, *Contemporary Arab thought*, 91–92.

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

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

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

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

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

173 So Nassars Bezeichnung Charles Maliks in Naṣīf Naṣṣār, »al-Asās al-falsafī li-l-ʿilāl al-ʿilāmī li-ḥuqūq al-insān«, in: ders., *al-Isārāt wa-l-masālik. Min uwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2011, 153–170: 156–157.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

181 Naṣṣār, »al-‘Aql wa-maṣ’alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 74.

182 Naṣṣār, *Sulṭa*, 297.

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

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

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

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

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

185 Vgl. Naṣṣār, »Iṣrāq [in *Muṭārāḥāt*]«, 221.

186 Vgl. zu den Maximen oben 4.3.

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

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

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

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

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

187 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 177, 191–210.

188 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 110–111; Naṣṣār, *Dāt*, 207, 213.

189 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 184–185.

190 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 76.

191 Vgl. dazu Naṣṣār, *Dāt*, 167–175; besonders 173–175.

192 Vgl. *ibid.*, 184.

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

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

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

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

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

195 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 184.

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

197 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 179.

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

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

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

198 Vgl. dazu oben 4.3.

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

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

201 Vgl. *ibid.*

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

203 Naṣṣār, *Dāt*, 186.

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

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

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

204 Vgl. *ibid.*

205 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 203; Naṣṣār, *Dāt*, 186.

206 Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse*, 21.

207 Vgl. dazu etwa Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 39–40. Vgl. auch Naṣṣār, *Hurriyya*, 111.

208 Vgl. etwa Naṣṣār, *Hurriyya*, 110–111, 118, 205; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 39; Naṣṣār, *Muṭārahāt*, 8.

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

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

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

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

Nassar leitet dieses Recht aus der ›ontologischen Situation‹ (*wad'iyya kiyāniyya*) des ›Seins-mit-dem-Anderen‹ (*al-wuḡūd-ma'a-l-āḥar*) ab. Er

209 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 110.

210 »*'amaliyya tafāhumīyya mu'aqqada ḡiddan*«, *ibid.*, 105, 109.

211 Vgl. *ibid.*, 109.

212 Vgl. *ibid.*, 106–107, 294–296.

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

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

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

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

213 Vgl. *ibid.*, 107; Naṣṣār, *Dāt*, 19–26, 375–377. Diese ontologischen Prämissen werden uns unter 6.1.1 und 6.2.2 nochmals beschäftigen.

214 Naṣṣār, »Tawāṣul«, 116.

215 *Ibid.*

216 Vgl. *ibid.*, 116–117.

217 Vgl. dazu oben 4.3.

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

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

5.3.3 Die Grenzen ideologischen Denkens und die Universalität der Philosophie

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

218 Vgl. Naṣṣār, »Tawāṣul«.

219 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, »al-Wāqīʿ as-siyāsī wa-l-miṭāl al-mumkin«, in: ders., *Muṭārāhāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-ay-diyūlūgiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 25–37: 26.

220 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 294; Naṣṣār, *Hurriyya*, 105–106. Vgl. dazu auch al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 79.

221 Vgl. Naṣṣār, *Maʿnā*, 298.

222 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 227–228.

223 Naṣṣār, *Dāt*, 184.

224 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 308.

225 Vgl. *ibid.*, 296–297.

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

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

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

226 Vgl. etwa Naṣṣār, *Dāt*, 213; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 48, 57, 82, 94. Šabilā meint, dass der Begriff der ›ideologischen Vernunft‹ »zu hundert Prozent ein Nassar’scher Begriff“ sei. Vgl. Šabilā, »ʿAlīyāt al-ʿaql al-aidiyūlūgī«, 98.

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

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

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

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

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

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

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

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

232 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 213, 215–216; Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 25–35.

233 Vgl. Naṣṣār, *Istiqāl*, 50.

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

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

Wie genau Glaubensprämissen erstursächlich entstehen und wie sie eine Gemeinschaft instituieren, die ihre Interessen in sozialen Kontexten ideologisch verteidigt, erörtert Nassar nirgends. Solche und ähnliche sozialhistorischen und (wissens-)soziologischen Fragen scheinen ihn wenig zu interessieren. Die genauen Zusammenhänge von Glaube, Gemeinschaft und Gemeinschaftsinteressen bleiben bei ihm auf dieser Ebene deshalb im Dunkeln. Viel mehr als diese Zusammenhänge interessieren ihn die epistemischen Defekte oder Defizite, welche durch die Verquickung von Glaube und Gemeinschaftsinteressen im ideologischen Denken entstehen. Hier, d.h. durch das Aufspüren und Aufzeigen dieser Defekte, wegen derer das Ideologische dem philosophischen Vernunftdenken nachsteht – Nassar spricht vorwiegend von den ›Grenzen‹, an die das Ideologische stößt²³⁸ –, glaubt Nassar, gemeinschaftlich konstituierten Vorurteilen effektiver entgegentreten zu können.

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

234 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 70.

235 Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Hurriyya*, 116.

236 Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 39, 75; Naṣṣār, *Is-tiqlāl*, 52.

237 Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 44.

238 So besonders in *ibid*.

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

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

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

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

239 Ibid., 55.

240 Vgl. ibid., 74; Naṣṣār, »Fi Māhiyyat al-falsafa«, 38. Ich beziehe mich im Folgenden v.a. auf Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«. Denn dort beschreibt Nassar die epistemischen Differenzen zwischen Ideologie und freiem Vernunftdenken am systematischsten.

241 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 48–49, 75.

242 Vgl. ibid., 48; Naṣṣār, *Istiqḥāl*, 51–52, 244.

243 Vgl. Naṣṣār, *Istiqḥāl*, 53, 243.

244 Vgl. ibid., 53–54.

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

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

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

²⁴⁵ Vgl. Naṣṣār, »al-‘Aql wa-mas’alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 48–51, 75–76.

Nassar verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Untersuchungen Ahmad Beydouns und Kamal Salibis zur konfessionalistischen Geschichtsschreibung im Libanon. Vgl. dazu die oben 2.1, FN 10 aufgeführte Literatur.

²⁴⁶ Vgl. *ibid.*, 49.

²⁴⁷ Vgl. *ibid.*, 76–78.

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

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

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

248 Vgl. *ibid.*, 78.

249 Vgl. *ibid.*, 80–81; Naṣṣār, *Istiqḥāl*, 51–52.

250 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-maṣʿalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 85–86.

251 Vgl. *ibid.*, 88–89.

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

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

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

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

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

²⁵² Vgl. *ibid.*, 82.

²⁵³ »*mabādi' li-l-fi'l*«, Naṣṣār, *Ḍāt*, 277.

²⁵⁴ Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 52, 90.

²⁵⁵ Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 266.

²⁵⁶ Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 52, 55–56.

²⁵⁷ Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 270–271; Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 53.

soziopolitische Realität entsprechend den ideologischen Wertvorstellungen faktisch umzugestalten.²⁵⁸

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

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

5.4 Nassars kritisch-offener Rationalismus als kontextueller Universalismus

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

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

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

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

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

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

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

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

261 Theodor W. Adorno, »Wozu noch Philosophie«, in: ders., *Eingriffe. Neue kritische Modelle*, Frankfurt/M.: Edition Suhrkamp⁸ 1974, 11–28: 14.

262 Vgl. Naṣṣār, »Ibn Ḥaldūn fi manẓurat al-ḥadāṭa«, 43–51.

263 Vgl. Naṣṣār, »Maʿnā al-ḥadāṭa fi l-falsafa«, 150.

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

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

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

264 »*al-ḥaqīqa al-falsafiyya hiya muṭlaqa fi n-nisbiyya at-tāriḥiyya*«, *ibid.*, 149.

Ähnlich auch Naṣṣār, *Ma'nā*, 336–337.

265 Vgl. hierzu auch Naṣṣār, *Ma'nā*, 331–337.

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

267 Naṣṣār, »*Ma'nā al-ḥadāṭa fi l-falsafa*«, 148–149.

268 Vgl. *ibid.*, 150–151.

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

270 Naṣṣār, »*Tawāṣul*«, 119.

271 Vgl. *ibid.*

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

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

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

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

272 Vgl. *ibid.*, 126–127.

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

274 *Ibid.*, 174.

275 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 195–220.

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

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

278 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 205.

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

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

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

279 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 24.

280 Ibid.

281 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 207.

282 Vgl. *ibid.*, 208.

283 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 16.

284 Ibid., 85.

285 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 199.

286 Vgl. *ibid.*

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

287 Vgl. *ibid.*, 315; Naṣṣār, »al-Wāqī' as-siyāsī [in *Muṭārahāt*]«; Nāṣif Naṣṣār, »Ṣafḥa ḡadīda min tāriḥ falsafat al-qahr«, in: ders., *Muṭārahāt li-l-'aql al-multazim. Fī ba'ḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 1986, 39–72: 69–72; Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūḡiyya [in *Ma'raka*]«, 260–263, 270.

6. Das Rechte im Kontext des Guten

Gerechtigkeit, Solidarität und das Wertvolle in Nassars neuer Gesellschaft

Das vorangegangene Kapitel hat mit dem ›kritisch-offenen Rationalismus‹ das epistemische Innere von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ freigelegt. Die Vorstellung einer kritisch-offenen Rationalität entwickelte Nassar über weite Strecken in Abgrenzung zu jenem von einer ›konfessionalistischen Kultur‹ genährten gemeinschaftsspezifischen ideologischen Denken, dessen Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche er als Ursache für die Desintegration der libanesischen Gesellschaft verantwortlich macht, aber auch für die Entstehung totalitärer Regimes. Sein kritisch-offener Rationalismus ist dagegen eine auf Kommunikation ausgerichtete Denkart der bescheidenen Wahrheitsansprüche. Trotz des Vertrauens in die Vernunftkenntnis und der Verteidigung des Bereichs der Vernunftgeltung gesteht der kritisch-offene Rationalismus auch anderen Denkformen ihren Platz in gesamtgesellschaftlichen Diskursen zu und hinterfragt sein eigenes Wissen stets, um es nicht selbst zu dogmatisieren.

Von Nassars Kritik an der zuerst konfessionalistischen, dann ideologischen ›Gemeinschaftsgesinnung‹ kommen wir nun zu seiner eigenen ›Gesellschaftsgesinnung‹. Das vorliegende Kapitel wendet sich der politisch-philosophischen Ausgestaltung von Nassars Vorstellung einer ›neuen Gesellschaft‹ im Sinne seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zu: einem Liberalismus, der trotz der Betonung individueller Rechte und Freiheiten das Gemeinwohl der Gesellschaft nicht aus den Augen verlieren will, d.h. einen Ausgleich zu finden versucht zwischen den normativen Ansprüchen der Individuen an die Gesamtgesellschaft einerseits sowie den normativen Ansprüchen der Gesellschaft an ihre einzelnen Mitglieder andererseits.

Um zu verstehen, wie er diesen Balanceakt bewerkstelligen will, bedarf die Untersuchung seiner politischen Philosophie einer Berücksichtigung sowohl der ontologischen Prämissen, auf denen sie beruht, wie auch der Axiologie, die Nassar entwickelt. Zwar geben ontologische Überzeugungen nicht notwendigerweise vor, welche politisch-philosophischen Postulate man vertritt,¹ doch ist ein solcher Zusammenhang bei Nassar offenkundig. Die Berücksichtigung seiner ontologischen Prämissen ist notwendig, um zu verstehen, weshalb Nassar individuelle Rechte und Freiheiten einfordert und gleichzeitig für ein hohes Maß an zwischenmenschlicher Verantwortung und Solidarität innerhalb einer

1 Vgl. dazu Taylor, »Cross-purposes«, v.a. 159–163.

Gesellschaft, aber auch über staatliche Grenzen hinweg, eintritt. Seine Axiologie in die Untersuchung seiner politischen Philosophie mit einzubeziehen macht deutlich, dass Nassars Insistieren auf dem Rechten und der Gerechtigkeit nur vor dem Hintergrund seiner Vorstellung des Guten abschließend verstanden werden kann. Sein auf Rechten basierendes Gerechtigkeitsverständnis ist Teil eines umfassenderen Begriffs des intrinsisch Guten, das aus sieben ›höchsten Werten‹ besteht und das die Politik als Ganzes normativ informieren soll. Rechtsbasierte Gerechtigkeit ist dort in einen umfassenderen Begriff von Gerechtigkeit eingebettet, der auch die menschliche Würde, Arbeit, Gesundheit, Wahrheit, Schönheit und die Liebe mit einschließt.

Im Folgenden stehen mit der ›natürlichen Geselligkeit des Menschen‹, dem ›Assoziationswillen‹ sowie der ›politischen Gesellschaft‹ zunächst drei Grundbegriffe von Nassars politischer Philosophie im Fokus, die aufeinander aufbauen und deren Klärung bereits einiges über das politisch-normative Innere seiner ›neuen Gesellschaft‹ erahnen lassen. Wir werden diese Begriffe wieder aufgreifen, wenn wir uns im Anschluss an ihre Klärung das normative Innere von Nassars liberal-gemeinsinniger Gesellschaft selbst anschauen, indem wir uns seinem Insistieren auf Rechten sowie seinem Verständnis von Solidarität und Gerechtigkeit zuwenden. Zuletzt werfen wir schließlich einen Blick auf die sieben Werte des intrinsisch Guten und klären, was sie mit Nassars politischer Philosophie zu tun haben.

6.1 Von der natürlichen Geselligkeit zur Entstehung politischer Gesellschaften

In Nassars konstruktivem Nachdenken über ein mögliches Ideal politischer Ordnung spielt der Begriff der ›Gesellschaft‹ (*muğtama*) eine zentrale Rolle: Gesellschaft ist der soziale Raum oder Rahmen, den er normativ im Sinne seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ ausgestaltet, dies jedoch stets mit Ausblick auf den Menschen als solchen. ›Gesellschaft‹ ist bei Nassar der Ort, an dem im Sinne seines kontextuellen Universalismus Partikulares und Universelles zusammenfinden.

Bereits in der Untersuchung von *Nahwa* haben wir eine »Gesellschaftsgesinnung«² in Nassars Denken ausgemacht, die er in diesem frühen Werk gegen die im Libanon vorherrschende konfessionalistische »Gemeinschaftsgesinnung«³ setzt, die eine libanesische Gesellschaftlichkeit verunmöglicht und gegen die er später auch in seiner Ideologiekritik anschreibt. Auch in seinen späteren Schriften ist der Begriff

2 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 33.

3 Ibid.

›Gesellschaft‹ zentral, so v.a. das, was er als ›politische Gesellschaft‹ (*muğtamaʿ siyāsī*) bezeichnet. Diesem Begriff, dem wir v.a. in *Sulṭa* begegnen, nähern wir uns im Folgenden an. Zunächst stehen jedoch Nassars Prämisse der ›natürlichen Geselligkeit des Menschen‹ sowie das, was er als ›Assoziationswillen‹ bezeichnet, im Fokus. Denn natürliche Geselligkeit, Assoziationswille und politische Gesellschaft bauen aufeinander auf.

6.1.1 Die natürliche Geselligkeit des Menschen und das Sein-mit-dem-Anderen

Nassar versteht sein Neudenken des Liberalismus auch als Kritik der westlichen liberalen Tradition und ihres individualistischen Radikalismus, den sie im neoliberalen Zeitalter der Globalisierung erfahren hat. Diese Kritik setzt er aber nicht erst bei späteren neoliberalen Denkern an, sondern bereits beim Kontraktualismus früher liberaler Philosophen und ihrer Konzeption des Selbst. Nassar weist verschiedene Aspekte des Kontraktualismus zurück, wobei er in seiner Kritik daran meist so unterschiedliche Theoretiker wie Hobbes, Locke, Kant, Rousseau und Rawls über einen Kamm schert. Ihren Konzeptionen des Selbst stellt er die ›natürliche Geselligkeit des Menschen‹ (*iğtimāʿiyyat al-insān aṭ-ṭabʿiyya*) gegenüber. Diese Prämisse bringt er auch, wie wir gesehen haben, als erstes von vier Prinzipien seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zur Flankierung der Freiheit ins Spiel, um bereits auf ontologischer Ebene atomistischen Tendenzen bei einer Neukonzipierung eines freiheitlichen Gemeinwesens vorzubeugen.⁴

Die Idee der natürlichen menschlichen Geselligkeit führt Nassar allgemein auf ›die Griechen‹ zurück,⁵ er erkennt sie aber auch im Denken etwa von Ibn Ḥaldūn oder Marx⁶ sowie bei Anṭūn Saʿādah.⁷ An einer Stelle in *Hurriyya* überträgt er das arabische *iğtimāʿiyya* auch ins lateinische *socialitas*.⁸ Im Zusammenhang mit Aristoteles' Idee des *zoon politikon* spricht Nassar hingegen nicht von der ›natürlichen Geselligkeit‹, sondern übersetzt den Begriff wörtlich mit ›politisches Tier‹ (*ḥayawān siyāsī*).⁹ Selbstredend geht dieser Geselligkeitsbegriff jedoch auf Aristoteles zurück. Nassars Bezug darauf ist damit als liberalismuskritische

4 Vgl. dazu oben 4.1.

5 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 56.

6 Vgl. Nassar, *Pensée*, 210; Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūgiyya [in *Maʿraka*]«, 243; Naṣṣār, »Šafāfiyya [in *Muṭarahāt*]«, 177.

7 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 109–119; Naṣṣār, *Ṭaṣawwūrāt*, 422.

8 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 124.

9 Vgl. Naṣṣār, »al-Wāqīʿ as-siyāsī [in *Muṭarahāt*]«, 30. Vgl. auch Naṣṣār, *Hurriyya*, 222.

»Rearistotelisierungsforderung«¹⁰ zu verstehen – aber auch als mehr als das, wie gleich noch zu sehen sein wird.

Nassar beanstandet anhand der Idee der natürlichen Geselligkeit an kontraktualistischen Theorien zum einen deren Rückgriff auf Naturzustandsszenarien, die der historischen Fundierung entbehren. Dass unterschiedliche Architekten solcher Szenarien ihre Modelle selbst als hypothetisch bezeichneten und darin bloß ein heuristisches Instrument sahen, lässt Nassar nicht als Argument dafür gelten, sie trotzdem als Erklärungsversuche für die Entstehung und die Legitimität von Herrschaft heranzuziehen. Vielmehr sieht er in ihrem hypothetischen Charakter gerade einen Grund dafür, sich von ihnen ab- und den historischen Tatsachen direkt zuzuwenden. Als solches Faktum der Geschichte versteht Nassar die natürliche Geselligkeit des Menschen: Der Blick auf die Geschichte zeige, dass aufgrund der natürlichen Geselligkeit des Menschen, die die Notwendigkeit des Politischen für das menschliche Zusammensein impliziere, stets eine Vielzahl von, wenn auch in ihren Anfängen primitiven, Formen von Herrschaft existiert habe. Die Existenz politischer Ordnungen ist daher für Nassar keineswegs künstlich, d.h. kontraktualistisch zustande gekommen, sondern durch das menschliche Wesen notwendig bedingt.¹¹

Größere Vorbehalte als gegenüber dem hypothetischen Charakter dieser Natrzustandstheorien hat Nassar in Bezug auf die atomistisch-individualistischen anthropologischen und ontologischen Prämissen, die er in den Urzuständen selbst erkennt. Hobbes, Rousseau und Locke bezeichnet er denn auch allesamt als »Philosophen des Atomismus« (*falāsifat al-fardāniyya*).¹² In ihrem atomistischen Verständnis des Selbst erkennt er nicht nur die Gefahr, dass dieses in eine individualistische Konzeption des Gemeinwesens mündet, das vom Egoismus der Einzelnen zersetzt wird. Er macht ebenso das Paradox aus, dass gerade diese »Philosophen des Atomismus« Herrschaftssysteme konzipiert hätten, die den Menschen wiederum unterjochten und damit individuelle Freiheit verunmöglichten. Er macht auf den Absolutismus von Hobbes' Leviathan wie auch den Kollektivismus von Rousseaus Gesellschaftsvertrag aufmerksam, und auch Lockes politische Philosophie ende in einem »apodiktischen Liberalismus« (*librālīyya mutazammita*), wobei Nassar damit wohl jene neoliberale Verabsolutierung des Freiheitspostulats meint, die in den Verlust der individuellen Freiheit in einem Kampf aller gegen alle mündet. Auch

10 Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 1. Vgl. dazu auch Forst, *Kontexte*, 20.

11 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 57; Naṣṣār, *Hurriyya*, 55.

12 Naṣṣār, *Sulṭa*, 20.

diesem Atomismus hält er deshalb – gleich wie dem hypothetischen Charakter der Naturzustandstheorien – die natürliche Geselligkeit des Menschen entgegen.¹³

Mit diesen pauschalen Urteilen über die Urväter der modernen westlichen politischen Philosophie vermag es Nassar natürlich nicht, den Nuancen ihrer ganz unterschiedlichen Theorien und Naturzustandsszenarien gerecht zu werden. Die Naturzustände eines Hobbes, Locke oder Rousseau offenbaren ganz unterschiedliche Sichtweisen auf den Menschen und die Genese politischer Ordnungen. Dabei ist auch bei Locke der Mensch naturgemäß gesellig;¹⁴ bei Rousseau ist er immerhin auch im Naturzustand fähig, Mitleid zu empfinden, ja allgemein ein gutes und kein schlechtes Wesen wie im Falle von Hobbes' *homo homini lupus*.¹⁵ Es muss hier auch – wie dies bereits Ibrāhīm an-Nağğār bemerkt hatte¹⁶ – die Frage aufgeworfen werden, ob Nassar das Problem der Hypothesenhaftigkeit von Naturzustandsmodellen wirklich löst, indem er ihnen wiederum nur eine weitere Hypothese entgegenhält: Er stellt zwar die natürliche Geselligkeit des Menschen meist als unverkennbare empirische Tatsache dar, was er jedoch nirgends genauer begründet. Mindestens an einer Stelle in *Sulṭa* bezeichnet er sie aber auch als ›Theorie‹ (*naẓariyya*),¹⁷ in *Ḥurriyya* auch als ›Prinzip‹ (*mabdaʿ*),¹⁸ womit er deren empirische Unverkennbarkeit auch selbst in Frage stellt und auf den Status des Hypothetischen reduziert.

Nassar entwickelt seine eigene Sichtweise des Selbst als eines natürlicherweise geselligen Wesens aber nicht nur in Abwehrhaltung zu liberalen Kontraktualisten, sondern auch mit kritischem Bezug auf Existenzialisten, so besonders auf Jean-Paul Sartre, aber auch auf den Ägypter ʿAbdarraḥmān Badawī (1917–2002). Erst hier wird Nassars positives Verständnis des Selbst erkennbar.

Dem französischen Philosophen hält Nassar vor, dass bei ihm das Sein-mit-dem-Anderen im Sein-für-den-Anderen bzw. Für-andere-Sein begründet liegt, also im gegenseitigen Objektivierungsprozess beim

13 Vgl. *ibid.*

14 Vgl. etwa John Locke, *The second treatise of government. Über die Regierung (Englisch/Deutsch, übersetzt von Dorothee Tidow)*, Stuttgart: Reclam 2012, 28, 29, 126, 127. Vgl. dazu auch Jr. Miller, Fred D., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press 1995, 61.

15 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen (Aus dem Französischen übersetzt von Philipp Rippel)*, Stuttgart: Reclam 2010, 61–62.

16 Vgl. an-Nağğār, »as-Sulṭa bi-waṣṭihā ḥidma«, 182.

17 Naṣṣār, *Sulṭa*, 57.

18 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 55.

Erblicktwerden. Folglich habe Sartre gar keine andere Wahl, als den Sinn des Für-andere-Seins im Konflikt zu sehen.¹⁹

Dementgegen siedelt Nassar seine Prämisse einer natürlichen Geselligkeit des Menschen eine ontologische Stufe weiter unten an, d.h. vor dem Sein-für-den-Anderen im Sinne Sartres, um so hinter diese Konflikthaftigkeit zurückgehen zu können, bzw. um den Konflikt nicht als den ontologischen Normalzustand des Zwischenmenschlichen verstehen zu müssen. Für Nassar gründet das Sein-für-den-Anderen auf einem ontologischen Zustand, den er ebenfalls als Sein-mit-dem-Anderen bezeichnet, wobei dieses aber eher als ein ›Mitsein‹ im Sinne Heideggers zu verstehen ist.²⁰ Auf diesem Sein-mit-dem-Anderen als Mitsein basiert bei Nassar ein zweites Sein-mit-dem-Anderen, das aus individuellen Wünschen und Begehungen willentlich hervorgeht, wie er erklärt. Es ist damit als eine Art Konkretisierung des Ontologischen im Sozialen zu verstehen.²¹

Nassar nimmt an, dass Sartre, auch wenn er den einzelnen Menschen in Bezug zum Anderen denkt, trotzdem letzten Endes im Individuum bereits den kompletten Menschen vorzufinden glaubte, ihn also dennoch solipsistisch dachte. Für Nassar ist der komplette Mensch hingegen zugleich das Individuum wie auch alle Menschen zusammen, wie er in *Sulṭa* festhält.²²

In *Ḍāt* entwirft er das Selbst denn auch als ein Seiendes, das stets ein aus seinem Innersten ausströmendes ›ontologisches Bedürfnis‹ (*ḥāḡa kiyāniyya*) verspürt, aus sich herauszutreten und mit anderen Selbst, die mit ihm in einer gemeinsamen ›ontologischen Situation‹ (*waḍʿiyya kiyāniyya*) verbunden sind, eine soziale Verbindung zu suchen.²³ Nassar zufolge gibt es folglich keine ›totale ontologische Kluft‹ (*ḥūwa unṭūlūḡiyya muḷaqa*) zwischen einem Selbst und anderen Selbst, und damit auch keine Notwendigkeit für ‘Abdarrahmān Badawī Idee des ›Sprungs‹ (*ṭifra*), um eine derartige Kluft zu überwinden. Das einzelne Selbst lebe seine Individualität innerhalb des Sein-mit-dem-Anderen vielmehr in stets größer und kleiner werdenden Distanzen zu anderen

19 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 18–19. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (Deutsch von Hans Schönbemberg und Traugott König), Hamburg: Rowohlt 1994, 638, 722.

20 Vgl. zu Heideggers ›Mitsein‹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967, § 26, besonders S. 120. Vgl. in Abgrenzung dazu Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 747.

21 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 18–19. An einigen Stellen in *Ḍāt* verwendet Nassar auch die Bezeichnung *al-wuḡūd bi-l-maʿiyya*, um dieses dem Sartre’schen Sein-mit-dem-Anderen vorgeordnete Sein zu bezeichnen. Vgl. etwa Naṣṣār, *Ḍāt*, 259, 373.

22 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 19.

23 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 13–14.

Selbsten. Diese Distanzen verschwänden weder völlig, so dass es zu einer totalen Verschmelzung einzelner Individuen kommen könnte, einem Zusammenschluss in einem Wir also, der die Unterschiede zwischen einem Selbst und einem anderen völlig zunichtemachen würde. Gleichzeitig könnten sich diese Distanzen aber auch nicht so weit öffnen, dass daraus eine ontologische Kluft entstünde, wie Nassar erklärt.²⁴

Dies bringt Nassar zu dem Schluss, dass der Mensch ein Wesen sei, das stets in ontologischen Distanzen zu anderen lebe, die sich verkleinern und vergrößern, die aber nie ganz verschwinden.²⁵ Nassar prägt für diesen ontologischen Zustand des Lebens in dynamischen Distanzen zum Anderen innerhalb des Seins-mit-dem-Anderen den Neologismus *mumāsafa*.²⁶ Sinngemäß kann der Begriff wohl in etwa mit ›In-Distanzen-Leben‹ oder ›In-Distanzen-Sein‹ übersetzt werden. Wir werden zu diesen ontologischen Überlegungen Nassars zurückkommen, denn er leitet aus seinem Sein-mit-dem-Anderen ein Sollen ab, das für seine politische Philosophie wichtig ist. Zunächst jedoch zu Nassars Begriff des ›Assoziationswillens‹.

6.1.2 *Der Assoziationswille als Wille zur Assoziation und Wille der Assoziation*

Da der Mensch mit seiner natürlichen Geselligkeit, die im ontologischen Sein-mit-dem-Anderen gründet, die Notwendigkeit des Politischen in seiner Natur mitführt, bedarf es für die Entstehung politischer Ordnungen Nassars Ansicht nach keiner Kontrakte.²⁷ Trotzdem gehen bei ihm politische Ordnungen nicht organisch aus diesem Wesensmerkmal hervor, sondern aufgrund dessen, was er als ›Assoziationswillen‹, *irāda ḡāmi'a*, bezeichnet.²⁸

Was Nassar genau unter *irāda ḡāmi'a* versteht, bleibt in seinen Erklärungen dazu vage und lässt deshalb viele Fragen offen – er bezeichnet den ›Assoziationswillen‹ auch selbst als »eine äußerst komplizierte

²⁴ Vgl. *ibid.*, 20.

²⁵ Vgl. *ibid.*

²⁶ *Ibid.* Aus diesem *mumāsafa* entstehen der *tamassuf*, der *tamsif*, der *tamāsuf* und der *iltihām al-masāfāt* – alles Begriffe, die auf verschiedene Aspekte dieses gemeinsamen ›In-Distanzen-Lebens‹ und das Größer- und Kleiner-Werden von Distanzen abheben. Dass es sich dabei um Neologismen handelt, bestätigt al-Miṣbāḥī, »Qirā'a«, 104, FN 102.

²⁷ Vgl. Naṣṣār, *Sulḥa*, 57.

²⁸ Vgl. *ibid.*, 77. Mit ›Assoziation‹ ist hier selbstredend nicht die Stellungs-verknüpfung gemeint, sondern eine Vereinigung von Menschen.

Erscheinung«. ²⁹ Er verortet die *irāda ḡāmi'a* einerseits im Individuum, wo sie auf die Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen verweist. Im Individuum existiert die *irāda ḡāmi'a* neben den rein materiellen Notwendigkeiten, die den Menschen dazu veranlassen, sich mit anderen Menschen in unterschiedlichen Formen zusammenzuschließen, wie Nassar erklärt. Im Individuum veranlagt, bringe der ›Assoziationswille‹ den Menschen dazu, kontinuierlich die Verbindung mit anderen Menschen zu suchen, bestehende Assoziationen aber auch wieder aufzulösen und neue einzugehen. ³⁰

Als ein menschlicher Antrieb, sich zu assoziieren, erinnert die *irāda ḡāmi'a* an die oben erwähnte Idee Nassars, es gebe ein aus der von allen Menschen geteilten ontologischen Situation erwachsendes Bedürfnis zur Vereinigung mit dem Anderen. In diesem Sinne wäre der ›Assoziationswille‹ am ehesten als ein im Individuum angelegter ›Wille zur Assoziation‹ zu verstehen, wobei dieser Wille, da er auf universellen anthropologischen Konstanten und materiellen wie auch immateriellen, d.h. ontologischen Bedürfnissen beruht, kein reiner Wille sein kann, sondern auch etwas Triebhaftes haben muss, also ein menschliches Begehren nach Geselligkeit meint. Es ist offenbar ein Wille, der es erlaubt, bestimmte Formen der Assoziation, wohl v.a. politischer Natur, frei zu wählen, nicht aber das Soziale an sich.

Gleichzeitig ist die *irāda ḡāmi'a* aber auch überindividuell. Sie stehe damit, wie Nassar erklärt, in einem Spannungsverhältnis zum rein individuellen, privaten Willen, ohne diesen aber in einem neuen Ganzen zu vereinen und damit komplett aufzuheben. ³¹ In diesem zweiten, überindividuellen Sinne wäre der ›Assoziationswille‹ folglich auch als ›assoziierter Wille‹ oder ›Wille der Assoziation‹ zu verstehen, also als eine Art demokratischer Wille, der an Rousseaus *volonté général* erinnert. Von letzterer grenzt Nassar seine *irāda ḡāmi'a* aber explizit ab: Er warnt vor den kollektivistischen Fallgruben dieser Rousseau'schen Idee, weil sie die Möglichkeit einer totalen Verschmelzung der Einzelwillen in einem Kollektivwillen impliziere, was Nassar zurückweist. ³² Auch begrifflich grenzt er seinen ›Assoziationswillen‹ von der *volonté général*, die er als *irāda 'amma* übersetzt, ab. ³³ Dies hat allerdings zumindest Ḥadiḡa al-'Azīzī nicht davon abgehalten, Nassars *irāda ḡāmi'a* mit Rousseaus *volonté général* gleichzusetzen und seine politische Philosophie deutlich von dem Genfer Philosophen inspiriert zu lesen. ³⁴ Dies ist sicher insofern nicht

29 Ibid.

30 Vgl. *ibid.*, 77–78, 248.

31 Vgl. *ibid.*, 77.

32 Vgl. *ibid.*, 75. Vgl. dazu ähnlich auch Naṣṣār, *Dāt*, 265.

33 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 75.

34 Vgl. al-'Azīzī, »an-Naṣariyya ad-dimūqrāṭiyya wa-falsafat al-amr«, 239.

ganz falsch, als der Verweis auf den Assoziationswillen als Wille der Assoziation bei Nassar durchaus eine demokratieemphatische Note hat.

Klar ist, dass bei Nassar nicht jede soziale Bindung durch diesen ›Assoziationswillen‹ zustande kommt oder über einen solchen Willen verfügt. Es gibt für ihn natürliche soziale ›Zugehörigkeiten‹ (*intimāʾāt*), in die der Mensch hineingeboren wird und die er deshalb nicht wählen kann, so etwa seine familiären oder die sprachlichen Bindungen. Allerdings könnten auch diese nicht gewählten Zugehörigkeiten mit der Zeit für das Individuum ihre Bedeutung verlieren und letztlich nichtig werden. Andere Assoziationen hingegen wähle der Mensch willentlich als ›Mitgliedschaften‹ (*intisābāt*).³⁵

Da Nassar den ›Assoziationswillen‹ fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Entstehung von politischen Gesellschaften oder Staaten erwähnt, will er damit wohl hauptsächlich die Genese solcher größeren politischen Gebilde erklären. Es ist allerdings gerade in diesem Zusammenhang schwierig, sich diesen ›Assoziationswillen‹ nicht doch auch als eine Art Gesellschaftsvertrag zu denken: als einen willentlichen Akt der Zustimmung, der vom Vorpolitischen oder primitiv Sozialen der natürlichen Zugehörigkeiten in die politische, staatlich verfasste Gesellschaft führt, zwar nicht durch einen Vertragsschluss im engeren Sinne, aber doch durch einen willentlichen Akt, durch den der Einzelne gewollt individuelle Rechte und Freiheiten aufgibt, um sie dem Gemeinwesen zu übertragen, womit legitime Herrschaft begründet wird. Es ist eine Handlung, die von einem Leben in natürlich gegebenen Zugehörigkeiten in das Leben in bewusst gewählten politischen Gesellschaften führt, die also den Menschen von einer Art vorpolitischem Naturzustand in die staatsbürgerliche Gesellschaft bringt.

Was auch immer Nassar mit dem Assoziationswillen als ›Wille zur Assoziation‹ oder ›Wille der Assoziation‹ genau meint – einer der argumentativen Zwecke, die er damit verfolgt, besteht klar darin, den säkularen Ursprung und die weltliche Natur des Politischen zu behaupten. Indem Nassar die Entstehung politischer Ordnungen auf den menschlichen ›Assoziationswillen‹ zurückführt, konzipiert er das Politische als etwas rein Immanentes: Politische Gemeinwesen haben ihren Ursprung im weltlichen, menschlichen ›Assoziationswillen‹. Dieser Assoziationswille als individueller ›Wille zur Assoziation‹ kann sich zwar mit anderen solchen Willen als ›Wille der Assoziation‹ zusammenfinden und dort demokratisch-überindividuell werden. Trotzdem bleibt er aber ein menschlicher Wille: Zu einem diesen Assoziationswillen im metaphysischen oder göttlichen Sinne transzendierenden Willen hat das politische Gemeinwesen weder in seinen Entstehungsgründen noch in seiner raumzeitlichen Persistenz irgendwelchen Bezug. Es ist deshalb auch kein Gemeinwesen von Gläubigen, die einer Absolutheit unterstellt sind. Vielmehr ist der

35 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 76. Vgl. auch Naṣṣār, *Ma'nā*, 89–90, 92–93

Mensch als solcher alleiniger Sinn und Zweck politischer Vereinigung und Herrschaft. Damit hat die *irāda ḡāmi'a* in Nassars Argumentation zumindest insofern eine ähnliche argumentative Funktion wie der Gesellschaftsvertrag in frühneuzeitlichen kontraktualistischen Theorien, beginnend mit Thomas Hobbes, als er der Notwendigkeit Nachdruck verleiht, die Legitimität des Politischen ohne Rekurs auf das Metaphysische ausschließlich innerweltlich zu begründen.³⁶

Auch die Idee der Geselligkeit des Menschen selbst kann nicht nur als kritische Abgrenzung zum liberalen Atomismus und der Hypothesenhaftigkeit von Naturzustandstheorien gelesen werden, sondern ebenso als Betonung des säkularen Charakters von politischer Herrschaft. Die Idee der natürlichen Geselligkeit ist für Nassar zumindest in *Sulṭa* auch ein Ausgangspunkt, um vom naheliegenden menschlich Realen und Offensichtlichen her über den Ursprung und damit eben über ein ›mögliches Ideal‹ von Herrschaft nachzudenken, d.h. ohne dabei in die Sphären des Metaphysischen hinausspekulieren zu müssen. Nassar betont, dass Herrschaft ein Verhältnis zwischen geselligen, menschlichen Willen sei und damit losgelöst vom Transzendenten, von einem ›göttlichen Willen‹, zu denken sei.³⁷ Seine gesellige Natur zwingt den Menschen dazu, politische Herrschaft losgelöst von irgendwelchen rein zufälligen Glaubensprämissen zu errichten, d.h. ungeachtet der Frage, ob er nun an Gott glaube oder nicht. Dies sei durch die menschliche Vernunft erkennbar, wie Nassar meint. Einen religiösen Staat zu errichten, stehe damit in Widerspruch zur menschlichen Natur, weil dieser Staat das Akzidentelle des Glaubens nicht anerkenne. Man könne höchstens davon ausgehen, dass Gott den Menschen gesellig geschaffen habe und Menschen folglich weltliche politische Systeme errichten müssten.³⁸ Nassar versteht in diesem Sinne politische Herrschaft wie die Vernunft als ›selbstursprüngliche Autorität‹ (*sulṭa aṣliyya*), d.h. von keiner anderen Autorität ableit- oder auf eine andere Autorität zurückführbar.³⁹ Beides, die Idee der Geselligkeit des Menschen wie auch der ›Assoziationswille‹, verleihen dieser Überzeugung Nachdruck.

36 Vgl. dazu Kersting, »Begründung der politischen Philosophie«, 18–21; Will Kymlicka, *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford: Oxford University Press 2002, 60–62.

37 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 16–17. Vgl. zu der aufklärerischen Funktion dieser Idee der Geselligkeit bzw. der *socialitas* in Europa und dazu, wie sie von katholischen Geistlichen in die Nähe von Hobbes' politischer Philosophie gerückt wurde, um auf ihre Gefährlichkeit aufmerksam zu machen, Wolfgang Schieder, »Sozialismus«, in: Otto Brunner, Werner Onze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, V, Stuttgart: 1984, 923–996: 924–927.

38 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 149–151.

39 Vgl. *ibid.*, 111, 297.

6.1.3 Die politische Gesellschaft als Handlungsinstanz des Gemeinwesens

Aus dem ›Assoziationswillen‹ geht die ›politische Gesellschaft‹ (*muğta-ma' siyāsī*) hervor, die gleichzeitig über einen solchen verfügt. In den Ausführungen Nassars zu dem für ihn und seine politische Philosophie so wichtigen Begriff der ›politischen Gesellschaft‹ finden sich zwei Ideen wieder, die wir bereits in *Naḥwa* angetroffen haben. Zum einen versteht Nassar auch später Gesellschaften – allerdings ohne biologisch-organische Metaphern zu bemühen wie in *Naḥwa* – als soziale Gebilde, die mit einer eigenen ›Persönlichkeit‹ und einem eigenen ›Ich‹ ausgestattet sind und damit ein gewisses Eigenleben haben, das jenem des Individuums nicht unähnlich ist.⁴⁰ Diese Emphase des Gesellschaftlichen haben wir in unserer Untersuchung von *Naḥwa* ideengeschichtlich sowohl mit Georges Gurvitch als auch mit Anṭūn Sa'ādah in Verbindung gebracht, aber auch mit der zunehmenden Desintegration der libanesischen Gesellschaft in ihre konfessionsgemeinschaftlichen Einzelteile erklärt.⁴¹ Zum anderen bestätigt Nassar mit seiner Konzentration auf das *Politische* in der Gesellschaft seine bereits in *Naḥwa* gemachte Aussage, dem Politischen und damit dem Staat komme in modernen Gesellschaften vor dem Wirtschaftlichen und dem Kulturellen eine prioritäre Rolle zu.⁴²

Diese auch später zu erkennende sozialontologische Inwertsetzung der Gesellschaft gegenüber ihren Einzelteilen hat etwa Muḥammad al-Miṣbāḥī in Nassars politischer Philosophie Tendenzen eines ›Einheitsdenkens‹ erkennen lassen.⁴³ Eine differenziertere Betrachtung von Nassars politischer Gesellschaft und seinem Fokus darauf zeigt jedoch, dass sein Gesellschaftskonzept durchaus Platz für individuelle Pluralität lässt. Bei ihm lässt sich nämlich eine Vorstellung von politischer Gesellschaft erkennen, die der bürgerlichen oder zivilen Gesellschaft ähnlich ist, die Charles Taylor und Michael Walzer skizziert haben. Wir werden zunächst einen Blick auf Nassars eigene Ausführungen zur politischen Gesellschaft werfen und dann auf Taylor und Walzer zu sprechen kommen.

Dass bei Nassar viel Platz für das Individuelle und das Plurale bleibt und er Gesellschaft nicht auf das Politische reduziert, ist auf den ersten Blick tatsächlich nicht so offensichtlich, etwa wenn er die politische Gesellschaft folgendermaßen definiert: »Die Ganzheit, die sich aus den Regierenden (*ḥukkām*) und dem Volk (*šā'b*) zusammensetzt, ist die unabhängige politische Gesellschaft oder der Staat (*daula*).«⁴⁴

40 Vgl. z. B. *ibid.*, 75, 79, 93, 207.

41 Vgl. oben 3.2, 3.3 und 3.4.

42 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 91–92.

43 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 71–72.

44 Naṣṣār, *Sulṭa*, 36, ähnlich 75.

Anders, als es diese Definition suggerieren mag, sind bei Nassar Staat und Gesellschaft jedoch nicht deckungsgleich. Denn von der als Staat verfassten politischen Gesellschaft unterscheidet er einen Staat im Sinne eines institutionellen Organisationsapparats. Er spricht diesbezüglich von einer »zweiten Bedeutung von Staat«, ⁴⁵

Die politische Gesellschaft als Staat ist allerdings auch mit dem Staat in diesem zweiten Sinne verbunden, denn sie definiert die staatliche Ordnung: Als Ort der Öffentlichkeit treten in sie die Mitglieder einer Gesellschaft ein, um dem Gemeinwesen als Ganzes eine strukturierende Ordnung zu geben und damit diesen Organisationsapparat auszugestalten und zu definieren.⁴⁶

Gesellschaft allgemein versteht Nassar dabei »als Summe (*mağmū'a*) von gleichberechtigten, freien und vernünftigen Individuen«, ⁴⁷ Diese Definition setzt er an einer Stelle auch mit ›Volk‹ (*šab*) gleich.⁴⁸ ›Volk‹ versteht er dabei entsprechend seinem Verständnis von Gesellschaft als ›Einheit der Verschiedenen‹⁴⁹ ebenfalls als etwas Pluralistisches, das sich in stetem Wandel befindet. Ein solch pluralistisches Verständnis von Volk bezeichnet Nassar als ›philosophisch‹ und grenzt es von einem ›ideologischen‹ ab, das diese Pluralität aus dem Blickwinkel einer partikularen Gemeinschaft verneint.⁵⁰ Was Nassar in der obigen Definition von politischer Gesellschaft als ›Ganzheit‹ anführt, ist also um einiges spannungsgeladener, als es die Rede von einer ›Ganzheit‹ auf den ersten Blick vermuten lässt. Die Spannung besteht zwischen den beiden Polen ›Volk‹ und ›Regierende‹, wobei letztere auch als Staat in Nassars zweitem Sinne verstanden werden können, zumal er darunter all jene subsumiert wissen will, die im Staat eine bestimmte Form von Befehlsgewalt innehaben.⁵¹ Dagegen steht der Begriff des pluralistischen Volkes, d.h. die vom Organisationsapparat unabhängige und ihn definierende Gesellschaft als ›Einheit der Verschiedenen‹.

In der politischen Gesellschaft regeln Individuen gemäß Nassar vermittels von ihnen festgelegter Regelungen jene Angelegenheiten, die alle Mitglieder des Gemeinwesens betreffen, die also allgemein oder öffentlich, *ʿāmm*, sind. Sie würden demokratisch nach einem Ausgleich ihrer Interessen suchen, ihre Differenzen überwinden und den ›Assoziationswillen‹

45 Naṣṣār, »Ishām«, 126–127; Naṣṣār, *Sulṭa*, 94.

46 Vgl. Naṣṣār, »Ishām«, 126–127; Naṣṣār, *Hurriyya*, 225, 245.

47 Naṣṣār, *Sulṭa*, 181, ähnlich S. 259. Vgl. auch Naṣṣār, »Ishām«, 127.

48 Vgl. Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula«, 178.

49 Vgl. zur Gesellschaft als ›Einheit der Verschiedenen‹ oben 4.4.

50 Vgl. Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula«, 178; Naṣṣār, *Sulṭa*, 385–386. Vgl. zu Nassars Verständnis von ›Volk‹ auch Naṣṣār, »Baina d-dimuqratiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«, 275–276, 286–287. Vgl. zur Gesellschaft als ›Einheit der Verschiedenen‹ oben 4.4.

51 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 36, auch 94.

im Sinne eines ›Willens der Assoziation‹ bilden. Diese Regelung allgemeiner, öffentlicher Angelegenheiten durch die Individuen der Gesellschaft ist für Nassar Politik schlechthin. Daran teilzunehmen sei ein Recht und gleichzeitig Pflicht, die allen in der politischen Gesellschaft zukommen müsse, und kein Privileg, das dem Staat und seinen Institutionen vorbehalten bleibe.⁵²

Er betont jedoch auch, dass Menschen als freie und vernünftige Wesen neben ihrer politisch-öffentlichen zusätzlich eine private Existenz hätten. Diesen Privatbereich, der außerhalb der politischen Gesellschaft liegt, denkt sich Nassar allerdings ebenfalls nicht völlig strukturlos und gegen das Politische immun: Der Bereich werde dann politisiert, wenn er die allgemeinen Angelegenheiten tangiere, also von öffentlichem Interesse werde.⁵³

Nichtsdestotrotz sieht er es als eine der wesentlichen Aufgaben der politischen Gesellschaft, diese private Existenz gegen den Staat als institutionellen Organisationsapparat zu verteidigen: Sie müsse sich gegen die ›Politisierung‹ (*tasiyis*) oder die ›Verstaatlichung der Gesellschaft‹ (*dau-lanat al-muğtama*) zur Wehr setzen.⁵⁴

Die Gefahr einer solchen Verstaatlichung oder Politisierung der Gesellschaft geht seines Erachtens, wie wir bereits oben gesehen haben,⁵⁵ v.a. von partikularen Gemeinschaften aus, die von den staatlichen Institutionen her versuchen, die Gesellschaft nach den Vorstellungen eines totalitären Dogmas durchzukonjugieren und damit das Individuum komplett in den Staat zu integrieren, womit diese Gemeinschaften ihre eigenen, partikularen Interessen jenen der Gesamtgesellschaft überordnen und aufzwingen.⁵⁶ Um dem vorzubeugen, spricht Nassar der politischen Gesellschaft ein natürliches Recht zu, Regierenden ihre Herrschaftsbefugnisse jederzeit wieder zu entziehen. Mit diesen Befugnissen werden Herrschende nämlich nur aus pragmatischen Gründen treuhänderisch ›ermächtigt‹ (*tafwīd*), wie Nassar mit Locke und Rousseau einig-geht, die politische Gesellschaft bleibt jedoch faktisch im Besitz dieser Rechte bzw. ihrer Souveränität.⁵⁷

Gerade in Anbetracht dieser antitotalitären Funktion, die er seiner politischen Gesellschaft zuschreibt, erstaunt es, dass Nassar mit Ausnahme

52 Vgl. Naṣṣār, »Ishām«, 126–128; Naṣṣār, *Sulṭa*, 96, 181, 259.

53 Vgl. Naṣṣār, »Ishām«, 128–129; Naṣṣār, *Sulṭa*, 107–112.

54 Vgl. Naṣṣār, »Ishām«, 131, 132.

55 Vgl. oben 5.1.2.

56 Vgl. Naṣṣār, »Ishām«, 126, 130–131, 136–143; Naṣṣār, *Sulṭa*, 187–204.

57 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 74–79, 84. Vgl. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard), 64; Locke, *Second treatise*, 158–163.

eines einzigen, kurzen Aufsatzes kaum ein Wort über die ›Zivilgesellschaft‹ (*muğtamaʾ madanī*) verliert.⁵⁸

Unter letzterer versteht er die Ganzheit der auf individuellen Initiativen beruhenden, freien wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen ›kooperativen Verbindungen‹ (*alāqāt taʾāwuniyya*). Als typische Orte und Symbole zivilgesellschaftlicher Aktivitäten nennt er die Straße (*šārī*), den Markt (*sūq*) sowie die Korporationen (*ğamʿiyya*). Die Straße symbolisiert für ihn den offenen Raum, innerhalb dessen zivilgesellschaftliche Akteure miteinander interagieren können, der es aber auch Auswärtigen ermöglicht, Zugang zur Zivilgesellschaft zu finden. Der Markt dagegen symbolisiert den Ort der Produktion, des Konsums und des freien Austauschs von allerlei Gütern nicht nur materieller Art. Die Korporation wiederum steht für die über das Individuum hinausgehenden, sich über längere Zeiträume erstreckenden körperschaftlichen Anstrengungen, gemeinsam bestimmte Ziele zu erreichen.⁵⁹

Diese Zivilgesellschaft ist für Nassar zwar grundsätzlich ein eher unpolitischer Ort, den er deshalb auch von der politischen Gesellschaft – gleich wie von der ›familialen‹, der *muğtamaʾ ahlī* – unterschieden versteht. Auch den Begriff des Bürgers will er folglich, in expliziter Abgrenzung zur europäischen Tradition der *civil society* oder der *société civile*,⁶⁰ wo bereits der Name auf den *civis* verweise, mehrheitlich der politischen, nicht der Zivilgesellschaft zuschlagen: Der Begriff des ›Bürgers‹ (*muwāṭin*) ist für ihn in erster Linie ein politischer – ein Begriff, der auf ein Verhältnis von Rechten und Pflichten zwischen Individuum und Staat verweist.⁶¹ Trotzdem sieht er die politische Gesellschaft, wie dies die obigen Ausführungen zu ihrer strukturgebenden Funktion gegenüber der Gesamtgesellschaft bereits vermuten lassen, auch als ordnenden Rahmen (*tanẓīm*) der Zivilgesellschaft, letztere also nicht als vom Politischen völlig abgetrennten oder gar antipolitischen sozialen Raum. Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft sind bei ihm zwar getrennt gedacht, einander aber nicht entgegengesetzt, sondern auch ineinander verwoben, so v. a. durch das Recht.⁶²

Obschon Nassar die politische Gesellschaft also von der Zivilgesellschaft abgrenzt und seine eigene Konzipierung der Zivilgesellschaft von einem seines Erachtens europäischen Verständnis derselben unterscheidet, lässt sich seine politische Gesellschaft als eine bestimmte

58 Vgl. Naṣṣār, »Haula mafhūm al-muğtamaʾ al-madanī«. Vgl. auch Naṣṣār, »Fī Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 18–19, 24–27.

59 Vgl. Naṣṣār, »Haula mafhūm al-muğtamaʾ al-madanī«, 198–199.

60 Nassar gibt die beiden Begriffe so in lateinischen Lettern wieder. Vgl. *ibid.*, 199.

61 Vgl. *ibid.*, 198–199.

62 Vgl. *ibid.*, 203.

Konzipierung von Zivilgesellschaft verstehen.⁶³ Dies lässt sich mithilfe einiger Überlegungen von Charles Taylor und Michael Walzer zur Zivilgesellschaft verdeutlichen.

Charles Taylor unterscheidet zwei Konzeptionen von Zivilgesellschaft, zu deren Repräsentanten er einerseits Locke, andererseits Montesquieu macht. Er spricht deshalb von einem L- und einem M-Strang innerhalb der europäischen Geschichte des Begriffs von ziviler oder bürgerlicher Gesellschaft. Den wesentlichen Unterschied dieser beiden Stränge macht er daran fest, dass sie dem Politischen in der Zivilgesellschaft je unterschiedlich viel Gewicht zusprechen bzw. das Verhältnis von Politik und Gesellschaft je anders bestimmen.⁶⁴

Der L-Strang versteht die bürgerliche Gesellschaft als außerpolitische, aber über eine Öffentlichkeit verfügende – und damit nicht mit dem Privatbereich übereinstimmende – Realität, die hauptsächlich als Sphäre der Ökonomie gilt. Taylor sieht in diesem außerpolitischen Verständnis ziviler Gesellschaft zwei sich später abzeichnende radikale Ideen angelegt, in denen er die Freiheit bedroht sieht: einerseits jene, die den vorpolitischen Charakter der Gesellschaft als Nation mit ihrem eigenen Willen betont, also im Sinne Rousseaus eine radikal demokratische Hoffnung zum Ausdruck bringt; andererseits die radikal antipolitische und damit anarchistisch-libertäre Hoffnung.⁶⁵

Der M-Strang dagegen versteht bürgerliche Gesellschaft zwar ebenfalls als vom Staat geschieden und als antiabsolutistisches Kontrollorgan staatlicher Macht, aber »nicht unabhängig von ihrer politischen Konstitution definiert«. ⁶⁶ Gesellschaft und Politik sind hier stärker aufeinander bezogen, da erstere letztere mitgestaltet, auch wenn ihr Existenzzweck im Wesentlichen außerpolitisch ist.

Was Nassar unter dem Begriff der Zivilgesellschaft (*muğtamaʿ madanī*) subsumiert, wäre nun insofern dem L-Strang zuzurechnen, als auch er sie an sich eher als unpolitischen Bereich versteht. Indem er seiner politischen Gesellschaft eine die Infrastruktur der Zivilgesellschaft mitordnende Funktion zuweist, verbindet er letztere jedoch gleichzeitig mit dem M-Strang, ja spricht dem Politischen, dem M-Element, eine wichtige

63 Zum Begriff der Zivilgesellschaft und unterschiedlichen Auffassungen davon vgl. Frank Adloff, »Interaktion und Ordnung. Wirtschaft und Zivilgesellschaft im Theorieüberblick«, in: Frank Adloff, Ursula Birsl, Philipp Schwertmann (Hg.), *Wirtschaft und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 65–95.

64 Vgl. zu den beiden Strängen auch *ibid.*, 70–74.

65 Vgl. Charles Taylor, »Der Begriff der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ im politischen Denken des Westens«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt/M. 1995, 238–242.

66 *Ibid.*, 131.

Rolle in ihr zu. Nassars Trennung von ziviler und politischer Gesellschaft wäre in diesem Sinne eher als Unterscheidung zweier Elemente zu verstehen, die sich auch als zu einem einzigen Konzept von Zivilgesellschaft gehörend denken lassen: In der Art, wie Nassar die beiden zueinander in Beziehung setzt, ergeben sie zusammengenommen das Bild einer politisch konstituierten Zivilgesellschaft, die in ihren Grundzügen der Auffassung von bürgerlicher Gesellschaft gleicht, die Taylor Montesquieu zuschreibt.

Ein dergestalt vom Politischen nur partiell unabhängiges Verständnis von ziviler Gesellschaft bewirbt auch Michael Walzer. Auch er stellt heraus, »dass die zivile Gesellschaft eine politische Handlungsinstanz benötigt«,⁶⁷ und meint damit den Staat. Auch er denkt sich die zivile Gesellschaft zwar als aus freien Assoziationen ganz unterschiedlicher Arten bestehend. Diesen Assoziationen ist eine Abwehrhaltung gegenüber allzu interventionistischen Ordnungsbemühungen staatlicher Institutionen gemein. Doch sieht er politisch-staatliche Institutionen gleichzeitig als notwendiges Instrument, um das Allgemeine zu koordinieren, d.h. um »das gemeinsame Leben zu gestalten«.⁶⁸

Walzer schreibt deshalb auch der Staatsbürgerschaft eine den anderen Mitgliedschaften in der zivilen Gesellschaft vorgeordnete Priorität zu, um die Bedeutung des politischen Gemeinwesens als Ort der Vermittlung zwischen den vielen zivilgesellschaftlichen Sonderinteressen hervorzuheben, ohne aber im Politischen den höchsten oder alleinigen Zweck menschlichen Daseins zu sehen.⁶⁹ Wir sind hier an Nassars ›bürgerschaftliches Wir‹ in seiner ›patriotisch-demokratischen Gesellschaft‹ erinnert, in der die Zugehörigkeit zur *patria* Priorität vor den anderen möglichen, partikularen sozialen Affiliationen hat.⁷⁰ Deshalb nimmt auch bei ihm der Begriff des Staatsbürgers als eine über diesem Partikularen stehende Form der Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen eine zentrale Rolle ein.

In Anschluss an Taylor und Walzer lässt sich sagen, dass es Nassar mit seiner Emphase des Gesellschaftlichen und seinem Fokus auf das Politische darum geht, eine solche integrierende Handlungsinstanz für ein Gemeinwesen, das von seinen partikularen Interessen auseinanderdividiert wird, normativ auszudeuten. Wegen dieser auseinandergehenden Interessen kann auch für ihn der Staat »niemals ausschließlich das sein, als was er im Liberalismus erscheint«,⁷¹ wie es Walzer formuliert, d.h. bloß eine passive Hülle der zivilen Gesellschaft.

67 Michael Walzer, »Was heisst zivile Gesellschaft?«, in: ders., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie (Aus dem Amerikanischen von Christiane Goldmann)*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1996, 64–97: 91.

68 Ibid., 92.

69 Vgl. ibid.

70 Vgl. dazu oben 4.4.

71 Vgl. Walzer, »Was heisst zivile Gesellschaft?«, 92.

Dass Nassar ein dem M-Strang zuzuordnendes Verständnis von ziviler Gesellschaft vorschwebt, hat aber nicht nur mit den desintegrierenden Tendenzen des Konfessionell-Gemeinschaftlichen zu tun. Mit Blick auf die jüngere Vergangenheit des Libanon warnt Nassar auch davor, dass sich das *Laissez-faire* des freien Marktes als Teil der Zivilgesellschaft – also der L-Strang – dem Politischen aufzwingt und es dadurch lähmt, d.h. die strukturierende Funktion der politischen Gesellschaft für das Gemeinwesen verunmöglicht.⁷²

Im Kontext eines ›liberal-konfessionalistischen Rahmens‹ (*iṭār libralī ṭāʾifi*), wie Nassar es nennt, vor dem Hintergrund des nur konturenhaften Staates des ›libanesischen Systems‹ also, das seit der Mandatszeit auf die Vermählung des freien Marktes mit dem konfessionellen Proporz setzte, könne keine ›höhere gesellschaftliche Einheit‹ (*waḥda muḡtamaʿiyya ʿulyā*) entstehen – eine Gesellschaft also, die über das Nebeneinander-Dahinexistieren der Konfessionsgemeinschaften sowie individueller wirtschaftlicher Interessen in einem *modus vivendi* hinausgeht.⁷³ Um die desintegrierenden Kräfte der konfessionell-gemeinschaftlichen und kapitalistischen Interessen zu zähmen, braucht es eine zentrale Handlungsinstanz, einen Ort, an dem das für alle Gültige ausgehandelt und strukturiert werden kann: eine politische Gesellschaft, einen Staat, der das allgemeine Leben in kritischer Distanz zu desintegrierenden Partikularinteressen, diese aber erwägend, zu regeln weiß.

Dieses Verständnis der Rolle der politischen Gesellschaft als Handlungsinstanz eines Gemeinwesens mit einer Vielzahl divergierender Partikularinteressen wird uns im Folgenden wieder begegnen, genauso wie der Assoziationswille und die natürliche Geselligkeit bzw. das Sein-mit-dem-Anderen. Wir werden uns nun anschauen, wie Nassar das anhand dieser drei Begriffe Erläuterte in konkretere politisch-philosophische Normen und Forderungen im Sinne seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ übersetzt.

6.2 Rechte, Solidarität und Gerechtigkeit in Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn

6.2.1 Die Notwendigkeit individueller Rechte

Nassif Nassar ist ein Kritiker der westlichen liberalen Tradition und v.a. des Menschenbildes, das sie seit ihren Anfängen im 17. Jahrhundert in ihren Vertragstheorien kolportiert. Trotzdem bleibt er ihr insbesondere in einem wichtigen Punkt verpflichtet: in der Betonung individueller

72 Vgl. Naṣṣār, »Haula mafhūm al-muḡtamaʿ al-madani«, 201, 203.

73 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 102–104.

naturgegebener Rechte und eines darauf basierenden Gerechtigkeitsverständnisses.

Ungeachtet seines Versuchs, sich von Naturzustandstheorien loszusagen, begründet er die Existenz individueller Rechte auch mit Bezug auf Locke: Mit ihm geht Nassar einig, dass Menschen vernünftig einsehbare, natürliche Rechte haben, also normativ gleich sind. Das Recht, sein Leben, seine Freiheit sowie seine Besitztümer zu schützen, ist, wie Nassar bestätigt, »natürliches Gesetz, das für alle verbindlich ist.«⁷⁴ Rechte und Gerechtigkeit spielen in seinen politisch-philosophischen Schriften eine zentrale Rolle – diesbezüglich ist Nassars ›Liberalismus mit Gemein-sinn‹ eindeutig liberal.

Dieser stete Rekurs auf Rechte mag vor dem Hintergrund von Nassars liberalismuskritischer Grundhaltung und seinem Versuch, ihn ›gemeinsinnig‹ zu korrigieren, erstaunen, ist doch gerade die Betonung des Rechten vor dem Guten ein wichtiger Gegenstand etwa ›kommunitaristischer‹ Kritiken an liberalen deontologischen Gerechtigkeitsauffassungen. Nabīl Fāziyū nimmt sich die Ubiquität des Rechtsbegriffs v.a. in *Sulṭa* deshalb auch zum Anlass, etwa die Vorbehalte Michael Sandels an John Rawls' Gerechtigkeitsauffassung auch gegen Nassar zu mobilisieren. Auch Nassar vertrete, so Fāziyū, durch seine Betonung von individuellen Rechten ein Gerechtigkeitsverständnis, das von seinen kulturellen und ontologischen Rechtfertigungszusammenhängen losgelöst sei. Gerade in einem kulturellen Kontext, in dem metaphysische und religiöse Vorstellungen von Gerechtigkeit noch eine Rolle spielten, könne das Recht jedoch nicht zum einzigen Arbiträr zur Unterscheidung von gerechten und ungerechten politischen Ordnungen und Gesellschaften erkoren werden.⁷⁵

Dieser Kritik Fāziyūs ist entgegenzuhalten, dass Nassars Betonung natürlicher Rechte nicht in letzter philosophischer Konsequenz verstanden werden sollte, sondern auch vor dem Hintergrund historischer Unrechtserfahrungen wie derjenigen des libanesischen Bürgerkriegs oder totalitärer Herrschaft gedeutet werden muss – Unrechtserfahrungen, aus denen heraus er mit Insistenz solche Rechte, meist als ›Menschenrechte‹ (*ḥuqūq*

74 Locke, *Second treatise*, 13. Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 57, zudem 55, 98–101, 172. Vgl. dazu auch Fāziyū, »al-Falsafa fi mu'tarak al-'adl«, 207–209.

75 Vgl. Fāziyū, »al-Falsafa fi mu'tarak al-'adl«, 201, 206–207. Sandels *Liberalism and the limits of justice* (1982) wurde 2009 ins Arabische übersetzt: Māykl Sāndil, *al-Librāliyya wa-ḥudūd al-'adāla* (*Tarḡama Muḥammad Hanād*), Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya/al-Munazzama al-'Arabiyya li-t-Tarḡama 2009. Rawls' Werk *A theory of justice* (1971) harrt bisher einer Übersetzung ins Arabische. Sein Buch *Justice as fairness* wurde allerdings ebenfalls 2009 übersetzt: Ġūn Rūls, *al-'Adāla ka-inṣāf. I'ādat siyāga* (*Tarḡama Ḥaidar Ḥāḡḡ Ismā'īl*), Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya/al-Munazzama al-'Arabiyya li-t-Tarḡama 2009.

insāniyya), einfordert.⁷⁶ Zudem weist Nassar selbst explizit darauf hin, dass ein menschliches Zusammensein nicht ausschließlich auf Rechten erbaut werden könne.⁷⁷

Ob es gerechtfertigt ist, Nassars Position allzu nahe an jene Rawls' heranzurücken, sei hier deshalb – obwohl Fāziyūs Kritik systematisch teilweise durchaus verfängt – in Frage gestellt. Allerdings hat Rawls in Nassars Nachdenken über Rechte und Gerechtigkeit fraglos eine Rolle gespielt. Nassar verweist u.a. in seinen Ausführungen zur sozialen Gerechtigkeit in *Sulṭa* auf Rawls, wie wir noch sehen werden.⁷⁸ In *Ḍāt* geht er zudem mit Rawls einig, dass Gerechtigkeit »die erste Tugend sozialer Institutionen« sei, »so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen«.⁷⁹ Allerdings erinnert er dort gleichzeitig auch an Platon, der neben der Gerechtigkeit die Weisheit, die Tapferkeit und die Besonnenheit zu den vier Polis-Tugenden zählt.⁸⁰

Nassar fordert denn auch nicht nur im Namen der Gerechtigkeit individuelle negative und positive Rechte ein. Diese spielen bei ihm zwar eine zentrale Rolle. Trotzdem bleibt er seiner dem liberalen Atomismus gegenüber kritischen Grundhaltung treu, indem er diese Forderung von Rechten mit seinen ontologischen Prämissen verbindet und seine Vorstellung eines rechtsbasierten Gerechtigkeitsverständnisses in das intrinsisch Gute einbettet. Bei Nassar ergibt sich die Notwendigkeit von Rechten, wie gleich zu sehen sein wird, aus seiner Prämisse des Seins-mit-dem-Anderen.

76 Vgl. dazu Sarhan Dhoubi, »Unrechtserfahrungen und die kritische Funktion der Menschenrechte«, in: S. Dhoubi (Hg.), *Demokratie, Pluralismus, Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2014, 177–193; 177–182; Bielefeldt, »Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen«, 47–56. Vgl. zudem Lutz Wingert, »Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften. Bemerkungen zum Begriff der Menschenrechte«, in: Ralf Elm (Hg.), *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess*, Bochum: Projekt Verlag 2003, 392–407. Vgl. zur Begründbarkeit von Menschenrechten aus der arabisch-islamischen Rechtstradition heraus sowie zum muslimischen Menschenrechtsdiskurs allgemein Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014.

77 Vgl. z.B. Naṣṣār, *Ma'nā*, 107.

78 Fāris Sāsīn, ein intellektueller Weggefährte Nassars und wie er emeritierter Philosophieprofessor in Beirut, sagte in einem persönlichen Gespräch, das ich mit ihm am 12. August 2013 im Rahmen dieser Untersuchung geführt habe, Rawls sei die Hauptinspirationsquelle Nassars beim Abfassen von *Sulṭa* gewesen. Dies mag allerdings nur insofern stimmen, als damit eine ganze politisch-philosophische Traditionslinie gemeint ist, die von Hobbes über Locke, Rousseau und Mill zu Rawls führt.

79 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Übersetzt von Hermann Vetter), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 19; Naṣṣār, *Ḍāt*, 373–374.

80 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 373. Platon, *Politeia*, 427d–434d.

Weil er die Rechte aus dieser allen Menschen gemeinsamen ontologischen Situation ableitet, glaubt er aber auch an die Existenz einer ontologischen Verantwortung, aus der er eine moralische Pflicht zur zwischenmenschlichen Solidarität ableitet. Diese übersetzt er – mit starker Inanspruchnahme der politischen Gesellschaft – schließlich in ein Verständnis sozialer Gerechtigkeit, die allen Mitgliedern des Gemeinwesens den gleichen Zugang zu den gleichen gesellschaftlichen Ressourcen garantieren soll, um ihre Rechte und ihre Würde zu schützen. Des Weiteren bettet Nassar sein auf Rechten basierendes Gerechtigkeitsverständnis in seine Vorstellung des intrinsisch Guten ein: Gerechtigkeit ist bei ihm nur einer von sieben ›höchsten Werten‹ (*qiyam ʿulyā*), die das politische Handeln normativ informieren sollen. Dadurch entschärft er das dividierende Moment einer ›Moral des Rechten‹ durch das Verbindende einer ›Moral des Guten‹.⁸¹

6.2.2 *Wie aus dem Sein-mit-dem-Anderen eine Pflicht zur Solidarität erwächst*

Nassar erachtet es als notwendig, an der Idee unveräußerlicher naturgegebener Rechte und einem darauf aufbauenden Verständnis von Gerechtigkeit festzuhalten, um ein liberales Gemeinwesen begründen zu können. Natürliche Rechte als Normen, die auf die menschliche Würde verweisen – natürliche Rechte und menschliche Würde sind bei Nassar zwei Seiten derselben Medaille –, gehören für ihn zu einem allen Menschen gemeinsamen Wesenskern. Diese Rechte sind dabei betontermäßig losgelöst von jeglichen individuellen metaphysischen Überzeugungen einsehbar und damit eine philosophische Idee; zudem kämen sie dem Menschen *als* Menschen zu und nicht als einem Mitglied einer bestimmten partikularen Gemeinschaft.⁸²

Nassar erachtet es jedoch ebenso als unumgänglich, vor dem Hintergrund der Prämisse der natürlichen Geselligkeit des Menschen und damit des Seins-mit-dem-Anderen neu über diese Rechte nachzudenken, um auf dieser ontologischen Basis die Auswirkungen liberaler Prämissen auf das Soziale ›gemeinsinnig‹ korrigieren zu können.⁸³

Wie wir oben gesehen haben, sind bei Nassar die Menschen durch ihr Sein-mit-dem-Anderen ontologisch miteinander verbunden. Rechte sind für ihn deshalb nie nur diejenigen eines autonomen Individuums, Rechte eines ›ungebundenen Selbst‹, sondern immer ›relational‹

81 Vgl. zur ›Moral des Rechten‹ und der ›Moral des Guten‹ Michael J. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1982, 133–174.

82 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 100; Naṣṣār, »al-Asās al-falsafī«, 155–164. Hierzu auch Wingert, »Türöffner«, 394–401.

83 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 221–222, 294–295.

(*al-āiqī*) und damit auch die Rechte anderer, d.h. Pflichten. Diese Pflichten schränken die eigenen Rechte und Freiheiten auch wieder ein. Wer gerecht handelt, hat folglich nicht nur die eigenen, sondern immer auch die Rechtsansprüche und die Würde des Gegenübers im Blick.⁸⁴ Nassar ist deshalb stets darauf bedacht, dass die Hervorhebung von Rechten nicht als »Kult des Individuums«,⁸⁵ dem die Pflichten zum Opfer fallen, missverstanden wird.⁸⁶ ›Rechte‹ und ›Pflichten‹ sind bei ihm betonterenmaßen Begriffe der Koexistenz, solche, die auf das Dasein anderer und aller verweisen.⁸⁷

Die geteilte ontologische Situation des Seins-mit-dem-Anderen, durch die die Menschheit bei Nassar zu einer einzigen Schicksalsgemeinschaft wird, macht es zur vernünftig einsehbaren Pflicht, einen anderen Menschen nicht zu schädigen und ihm seine Rechte zuzugestehen, weil der Andere durch die ontologische Verbundenheit immer auch Teil des Eigenen ist. Durch die Schädigung seinesgleichen bringt der Schädigende mit seiner Handlung folglich nicht nur die Existenz des Geschädigten in Gefahr, sondern die gemeinsame existenzielle Grundlage, also auch die eigene. Der Andere ist bei Nassar auch Bedingung der eigenen Existenz, wie man es mit Sartre formulieren kann,⁸⁸ weshalb dessen Beeinträchtigung immer auch auf einen zurückfällt.⁸⁹ Der einzelne Mensch ist bei ihm immer zuerst die Menschheit insgesamt, d.h. Teilhaber an einem ›menschlichen Ich‹ (*anā insiyya*), bevor er einzelnes Individuum ist.⁹⁰

Dies bringt Nassar zunächst zum Begriff der Verantwortung. Ähnlich wie bei Sartre hat der Mensch aufgrund seines Seins-mit-dem-Anderen Nassar zufolge eine die gesamte Menschheit miteinschließende Verantwortung. Sie ist bei Nassar allerdings anders als bei Sartre eine Verantwortung gegenüber einer gegebenen »Universalität des Menschen«,⁹¹ gegenüber der menschlichen Natur respektive dem ›menschlichen Ich‹ und der menschlichen Würde, nicht gegenüber einer stets durch das eigene freie Handeln, durch den eigenen Selbstentwurf zu erschaffenden

84 Vgl. *ibid.*, 295–296; Naṣṣār, »al-Asās al-falsafī«, 164–166.

85 Wingert, »Türöffner«, 404.

86 Hierzu auch *ibid.*, 404–405.

87 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 226.

88 Vgl. Jean-Paul Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt 1962, 145–176: 165.

89 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 107, 186; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-maʿṣalat al-ḥudūd [in *Mihakk*]«, 89. Hierzu auch Naṣṣār, *Dāt*, 376–377, wo er die Existenz individueller Rechte direkt im Sein-mit-dem-Anderen ›versorgt‹, um dadurch auch den immanenten, nichtidealistischen Charakter natürlicher Rechte zu betonen.

90 Vgl. Naṣṣār, *Maʿnā*, 198, 203.

91 Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, 167.

Menschheit. Es ist nicht eine Verantwortung, die aus der totalen Verantwortung für die eigene Existenz erwächst,⁹² sondern eine, die sich als Sollen aus dem Sein-mit-dem-Anderen herleitet.

Nicht an Sartre, sondern an einem anderen Philosophen orientiert sich Nassars Verständnis von Verantwortung deshalb, und zwar an Hans Jonas. Wie dieser spricht Nassar im Zusammenhang der Verantwortung, die Menschen aufgrund ihres Seins-mit-dem-Anderen gegenüber anderen Menschen haben, von einer »ontologischen Verantwortung«, schließt also wie er von einem (menschlichen) Sein auf ein (menschliches) Sollen.⁹³

Die ontologische Verantwortung überwinde nicht nur partikuläre Vorstellungen von gesetztem Recht (*qānūn*) und Moral (*aḥlāq*), sondern gehe dem Rechtlichen und dem Moralischen als solche voraus und liege ihnen zugrunde, wie Nassar mit Jonas einiggeht. Bevor jemand für seine Handlungen legale oder moralische Verantwortung übernehmen müsse, sei die Person bereits ontologisch für diese Handlungen verantwortlich, weil sie ihnen intentional im Universum und der Geschichte zur Existenz ver helfe, so Nassar. Verantwortung sei etwas Apriorisches (*qablī*), eine »Vorbedingung der Moral«,⁹⁴ wie Jonas es nannte, d.h. etwas einer möglichen Handlung und ihren moralischen und rechtlichen Implikationen Vorgängiges. Verantwortung entsteht nicht erst *a posteriori* oder *ex-post-facto* (*ba'dī*) durch die Handlung selbst.⁹⁵

Im Apriorischen seiner ontologischen Verantwortung trifft der Mensch auch wieder auf seine ontologische Freiheit, die er hier am intensivsten fühlt, wie Nassar erklärt. Hier, d.h. in der Verantwortung, trete der Mensch direkt in Angesicht zu seiner Freiheit und spüre ihre Gegenwärtigkeit. Verantwortung und Freiheit gehören für Nassar deshalb ontologisch zusammen. So, wie der Mensch sich seiner ontologischen Freiheit nicht entledigen könne, ohne sich selbst zu vernichten, könne er deshalb auch seine Verantwortlichkeit nicht abstreifen, ohne seine Existenz zu verneinen.⁹⁶ »Ich bin frei, also bin ich verantwortlich«⁹⁷ – mit

92 Vgl. *ibid.*, 150–151; Naṣṣār, *Hurriyya*, 217.

93 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 179–182. Nassar erwähnt hier in seinen Ausführungen zur ontologischen Verantwortung Hans Jonas noch nicht, sondern erst am Ende des Kapitels über Verantwortung in einer Fußnote (vgl. *Hurriyya*, 190–191, FN 1). Es dürfte aber außer Frage stehen, dass Nassar ihn bereits hier im Hinterkopf hatte. Vgl. zu Jonas' Begriff der ontologischen Verantwortung: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 91–92.

94 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 174.

95 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 179–181, 184. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 172–183, an denen sich Nassar hier wohl hauptsächlich orientiert hat.

96 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 182, 183–184, 249.

97 »anā ḥurr, idān anā mas'ūl«, *ibid.*, 185.

diesem an Descartes' *cogito* angelehnten Postulat fasst Nassar diesen ontologischen Umstand zusammen.

Nassar bezieht die ontologische Verantwortung dabei nicht nur, aber vorwiegend auf das menschliche Sein und damit auf ein zwischenmenschliches Sollen.⁹⁸ Er versteht sie also anthropozentrisch und sozial, und weniger wie Jonas auch als Verantwortung gegenüber der nicht-menschlichen Natur oder der gesamten Biosphäre und ihrer Zukunft.⁹⁹ Es ist eine Verantwortung, die Menschen v.a. in der Gegenwart, nicht so sehr auch für die Zukunft,¹⁰⁰ direkt gegenüber den »Mitteilha[n] am Menschenlos«¹⁰¹ als solchen verpflichtet. Es ist eine »[o]ntologische Verantwortung für die Idee des Menschen«¹⁰² selbst. Nassar zieht deshalb, obwohl die ontologische Verantwortung eine der Moral und dem gesetzten Recht vorgeordnete ist, überwiegend moralische Schlüsse daraus. Dies bringt uns zum Begriff der Solidarität, *taḍāmun*.

Solidarität gegenüber anderen Menschen ist bei Nassar der moralische Imperativ, den er aus der vormoralischen ontologischen Verantwortung ableitet, die dem Sein-mit-dem-Anderen erwächst. Auch hier spielen für ihn folglich die Ideen der Menschenwürde und natürlicher Rechte eine zentrale Rolle: Solidarität ist bei Nassar v.a. eine Achtung der Rechte und der Würde anderer und ein Bemühen, anderen zu ihren Rechten und ihrer Würde zu verhelfen. Hier wird besonders deutlich, dass Rechte bei Nassar nicht nur die Funktion haben, das Individuum und seine Freiheiten im Sinne der liberalen Tradition zu schützen, sondern sie sind auch Pfeiler einer Pflicht zu gesamtgesellschaftlicher Solidarität, welche die Gesellschaft als Ganzes integrieren soll.

Das Festhalten an einem normativen Fixstern der Menschenwürde und der natürlichen Rechte als Pfeiler der gesellschaftlichen Solidarität in einer

98 Er weist etwa Raymond Polins Behauptung zurück, es gebe nur zwischen Menschen als vernünftigen Wesen Gerechtigkeitsansprüche. Demgegenüber hält Nassar fest, der Mensch habe auch seiner nichtvernünftigen Umwelt gegenüber Verantwortung. Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 236–237. Vgl. dazu zudem Naṣṣār, *Hurriyya*, 190–191, FN 191.

99 Inwiefern nicht auch bereits Kants kategorischer Imperativ, den Jonas mit seinem Begriff der ontologischen Verantwortung und seinem »ontologischen Imperativ« erweitern will, die Pflicht impliziert, die Menschheit insgesamt zu erhalten, klärt Hans Lenk, *Human-soziale Verantwortung. Zur Sozialphilosophie der Verantwortlichkeit*, Freiburg, Bochum: Projektverlag 2015, 114–117.

100 In *Dāt* gewichtet Nassar die Verantwortung gegenüber der Zukunft etwas stärker, auch mit Bezug auf Jonas. Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 629–632. Vgl. auch seine Bemerkungen zum Umgang mit der Natur in *ibid.*, 307–319.

101 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, 184.

102 *Ibid.*, 91.

liberalen Gesellschaft verteidigt Nassar – gleich wie seinen am Erbe der Aufklärung angelehnten Rationalismus – entschieden gegen Richard Rorty. In dessen liberaler Utopie spielt der Begriff der Solidarität zwar ebenfalls eine wichtige Rolle, doch versucht Rorty ihn nicht mit, sondern gegen Begriffe wie Menschenwürde oder universelle Rechte zu formulieren.¹⁰³

Nassar hält dem Amerikaner zwar zugute, in seiner liberalen Utopie wie er selbst in seinem Entwurf einer ›neuen Gesellschaft‹ auch den Wert der Solidarität hochzuhalten, womit er nicht minder vom atomistischen Liberalismus abzurücken versuche. In dieser Hinsicht sieht Nassar durchaus Parallelen zwischen seinem eigenen philosophischen Projekt und jenem Rortys. Doch bestreitet Nassar gleichzeitig die Behauptung Rortys, dass Solidarität in einer Gesellschaft möglich sei, wenn sie sich von der philosophisch fundierten Idee der universellen Menschenwürde und daraus abgeleiteten natürlichen Rechten verabschiede.¹⁰⁴

Rorty zählt die Rede von Menschenrechten gleich wie jene von Vernunft und Wahrheit zu den Residuen einer überkommenen metaphysisch-philosophischen Fundierung des Liberalismus. Diese Fundierung sei zu Beginn der Entstehung freiheitlich-demokratischer Ordnungen zwar notwendig gewesen, aber mittlerweile »zum Hindernis für die Erhaltung und Verbesserung demokratischer Gesellschaften geworden [...]«. ¹⁰⁵

Bei Rorty gründet die Solidarität deshalb nicht auf der Idee der Rechte oder der Würde, sondern in der »Erkenntnis, daß uns die Verletzbarkeit durch Demütigung gemeinsam ist [...]«. ¹⁰⁶ Sie erwächst bei ihm deshalb aus einem »gemeinsamen Vermögen, sich die wirkliche und mögliche Demütigung anderer vorstellen« ¹⁰⁷ zu können, und dem Wunsch, ihr entgegenzuwirken. ¹⁰⁸ Dieses Vermögen als eine Art Mitgefühl, das den Menschen dazu anhält, solidarisch zu handeln, d. h. ihre Demütigung zu verhindern, verweist laut Rorty jedoch nicht auf einen ahistorischen menschlichen Wesenskern, sondern ist, seinen radikalen Kontingenzzannahmen entsprechend, »einfach ein glückliches Erzeugnis bestimmter historischer Umstände«. ¹⁰⁹ Es sei, wie Rorty behauptet, ein Ergebnis dessen, was sich seit dem 18. Jahrhundert in Europa und Amerika zugetragen habe. ¹¹⁰ Solidarität empfindet eine Person denn auch nicht mit einer

103 Ähnliche Argumente wie gegen Rorty bringt Nassar in *Ma'nā* gegen Karl Popper und dessen Altruismus-Begriff vor, allerdings weniger ausführlich. Vgl. Naṣṣār, *Ma'nā*, 86–87.

104 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 226–227.

105 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 84–85. Vgl. dazu auch Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, 83–87.

106 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 156.

107 Ibid., 159.

108 Vgl. ibid., 156–159.

109 Ibid., 315.

110 Vgl. ibid., 159.

abstrakten Idee des Humanen im anderen Menschen, sondern mit jenen, die ihm nahestehen. Sie ist ein ethnozentrisches Gefühl, das »davon abhäng[t], welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auf-fallen«. ¹¹¹ Sie ist ein Solidaritätsgefühl, das jedoch die Möglichkeit impliziert, in den Kreis des ›Wir‹, mit dem Solidarität empfunden wird, stets neue vormalige ›Sie‹ mit einzuschließen. ¹¹²

Die Vorbehalte Nassars gegenüber dieser Herleitung und diesem Verständnis von Solidarität gehören zwar größtenteils zum Standardreper-toire der Kritik an Rorty und sind deshalb nicht neu. ¹¹³ Aus der Feder eines arabischen Philosophen stammend, der sich für Demokratie und li-berale Gerechtigkeit einsetzt, bringen diese Vorbehalte jedoch deutlicher als in dieser bekannten Kritik zur Geltung, wie »zynisch oder naiv« ¹¹⁴ einige von Rortys Propositionen sind.

So lehnt Nassar zunächst die kulturellrelativistische These Rortys einer kontingenten historischen Genealogie der Solidarität als Gefühl für die uns Nächsten ab. Er glaube nicht, dass die Ablehnung von Demütigung der historischen Kontingenz einer europäischen Moderne zu verdanken sei, auch wenn diese Epoche ihrer Akzeptanz und Institutionalisierung Vorschub geleistet habe. Vielmehr ist Nassar überzeugt, dass die univer-selle Ablehnung der Demütigung genau jenen ahistorischen Wesenskern einer menschlichen Würde zur Evidenz bringt, den Rorty verneint. ¹¹⁵

Damit eine liberale Gesellschaft auch solidarisch sein kann, bedarf es seiner Ansicht nach des Prinzips der Menschenwürde, das auf ein von allen einzelnen Menschen gleichermaßen getragenes Schicksal oder eben ein ›Menschenlos‹, d.h. auf das Sein-mit-dem-Anderen hindeutet. Dann sei die ›Natur der Solidarität‹ (*ṭabṛāt at-taḏāmūn*) nicht mehr nur wie bei Rorty ein auf der Vorstellungskraft basierendes Mitgefühl, das uns den uns Nahen wohlwollend stimmt, sondern sowohl Mitgefühl als auch durch die Vernunft erkennbare moralische Pflicht anderen und potenziell allen Menschen gegenüber. ¹¹⁶

In seiner Erklärung dazu, wie aus dieser ›Natur der Solidarität‹ der Menschenwürde faktisches solidarisches Handeln wird, ist Nassars

111 Ibid., 309.

112 Vgl. *ibid.*, 314–320. Vgl. zur Rekonstruktion dieser Argumentation Rortys durch Naṣṣār *Ḥurriyya*, 227–232. Vgl. kritisch zu diesen und weiteren Argumenten Rortys auch Richard J. Bernstein, »Rorty's liberal utopia«, in: Alan R. Malachowski (Hg.), *Richard Rorty, III: Politics, irony, and solidar-ity*, London etc.: SAGE Publications 2002, 5–32.

113 Hierzu übersichtlich Bernstein, »Rorty's liberal utopia«.

114 Willy Hochkeppel, zitiert nach: Detlef Horster, *Richard Rorty zur Ein-führung*, Hamburg: Junius 1991, 114.

115 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 227–231.

116 Vgl. *ibid.*, 234–235, 240. Vgl. auch Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 310–311.

Argumentation jener Rortys dann aber nicht einmal so unähnlich. Auch Nassar geht davon aus, dass Solidarität vorwiegend im Kontext einer Vielzahl bestimmter, sich stufenweise vergrößernder ›Wir‹ stattfindet. Das liberale Individuum könne seine Freiheit dazu nutzen, sich mit einer Vielzahl solcher ›Wir‹ innerhalb und außerhalb der Gesellschaft zu solidarisieren.¹¹⁷ Dabei spielt auch für Nassar die Vorstellungskraft als Fähigkeit, sich in das Leiden anderer hineinzufühlen und -denken, durchaus eine Rolle.¹¹⁸ Die Einzigen, mit denen sich Liberale nicht solidarisieren könnten, seien die Gegner der Freiheit. Auch die Globalisierung sieht Nassar nicht *per se* als Gefahr für diese ›Wir‹: Sie würden in Relation zu einem neuen globalen Zusammengehörigkeitsgefühl zwar ihren Charakter verändern, aber als Orte der Solidarität nicht obsolet werden oder ganz verschwinden. Als Beispiel nennt Nassar die EU: Sie habe die bestehenden nationalstaatlichen Einheiten nicht aufgelöst, sondern sie bloß in einem neuen europäischen ›Wir‹ zusammengefasst.¹¹⁹

In klarer Abgrenzung zu Rorty findet Nassar jedoch, dass das, was Individuen in einem sich solidarisierenden ›Wir‹ zusammenbringt, spezifische Probleme und Aufgaben wie Armut, Krankheit, Unwissenheit, Kriege oder Naturkatastrophen sind, zu deren Bewältigung sich freie Menschen zusammenschließen. Was uns dazu bringt, uns anderen Menschen gegenüber solidarisch zu geben, ist damit nicht mehr nur ein Gefühl für jene, die ›zu uns gehören‹, sondern es sind Gründe. Diese Gründe überwinden Dichotomien zwischen einem ›Wir‹ einerseits und einem ›Sie‹ andererseits und können die ganze Menschheit miteinschließen. Dies sei kein idealistisches Denken, sondern ein Erfordernis der Geschichte, in der immer mehr Probleme globalen Ausmaßes einer solidarischen Lösung harren.¹²⁰

Nassar scheint allerdings nicht allzu sehr darauf zu vertrauen, dass sich freie Individuen aus bestimmten Gründen aufgrund ihrer moralischen Pflicht zur Solidarität, die aus dem Sein-mit-dem-Anderen und der ontologischen Verantwortung erwächst, auch tatsächlich freiwillig

117 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 239.

118 Vgl. *ibid.*, 233.

119 Vgl. *ibid.*, 237–239; Naṣṣār, *Ma'nā*, 396. Nassar sieht den europäischen Integrationsprozess nicht in all seinen Schriften positiv, sondern immer wieder auch sehr kritisch. Es ist zu vermuten, dass Nassars auch ablehnende Haltung gegenüber der EU daher rührt, dass er fürchtet, sie könne als Blaupause für ein arabisches oder islamisches Einheitsprojekt dienen, das er in Übereinstimmung mit seiner Ablehnung des arabischen Nationalismus klar zurückweist. Vgl. z.B. Naṣṣār, *Dāt*, 183, wo er die Beibehaltung der einzelstaatlichen Souveränität in Widerspruch zur europäischen Einheit sieht, oder Naṣṣār, *Dimūqrāṭiyya*, 12, 54–55, wo er die EU als ideologisches und imperialistisches Projekt bezeichnet.

120 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 243, 246.

zu solidarischen ›Wir‹ zusammenschließen. Sich für das Wohl und die Verbesserung einer Gesellschaft einzusetzen, erachtet er zwar als moralische Pflicht eines jeden Einzelnen.¹²¹ Trotzdem spricht er den staatlichen Institutionen in einer gemeinsinnig-liberalen Gesellschaft eine Vermittlungsrolle bei der Entstehung von Solidarität zu: Sie haben dafür zu sorgen, dass Solidarität als individuelle moralische Pflicht nicht vernachlässigbar bleibt, sondern über die politische Gesellschaft als Handlungsinstanz des Gemeinwesens von einer moralischen Pflicht in allgemeines solidarisches Handeln übersetzt wird.¹²²

Solidarität ist denn bei Nassar trotz des universellen moralischen Anliegens, das ihr zugrunde liegt, und des kosmopolitischen Ausblicks, den er damit verbindet, vorwiegend eine Solidarität innerhalb bestehender politischer Gesellschaften, innerhalb von Staaten. Sie ist vorwiegend eine Solidarität, die wir unseren Mitbürgerinnen und Mitbürgern schulden und die er durch eine staatliche Umverteilung von Ressourcen garantiert sieht.

Solches durch die politische Gesellschaft gestütztes solidarisches Handeln gegenüber unseren Mitbürgern und Mitbürgerinnen ist bei Nassar Bestandteil dessen, was er unter ›sozialer Gerechtigkeit‹ subsumiert. Wir nähern uns im Folgenden der sozialen Gerechtigkeit als politischer Konkretisierung gesellschaftlicher Solidarität über Nassars allgemeines Verständnis von Gerechtigkeit, da das eine in das andere eingebettet ist.

6.2.3 *Wie aus der Pflicht zur Solidarität soziale Gerechtigkeit wird*

Entsprechend der Ausrichtung seines Fokus auf die politische Gesellschaft als Handlungsinstanz eines Gemeinwesens setzt sich Nassar hauptsächlich in deren Rahmen mit Rechten und Gerechtigkeit auseinander. Die politische Herrschaft steht bei ihm in der Pflicht, für Gerechtigkeit zu sorgen, nicht nur, was das Politische im engeren Sinne, also etwa die Anerkennung und den Schutz grunddemokratischer Rechte anbelangt, sondern auch, was die soziale Gerechtigkeit betrifft, wo er den Begriff der Solidarität ins Spiel bringt.¹²³

Dabei spricht Nassar von *ʿadl*, nicht *ʿadāla*, wenn er ›Gerechtigkeit‹ abhandelt. *ʿAdāla* stehe eher für eine subjektive Haltung und Bereitschaft, nach Gerechtigkeitsprinzipien zu handeln, während *ʿadl* auf die objektiv beurteilbaren Bedingungen für Gerechtigkeit verweise, wie er erklärt.¹²⁴

¹²¹ Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 319–326, 388–389.

¹²² Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 243–245; Naṣṣār, *Sulṭa*, 278–280.

¹²³ Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 222–226.

¹²⁴ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 240–241. Möglicherweise unternimmt Nassar diese begriffliche Unterscheidung zwischen dem ›objektiven‹ *ʿadl* und der ›subjektiven‹ *ʿadāla* auch deshalb, weil er sich von einem islamischen Diskurs über ›soziale Gerechtigkeit‹, *ʿadāla iḡtimāʿiyya*, distanzieren will, einem Diskurs,

Mit der Konzentration auf das Politische in seinen Ausführungen zur Gerechtigkeit will Nassar zum einen auf dessen grundsätzliche Verbindung mit dem Moralischen hinweisen. Wie wichtig ihm diese Verbindung ist, lässt sich auch daran erkennen, dass bei ihm *sulṭa*, also ›Herrschaft‹ oder ›Autorität‹, ein normativ geladener Begriff ist: Er bedeutet bei Nassar *legitime* Herrschaft oder Autorität, also *rechtmäßige* Herrschaft oder Autorität. Herrschaft, *sulṭa*, kommt deshalb nicht ohne Gerechtigkeit, *ʿadl*, aus, wenn sie legitim sein will. Ungerechte und damit nicht rechtmäßige Herrschaft ist *ṣaiṭara*, d. h. ›Kontrolle‹ oder ›Willkürherrschaft‹, und damit in Nassars Begrifflichkeit von *sulṭa* klar unterschieden.¹²⁵

Er geht zum anderen aber auch so weit zu behaupten, dass es ohne politische Herrschaft gar keine Gerechtigkeit geben könne. Er setzt diese Prämisse in seinen früheren Schriften v. a. gegen kommunistische anarchistische Utopien,¹²⁶ später aber auch gegen libertär-kapitalistische und damit ebenso anarchistisch inspirierte Behauptungen, die unsichtbare Hand des freien Marktes könne im Rahmen eines minimalen Nachtwächterstaates für Gerechtigkeit sorgen.¹²⁷ Im gleichen Zuge lehnt er damit eine Vorstellung von zwischenmenschlicher Gerechtigkeit ab, die sie als eine aus dem Recht des Stärkeren hervorgehende Ordnung missversteht. Nassar glaubt ein solches auf ›Überwältigung‹ (*taḡālub*) basierendes Gerechtigkeitsverständnis besonders bei Fārābī nachweisen zu können; Fārābī ist denn für Nassar auch ein Philosoph der ›Kontrolle‹ bzw. der ›Willkürherrschaft‹ (*ṣaiṭara*), nicht ein Philosoph der ›(rechtmäßigen) Herrschaft‹ (*sulṭa*). Nassar stützt sich bei diesem Urteil über Fārābī allerdings auf eine Textstelle aus dessen *Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, in der Fārābī nicht das vorzügliche Gemeinwesen, sondern die »ignoranten und irrenden Städte«¹²⁸ beschreibt und dabei nicht die eigenen, sondern die Lehrmeinungen antiker Philosophen wiedergibt.¹²⁹ Damit stellt Nassar das Gerechtigkeitsverständnis Fārābīs nicht korrekt dar.¹³⁰

den der Muslimbruder Sayyid Quṭb mit seinem entsprechend betitelten Buch 1949 angestoßen hatte: Sayyid Quṭb, *al-ʿAdāla al-iḡtimāʿiyya fī l-l-ām*, Bairūt: Dār aš-Šurūq¹³ 1993 [1949].

¹²⁵ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 7–10, 13–14, 231–235.

¹²⁶ Vgl. *ibid.*, 83. In *Sulṭa* setzt er diese Verknüpfung von Staat und Gerechtigkeit zudem gegen Edith Stein, die, wie Nassar ausführt, fand, dass nichts dagegenspreche, dass eine gerechte Ordnung auch ohne Staat entstehe. Vgl. *ibid.*, 234–235.

¹²⁷ Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 61, 233, 243.

¹²⁸ Abū Naṣr al-Fārābī, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* (Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Cleophea Ferrari), Stuttgart: Reclam 2009, 110.

¹²⁹ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 241–246; al-Fārābī, *Prinzipien*, 115–118, 137.

¹³⁰ Vgl. dazu auch Fāziyū, »al-Falsafa fī muʿtarak al-ʿadl«, 209–210.

Nassar geht von einer allgemeinen Definition von Gerechtigkeit aus, deren Bestandteile er zunächst erklärt und dann mit Bezug auf bestimmte Bereiche weiter ausdifferenziert. Die Definition lautet folgendermaßen:

Gerechtigkeit ist, bezogen auf politische Herrschaft, eine soziohistorische Anordnung, die jedem, der ein Recht und einen Rechtsanspruch hat, sein Recht und seinen Rechtsanspruch zuerkennt und ihm die Möglichkeit gibt, ihn zu genießen sowie die damit einhergehenden Pflichten wahrzunehmen, dies unter bestimmten Bedingungen.¹³¹

Indem er Gerechtigkeit als ›soziopolitische Anordnung‹ verstehe, wolle er, wie Nassar erklärt, zunächst darauf hinweisen, dass der Mensch als denkendes Wesen eine gerechte Ordnung schaffen und wegen sich stets wandelnder Umstände kontinuierlich neuschaffen müsse. Sie sei folglich nichts Naturgegebenes oder spontan Entstehendes.¹³² Diese Notwendigkeit des steten Neuschaffens einer gerechten Ordnung geht auch daraus hervor, dass Gerechtigkeit und der soziale Friede, den sie mit sich bringt, prekäre Zustände sind: Wer sie wolle, müsse sie immer wieder gegen ihre Feinde verteidigen, so Nassar. Eine gerechte Ordnung des sozialen Friedens sei unstabil.¹³³

Gegenstand dieser gerechten soziopolitischen Anordnung sind natürliche Rechte, die aus einer Gleichheit der Menschenwürde abzuleiten sind: Nassar nennt das Recht auf persönliche Unversehrtheit (*salāma šaḥṣiyya*) als erstes dieser Rechte und leitet daraus etwa das Recht auf Arbeit, Wissen, Besitz, Familiengründung oder Versammlungsfreiheit ab.¹³⁴ Es sind also sowohl negative als auch positive Rechte, die Nassar geltend macht.¹³⁵

Dass politische Autoritäten Rechte *anerkennen*, reicht jedoch nicht aus: Rechtsansprüche müssten auch *erfüllt* werden, wie Nassar weiter erklärt. Mit deutlicher Spitze gegen eine politische und juristische Praxis, die sich mit leeren Bekenntnissen zu natürlichen Rechten begnügt, streicht er heraus, dass der wahre Prüfstein einer gerechten politischen Ordnung darin bestehe, dass Rechtsansprüche tatsächlich offen geltend gemacht werden könnten und ihnen faktisch nachgekommen werde. Dass aus diesen negativen und positiven Rechtsansprüchen, die er

131 »Al-ʿAdl bi-n-nisba ilā s-sulṭa as-siyāsiyya huwa tartib iḡtimāʾī tāriḥī, yaʿtarif li-kull dī ḥaqq wa-istiḥqāq bi-ḥaqqiḥi wa-istiḥqāqiḥi, wa-yutiḥ lahu an yatamattaʾ bihi, wa-an yaqūm bi-l-wāḡib al-muṣāḥib lahu, taḥta šurūṭ muʿayyana«. Naṣṣār, *Sulṭa*, 237.

132 Vgl. *ibid.*, 237–238.

133 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 389; Naṣṣār, *Sulṭa*, 280–282.

134 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 98–100, 238–239, 268; Naṣṣār, *Dāt*, 380–384.

135 Vgl. dazu Susanne Boshammer, *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003, 29–32.

geltend macht, nicht nur negative Freiheiten, sondern auch negative und positive Pflichten gegenüber anderen und dem politischen Gemeinwesen erwachsen, ist, wie wir bereits oben gesehen haben, für Nassar vor dem Hintergrund eines Seins-mit-dem-Anderen selbstverständlich.¹³⁶

Diese allgemeine Definition von Gerechtigkeit konkretisiert Nassar zunächst mit Bezug auf das Existenzrecht eines Staates selbst. Dieses Existenzrecht ist für ihn eine äußere Voraussetzung, ohne die es innerhalb einer politischen Gesellschaft gar keine Gerechtigkeit geben kann. Dass er diesen Aspekt überhaupt anspricht, hängt wohl damit zusammen, dass er seine Überlegungen zur Gerechtigkeit in *Sulṭa* aus einem Kontext der nach wie vor prekären und instabilen postkolonialen Existenz und Souveränität einzelner Staaten, so auch des Libanon, ausformuliert hat.

Das Existenzrecht von Staaten hänge vom Assoziationswillen ab, sowohl im Innern als auch gegen außen. Im Innern müsse sich eine Mehrheit mit diesem Willen als dem »Wille[n] eines bestimmten gesellschaftlichen Wir«¹³⁷ identifizieren können, damit ein Staat rechtmäßig sei. Dies bedeutet für Nassar auch, dass in pluralistischen Gesellschaften einzelnen Gemeinschaften mit separatistischen Intentionen das Recht zugesprochen werden müsse, sich von einem bestehenden Staat loszusagen, um einen eigenen Staat gründen zu können, wenn ihnen diese Identifikation nicht möglich sein sollte. Eine solche Abspaltung könnten sie sich mit friedlichen Mitteln erstreiten.¹³⁸

Doch will ein solcher Abspaltungsversuch seines Erachtens ein gut überlegter Schritt sein. Zwar hänge die Rechtmäßigkeit eines Anspruchs auf die Gründung eines eigenen Staates *per se* nur vom eigenen Assoziationswillen ab. Grundsätzlich müsse ein jeder Assoziationswille jedoch innerhalb der Staatengemeinschaft auf andere Assoziationswillen Rücksicht nehmen. Hier denkt sich Nassar das zwischenstaatliche Gefüge analog zu jenem zwischen einzelnen Menschen: Ein jedes Gemeinwesen und jeder Staat muss das Existenzrecht anderer Gemeinwesen und Staaten respektieren und schuldet in letzter Instanz auch dem Assoziationswillen der internationalen Gemeinschaft Rechenschaft. Egal, ob es sich um eine partikulare Gemeinschaft handle, die einen unabhängigen Staat gründen wolle, oder um einen bereits existierenden Staat – ein jeder müsse sich in das globale Gefüge von Assoziationswillen einfügen, sei also dem Willen der internationalen Gemeinschaft (*mağmūʿat ad-duwal*), d. h. dem globalen Assoziationswillen verpflichtet.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 239–240. Vgl. dazu Boshammer, *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit*, 29–32.

¹³⁷ Naṣṣār, *Sulṭa*, 248.

¹³⁸ Vgl. *ibid.*, 248–250.

¹³⁹ Vgl. *ibid.*, 247–253.

Der zweite Bereich, für den Nassar seine allgemeine Definition von Gerechtigkeit konkretisiert, betrifft die ›legislative Gerechtigkeit‹ (*ʿadl tašrīʿī*). Er verleiht unter diesem Begriff der Bedeutung demokratischer Grund- und Bürgerrechte sowie allgemeiner rechtsstaatlicher Prinzipien Nachdruck und spricht deshalb auch von der ›politischen Gerechtigkeit‹. Von der gerechten Ausgestaltung dieses Bereichs hingen wichtige andere Aspekte der Gerechtigkeit innerhalb der politischen Gesellschaft ab.¹⁴⁰

Legislative Gerechtigkeit bedarf gemäß Nassar zunächst der Garantie, dass der Wille des Staates bzw. der politischen Gesellschaft als Ganzes frei zum Ausdruck gelangen kann. Dazu brauche es eine offene Gesellschaft, in der freie und vernünftige, in ihren Rechten gleichgestellte Bürger ungeachtet ihrer Fähigkeiten, Weltanschauungen oder ideologischen Überzeugungen frei an politischen Prozessen, Wahlen und Referenden teilhaben und mitwirken könnten. In einem solchen freiheitlichen Kontext könne eine Staatsordnung erstritten werden, deren Grundzüge in einer Verfassung festgehalten würden, die aber keine ewiggültigen Normen enthalte, sondern dem historisch-demokratischen Wandel unterliege. Hier kommt der kritisch-offene Rationalismus, den wir im letzten Kapitel besprochen haben, innerhalb der politischen Gesellschaft zur praktischen Anwendung: Er dient als Denk- und Diskursweise rechtlich gleichgestellter Bürger, anhand derer friedlich eine das gesamte politische Gemeinwesen betreffende Ordnung ausgehandelt werden kann, die das gemeinsame Leben strukturieren soll. Dazu gehört auch, dass unterschiedliche Interessengruppen (*fiʿāt*) und Gemeinschaften (*ḡamāʿāt*) als Vermittlungsinstanzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen das ›Gemeinwohl‹ (*al-maṣlaḥa al-ʿamma*) für die Gesellschaft als Ganzes aushandeln.¹⁴¹

Dass Nassar das Gemeinwohl an die Immanenz und Historizität offenen-vernünftig miteinander diskutierender Bürger rückbindet, lässt vermuten, dass bei ihm das Gemeinwohl gut für jeden einzelnen Bürger und alle Bürger zusammengenommen ist,¹⁴² es jenseits davon aber kein ›Wohl‹ gibt, das nicht auf diese menschlichen Einzelsprüche reduzierbar wäre. Das Gemeinwohl sei kein ›Wohl der Allgemeinheit‹ (*maṣlaḥat al-ʿamma*), sondern »das Wohl des Gemeinwesens als Ganzes mit all

¹⁴⁰ Vgl. *ibid.*, 257.

¹⁴¹ Vgl. *ibid.*, 259–260; Naṣṣār, *Hurriyya*, 153–158; Naṣṣār, *Maʿnā*, 143–146. Vgl. zu Nassars Verständnis vom Gemeinwohl sowie seinen deliberativen Aspekten auch Naṣṣār, *Sulṭa*, 133–141, sowie Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 51–52.

¹⁴² Vgl. dazu Lutz Wingert, »Gut für alle zusammen? Oder was könnten Demokraten in einer Demokratie erkennen?«, in: Michael Quante (Hg.), *Geschichte, Geltung, Gesellschaft. Beiträge zum XXIII. Deutschen Kongress für Philosophie 2014*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, 827–849: 835–836.

seinen Einzelteilen«, ¹⁴³ so Nassar. *Maṣlaḥa* selbst – also ohne das Attribut ›allgemein‹ – ist bei ihm auch etwas, das das Individuum selbst für sich bestimmt, wobei das individuelle Bestimmen und Verwirklichen des eigenen ›Wohls‹ oder des eigenen ›Interesses‹ durch die *maṣlaḥa* anderer und das ›Gemeinwohl‹ sowie durch bestimmte moralische Prinzipien begrenzt wird. Mit dieser Individualisierung von *maṣlaḥa* will Nassar den Begriff besonders aus dessen klassisch-islamischem Verständnis herauslösen, wo *maṣlaḥa* von den fünf höheren ›Zwecken des Religionsgesetzes‹ (*maqāṣid aṣ-ṣarīʿa*) bestimmt ist. ¹⁴⁴

Für die staatlichen Regierungsinstitutionen bedeutet legislative oder politische Gerechtigkeit, dass ihre Repräsentanten in einem klar definierten Prozess von der politischen Gesellschaft mit ihren Herrschaftsbefugnissen ausgestattet werden müssen. Dabei hätten Regierungsinstitutionen zu respektieren, dass sie der Staat bzw. die politische Gesellschaft nur mit bestimmten Rechten ›ermächtigt‹ habe, letztere aber faktisch bei der politischen Gesellschaft als Definitionsorgan der staatlichen Ordnung selbst blieben. Zum Respekt dieser Rechte vonseiten der Repräsentanten dieser Herrschaftsinstitutionen gehöre, dass sie den politischen Prozess nicht monopolisierten, d.h. Opposition gegen sich selbst zuließen. Meinungsverschiedenheiten gehörten zur Natur politischer Gesellschaften, wie Nassar erklärt, sie sollten deshalb auch frei zur Geltung gebracht werden dürfen. Sie müssten aber auch so geordnet und in politische Prozesse übersetzt werden, dass sie die Entscheidungsfähigkeit der Institutionen nicht lähmten und damit das Wohl der Gesellschaft in Gefahr brächten. Zudem seien Regierungsinstitutionen nur dann gerecht, wenn sie für ihre Handlungen Verantwortung übernähmen und der politischen Gesellschaft dafür Rechenschaft ablegten. ¹⁴⁵

Der dritte Bereich, für den Nassar seine allgemeine Definition von Gerechtigkeit konkretisiert, ist derjenige der sozialen Gerechtigkeit. Hier

¹⁴³ Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 147.

¹⁴⁴ Vgl. *ibid.*, 128–130, dort besonders auch die FN 121. Juristen wie Gazālī gingen davon aus, dass *maṣlaḥa* durch das Religionsgesetz bestimmt sei, so besonders durch dessen fünf höhere ›Zwecke‹, ›Interessen‹ oder ›Absichten‹ (*maqāṣid*): den Schutz der Religionszugehörigkeit, des Lebens, des Verstandes, des Eigentums und der Familie. Vgl. dazu Felicitas Opwis, »*Maṣlaḥa* in contemporary Islamic legal theory«, in: *Islamic Law and Society* 12/2 (2005), 182–223. Die Übersetzung der fünf *maqāṣid* habe ich übernommen von Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2016.

¹⁴⁵ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 262–264. Vgl. dazu auch *ibid.*, 91–113, wo Nassar Grenzen politischer Herrschaft definiert und dabei ähnlich wie hier argumentiert, allerdings von negativen Rechten der politischen Gesellschaft gegenüber dem Staat als Herrschaftsapparat spricht.

spielt nun wie erwähnt die durch die politische Gesellschaft beförderte Pflicht zur Solidarität eine Rolle.

Nassar subsumiert unter dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit ein breites Spektrum von Teilbereichen wie etwa die wirtschaftliche, die Bildungs- oder die Generationengerechtigkeit, aber auch etwa die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern. Mit diesem breiten Spektrum wolle er sich von einem verengten, bloß auf das Wirtschaftliche reduzierten Begriff sozialer Gerechtigkeit distanzieren, wie er Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen vorschwebe. Zugleich beziehe sich sein Verständnis von sozialer Gerechtigkeit aber auf weniger als das, was Rawls als ›Grundstruktur der Gesellschaft‹ bezeichnete, da er einige Aspekte dieser Grundstruktur bereits unter der Rubrik der legislativen Gerechtigkeit behandelt habe.¹⁴⁶

Demgegenüber beziehen sich Nassars Ausführungen zur sozialen Gerechtigkeit unter Abzug ihrer rein politischen Aspekte auf »die Ganzheit des sozialen Geflechts, die politische Herrschaft vor Willkür (*zulm*) schützen muss«.¹⁴⁷

Im Bereich der sozialen Gerechtigkeit spielt ›Gleichheit‹ (*musāwāh*) eine wichtige Rolle, wie Nassar erklärt. Diese wolle er aber nicht als Resultat von sozialen Gerechtigkeitsbemühungen verstanden wissen, also nicht als Gleichmachung, sondern philosophisch: als Gleichheit in der menschlichen Würde, aus der gleiche Rechte und Pflichten erwachsen, aber auch als Gleichheit an einem Grundstock von Freiheiten. Aus jener entstehe eine Vielfalt von individuellen Umgangsformen mit bestimmten menschlichen Grundbedürfnissen, eine Pluralität, die zu respektieren ebenso zur Achtung der menschlichen Würde gehöre wie die Annahme, dass diese Würde allen gleichermaßen zukomme.¹⁴⁸

Vor dem Hintergrund einer Gleichheit der Menschenwürde formuliert Nassar drei Grundprinzipien sozialer Gerechtigkeit. Wie diese genau miteinander zusammenhängen, klärt er nicht. Er legt z. B. keine lexikalische Ordnung fest, wie Rawls zwischen seinen Gerechtigkeitsprinzipien. Zudem überschneiden sie sich in vielerlei Hinsicht, so etwa in ihren Auswirkungen auf das Politische. Die drei Prinzipien betreffen die sozialen Freiheitsrechte, die Berechtigung wirtschaftlicher Ungleichheiten sowie schließlich die Behebung bestimmter Ungleichheiten.

Im Hinblick auf das erste Prinzip hält Nassar fest, dass die Priorität sozialer Gerechtigkeit auf den sozialen Freiheiten liege. Er fasst unter ihnen etwa die Meinungs- und Medienfreiheit, die Handels- und Besitzfreiheit, die Versammlungsfreiheit und weitere. Dass diese Freiheiten

¹⁴⁶ Vgl. *ibid.*, 264–266; Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, 23–27. Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Dāt*, 373.

¹⁴⁷ Naṣṣār, *Sulṭa*, 266.

¹⁴⁸ Vgl. *ibid.*, 267–271.

Priorität hätten, heiße aber nicht, dass sie auch absolut seien. Da das Recht auf Freiheit sowohl ein natürliches als auch ein soziales sei, sei die Praktizierung der eigenen Freiheit nur dann gerecht, wenn sie das Recht auf Freiheit der anderen sowie dasjenige des Staates nicht einschränke. Es ist deshalb gemäß Nassar ebenso wie die Respektierung dieser Freiheiten gerecht, dass politische Herrschaft soziale Freiheiten ›koordiniert‹ (*tansīq*), also einen gesetzlichen und institutionellen Rahmen für die Praktizierung und den Schutz sozialer Freiheiten schafft. Wie genau diese gerechte ›Koordinierung‹ vonstattengehen soll und wie stark sie in die persönlichen Freiheitsrechte eingreifen darf, d.h. inwiefern sie auch eine Einschränkung persönlicher Freiheiten sein kann, konkretisiert Nassar nicht. Er hält jedoch entsprechend seiner Hervorhebung der Historizität bestimmter Normen und Wahrheiten fest, dass diese Koordinierung sozialer Freiheiten kontextsensibel stets revidiert werden könne, sich also mit dem geschichtlichen Wandel verändern soll.¹⁴⁹ Sie sind also offenbar Gegenstand jener deliberativ-demokratischen Prozesse, die Nassar unter dem Begriff der politischen bzw. legislativen Gerechtigkeit fasst.

Dieses erste Prinzip hat den Willen des Menschen zum Gegenstand, seine Freiheit zu verwirklichen, wie Nassar erklärt. Ihn zuzulassen und zu ›koordinieren‹, macht eine Gesellschaft jedoch noch nicht gerecht. Das erste Prinzip lasse z.B. nach wie vor die Entstehung einer Gesellschaft zu, in der einzelne Personen im Namen der Freiheit Besitz anhäufen könnten, mit dem sie eine missbrauchsanfällige Machfülle erlangten. Das zweite Prinzip hat deshalb die ›Fähigkeit‹ (*qudra*) des Menschen zum Gegenstand, seine Freiheit zu verwirklichen.¹⁵⁰

Dieses zweite Prinzip lege fest, dass soziale und wirtschaftliche Unterschiede aus Arbeit hervorgehen müssen. Damit dieses Prinzip greifen kann, hat die politische Gesellschaft zunächst v.a. über den Bereich der Bildung für Chancengleichheit zu sorgen, wie Nassar fordert. Durch die Sicherung der Chancengleichheit würden gleichzeitig die Unterschiede in der natürlichen Begabung zwischen Menschen und ihr Recht, sich frei zu entfalten, anerkannt, wie auch die Gleichheit in ihrer Würde respektiert.¹⁵¹

Zudem müsse die politische Gesellschaft aber, wie Nassar ebenso im Namen des zweiten Prinzips geltend macht, dem Recht auf Arbeit, das Nassar explizit als natürliches Recht bezeichnet,¹⁵² überhaupt erst zum Durchbruch verhelfen. Dazu hat politische Herrschaft seines Erachtens nicht nur Eingriffe in den Markt vorzunehmen, um die Arbeitslosigkeit

149 Vgl. *ibid.*, 272–273. Vgl. zu diesem ersten Prinzip auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 145–146.

150 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 274.

151 Vgl. *ibid.*, 274–277.

152 Vgl. *ibid.*, 277.

zu bekämpfen, und für eine generelle Wertschätzung von produktiver oder innovativer Arbeit zu sorgen. Nassar fordert auch eine grundsätzliche Aufwertung der Arbeit gegenüber dem Kapital, denn schließlich sei es immer Arbeit, die Kapital schaffe.¹⁵³

Die politische Gesellschaft müsse deshalb stets Druck auf privates Kapital ausüben, damit es nicht zum Mittel der Ausbeutung werde, sondern zurück in die Gesellschaft fließe. Nur so könne der Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital, der die kapitalistische Gesellschaft präge, überwunden werden. Dies bedeutet für Nassar auch, dass die Vererbung von Kapital stark eingeschränkt werden muss. Denn Kapital, das durch Arbeit mithilfe natürlichen Kapitals wie der eigenen Intelligenz oder bestimmter Talente bei gegebener Chancengleichheit erwirtschaftet wurde, sorge für weniger Ungleichheit als ererbtes Kapital, ist Nassar überzeugt.¹⁵⁴

Während die beiden ersten seiner Prinzipien sozialer Gerechtigkeit mit den Mitgliedern der Gesellschaft als egoistischen Individuen (*afrād anāniyya*) verfährt, kehrt das dritte und letzte ihre Pflicht zur Solidarität hervor, behandelt sie also als solidarische Wesen.¹⁵⁵ Die moralische Pflicht zur Solidarität leitet Nassar, wie oben gezeigt wurde, aus dem menschlichen Sein-mit-dem-Anderen und der daraus entstehenden ontologischen Verantwortung ab. Dieser Pflicht sollten liberale Individuen in bestimmten Wir nachkommen, zu denen sie sich zusammenschließen, um ein bestimmtes Problem wie Armut solidarisch zu beheben. Die politische Gesellschaft soll dieser moralischen Pflicht aber unter die Arme greifen, indem sie innerhalb einer Gesellschaft die Umverteilung von Ressourcen organisiert, wie Nassars drittes Prinzip sozialer Gerechtigkeit geltend macht. Dies geschehe über Steuern, die die politische Gesellschaft dazu verwendet, Dienstleistungen (*ḥadamāt*) anzubieten, von denen alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen profitieren könnten, so z.B. öffentliche Gesundheitseinrichtungen, Schulen oder eine Verkehrsinfrastruktur.¹⁵⁶ Über das System der Umverteilung materialisiert sich bei Nassar folglich die moralische Pflicht zur Solidarität innerhalb des gesamtgesellschaftlichen ›Wir‹ in konkretem politischen und sozialen Handeln. Die Umverteilung soll garantieren, dass alle Mitglieder eines Gemeinwesens durch die Umverteilung von Ressourcen zur möglichst kompletten Erfüllung ihrer gleichen Rechte und dem Respekt ihrer Würde gelangen können.

Diese durch die politische Gesellschaft gestützte Solidarität als Umverteilung von Ressourcen macht ungezwungene, individuelle Bemühungen

¹⁵³ Vgl. *ibid.*

¹⁵⁴ Vgl. *ibid.*, 277–278. Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Ḍāt*, 320–324.

¹⁵⁵ Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 279.

¹⁵⁶ Vgl. *ibid.*, 278–280. Vgl. zu den Dienstleistungen, die rechtmäßige Herrschaft gegenüber ihren Bürgern zu erbringen hat, auch *ibid.*, 115–141, und dort im Besonderen Nassars Ausführungen zum Begriff der ›Fürsorge‹ (*ināya*).

der Solidarität in anderen ›Wir‹ bei Nassar selbstredend nicht obsolet. Er warnt davor, durch eine zu starke Verlagerung der Verantwortung auf das gesellschaftliche System das Individuum allzu sehr von seiner persönlichen Verantwortlichkeit für andere zu entlasten.¹⁵⁷ Doch scheint in der politischen Gesellschaft das ontologische Sein-mit-dem-Anderen sich soziopolitisch sowie institutionell in einer Weise zu konkretisieren, die besonders deutlich erkennen lässt, dass daraus Verpflichtungen gegenüber anderen entstehen, denen durch solidarisches Handeln auf dieser Ebene nachzukommen ist.

Hier, d.h. in der politisch und institutionell geeinten Gesellschaft, ist der Mensch zwar nicht direkt einem abstrakten Menschengeschlecht und einem universell geteilten Menschenlos verpflichtet, jedoch seinen Mitbürgern in einem konkreten sozialen Zusammenhang. Dem verleiht Nassar Nachdruck, indem er darauf hinweist, dass das persönliche Wohlergehen in einem Gemeinwesen nie bloß auf Einzelleistungen zurückzuführen ist, sondern in einer Abhängigkeit steht von anderen Menschen sowie funktionierenden gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen, die es erlauben, die eigenen Talente zu entfalten und mit anderen zusammenzuwirken. Die Pflicht zur Solidarität, etwas an die Gesellschaft zurückzugeben – eine Pflicht, die sich hier aus einem sehr konkreten sozialen Sein-mit-dem-Anderen ergibt –, steht deshalb in der Logik des persönlichen, individuellen Erfolgs und Wohlergehens.¹⁵⁸

Die Einhaltung dieser sozialen Gerechtigkeitsprinzipien ist laut Nassar Voraussetzung eines sozialen Friedens, wie er in einer real existierenden, nicht in einer utopischen Gesellschaft entstehen kann. Denn sie würde sozialen Konflikten den Nährboden entziehen. Unter sozialem Frieden will Nassar dabei nicht nur die Abwesenheit gewalttätiger Konflikte verstanden wissen, denn eine solche könne auch Resultat von Einschüchterung und Abschreckung sein. Vielmehr ist sie ihm zufolge eine Form individueller Genugtuung, die durch ein Vertrauen in ein System von Produktion und Umverteilung von Ressourcen entsteht, das garantiert, dass alle zu ihren Rechten kommen. Diese individuelle Genugtuung sei wiederum Voraussetzung für ein positives Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gesellschaft als Ganzes, auch wenn diese Zugehörigkeit nie ganz frei sei von Mühsal und Auseinandersetzungen.¹⁵⁹

Aus dieser Genugtuung entsteht jene soziale ›Eintracht‹ (*ulfa*), auf die Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ letzten Endes abzielt und die wir auch in Ismāʿīl Maẓhars Verständnis von *takāful* – wenn auch unter anderen Vorzeichen – haben ausmachen können.¹⁶⁰

157 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 181; Naṣṣār, *Dāt*, 388–389.

158 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 278–280.

159 Vgl. *ibid.*, 280–281. Ähnlich in Naṣṣār, *Dāt*, 389.

160 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 281–282. Vgl. dazu oben 4.2.

Eine diese auf Rechten und Gerechtigkeit basierende Eintracht aufrechterhaltende Funktion schreibt Nassar schließlich der ›gerichtlichen Gerechtigkeit‹ (*‘adl qaḍāī*) zu. Gerichtliche Gerechtigkeit entsteht dadurch, dass der Richter gesetztes Recht, das die politische Gesellschaft im Sinne der ›legislativen Gerechtigkeit‹ erlassen hat, korrekt anwendet und auslegt, aber auch Rat in überpositiven Gerechtigkeitsprinzipien sucht, sofern Gesetze einer zeitgemäßen Umsetzung der natürlichen Rechte nicht mehr nachzukommen vermögen oder ihnen gar widersprechen.¹⁶¹

6.3 Das Gute in Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn

Rechte und Gerechtigkeit spielen in Nassars politischer Philosophie eine wichtige Rolle, wie die obigen Ausführungen gezeigt haben. Trotzdem ist für ihn durch die politische Gesellschaft gestützte, rechtsbasierte Gerechtigkeit nicht das einzige Gut, welches das gesellschaftliche und politische Leben regulieren soll, wie nun abschließend gezeigt werden soll. In *Dāt*, diesem späten Werk Nassars, das in vielerlei philosophische Themenbereiche ausgreift, ist Gerechtigkeit nämlich nur einer von insgesamt sieben ›höchsten Werten‹ (*qiyam ‘ulyā*): Neben der Gerechtigkeit (*‘adl*) figurieren die Würde (*karāma*), Arbeit (*‘amal*), Gesundheit (*ṣiḥḥa*), Wahrheit (*ḥaqīqa*), Schönheit (*ḡamāl*) sowie die Liebe (*maḥabbā*) auf seiner Liste des intrinsisch Guten.¹⁶² In *Dāt* subsumiert er diese Werte auch unter dem Begriff der ›holistischen Gerechtigkeit‹ (*‘adl kāmīl*). Diese holistische Gerechtigkeit sei nur dann zu haben, wenn alle sieben Werte gleichermaßen berücksichtigt würden.¹⁶³ Auch hier treffen wir zudem wieder auf eine Forderung nach Eintracht respektive Ausgewogenheit: Eine Handlung im Sinne eines einzelnen Wertes sollte die anderen sechs nie außer Acht lassen, wie Nassar immer wieder fordert, d.h. stets unter ausgezogener Berücksichtigung des Guten als Ganzes vollzogen werden.¹⁶⁴

Nassars Auseinandersetzung mit dem ontologischen und epistemischen Status von Werten als »handlungsleitenden Prinzipien«¹⁶⁵ hätte eine längere, ausführliche Untersuchung verdient, die hier nicht geleistet werden kann.¹⁶⁶ Erwähnt sei diesbezüglich bloß, dass Nassar Werte

¹⁶¹ Vgl. *ibid.*, 282–288.

¹⁶² Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 277–446.

¹⁶³ Vgl. *ibid.*, 386.

¹⁶⁴ Vgl. *ibid.*, 290–291, 318–319, 322–323, 342, 352, 408–409; Naṣṣār, *Ma’nā*, 288–289.

¹⁶⁵ »*mabādī li-l-fīl*«, Naṣṣār, *Dāt*, 277.

¹⁶⁶ Eine solche Untersuchung müsste auch frühere, allerdings weniger ausführliche Auseinandersetzungen Nassars mit dem Thema Werte mit einbeziehen, so etwa seine Ausführungen zum Wertbegriff Sa‘ādahs in *Istiqlāl*, 130–140. Da Nassar, wie gleich zu sehen sein wird, die Entstehung von Werten mit

weder als etwas rein Subjektives noch als etwas mit der materiellen Realität vollständig Zusammenfallendes definiert. Er verortet Werte in einem zwischen der Realität und dem Absoluten liegenden Bereich, der aus dem Streben des Menschen nach ›Ganzheitlichkeit‹ (*nuzū' ilā l-kamāl*) entsteht, einem Streben, in dem der Mensch seine Mängel zu überwinden trachtet; mit ›Ganzheitlichkeit‹ meint Nassar offenbar eine menschliche Idealvorstellung oder Wesenhaftigkeit, zu welcher der Mensch im Prozess der ›Selbstwerdung‹ (*inwiḡād*) zu gelangen sucht, womit das Streben des Menschen nach dem Guten Teil seiner Selbstvervollkommnung ist.¹⁶⁷ Werte haben aber nicht den Status von platonischen Ideen, sondern entstehen gemäß Nassar vielmehr in einem ›menschbezogenen Idealismus‹ (*miṭāliyya nāsūtiyya*). Sie haben damit etwas Erhabenes, das aber nicht losgelöst von der Realität und dem menschlichen Subjekt da ist, sondern zu diesen in Relation steht und ohne sie nicht existieren würde. Diese Erhabenheit gehöre ebenso zu den Eigenschaften von Werten, wie dass sie in der Realität verwirklicht werden können, wenn auch nie vollständig.¹⁶⁸

Die Vernunft hat durch ›Einsicht‹ (*istibṣār*) Zugang zur Welt der Werte. ›Einsicht‹ beschreibt Nassar als kontinuierlichen intra- und intersubjektiven Prozess des Entdeckens und Neuentdeckens des Guten. Das Wertvolle zu erkennen und Werte zu setzen, Gegebenheiten wertzuschätzen, zu bewerten und umzuwerten, sind Nassars Ansicht nach daher im Wesentlichen rationale Prozesse. Die Möglichkeit eines vernünftigen Zugangs zur Welt der Werte setzt er, wie wir im vorherigen Kapitel bereits gesehen haben, auch gegen die Annahme, Werte würden von einem gemeinschaftlichen, überindividuellen Selbst gestiftet und aufbewahrt und seien damit ahistorische Tatsachen, die dem einzelnen Menschen kontemplativ nicht zugänglich und nicht veränderbar seien. Dagegen ist Nassar überzeugt, dass bestehende Wertvorstellungen vom vernunftbegabten Menschen stets in Frage gestellt und verändert werden können. Werte sind nichts dem Menschen Unerreichbares, sondern der subjektiven und intersubjektiven Vernunft gegenüber immer zur Rechenschaft verpflichtet.¹⁶⁹

Nassar bezeichnet vor dem Hintergrund dieser Annahmen zur Natur der Werte seine eigene Liste des intrinsisch Guten eher vorsichtig als

einem menschlichen ›Streben nach Ganzheitlichkeit‹ erklärt, wäre diese Idee wohl zudem vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zu Zakī al-Arsūzīs *rahmāniyya* zu betrachten, die ebenfalls ein solches ›Streben‹ beinhaltet; vgl. *ibid.*, 183–196. Auch die Einbettung seiner Wertetheorie in anthropologische sowie metaphysische Überlegungen im dritten und vierten Teil von *Ma'nā* müssten diesbezüglich berücksichtigt werden.

¹⁶⁷ Vgl. z. B. Naṣṣār, *Dāt*, 277. Vgl. zu diesem Streben nach dem Guten auch Naṣṣār, *Ma'nā*, 28–30, 281–293, 374–397.

¹⁶⁸ Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 221–236.

¹⁶⁹ Vgl. *ibid.*, 236–274. Vgl. dazu auch oben 5.3.3.

›These‹ (*uṭrūḥa*) – ein unter seiner Feder selten anzutreffender Begriff –, wohl um der Möglichkeit einer Umdeutung auch des intrinsisch Wertvollen stets eine Tür offen zu halten. Trotzdem steht es für ihn außer Frage, dass es universelle Werte gibt, nach denen der Mensch als solcher strebt und die jede partikuläre Gemeinschaft verinnerlichen kann, da sie aus einander in ihrem Wesen gleichen Menschen besteht. Die Existenz solcher universeller Werte bedeutet für Nassar jedoch nicht, dass nicht auch einzelne Gemeinschaften und auch Individuen ihre eigenen Wertvorstellungen haben können. Zudem erfahren universelle Werte in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Ausdeutungen. Universelle Werte stehen bei Nassar normativ aber über solchen partikularen Vorstellungen des Guten. Er spricht deshalb einzelnen Gemeinschaften und ihren Ideologien ab, vollständige axiologische Souveränität zu besitzen.¹⁷⁰

Doch welche Rolle kommt Nassars aus sieben höchsten Werten bestehende Vorstellung des intrinsisch Guten – man müsste sie wohl als *objective list theory* des Wohlbefindens bezeichnen¹⁷¹ – in seiner politischen Philosophie zu?

Dass Werte als »handlungsleitende Prinzipien« nicht nur das individuelle, sondern auch das kollektive, d. h. das soziale und politische Handeln normativ informieren, scheint auf der Hand zu liegen. Nassar betont in *Dāt* denn auch, dass das universell Gute nur dann in die historische Immanenz gelangen könne, wenn die Politik – wie die Philosophie – sich vom axiologischen Gemeinschafts-Partikularismus verabschiede und im Sinne universeller Werte handle.¹⁷²

Es scheint, dass Nassar dabei v. a. zwei mögliche Verbindungsszenarien zwischen seiner Liste von Werten und diesem Immanentwerden des Guten durch die Politik zulässt. Das eine sieht das Politische eher als Rahmen, der es dem Individuum ermöglichen soll, nach seinen eigenen Vorstellungen nach der Erfüllung eines bestimmten Gutes zu trachten. John Finnis kann uns dabei helfen, diese Verbindung zu verstehen.

Finnis grenzt sich kritisch von einem Verständnis von praktischer Vernunft ab, das deren Funktion auf das Instrumentelle reduziert. Er spricht diesbezüglich von »emaciated conceptions of practical reasonableness«,¹⁷³ da sie den Zweck der Vernunft darauf beschränkt sehen, bestimmte Präferenzen, Wünsche, Bedürfnisse etc. zur Befriedigung zu bringen. Diesem

¹⁷⁰ Vgl. *ibid.*, 272–273.

¹⁷¹ Zum Begriff der *objective list theory* vgl. Guy Fletcher, »Objective list theory«, in: G. Fletcher (Hg.), *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Abington, New York City: Routledge 2016.

¹⁷² Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 274.

¹⁷³ John Finnis, »The authority of law in the predicament of contemporary social theory«, in: *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 1 (1984), 115–137: 116. Die zitierte Stelle ist im Original kursiv.

›ausgemergelten‹ Begriff von Rationalität, der etwa in der Spieltheorie vertreten wird, hält er einen umfassenderen entgegen: Finnis argumentiert, dass die Vernunft nicht nur zur Zweck-Mittel-Bestimmung befähigt sei, sondern auch eine Anzahl intrinsischer Werte festlegen könne – finale Zwecke, die das moralisch richtige Handeln letztinstanzlich anleiten.¹⁷⁴

Wie bei Nassar sind es bei Finnis sieben solcher Werte, die das menschlich Gute ausmachen und unsere Handlungen vernünftig anleiten – »the evaluative substratum of all moral judgments.«¹⁷⁵ Es sind dies Leben, Wissen, Spiel, ästhetische Erfahrung, Sozialität (Freundschaft), praktische Vernünftigkeit sowie ›Religion‹.¹⁷⁶ Diese sieben ›Güter‹ (*goods*) sind einander prinzipiell ebenbürtig, d.h. nicht hierarchisier- oder aufeinander reduzierbar, und keinem weiteren, einzigen Wert unterzuordnen.¹⁷⁷

Diese sieben Aspekte des intrinsisch Guten, die das menschliche Wohlergehen ausmachen und das moralische Handeln vernünftig anleiten, stehen bei Finnis über das Gemeinwohl mit dem Politischen in Verbindung: Finnis wird meist so gelesen, dass bei ihm das Gemeinwohl einer politischen Gemeinschaft aus Voraussetzungen besteht, die es den Bürgern ermöglichen sollen, individuell nach ihren eigenen Vorstellungen zur Verwirklichung dieser Güter zu streben. Das Gemeinwohl ist in diesem Sinne instrumentell für die individuelle Ausgestaltung des intrinsisch Guten und diesem damit untergeordnet.¹⁷⁸

Die Verbindung zwischen dem intrinsisch Guten und dem Politischen wie bei Finnis instrumentell zu verstehen, d.h. das Politische als Ermöglichungskontext zur individuellen Ausgestaltung dieser Güter zu sehen, ist auch bei Nassar nicht ausgeschlossen. Werte sind letzten Endes auch bei Nassar gut für das Individuum und nicht für Kollektive. Sie sind Instanzen, an denen sich das Streben des individuellen Selbst nach einer ganzheitlichen Menschlichkeit orientiert, nicht Kollektive als solche.¹⁷⁹ In seinen Ausführungen zu jedem einzelnen der sieben Werte bringt Nassar denn auch nicht jeden mit dem Politischen in Verbindung. Bei seinen

174 Vgl. *ibid.*, 121–133.

175 John Finnis, *Natural law and natural rights*, New York: Oxford University Press 1992, 59.

176 *Life, knowledge, play, aesthetic experience, sociability (friendship), practical reasonableness* sowie ›religion‹. Religion ist im Original in einfache Anführungszeichen gesetzt. Vgl. *ibid.*, 86–90.

177 Vgl. *ibid.*, 59–99.

178 Vgl. zu diesem instrumentellen Charakter des Gemeinwohls bei Finnis v.a. Mark C. Murphy, *Natural law in jurisprudence and politics*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 62–63, 65–72. Vgl. zudem George Duke, »The distinctive common good«, in: *The Review of Politics* 78 (2016), 227–250.

179 Vgl. dazu v.a. Naṣṣār, *Dāt*, 277.

Erklärungen zur Liebe und zur Wahrheit etwa nimmt er keinen Bezug auf die Politik.

Es gibt bei Nassar jedoch zusätzlich eine direktere, substanziellere Verbindung zwischen dem Gemeinwohl und den einzelnen Werten, als es diesem eher individualistischen Ansatz Finnis' vorschwebt. Die politische Gesellschaft wird hier stärker in die Pflicht genommen, um es dem Individuum zu ermöglichen, das Gute im Sinne dieser sieben Werte zum Bestandteil des eigenen Lebens zu machen. Zwar bleiben die sieben Werte solche, die letzten Endes das Wohlergehen des Einzelnen zum Ziel haben. Doch wird dieses individuelle Wohlergehen im Wesentlichen gemeinsam konstituiert und verwirklicht. Der politischen Gesellschaft kommt also eine viel aktivere Rolle dabei zu, das individuelle Wohlergehen im Sinne dieser sieben Werte zu befördern – nicht nur in Bezug zu jenen Werten, die genuin sozial sind, wie etwa die Gerechtigkeit. Das Soziale wird damit zu einem wesentlichen Bestandteil der individuellen Wohlfahrt.¹⁸⁰

Nassars Ansatz hat folglich – im Gegensatz zu Finnis' – auch perfektionistische und damit paternalistische Tendenzen, da die politische Gesellschaft dabei helfen soll, das menschlich Ideale im Sinne dieser sieben Werte zu verwirklichen. Diese paternalistischen und perfektionistischen Tendenzen treten in seinen Ausführungen zu den einzelnen Werten mehr oder weniger stark hervor. Schauen wir uns diese Werte – Würde, Arbeit, Gesundheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Schönheit und Liebe – deshalb kurz an, wobei der Fokus darauf liegen soll, wie Nassar sie selbst mit dem Politischen verbindet.

Obschon Nassars sieben ›höchste Werte‹ nicht aufeinander reduzierbar und einander ebenbürtig sind, spricht er der Würde eine spezielle Funktion zu. Würde sei etwas, das auch die Verwirklichung aller anderen Werte begleiten müsse, wie er meint. Er bezeichnet sie deshalb auch als ›Amme der Werte‹ (*ḥāḍinat al-qiyam*).¹⁸¹ Dass er der Würde einen privilegierten Status zuschreibt, überrascht nicht – von ihrer Anerkennung hängt bei Nassar schließlich die auf dem Sein-mit-dem-Anderen basierende Existenz der Menschheit ab.

Nassar versteht unter Würde »den Respekt gegenüber der menschlichen Person mit all ihren Bestandteilen in sich selbst und für sich

¹⁸⁰ Es scheint, dass Finnis teilweise auch eine Lesart seiner Theorie zulässt, die von einer substanzielleren Verbindung zwischen Gemeinwohl und dem intrinsisch Guten ausgeht; vgl. etwa John Finnis, »What is the common good, and why does it concern the client's lawyer«, in: *Texas Law Review* 41 (1999), 41–53; 42–43. Vgl. dazu auch George Duke, »Finnis on the authority of law and the common good«, in: *Legal Theory* 19 (2013), 44–62; 54–61.

¹⁸¹ Naṣṣār, *Dāt*, 285, 299.

selbst«. ¹⁸² Dieser Respekt beginne beim Respekt für das eigene Selbst, dem Selbstrespekt, welcher der Achtung vor allem anderen zugrunde liege. Selbstrespekt bedeutet für ihn dabei auch, das eigene Selbst in seiner existenziellen Ganzheit anzunehmen, d. h. inklusive seiner ›Neigungen‹ (*myyūl*) und ›Bedürfnisse‹ (*ḥāḡāt*), und den Menschen nicht nur als Vernunftwesen zu verstehen. ¹⁸³

Doch sei die Würde auch wesentlich ein sozialer Wert. Sie könne deshalb auch nur dann in die reale Existenz gelangen, wenn sie die zwischenmenschliche Anerkennung erlange. Da diese instabil sei, müsse der Mensch stets von Neuem für sie kämpfen: Die Würde sei zwar ein Teil des menschlichen Wesens und damit grundsätzlich weder verhandel- noch teilbar. Ihre Verwirklichung in der historischen Immanenz erfolge aber trotzdem nicht von allein, sondern sei vom menschlichen Willen und dem Bewusstsein für das eigene Menschsein abhängig. ¹⁸⁴

Dass Würde und Gerechtigkeit – letztere ein weiterer von Nassars ›höchsten Werten‹ – insofern zwei Seiten ein und derselben Medaille sind, als aus ihnen beiden bestimmte Rechte und Pflichten erwachsen, die dem Menschen als Menschen zukommen, wurde bereits im letzten Teilkapitel deutlich. Wie zentral bei der Verwirklichung des Wertes der Gerechtigkeit das Politische ist, wurde dort ebenfalls bereits besprochen. ¹⁸⁵

Unmittelbar ist bei Nassar auch die Verbindung zwischen dem Wert der Gesundheit und der Politik. Zwar ist auch Gesundheit wesentlich ein Wert des individuellen Wohlergehens, wobei Nassar sowohl das körperliche als auch das psychische Befinden, das wiederum von einer gesunden Umwelt abhängig sei, zum Bestandteil einer ganzheitlichen Gesundheit erklärt. ¹⁸⁶ Doch steht die Gesellschaft gemäß Nassar in der Pflicht, sich die Gesundheit als Wert eines jeden Einzelnen zum gemeinsamen Anliegen zu machen, und zwar mittels der medizinischen Versorgung. ¹⁸⁷

Nassar versteht die Medizin allgemein als angewandte Wissenschaft, die im Dienste der Würde des Menschen zu stehen hat. Sie sei im Wesentlichen dafür verantwortlich, dem Menschen seine naturgegebene Befähigung, seinen eigenen Lebensentwürfen nachzugehen, bestmöglich zu bewahren. Dieses Dienstverhältnis zur menschlichen Würde sieht Nassar dadurch bedroht, dass die Medizin zum Konsumgut verkommt oder der Zugang zur Gesundheitsversorgung diskriminierenden Kriterien

¹⁸² Ibid., 285.

¹⁸³ Vgl. *ibid.*, 285–286, 289. Vgl. zum menschlichen Umgang mit Bedürfnissen auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 127–142. Vgl. zum Zusammenhang von Selbstrespekt und Gemeinwohl auch Finnis, »What is the common good«, 46–47.

¹⁸⁴ Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 292–298.

¹⁸⁵ Zum Zusammenhang von Gemeinwohl und Rechten auch Finnis, »What is the common good«, 47–48.

¹⁸⁶ Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 333–335.

¹⁸⁷ Vgl. *ibid.*, 341–342.

unterstellt wird. Beidem habe eine Gesellschaft entgegenzuwirken, indem sie für eine allen zugängliche medizinische Versorgung aufkomme und damit den Wert der individuellen Gesundheit zum allgemeinen Anliegen mache. Wie sehr der Wert der Gesundheit über die medizinische Versorgung vergesellschaftet wird, deutet Nassar deshalb auch als Indikator dafür, ob ein Gemeinwesen die Würde des Menschen respektiert.¹⁸⁸

Eine erstaunlich deutliche politische Komponente hat bei ihm auch der Wert der Schönheit. Für Nassar entstehen persönliche ästhetische Erfahrungen in einer Dialektik zwischen universellen und deshalb objektiv bewertbaren Äußerungen des Schönen einerseits sowie subjektiven, durch regionale kreative Praktiken inspirierte Empfindungen des künstlerisch Wertvollen andererseits. Eine Aufgabe der Politik, die er davor warnt, das Ästhetische zu marginalisieren, bestehe darin, dieses lokal Schöne zu schützen: Nassar sieht es von einem Kulturimperialismus bedroht, der von den mächtigen kapitalistischen Metropolen ausgeht.¹⁸⁹

Darüber hinaus habe Politik aber auch dafür zu sorgen, dass die Kunst nicht allzu sehr Mittel zu persönlichen, kommerziellen oder ideologischen Zwecken werde. *L'art pour l'art* – dieses Ideal soll die Politik möglichst aufrechterhalten, jedoch nicht ohne die anderen sechs Werte in Erwägung zu ziehen, d.h. nicht ohne es mit Normen jenseits des rein Ästhetischen abzustimmen. Dies bedeutet für Nassar auch, dass Politik Kunst vor dem Abgleiten ins Banale und Bedeutungslose schützen muss, ohne dass er genauer spezifiziert, was für ihn ›banal‹ oder ›bedeutungslos‹ heißt.¹⁹⁰ In diesen Ausführungen zur Kunst und zum Schönen ist Nassar am deutlichsten perfektionistisch und paternalistisch: Es scheint nicht das Erleben des individuell bestimmten Schönen zu sein, das für den Menschen wertvoll ist und dessen Genuss durch die Politik deshalb garantiert werden soll. Vielmehr ist es offenbar eine bestimmte Vorstellung des Schönen, die in Nassars Verständnis des politischen Schutzes würdig ist.

Wie Arbeit ein ›höchster Wert‹ sein kann, ist in Nassars Ausführungen nicht ganz einfach zu verstehen. Er meine mit ›Arbeit‹ weniger als alle möglichen menschlichen Aktivitäten, aber mehr als bloß die Tätigkeiten, die gemeinhin vom Kapital unterschieden werden. Trotzdem erfülle die Arbeit immer einen bestimmten Zweck und sei damit eine ›nützliche‹ (*nāfiʿ*) Tätigkeit.¹⁹¹

Um ungeachtet dieser Zweckgerichtetheit Arbeit selbst als höchsten Wert verstehen zu können, nimmt Nassar Hegel zu Hilfe: Dieser habe darauf aufmerksam gemacht, dass das Resultat bereits in seinem Werden

188 Vgl. *ibid.*, 339–332.

189 Vgl. *ibid.*, 396–400, 406–409.

190 Vgl. *ibid.*, 407–408.

191 Vgl. *ibid.*, 301–302.

inbegriffen sei, der Wert des Ergebnisses also bereits im Weg dahin, d.h. der Arbeit, inbegriffen sei.¹⁹²

Es sind v.a. zwei Arten der Arbeit, denen Nassar in diesem Sinne eine intrinsisch wertvolle Nützlichkeit zuspricht: der ›Arbeit am Selbst‹ (*ʿamal ʿalā d-dāt*) sowie der ›Arbeit an der Gesellschaft‹ (*ʿamal ʿalā l-muğtama*). Beide können wohl am ehesten als eine Art selbstbewusstes, tugendhaftes Handeln verstanden werden.¹⁹³ Unter der Arbeit am Selbst versteht Nassar eine Selbstreflexion, welche die Klärung der eigenen, sowohl materiellen als auch immateriellen Wünsche und Bedürfnisse sowie deren umweltverträgliche Befriedigung zum Ziel hat. Arbeit an der Gesellschaft dagegen ist bei ihm politische Arbeit zum Wohle einer gerechten Gesellschaft. Dies bezieht er im Besonderen auch auf den Kampf für ein Verständnis von Arbeit, das dem Menschen genügend Platz belässt, um sein Wesen im Sinne aller sieben Werte zu entfalten, d.h. ohne zum Knecht einer ausschließlich marktorientierten Arbeitsmoral zu werden, die nur materiellen Mehrwert schafft.¹⁹⁴

Liebe ist, wie bereits erwähnt, einer der sieben höchsten Werte, die Nassar nirgends direkt mit dem Politischen in Verbindung bringt. Trotzdem steht er in der Wichtigkeit den anderen nicht nach, ja hat, ähnlich wie die Würde, einen privilegierten Status. Dies begründet Nassar damit, dass in keinem der Werte der Puls eines erfüllten Lebens deutlicher zu spüren sei als in der Liebe. Zudem sieht er in der Liebe eine Art Nährstoff für die anderen Werte: Als Liebe zu den anderen Werten, d.h. als Liebe etwa der Gerechtigkeit, der Schönheit etc., halte sie das Selbst dazu an, für deren historische Realisierung einzustehen.¹⁹⁵

Mehrheitlich versteht Nassar Liebe allerdings als etwas direkt Zwischenmenschliches, nicht als Liebe zu Werten. Zwischenmenschliche Liebe will er sich dabei denken, ohne in den Bereich des Metaphysischen vorzudringen, d.h. ohne ihren Ursprung klären zu müssen. Damit will er seine Überlegungen zur Liebe aus einer arabisch-islamischen Tradition des Begriffs lösen, in der sie immer auch Liebe zu Gott ist. Als Kontrastfolie zu seinem eigenen Verständnis von Liebe dient ihm diesbezüglich Ibn Ḥazms (gest. 1064) Sichtweise in dessen *Halsband der Taube* (*Ṭauq al-ḥamāma*), die besagt, »dass die Liebe eine Vereinigung von den in dieser Schöpfung getrennten Seelenteilen in ihrem höheren Ursprungselement ist [...] in der Weise, dass die beiderseitigen bewegenden Kräfte in

192 Vgl. *ibid.*, 304. Nassar bezieht sich hier wohl auf G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 11–12, 37–38.

193 Die »virtuous disposition and action« figuriert auch auf der Liste des intrinsisch Guten von David Ross, vgl. David Ross, *The right and the good*, Oxford: Clarendon Press 2002, 134–135.

194 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 305, 314–326.

195 Vgl. *ibid.*, 413–415.

der Heimstatt ihrer höheren Welt gleichartig und nach ihrer Bildungsart verwandt sind«. ¹⁹⁶

Nassar unterscheidet dann drei Arten der Liebe: die ›vereinnehmende‹ oder ›leidenschaftliche Liebe‹ (*inšigāfī*), die ›Freundschaft‹ (*ṣaḍāqa*) sowie die ›altruistische Liebe‹ (*ḥubb ʾiṭāī*). Während er in der ersten die Gefahr der ›Besessenheit‹ (*tamalluk*) ortet, wohnt der zweiten eine Ausgewogenheit des gegenseitigen Respekts inne. Den Altruismus als Gegenteil von Egoismus will er explizit nicht als christliche Idee verstanden wissen, sondern als willentliche Selbstlosigkeit, die jedoch nicht in einer Selbstaufgabe enden dürfe. ¹⁹⁷

Über Wahrheit, den anderen höchsten Wert, den Nassar zumindest in *Dāt* nicht direkt mit dem Politischen in Verbindung bringt, wurde bereits in Kapitel 5 einiges gesagt. Dem sei hier nur hinzugefügt, dass Nassar in *Dāt* in Erinnerung ruft, dass die Erlangung von Wissen nicht primär Nutzen- und Machtüberlegungen oder der Lustmaximierung dienen solle, sondern Wahrheit eben einen intrinsischen Wert habe. ¹⁹⁸ Von dieser Suche nach Wahrheit schließt er auch die Suche nach absoluter Wahrheit nicht aus. Mit Schopenhauer geht er einig, dass der Mensch als Mensch ein metaphysisches Grundbedürfnis habe. Die Suche nach absoluter Wahrheit folge jedoch der Logik der ›Enthüllung‹ (*inkīšāf*), nicht – wie in anderen Bereichen der Wissenserlangung – der Logik der ›Entdeckung‹ (*iktišāf*), wie Nassar präzisiert. ¹⁹⁹

In der ausgewogenen Ausrichtung auch der Politik auf diese sieben intrinsischen Werte als Bestandteil eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sieht Nassar nicht nur die Möglichkeit gegeben, eine holistische Form der Gerechtigkeit in ein Gemeinwesen zu bringen, ein Verständnis von Gerechtigkeit also, das sich auf mehr als nur die Rechte der Einzelnen beruft. Er glaubt auch, damit die immer stärkere Verabsolutierung der individuellen Freiheit in liberalen Diskursen in Richtung einer ›ganzheitlichen Freiheit‹ (*ḥurriyya kāmila*), wie er es nennt, überwinden zu können. Letzteres ist für ihn ein Verständnis von Freiheit, das den Menschen aus dem axiologischen Nihilismus, den er in einer immer dominanter werdenden Spielart des Liberalismus diagnostiziert, befreit und

196 Abū-Muḥammad ʿAlī Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden* (Aus dem Arabischen übersetzt von Max Weisweiler), Leiden: J.E. Brill 1942, 19; Naṣṣār, *Dāt*, 418. Vgl. zum Begriff der Liebe in der arabisch-islamischen Tradition, mit speziellem Bezug auf Miskawayh (gest. 1030), auch Triki, »Philosophie des Zusammenlebens«, 108–112.

197 Vgl. Naṣṣār, *Dāt*, 426–446.

198 Vgl. *ibid.*, 348–351.

199 Vgl. *ibid.*, 355–356, 369–372. Vgl. hierzu auch seine Ausführungen zur metaphysischen Wahrheitssuche und zum ›metaphysischen Horizont‹ in Naṣṣār, *Maʾnā*, 297–310.

den Menschen und das Gute, nach dem er in seinem Streben nach Selbstvervollkommnung sucht, wieder stärker ins Zentrum rückt. Ohne wieder bestimmte Vorstellungen des Guten in seine Überlegungen zu integrieren und sich damit wieder auf den Menschen zu besinnen, kommt der Liberalismus laut Nassar früher oder später nicht mehr darum herum, den ›Tod des Menschen‹ (*maut al-insān*) erklären zu müssen.²⁰⁰

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass er sich in seinem Verständnis eines liberalen Gemeinwesens auf das Gute beruft und damit eine über individuelle Rechte und Freiheiten hinausgehende ›holistische Gerechtigkeit‹ ebenso wie die ›ganzheitliche Freiheit‹ geltend macht, muss nochmals in Erinnerung gerufen werden, dass Nassar seine Vorstellung des Guten bloß als ›These‹ formuliert. Er oktroyiert dem Liberalismus also keine spezifische Wahrheit des Wertvollen auf. Auf welche Vorstellung des Guten sich ein Liberalismus verpflichtet, stellt er damit grundsätzlich zur Diskussion, und auch jegliche zukünftige Vorstellung des Guten, auf die sich ein liberales Gemeinwesen einigt, kann immer wieder zur Disposition gestellt werden. Denn zu den Werten gelangt der Mensch laut Nassar, wie oben dargelegt wurde, in einem intra- und intersubjektiven Prozess des Entdeckens und Neuentdeckens des Wertvollen, also in einem offenen Prozess, der nie zu einem Ende kommt, sondern sich verändernden Umständen anpassen kann und soll. Das Einzige, das Nassar nicht zur Disposition zu stellen scheint, ist seine Forderung, dass sich der Liberalismus jenseits eines Nachdenkens über Rechte und individuelle Freiheiten wieder auf ein Diskutieren über das universell Gute einlassen muss.

So bleibt Nassar trotz der teils paternalistisch und perfektionistisch anmutenden Ausführungen über Werte denn auch seiner Überzeugung treu, dass der ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ in jener Form von ›patriotisch-demokratischer Gesellschaft‹ am besten aufgehoben ist, in deren ›Einheit der Verschiedenen‹ zwar die Zugehörigkeit zu einem ›bürger-schaftlichen Wir‹ der *patria* eine gewisse politische Priorität hat, in der aber unterschiedliche Vorstellungen der individuell und gemeinschaftlich guten Lebensführung ihren Platz haben müssen. Es ist dabei auch im Bereich unterschiedlicher Wertvorstellungen die im Individuum und über es hinausdenkende intra- und intersubjektive Vernunft, die als Modus der Integration demokratisch-deliberativ nach einem axiologischen Konsens sucht, sowohl innerhalb der Pluralität dieser Gesellschaft als auch über sie hinaus.²⁰¹

Dies bringt uns von den Höhen der Überlegungen Nassars über Werte wieder zurück zu den politischen Realitäten, aus denen heraus er sein philosophisches Projekt zu entwickeln begonnen hat. Wir wollen uns im nächsten Kapitel den ›Ermöglichungsbedingungen‹ von Nassars

200 Vgl. Naṣṣār, *Ma'nā*, 289–293.

201 Vgl. *ibid.*, 98–99. Vgl. hierzu oben 4.4.

philosophischem Projekt zuwenden, d.h. auf seine konkreten Vorschläge zu sprechen kommen, wie im Libanon und möglicherweise darüber hinaus eine Gesellschaft im Sinne seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ entstehen soll.

7. Wie der Philosophieunterricht die libanesische Gesellschaft verändern soll

Zu den Ermöglichungsbedingungen von Nassars philosophischem Projekt

In den letzten beiden Kapiteln wurden die epistemischen sowie die politisch-philosophischen Prämissen von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ systematisch rekonstruiert. Dieser ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ stellt die normative Architektur einer ›neuen Gesellschaft‹ dar, die Nassar aus der Konflikterfahrung einer konfessionell-gemeinschaftlichen Zerklüftung des Libanon zu entwerfen begonnen hatte. Im Folgenden wollen wir nochmals etwas näher an den libanesischen Kontext herandrücken.

Bereits in Kapitel 5 wurde darauf hingewiesen, dass Nassars Philosophiebegriff demokratisch ist: Das philosophische Denken und Argumentieren, das er gegen die ideologisch-gemeinschaftliche Heteronomie einfordert, ist bei ihm eine kritisch-offene Diskursform, die seines Erachtens von jeder und jedem Einzelnen angeeignet und praktiziert werden kann und soll. Sein Philosophieverständnis bleibt damit nicht einer schmalen, akademisch gebildeten Elite von Intellektuellen vorbehalten, sondern greift in die kulturelle Breite der Gesellschaft aus. Sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ hängt vom Philosoph- und Philosophinsein eines jeden einzelnen Mitglieds der Gesellschaft ab, d.h. von der Fähigkeit aller, nach den Regeln seines ›kritisch-offenen Rationalismus‹ zu denken und zu deliberieren.

Nassars Anspruch, das Philosophieren in die gesellschaftliche Breite zu tragen, wird besonders dort deutlich, wo er auf die ›Bildung‹ (*tarbiya*) zu sprechen kommt. Wenn er sich diesem Thema zuwendet, werden die Ermöglichungsbedingungen seines philosophischen Gesamtprojekts sichtbar: konkrete soziopolitische Veränderungsvorschläge, die der Entstehung einer ›neuen Gesellschaft‹ nach den Prämissen seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ Vorschub leisten sollen.

Seine auf die Bildung ausgerichteten Veränderungsvorschläge formuliert Nassar vorwiegend in *Tarbiya*. Die darin versammelten Aufsätze widmen sich alle dem, was er selbst als ›Bildungsphilosophie‹ (*falsafat at-tarbiya*) bezeichnet. Er setzt sich darin allerdings vorwiegend kritisch mit Aspekten der libanesischen Bildungspolitik auseinander.¹ Deren Puls fühlte Nassar zeit seines Lebens auch immer wieder von ganz nahe, etwa während seiner Studienzeit am Lehrerseminar der Université Libanaise

1 Vgl. Naṣṣār, *Tarbiya*, 6.

(UL) sowie als Hochschullehrer an der pädagogischen und der geisteswissenschaftlichen Fakultät der UL; letzterer Abteilung stand er auch als Dekan vor.² Die an diesen Institutionen gewonnenen Erfahrungen sind, wie er selbst herausstreicht, in *Tarbiya* mit eingeflossen.³

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, zeichnen sich die bildungspolitischen Bemühungen Nassars dadurch aus, dass sie eine von ihm selbst betontermaßen *philosophische* Vorstellung (*taṣawwur falsafi*) des Bürgers⁴ ins Zentrum rücken, bei deren Vermittlung des Weiteren der Philosophieunterricht v. a. auf Sekundarstufe (10.–12. Klasse) eine wichtige Rolle spielt. An diesen beiden Punkten orientiert sich die folgende Darstellung. Zunächst liegt der Fokus auf dem philosophischen Begriff des Bürgers und von ›Bürgerlichkeit‹ sowie dem Philosophieunterricht, der ihm den Weg bahnen soll. Danach steht Nassars Kritik an bestehenden und älteren libanesischen Philosophiekurrikula, die seines Erachtens einer philosophischen Vermittlung seiner Vorstellung von ›Bürgerlichkeit‹ im Wege stehen, im Fokus. In der Auseinandersetzung mit dieser Kritik kommen wir auf seine Vorschläge zu sprechen, wie diese Hindernisse aus dem Weg geräumt werden könnten, um damit die Entstehung einer ›neuen Gesellschaft‹ durch den Philosophieunterricht zu ermöglichen.

7.1 Gemeinsinn als Bürgersinn

7.1.1 Zurück zum Bürger

In *Tarbiya* rückt Nassar nicht nur den Libanon wieder in den Fokus seiner philosophischen Aufmerksamkeit, sondern mit dem ›Bürger‹ (*muwāṭin*) auch eine normative Figur, deren Abwesenheit er in jenem Land bereits in *Naḥwa* konstatiert hatte. In letzterem Buch argumentiert er, die libanesishe Verfassung verunmögliche eine konfessionsunabhängige, egalitäre Staatsbürgerlichkeit – obwohl sie diese wortwörtlich garantiere –, indem sie den einzelnen Denominationen etwa in der Personenstandsgesetzgebung, dem Erbrecht und im Bereich der Erziehungseinrichtungen weitgehende Autonomie zugestehet. Damit schiebe sich die Zugehörigkeit zu einer partikularen Gemeinschaft rechtlich zwischen das Individuum und den Staat. Das Individuum werde deshalb nicht direkt, sondern – wenn überhaupt – nur vermittels der partikularen

2 Vgl. dazu den biographischen Abriss in der Einleitung zu dieser Studie.

3 Vgl. Naṣṣār, *Tarbiya*, 5.

4 Nassar verwendet den Begriff in *Tarbiya* ausschließlich in seiner männlichen Form. Fraglos sind aber auch Bürgerinnen mitgedacht. Vgl. zur Begründung Kapitel 1, FN 67 dieses Buches.

Gemeinschaft in die Gesellschaft und den Staat integriert und sozialisiert.⁵ In *Tarbiya* bekräftigt Nassar diese Diagnose,⁶ zeigt aber zugleich noch spezifischer, wie die Philosophie-Lehrpläne sowie das Bildungswesen allgemein ein System widerspiegeln und zugleich perpetuieren, in dem Individuen nicht primär Bürger eines Staates, sondern in erster Linie Mitglieder einer Konfessionsgemeinschaft sind.

In beiden Schriften ist der Begriff des Bürgers der Kristallisationspunkt von Nassars Systemkritik. Sowohl in *Nahnu* als auch in *Tarbiya* steht er für die Absenz einer Rechtsgleichheit der Libanesen im politischen wie auch im zivilen Bereich sowie für das Fehlen eines konfessionsübergreifenden Pflichtbewusstseins, das den Einzelnen unmittelbar gegenüber seinen Mitbürgern als Mitgliedern der libanesischen Gesellschaft und ihrem Staat bindet und nicht primär gegenüber einer partikularen Gemeinschaft.

Der Bürger lässt sich aber auch positiv als Träger jenes ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ verstehen, den Nassar aus seiner Kritik an der libanesischen Situation zu entwickeln begann. In der Person des Bürgers fließen die epistemischen sowie die politisch-philosophischen Aspekte seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ als normative Architektur einer ›neuen Gesellschaft‹ zusammen. Außerdem lässt sich der republikanisch-patriotische Anklang von Nassars Denken an diesem Begriff wieder festmachen.⁷

In diesem Sinne wäre der Bürger derjenige, der sich mit seinem kritisch-offenen Denken aus der ideologischen Heteronomie der partikularen Gemeinschaft loszudenken weiß und innerhalb der offenen Gesellschaft keine absoluten, sondern selbstkritisch-bescheidene Wahrheitsansprüche zur Geltung bringt, um mit seinen Mitbürgern über konfessionelle Grenzen hinweg in einen rationalen Dialog treten zu können. Er ist zudem jemand, der sich seiner ontologischen Verantwortung dem Menschengeschlecht gegenüber bewusst ist und folglich nicht nur seine individuellen Rechte, sondern auch seine Pflichten gegenüber anderen kennt und aufgrund dessen solidarisch-gerecht und gemeinwohlorientiert handelt, besonders im Kontext einer bestimmten politischen Gesellschaft. Der Bürger ist bei Nassar schließlich auch jene Person, die sich trotz der faktischen Pluralität moderner Gesellschaften, so besonders des Libanon, zur Zugehörigkeit zu einer *patria* (*waṭan*) als stets in der Veränderung begriffener ›Einheit der Verschiedenen‹ (*waḥdat al-muḥtalifin*) bekennt. Nassars Bürger treten zwar durch ihr individuelles Vernunftdenken zu ihren partikular-gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten

5 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 108–119. Vgl. auch oben 3.3.1 und 3.3.2.

6 So am deutlichsten im ersten Aufsatz: Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwaṭṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 33–48.

7 Vgl. hierzu oben 4.4.

auf Distanz, treffen aber nicht als ungebundene und atomistische Individuen aufeinander, sondern finden in der *patria* als historisch gewordenem politischen Gebilde – nicht in der *natio* als vorpolitischer kultureller Einheit – einen Orientierungspunkt, auf den sie ihr gemeinsinnig-tugendhaftes Handeln abstimmen und dem sie ihre individuellen Interessen auch unterzuordnen gewillt sind.⁸

Um dieser Personalisierung der systematischen Prämissen von Nassars Verständnis von Liberalismus in einer bestimmten Vorstellung der Person des Bürgers Nachdruck zu verleihen, ließe sich anstatt von ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ auch von einem ›Liberalismus mit Bürgersinn‹ sprechen.

Wie wichtig Nassar die Idee des Bürgers als Träger seines philosophischen Projekts ist, lässt sich daran erkennen, dass er sie ins Zentrum seiner Überlegungen zur Bildung rückt. In *Tarbiya* liegt denn auch sein Fokus weniger auf der Bildung allgemein, sondern vielmehr auf der Frage, wie dem Individuum durch Bildung ein bestimmtes Verständnis von ›Bürgerlichkeit‹ (*muwāṭiniyya*) – der Begriff *muwāṭiniyya* kann hier auch mit ›Bürgersinn‹ übersetzt werden – vermittelt werden kann.

Dieser Fokus Nassars in seinen Überlegungen zur Bildung auf den Bürger ist insofern nichts Besonderes, als die Vermittlung von Bürgertugenden als integrierendes Moment im stark fragmentierten Libanon immer wieder als Ziel bestimmter Reformen des Erziehungswesens genannt wurde.⁹ Einzigartig an Nassars Auseinandersetzung mit diesem Thema ist jedoch zum einen, dass er »eine spezifisch philosophische Vorstellung vom Wesen des Bürgers«¹⁰ vermittelt haben will. Zum anderen ist sein Ansatz dahingehend besonders, dass er dem Philosophieunterricht die zentrale Rolle bei der Entstehung eines libanesischen Bürgersinns zuspricht. Wir bleiben zunächst bei dieser betontermaßen philosophischen Vorstellung des Bürgers.

8 Vgl. dazu oben die theoretische Verortung von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ in 4.4.

9 Vgl. Nemer Frayha, »Education and social cohesion in Lebanon«, in: *Prospects* 33/1 (2003), 77–88: 80–86; Nemer Frayha, »Educational reform in the Arab World. Directives, mechanisms and challenges in Lebanon, Syria and Oman«, in: Samira Alayan, Achim Rohde, Sarhan Dhouib (Hg.), *The politics of education reform in the Middle East. Self and other in textbooks and curricula*, New York, Oxford: Berghahn Books 2012, 15–39: 33–35.

10 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 18. Vgl. ähnlich auch Naṣif Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa. Dirāsa naqdiyya li-l-manhağ al-ğadīd li-māddat al-falsafa fi t-taʿlīm at-tānawī fi Lubnān«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, muwāṭinan?*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2005, 175–211: 204–205; Naṣṣār, »Baina d-dimuqrāṭiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«, 294–295.

7.1.2 Ein philosophischer Begriff des Bürgers

Nassar unterscheidet in *Tarbiya* prinzipiell drei Arten von Bildung, die den Umgang von Menschen in öffentlichen sozialen Kontexten zum Gegenstand haben. Ihm geht es, wenn er von Bürgerbildung spricht, um die erste Bildungsart, welche die anderen beiden aber nicht unberührt lässt.

Diese erste Art hat die *muwāṭiniyya*, ›Bürgerlichkeit‹, zum Gegenstand und figuriert bei ihm deshalb unter der Bezeichnung *tarbiya muwāṭiniyya*. *Muwāṭiniyya* bezieht Nassar vorwiegend auf den Bereich des Politischen, versteht sie also primär als einen Status von Staatsbürgerschaft.¹¹ Sie beschreibt bei ihm zunächst ein vertikales Verhältnis von Rechten und Pflichten zwischen Individuen einerseits und dem staatlichen Gemeinwesen andererseits.¹² ›Bürgerlichkeit‹ ist bei ihm aber auch horizontal als ein Begriff moderner Demokratien zu verstehen, der auf einen Status der normativen Gleichheit aller in einem Gemeinwesen Vereinten abhebt und auf die gegenseitige Verantwortung verweist, die der Respekt dieser Rechte verlangt.¹³ Es ist dieser von historischen Gegebenheiten unabhängige Status eines vertikalen und horizontalen Verhältnisses von Rechten und Pflichten, den Nassar meint, wenn er von einem *philosophischen* Verständnis des Bürgers spricht.

Bildung hat auf diesen Bereich bezogen gemäß Nassar die Aufgabe, dem Einzelnen allgemeine Kenntnisse über diese Beziehungen von universell gültigen Rechten und Pflichten zu vermitteln und ihn dazu zu befähigen, sie in sich verändernden historischen Umständen geltend zu machen sowie in ihrem Sinne politisch verantwortlich und gemeinwohl-orientiert zu handeln.¹⁴

Die zweite Art von Bildung, die *tarbiya waṭaniyya*, was in etwa ›nationale‹ oder ›patriotische Bildung‹ bedeutet, ist bei Nassar stärker auf das Partikulare ausgerichtet als die erste. Er subsumiert darunter zum einen das Unterrichten von Mitgliedern eines Gemeinwesens über dessen Geschichte und Tradition, mit dem Ziel, die ›Liebe zur patria‹ (*ḥubb al-waṭan*) zu stärken. Zum anderen könne der Begriff aber auch allgemeiner auf eine nationale Bildungsstrategie sowie schließlich auf die Gesamtheit an Bemühungen zur Stärkung der Bürgertugenden im Sinne

11 Vgl. dazu auch Habermas, »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, 638–640.

12 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 16–19.

13 Vgl. ibid., 31–33, 48–53; Naṣṣār, »Baina d-dimuqrāṭiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«, 294–295; Naṣṣār, *Ma'nā*, 148–154.

14 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 48–53. Vgl. dazu auch Nassars Unterscheidung zwischen einer ›Erziehung zur (legitimen) Herrschaft‹ (*tarbiyat 'alā s-sulṭa*) sowie einer ›Erziehung zur Kontrolle‹ (*tarbiyat 'alā s-saiṭara*), in Naṣṣār, *Sulṭa*, 432–434.

einer individuellen Aufopferungsbereitschaft für das Wohl aller verweisen.¹⁵

Die Trennung zwischen dieser zweiten und der ersten Art von politischer Bildung ist laut Nassar allerdings nicht kategorisch. Denn die Bürgerbildung, die ihm vorschwebt, könne durchaus als Teil einer ›patriotischen Bildung‹ in letzterem Sinne verstanden werden, also als etwas, das die Bürgertugenden stärkt.¹⁶ ›Bürgerlichkeit‹ (*muwāṭiniyya*) und ›Patriotismus‹ (*waṭaniyya*) seien grundsätzlich einander ergänzende Konzepte.¹⁷

Trotzdem will er seine *tarbiya muwāṭiniyya* nicht auf die *tarbiya waṭaniyya* reduziert sehen und betont die thematische Eigenständigkeit der ersteren. Mit dieser dann doch klaren Unterscheidung versucht Nassar wohl, sein explizit philosophisches Verständnis von Bürger und Bürgerbildung jenseits von Konflikten um die Deutungshoheit über die libanesischen Identität zu platzieren. Dieser Kampf, der sich v.a. im Aufbau unterschiedlicher Erinnerungskulturen im Umgang mit der jüngeren libanesischen Vergangenheit äußert, wird im Libanon vorwiegend über den Geschichtsunterricht und damit im Bereich der *tarbiya waṭaniyya* ausgetragen,¹⁸ tangiert aber auch diejenigen der Philosophie, wie noch zu zeigen sein wird.

Dies bedeutet nicht, dass Nassars Bürgerbegriff historisch blind wäre. Denn Nassar sieht nicht über die geschichtlichen Hindernisse hinweg, die der Entstehung eines libanesischen Bürgersinns auch in der Gegenwart noch hinderlich sind, so etwa den Nationalpakt von 1943 oder das Tā'if-Abkommen von 1989, sondern versucht gerade auch mit Bezug auf diese historischen Schlüsselmomente zu zeigen, dass sie ein defektes Bürgerverständnis geschaffen haben, das es hinter sich zu lassen gilt.¹⁹ Er

15 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 16–18.

16 Vgl. *ibid.*, 16–17.

17 Vgl. *ibid.*, 18.

18 Vgl. zum Kampf um die Geschichte des Libanon Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung*; Havemann, »Historiography in 20th-century Lebanon. Between confessional identity and national coalescence«. Wie diese unterschiedlichen Erinnerungskulturen Eingang in libanesischen Geschichtsschulbücher gefunden haben, hat Jonathan Kriener untersucht. Vgl. Jonathan Kriener, »Different layers of identity in Lebanese textbooks«, in: Samira Alayan, Achim Rohde, Sarhan Dhouib (Hg.), *The politics of education reform in the Middle East. Self and other in textbooks and curricula*, New York, Oxford: Berghahn Books 2012, 131–153.

19 Ein 2002 erschienenes Schulbuch zur *civil education* (so übersetzt Mark Farha in diesem Fall *tarbiya waṭaniyya*) versuchte die jüngere Geschichte des Libanon ganz auszublenden. Mark Farha stellt diesbezüglich die berechnete Frage, »how a civic culture can be inculcated without explicit reference to and open discussion of its traditional impediments in Lebanon.« Als Beispiel nennt er etwa den Umstand, dass der Widerspruch zwischen der

zeigt jedoch damit, dass es jenseits konfessionalistischer Identitäts- und Konsenspolitik einen Bürgerbegriff gibt, ein Verständnis von Bürgerlichkeit und Staatsbürgertum, das sich aus universalistischen Überlegungen ableitet und trotzdem den sozialen und politischen Zusammenhalt auch eines lokalen Gemeinwesens stärken kann, so besonders einer pluralistischen Gesellschaft wie derjenigen des Libanon.²⁰

Ebenfalls eine Trennlinie zieht Nassar zwischen seiner auf das Politische fokussierten Bürgerbildung und einer dritten, der ›zivilen Bildung‹ (*tarbiya madaniyya*), die das außerpolitische Betragen zum Gegenstand habe, so etwa das friedliche Aushandeln und Regeln von ökonomischen Interessen und Bedürfnissen. Der Staat und das Politische spielen in diesem Bereich der Zivilgesellschaft nur eine marginale Rolle – Adressaten der zivilen Bildung sind denn gemäß Nassar auch nicht primär politische Bürger als solche, sondern einfach ›die Individuen der Gesellschaft‹ (*afrād al-muḡtama*).²¹

Allerdings berührt Nassars ›philosophischer Bürgerbegriff‹ trotz dieser prinzipiellen Abgrenzung zum Zivilen gerade auch diesen Bereich des Außerpolitischen im engeren Sinne. So schließt er zum einen selbst nicht aus, dass seine Vorstellung von Bürgerbildung auch im Bereich des Zivilen das tugendhafte Handeln zu fördern vermag.²² Zum anderen steht sein Bürgerbegriff in Widerspruch zu jenen Teilen der libanesischen Verfassung, die den Bereich des Zivilrechtlichen berühren, so besonders Artikel 9. Als Forderung einer konsequenten Rechtsgleichheit stellt er die Sonderrechte der einzelnen Konfessionsgemeinschaften in Frage, welche ihnen aufgrund dieses Artikels etwa im Personenstandsrecht, im Erbrecht oder bei der Institutionalisierung von eigenen privaten Schulen gewährt werden.²³ Vermittels der Anfechtung dieser zivilen Sonderrechte

Garantie konfessioneller Autonomie einerseits und der Garantie von allgemeiner Staatsbürgerlichkeit andererseits, den die Verfassung selbst in sich trägt, in diesem Lehrbuch nicht thematisiert wird. Vgl. Mark Farha, »The historical legacy and political implications of state and sectarian schools in Lebanon«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan 2012, 64–85: 78, 82.

20 Vgl. dazu Hugh Starkey, »Education, social cohesion and human rights«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan 2012, 37–49.

21 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 18–19. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Nassars Begriff der ›politischen Gesellschaft‹ oben Abschnitt 6.2.3. Vgl. zur Unterscheidung von *tarbiya muwāṭiniyya*, *tarbiya madaniyya* sowie *tarbiya waṭaniyya* auch Adūnis al-ʿAkrah, *at-Tarbiya ʿalā l-muwāṭina wa-ṣurūṭuhā fi d-duwal al-muttaḡiḥa naḥwa d-dimuqrāṭiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīa 2007, 11–21.

22 Vgl. Naṣṣār, *Tarbiya*, 7–8.

23 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 36–40.

durch eine betont philosophische, d. h. auf universell gültige Rechte und Pflichten verweisende Vorstellung des Bürgers greift Nassar in die Breiten des Alltäglichen aus. Die Ungleichheit, die die Verfassung zwischen den Mitgliedern des libanesischen Gemeinwesens im zivilrechtlichen Bereich durch die Gewährung von gemeinschaftsspezifischen Sonderrechten schafft, trägt die Konfessionalisierung bis tief in das soziale Gefüge hinein, wie Nassar in *Tarbiya* ähnlich wie in *Naḥwa* argumentiert. Dort schafft und stützt diese Ungleichheit die von ihm v. a. in *Naḥwa* scharf kritisierte ›konfessionalistische Kultur‹ (*taqāfa ṭāʿifiyya*) – eine totale Vereinnahmung auch der individuellen Geisteswelt durch partikulargemeinschaftliche Ordnungsvorstellungen.²⁴ Indem Nassar auch im zivilrechtlichen Bereich Gleichheit einfordert, greift er trotz seiner prinzipiellen Konzentration auf das Politische gerade auch diese in einer alltäglichen konfessionalistischen Praxis verwurzelte Denkkultur an. Dies bringt uns von seiner betont philosophischen Vorstellung des Bürgers zum Philosophieunterricht als Ort, an dem eine neue Kultur entstehen soll, die die konfessionalistische ersetzt – zum Philosophieunterricht und damit zu den Ermöglichungsbedingungen von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹.

7.1.3 *Der Philosophieunterricht als Weg in eine philosophische Kultur*

Der Philosophieunterricht hat bei Nassar zwei Aufgaben. Zum einen erachtet er ihn als am besten dafür geeignet, der Gesellschaft den erwähnten philosophischen Begriff des Bürgers und von Bürgerlichkeit zu vermitteln. Die *tarbiya muwāṭiniyya* findet also im Philosophieunterricht statt. Nassar sieht die Philosophie hier in einem Dienstverhältnis zu einem Staat, der wirklich ein demokratischer Staat der rechtlich absolut gleichgestellten Bürger sein will.²⁵

Philosophische Bildung soll aber nicht nur ›von oben‹ ein bestimmtes Verständnis von Bürgerlichkeit als rechtlichem Status vermitteln. Nassars Bürger soll auch aktiv ›von unten‹ als eine Art Antidot zur ›konfessionalistischen Kultur‹ wirken können. Damit kommt dem Philosophieunterricht noch eine zweite Funktion zu – nämlich die Bürger zum selbständigen Denken anzuregen und zu befähigen.

In *Tarbiya* plädiert Nassar dafür, der konfessionalistischen eine ›philosophische Kultur‹ (*taqāfa falsafiyya*) entgegenzusetzen. Diese soll durch den Philosophieunterricht v. a. auf Sekundarstufe (10.–12. Klasse) und später auch an der Universität geschaffen und gestärkt werden, zudem

24 Vgl. *ibid.*; Naṣṣār, *Naḥwa*, 108–119, 184–185. Vgl. dazu auch oben 3.3.

25 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuḥūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 204–205.

dadurch, dass der Staat die Verbreitung philosophischen Wissens über die Medien, die Unterstützung von Kulturvereinen sowie philosophischen Gemeinschaften fördert.²⁶

Nassar ist davon überzeugt, dass ein thematisch, kulturell und bezüglich der unterrichteten Denkströmungen ausgeglichenes Kurrikulum die Philosophie »zum Mittel einer rationalen Erleuchtung, einer geistigen Öffnung und logischen Schulung sowie eines Reifungsprozesses machen kann, und auf ein Leben der persönlichen Autonomie und der sozialen Verantwortung vorbereitet«. ²⁷ Es geht ihm also auch darum, durch philosophische Bildung den Bürger zur »Mündigkeit zu erziehen«, wie es Adorno nannte – und sich dabei auf Kant bezog, ²⁸ auf den wir in unserer Untersuchung von Nassars Denken bereits einige Male gestoßen sind.

Die Mündigkeit als Mut, sich im Sinne Kants seines eigenen Verstandes zu bedienen oder aber, in der Bedeutung Muḥammad Waqīdīs, als Kühnheit zum philosophischen Standpunkt²⁹ – diese Mündigkeit ist folglich ebenso Bestandteil von Nassars philosophischem Bürgerbegriff wie bestimmte Rechte und Pflichten.³⁰ Die »Bürger« im wahrsten, demokratischen Sinne des Wortes« sind bei ihm denn auch »Individuen, die fähig sind, selber, d. h. mit ihrer eigenen Vernunft (*ʿuqūl*) und ihren eigenen Interessen (*maṣāliḥ*) über ihre Angelegenheiten und Probleme nachzudenken, nicht mit der Vernunft und den Interessen anderer«. ³¹ Darauf soll sie der Philosophieunterricht ebenso vorbereiten, wie er sie über ein natürliches Rechtsverhältnis zum Staat aufklären soll.

Besonders in einem kurz nach dem Ende des fünfzehnjährigen libanesischen Bürgerkriegs verfassten Artikel in *Tarbiya* verleiht Nassar der Hoffnung Nachdruck, dass eine philosophische Kultur der libanesischen Gesellschaft als Grundlage einer friedlichen Nachkriegszeit und damit auch als Basis einer neuen politischen Kultur dienen könnte. Über den Philosophieunterricht könne ein philosophisches Bewusstsein in die sich

26 Vgl. Naṣṣār, »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyūlūgiyya [in *Tarbiya*]«, 139–140; Naṣṣār, »al-Aydiyūlūgiyya wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 173–174. Vgl. zudem ähnlich Naṣṣār, »Ishām«, 148–150.

27 Naṣṣār, »al-Aydiyūlūgiyya wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 174.

28 Vgl. Theodor W. Adorno, »Erziehung zur Mündigkeit«, in: ders., *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, 113–147: 133.

29 Vgl. Waqīdī, »Ġurʿa«. Vgl. dazu auch oben 5.2.3.

30 Vgl. dazu auch Nāṣif Naṣṣār, »Fi ṣuʿūbat at-tarbiya al-muwāṭiniyya wa-muṣkilātihā«, in: ders., *Fi t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fi d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār at-Ṭalīfa 2005, 55–78: 55–56; Nāṣif Naṣṣār, »al-Mabādīʾ at-taʿlīmiyya fi d-dasātīr al-ʿarabiyya«, in: ders., *Fi t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fi d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār at-Ṭalīfa 2005, 81–105: 104–105.

31 Naṣṣār, »an-Nuḥūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 192.

bekämpfenden Massen (*ġamāhīr*) und Gemeinschaften (*ġamā'āt*) einziehen, um sie so von innen her philosophisch zu disziplinieren und die gesellschaftspolitischen Konflikte auf eine gewaltfreie Ebene zu verlagern.³²

Diesem auf den Philosophieunterricht konzentrierten Bildungsideal stand und steht im Libanon jedoch einiges im Wege. Denn der Philosophieunterricht bestärkt eher die ›konfessionalistische Kultur‹, als dass er diese abbauen würde, wie Nassar in *Tarbiya* zeigt. Diese Kritik und seine Vorschläge, wie eine wirkliche ›philosophische Kultur‹ geschaffen werden kann, stehen im Folgenden im Fokus, bevor wir abschließend nochmals auf die ›philosophische Kultur‹ zurückkommen.

7.2 Der konfessionell-ideologische Pakt im libanesischen Philosophiekurriculum

7.2.1 Ta'lim maḡhabī (*Indoktrination*)

Nassar zeichnet in *Tarbiya* kein durchwegs negatives Bild der libanesischen Bildungslandschaft. Er sieht zwar die konfessionellen Sonderrechte im Bereich des Erziehungswesens kritisch, weil sie Teil eines rechtlich gestützten und institutionalisierten Konfessionalismus seien. Er macht auch geltend, dass in privaten Schulen, die bestimmten Gemeinschaften unterstellt sind, eine partikularistische Sichtweise auf den Libanon gelehrt werde, was der Entstehung eines konfessionell ungebundenen libanesischen Bürgersinns im Wege stehe.³³ An anderer Stelle beurteilt er die Existenz solcher Privatschulen aber auch als Ausdruck einer Liberalität, die die meisten anderen Gesellschaften und Staaten der Region gerade auch im Erziehungswesen vermissten. Er sieht diese privaten Einrichtungen deshalb ebenso als gesellschaftliche Bereicherung. Der moderne Staat könne sich in Fragen der Bildung allgemein nicht völlig gleichgültig zeigen, das Erziehungswesen aber auch nicht vollkommen beherrschen, ohne dafür ein Mindestmaß an Bildungsfreiheit zu opfern.³⁴

32 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūġiyya wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 170. Vgl. ähnlich auch Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 185.

33 Vgl. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwaṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 41. Vgl. zur Frage, ob die Existenz konfessionseigener privater Schulen und Universitäten im Libanon der Entstehung einer ›libanesischen Identität‹ abträglich ist, Farha, »Historical legacy«, 87–88; Frayha, »Education and social cohesion«.

34 Vgl. Naṣṣār, »al-Mabādī' at-ta'limiyya [in *Tarbiya*]«, 89–92.

In diesem Sinne exemplarisch eingeschränkt ist die Bildungsfreiheit gemäß Nassar in Syrien sowie im Irak. In den Verfassungen dieser beiden Staaten konstatiert er das, was er als *ta'lim maḏhabī* bezeichnet, was mit ›dogmatischer Indoktrination‹ übersetzt werden kann.³⁵ Er versteht darunter eine »Verankerung von Überzeugungen und Glaubensgrundsätzen, die bestimmte Verhaltensweisen hervorrufen.«³⁶ Die Überzeugungen und Glaubensgrundsätze, in deren Zeichen seines Erachtens der Unterricht in den genannten beiden Staaten steht, sind jene der Ideologie des sozialistischen und arabisch-nationalistischen Ba'tismus.³⁷

Trotz seiner Kritik an der ideologischen Indoktrination durch ein staatliches Erziehungswesen verneint Nassar nicht, dass Bildung bestimmte Zwecke verfolgen soll. Bildung sei eine ›zielgerichtete‹ (*ḥādif*) oder ›normative‹ (*ma'yārī*) Tätigkeit,³⁸ deren Absichten meist im Kontext übergeordneter Vorstellungen einer besseren Gesellschaft und deshalb mit der Absicht einer Veränderung bestimmter Realitäten erdacht würden. Er verweist diesbezüglich auf Platon, Rousseau und Dewey, die ihre Bildungsphilosophien alle im Kontext einer bestimmten politischen Philosophie und im Hinblick auf die Erfordernisse einer Umsetzung von deren Idealen konzipiert hätten.³⁹ Doch unterscheidet er grundsätzlich einerseits zwischen den philosophischen Prämissen solcher Lehren, denen ein ganzheitliches und verallgemeinerbares Menschenbild zugrunde liege, sowie andererseits einem ideologischen Bildungsverständnis, das seine Ziele aus den politischen Bestrebungen einer partikularen Gemeinschaft – im Ba'tismus Syriens und des Iraks der arabischen – abbilde und dem Zweck einer Vergewisserung ihrer eigenen, historisch kontingenten Identität unterordne.⁴⁰ Vor diesem Hintergrund fordert Nassar auch für den Libanon eine philosophische Bildung, deren Ziel es sein soll, den Einzelnen losgelöst von

35 Nassar selbst hätte *ta'lim maḏhabī* 1987, als er sich in einem Artikel von *Tarbiya* den ›Unterrichtsprinzipien‹ (*mabādi' at-ta'lim*) in den genannten Verfassungen auseinandersetzte, wohl nicht mit einem so negativ konnotierten Begriff wie ›Indoktrination‹ übersetzt; gemeinhin wird für Indoktrination auch *talqīn* verwendet. Denn es ist auffallend, dass Nassar sich in diesem Artikel in ungewohnter Weise für seine Kritik rechtfertigt und sie eher zurückhaltend äußert. Vgl. etwa *ibid.*, 82–83. Möglicherweise hatte diese Zurückhaltung mit der dominanten Rolle zu tun, die Syrien seit kurz nach dem Beginn des Bürgerkriegs im Libanon spielte. Trotzdem gibt m.E. ›Indoktrination‹ die Bedeutung von *ta'lim maḏhabī* am besten wieder.

36 *Ibid.*, 104.

37 Vgl. *ibid.*, 92–102.

38 Vgl. *ibid.*, 93; Naṣṣār, *Tarbiya*, 6.

39 Vgl. Naṣṣār, »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyulūḡiyya [in *Tarbiya*]«, 133–134.

40 Vgl. *ibid.*, 134–136.

ideologisch-gemeinschaftlichen Teilperspektiven zum mündigen Bürgersein zu befähigen.⁴¹

7.2.2 Ta'lim maḍhabī im libanesischen Philosophieunterricht

Nassar verwendet in seiner Auseinandersetzung mit dem libanesischen Philosophiekurriculum den Begriff der ›Indoktrination‹ (*ta'lim maḍhabī*) nicht. Doch spielen ihm zufolge auch hier ideologische Zwänge, die ein in wesentlichen Belangen undemokratisches politisches System stützen sollen, auf unterschiedlichen Ebenen eine Rolle. Der Lehrplan versuche nämlich, zwei unterschiedliche Ideologien unter der Ägide einer dritten zusammenzubringen, wie er erklärt. Das Philosophiekurriculum unterstehe im Libanon der konfessionalistischen Ideologie des Nationalpakts, die um die ›Koexistenz‹ (*ta'āyus*) als bloßes ›Nebeneinander-Dahinexistieren‹ (*taḡāwur*) zwischen einerseits einer maronitischen und andererseits einer sunnitischen Ideologie bemüht sei. Hinter der maronitischen Ideologie glaubt Nassar wiederum eine von der französischen Bourgeoisie beeinflusste ›liberal-progressistische Ideologie‹ (*aydiyūlūḡiyya libraliyya taqaddumiyya*) zu erkennen, hinter der sunnitischen dagegen eine ›fundamentalistisch-reaktionäre‹ (*aydiyūlūḡiyya uṣūliyya māḍawiyya*).⁴²

Wie dieser ideologisch-konfessionelle Pakt Eingang in den Philosophieunterricht erhalten hat, illustriert Nassar zum einen im Hinblick auf das Kurrikulum für die Sekundarstufe von 1946, das 1968 im Klima der Verarbeitung der Niederlage des Sechstagekriegs revidiert wurde,⁴³ zum andern mit Bezug auf den nach wie vor verwendeten Lehrplan von 1997, der die Bestimmungen des Friedensabkommens von Ta'if (1989) berücksichtigte und die Richtlinien von 1968 ersetzte.⁴⁴ Die strukturellen

41 Vgl. Naṣṣār, »al-Mabādī' at-ta'limiyya [in *Tarbiya*]«, 104–105; Naṣṣār, »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyūlūḡiyya [in *Tarbiya*]«, 139–140.

42 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūḡiyya wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 146–153; Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 179–180.

43 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūḡiyya wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 143–146.

44 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 176. Vgl. zu beiden Bildungsreformen, ihren Kontexten und ihren Zielen Frayha, »Education and social cohesion«, 82–88; Nemer Frayha, »Education as a means of building social cohesion in Lebanon. An unfinished task«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan 2012, 103–113. Eine detaillierte kritische Analyse des Philosophie-Lehrplans von 1997 bietet jüngst az-Zahrā' Suhail at-Tašm. Sie folgt in ihrer Kritik mehrheitlich jener Nassars, ergänzt diese aber und analysiert neben dem Lehrplan auch das Lehrbuch des Faches ›Zivilisationen und Philosophie‹. Sie zeigt, wie das Lehrbuch etwa durch bestimmte Fragen

Probleme, die Nassar in beiden Plänen bezüglich des Philosophieunterrichts ausfindig macht, sind sich dabei sehr ähnlich⁴⁵ und berühren v.a. zwei Punkte, die eng miteinander verknüpft sind. Beide sieht er dem Unterfangen verpflichtet, die ›konfessionalistische Kultur‹ und damit auch die konfessionalistische Identität der Schüler und der Gesellschaft aufrechtzuerhalten, anstatt eine philosophische Kultur zu schaffen, in der junge Erwachsene zu einem kritischen Umgang mit den Problemen einer lebendigen Gegenwart heranreifen können. Denn beide sind primär darum bemüht, das bestehende politische System zu schützen und deshalb dessen Infragestellung zu verhindern, wie Nassar überzeugt ist. Aus diesem Grund klammern auch beide Lehrpläne das moderne und das zeitgenössische arabische Denken größtenteils aus.

Nassars Kritik nimmt ihren Ausgang in der Feststellung, dass in den Lehrplänen eine fächerspezifische wie auch eine sprachliche Trennung zwischen der westlichen und der arabischen Philosophie unternommen wird. So zerteilt der Lehrplan von 1968 – wie jener von 1946 – die philosophische Materie einerseits in das Fach ›Geschichte der arabischen Philosophie‹ (*tārīḥ al-falsafa al-ʿarabiyya*), das auf Arabisch gelehrt wird, und andererseits das Fach ›Allgemeine Philosophie‹ (*falsafa ʿamma*), wo der Unterricht auf Französisch oder auf Englisch stattfindet. Bereits diese grundsätzliche Diskriminierung kritisiert Nassar mit deutlichen Worten, weil sie die philosophische Persönlichkeit eines jeden Schülers nachhaltig spalte:

Der Schüler, der diese beiden Bereiche studiert, vermag es nicht, sie zusammenzuführen. Und in Wahrheit will das Kurrikulum gar nicht, dass er die beiden verknüpft. Als würde es sagen: Dies sind die großen Lehren der Philosophie bei den Arabern, und jenes sind die großen Lehren bei den Westlern, und jede Zivilisation oder Kultur hat ihre eigene Perspektive auf die Philosophie und ihre philosophische Praxis und ihre philosophische Sprache. Und der Schüler unterwirft sich dem, was das

v.a. zum Auswendiglernen und Wiedergeben bestimmter Positionen anregt und wenig zum Selbstdenken, was jedoch als allgemeines Lernziel festgelegt wurde. Vgl. az-Zahrāʾ Suhail aṭ-Ṭašm, »Tadrīs al-falsafa fi Lubnān, 1: Tadrīs al-Falsafa fi l-marḥala aṭ-tānawiyya«, in: ʿAfif ʿUṭmān (Hg.), *Ḥāl tadrīs al-falsafa fi l-ʿālam al-ʿarabī*, Bīblūs: 2015, 102–135. Das Kurrikulum des Faches ›Zivilisationen und Philosophie‹ kann auf der Website des Center for Educational Research and Development des libanesischen Erziehungsministeriums eingesehen werden, auch in englischer und französischer Übersetzung. Vgl. Center for Educational Research and Development (CERD) »Philosophy and civilizations«, <http://www.crdp.org/curr-content-desc?id=8>, letzter Zugriff: 21. November 2017.

- 45 Frayha bestätigt, dass die Reform von 1997 dem fast 30 Jahre zuvor erarbeiteten Kurrikulum nichts Wesentliches beifügte. Vgl. Frayha, »Education as means of building social cohesion«, 104.

Kurrikulum festlegt, und unter das, was ihm durch den Lehrer und das Schulbuch vermittelt wird, und es prägen sich in seinen Geist zwei Bilder des Gegenstandes der Philosophie ein, die sich historisch, inhaltlich und bezüglich ihrer Wirkung unterscheiden.⁴⁶

Nassar erachtet diese Trennung des Unterrichtsgegenstandes philosophisch als nicht schlüssig begründbar und stellt auch fest, dass sie von den Entwicklern des Kurrikulums faktisch unbegründet blieb. Zudem weist er darauf hin, dass der Lehrplan grundsätzlich einer Formulierung allgemeiner Ziele, die der Philosophieunterricht in den libanesischen Schulen zu verfolgen hätte, ermangele. Diesen Makel tut er aber nicht etwa als Nachlässigkeit ab, sondern interpretiert ihn als bewusstes Verschweigen jener ideologischen Kalküle, denen das Kurrikulum seines Erachtens letzten Endes unterworfen ist, und versucht deshalb, die politische Konstruktion des Lehrplans offenzulegen.⁴⁷

Bezüglich des Fachs ›Geschichte der arabischen Philosophie‹ macht Nassar zunächst darauf aufmerksam, dass darin im Unterschied zu 1946 der Einfluss arabisch-nationalistischer Strömungen auf den Inhalt des Kurrikulums klar erkennbar sei. So sei etwa konsequent von ›arabischer‹, nicht mehr ›islamischer Philosophie‹ die Rede, was er auf die Präsenz des eher säkular und sprachlich ausgerichteten Panarabismus in den Dogmen des Baʿthismus und des Nasserismus auch innerhalb der libanesischen ›sunnitischen Ideologie‹ zurückführt. Gleichermassen erklärt er sich die Einführung des Fachs ›Geschichte der Wissenschaften bei den Arabern‹ im Fachbereich Naturwissenschaften mit dem Panarabismus. Er erkennt darin einerseits eine chauvinistische Sehnsucht nach vergangener Größe, gerade im Zeitalter der Niederlagen des arabischen Nationalismus, andererseits einen Versuch, den ›avantgardistischen Generationen‹ zu vermitteln, dass eine Zukunft in technischer und wissenschaftlicher Prosperität in der Logik der eigenen Geschichte und Kultur liege.⁴⁸

Ebenfalls auf den Einfluss des arabischen Nationalismus kann laut Nassar möglicherweise der Umstand zurückgeführt werden, dass der neue Lehrplan seinen Fokus mehrheitlich auf bestimmte bedeutende philosophische Gelehrte (*aʿlām*) und definierte Aspekte ihrer Lehren legt und nicht mehr auf weithin rezipierte und nachhaltig einflussreiche Texte (*muṣūṣ*). Er sieht in dieser Konzentration auf Personen einen Führerkult widerspiegelt, wie ihn v. a. der Nasserismus kenne.⁴⁹

Schwieriger und nicht immer mit ideologischen Erwägungen zu erklären ist für Nassar die Auswahl der Philosophen selbst, die hinsichtlich

46 Naṣṣār, »al-Aydiyūlūġiyya wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 149.

47 Vgl. *ibid.*, 146–147, 157.

48 Vgl. *ibid.*, 153–154.

49 Vgl. *ibid.*, 157.

dieser ideologischen Erwägungen in das Kurrikulum aufgenommen wurden. Im Lehrplan von 1968 waren es nämlich nur noch sechs Gelehrte, deren Theorien Eingang in den Unterricht fanden: Fārābī, Ibn Sīnā, Ma‘arrī, Ġazālī, Ibn Rušd und Ibn Ḥaldūn. Gestrichen wurden hingegen etwa Ibn ‘Arabī, die Iḥwān aṣ-Ṣafā’ (die ›Lauteren Brüder‹) sowie Ibn Ṭufail.⁵⁰

Das Ausscheiden der Iḥwān aṣ-Ṣafā’ deutet Nassar als Versuch der ›sunnitischen Ideologie‹, den Einfluss der Schia zurückzudrängen, die gerade in den 1960er Jahren durch eine eigene geschärfte Ideologie vermehrt Machtansprüche zu stellen begann⁵¹ und als von den ›Lauteren Brüdern‹ beeinflusst betrachtet werden könne.⁵² Ähnlich beurteilt Nassar die Weglassung Ibn ‘Arabīs als Bestreben, der sunnitischen Identität klarere Konturen zu geben und deshalb Denker wegzulassen, die nicht zu einem klassisch sunnitischen Kanon und damit einem bestimmten sunnitischen Religionsverständnis passen.⁵³

Was die ›sunnitische Ideologie‹ inhaltlich im Lehrplan belassen hat, deutet Nassar als in der Bemühung begriffen, die arabische Philosophie möglichst davon abzuhalten, eine die gegenwärtigen soziopolitischen Umstände verändernde Rolle zu spielen; dies ist seines Erachtens auch als Zugeständnis an ihre Kollaborateure der ›maronitischen Ideologie‹ und ihr gemeinsames Schutzdach, die ›Ideologie des Nationalpakts‹, zu verstehen. So glaubt Nassar zunächst in dem, was von den sechs noch verbleibenden Philosophen unterrichtet wurde, ein Bestreben zu erkennen, die Philosophie grundsätzlich in ein negatives Licht zu stellen. Der Lehrplan reproduziere nämlich v.a. eine Debatte um und gegen die Philosophie, wie sie das islamische Mittelalter gekannt habe. In allem, was der Lehrplan auflistet, wähnt Nassar die Sunniten in einem Disput einer vergangenen Gegenwart gefangen, dessen Darstellung sie in einer anderen Gegenwart zu ihren Zwecken zu instrumentalisieren suchten. Damit ließen sie nicht nur die mittelalterlichen Kontexte dieser Debatten und

50 Vgl. *ibid.*, 154.

51 Hierzu Weiss, *Shadow of sectarianism*, 1.

52 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūgiyya wa-ta’līm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 156. Er verweist diesbezüglich auch auf den Machtzuwachs der ländlichen schiitischen Alawiten auf Kosten der sunnitischen urbanen Eliten in Syrien. Dieser gipfelte darin, dass nach 1966 die Alawiten auch in der Ba’ṭ-Partei eine tonangebende Stellung innehatten. Von den syrischen Konflikten zwischen Alawiten und Sunniten blieb auch der Libanon nicht unberührt. Vgl. dazu Gregor Voss, *‘Alawīya oder Nuṣairīya? Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik: Untersuchung zu einer islamisch-politischen Streitfrage*, 1987, Diss. Hamburg; Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck 2016, 315–316.

53 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūgiyya wa-ta’līm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 157.

damit die Lebhaftigkeit und Dynamik dieser Philosophie außer Acht, sondern verweigerten sich gleichzeitig auch den soziopolitischen Erfordernissen einer sich verändernden Gegenwart. In diese Richtung interpretiert Nassar den Fokus auf Ibn Ḥaldūns ›Soziologie‹ (*ʿilm al-ʿum-rān*) sowie seine Kritik der Philosophie und der Vernunft; auf Ibn Rušds *Entscheidende Abhandlung* sowie seine Kritik Ġazālīs; den Fokus auf Ibn Sīnās Theorie des Notwendig-Seienden, der Geistigkeit der Seele (*rūḥāniyyat an-nafs*) und der Ewigkeit der Welt (*qidam al-ʿālam*); den Fokus auf Fārābīs Erkenntnistheorie sowie seine politische Utopie und deren Kritiker; auf Maʿarrīs Pessimismus und seine Sichtweise der Vernunft, der Religion sowie des Schicksals; schließlich den Fokus auf Ġazālīs Theologie und Philosophiekritik sowie seinen Sufismus und auf seinen *Erreter aus dem Irrtum*.⁵⁴ Weshalb all diese Denker, die teilweise – so besonders Ibn Rušd – gerade in der Moderne als Apologeten des Vernunftdenkens gelesen werden, als Philosophiekritiker verstanden werden sollten, begründet Nassar hier nicht. Er legt diesem Urteil wohl seine eigene, nicht unumstrittene Lektüre einiger dieser Denker zugrunde – so z. B. seine in *Išārāt* geäußerte Auffassung, Ibn Rušd habe entgegen etwa den Behauptungen Muḥammad ʿAbid al-Ġābirīs nicht etwa die religionsrechtliche Legitimität des Vernunftdenkens verteidigt, sondern diesem v. a. aus religionsrechtlicher Perspektive seine Grenzen aufzeigen wollen;⁵⁵ oder aber seine Behauptung, Fārābī habe mit seinem emanationistischen Idealismus die gesamte arabische Philosophie, inklusive des politischen Denkens, in realitätsfremde spekulative Höhen getrieben und sie damit früh zum Scheitern verurteilt.⁵⁶

Die Intention der ›sunnitischen Ideologie‹, die Philosophie soziopolitisch möglichst zahnlos zu machen und dem Status quo zu verpflichten, glaubt Nassar auch daran festmachen zu können, dass die praktische Philosophie – abgesehen von Fārābīs politischem Denken – im Lehrplan komplett übergangen worden sei. Die praktische Philosophie sei aber entgegen anderweitigen Behauptungen in der arabischen Tradition durchaus bedeutend gewesen. Nassar nennt etwa Abū Bakr ar-Rāzīs *Spirituelle Medizin* (*Kitāb aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī*) oder die ethischen Schriften von Yaḥyā Ibn ʿAdī und Miskawaih, verweist aber auch auf wichtige praktisch-philosophische Ansätze, die von namhaften Juristen und Theologen wie ʿAbdalġabbār al-Muʿtazilī oder Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Māwardī, aber auch von Ġazālī entwickelt worden seien. Er deutet diese Weglassungen als Versuch, das Feld der Moral und der Politik von rationalen Überlegungen

54 Vgl. *ibid.*, 157–158.

55 Vgl. Naṣṣār, »Ibn Rušd [in *Išārāt*]«, 15–21. Vgl. dazu die Kritik von Balqaziz, »Fī l-Manḥağ at-tārīḥī an-naqdī. Ḥudūd al-ʿaqlāniyya al-falsafiyya fī l-Islām«, 145–157.

56 Vgl. Nassar, *Pensée*, 261.

möglichst frei zu halten, um es komplett der Religion zu überlassen. Gleichmaßen beanstandet er die totale Abwesenheit der modernen und zeitgenössischen arabischen Philosophie: deren kritisch-subversives Potenzial werde als Gefahr für die konfessionelle Kollaboration gesehen und deshalb nicht unterrichtet, ist Nassar überzeugt.⁵⁷

Das Verhältnis der ›maronitischen Ideologie‹ zum Fach der ›Allgemeinen Philosophie‹ ist laut Nassar anders gelagert als jenes der sunnitischen zur ›Geschichte der arabischen Philosophie‹. Denn die Maroniten hätten zur westlichen Philosophie, welche als allgemeine Philosophie unterrichtet werde, bloß ein externes Verhältnis, d.h. nichts Wesentliches zu ihren Inhalten beigetragen. Es werde in erster Linie eine französisch-liberale Tradition vermittelt, welche v.a. während der Mandatszeit Eingang in maronitische intellektuelle Kreise gefunden habe und dort die mehrheitlich scholastischen und neothomistischen Orientierungen der Philosophie ablöste. Die allgemeine Philosophie sei damit auch nicht ›maronitisch‹, wie die arabische Philosophie ›sunnitisch‹ sei. Nassars Analyse dieses anderen Kurrikulums bezieht sich denn auch nur beiläufig auf den Inhalt und beschränkt sich auf die Funktion, welche es zu erfüllen hat.⁵⁸

Bezüglich dieser Funktion hebt Nassar positiv hervor, dass der Lehrplan der ›Allgemeinen Philosophie‹ um einen Gegenwartsbezug bemüht sei und neben der theoretischen auch die praktische Philosophie gelehrt werde. Die Gegenwart, die dabei vermittelt wird, sei jedoch mit dem Fokus auf französische liberale Denkströmungen diejenige von Paris, nicht diejenige Beiruts. Letzten Endes tue die ›maronitische Ideologie‹ also trotz ihres Gegenwartsbezugs dasselbe wie die ›sunnitische‹: Sie wende sich von den Erfordernissen der libanesischen Gegenwart und drängenden Veränderungen ab, um den Status quo nicht in Gefahr zu bringen. In dieser Verweigerungshaltung gegenüber der libanesischen Gegenwart wird sie für Nassar zur Komplizin der ›sunnitischen Ideologie‹. Zu dieser Komplizenschaft und zur Verweigerungshaltung gegenüber der Gegenwart gehöre auch, dass die ›maronitische Ideologie‹ wie ihre sunnitischen Kollaborateure im Kurrikulum jenen arabischen philosophischen Strömungen keine Aufmerksamkeit zu schenken gewillt sei, die sich mit den Erfordernissen dieser Gegenwart kritisch auseinandersetzten.⁵⁹ Nassar meint zu letzterem Punkt:

Die Absicht dahinter, die Problematik unseres Zeitalters und die Denkschulen, die sich darum im Widerstreit befinden, aus dem Blickwinkel von Paris zu bestimmen, ist natürlich, eine Öffnung gegenüber der gegenwärtigen Welt zu bewirken, wie sie sich in einer der einflussreichen großen Metropolen wandelt und formt. [Die Absicht dahinter] ist jedoch auch der Verschluss gegenüber der zeitgenössischen Welt, wie sie sich in

57 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūġiyya wa-taʿlim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 159–161.

58 Vgl. *ibid.*, 161–164.

59 Vgl. *ibid.*, 164–167.

den verschiedensten Strömungen der arabischen Denker wandelt und formt. Die politische maronitische Ideologie sieht keinen Grund, sich für diese Strömungen zu interessieren, für die sich auch ihre Komplizin, die sunnitische Ideologie, nur am Rande zu begeistern vermag. Deshalb geht sie mit ihrer Komplizin darin einig, die Modernität (*mu'āṣara*) von der Authentizität (*aṣāla*) zu trennen und das Authentische mit dem arabischen mittelalterlichen philosophischen Erbe verknüpft zu belassen und das Moderne mit der lebendigen Philosophie der westlichen Metropolen, im Speziellen Paris. Vor dem Hintergrund dieses Paktes ist es ein Leichtes, Argumente für ein Missachten jenes Denkens aufzubringen, das versucht, auf die eine oder andere Art die Dialektik von Modernität und Authentizität zu leben.⁶⁰

Im Philosophie-Lehrplan von 1997 sieht Nassar durchaus Verbesserungen im Vergleich zu jenem von 1968. Positiv streicht er etwa die verstärkte Ausrichtung auf Texte und nicht mehr philosophische Persönlichkeiten heraus und dass die Lehrpersonen als Vermittelnde der Materie stärker in die Pflicht genommen werden.⁶¹ Auch begrüßt er grundsätzlich den Versuch, das Schulwesen nach den langen Kriegsjahren grundlegend zu reformieren.⁶²

Doch schon die neuen, klar festgelegten allgemeinen Bildungsziele, die bereits 1994 in einem ›Plan zur Erziehungsreform im Libanon‹ definiert wurden,⁶³ sieht Nassar wieder unverkennbar vom Geiste einer ›konfessionalistischen Kultur‹ durchdrungen.

Dies macht er zunächst daran fest, dass diese Reform den neuen Lehrplan auf eine von der Regierung entwickelte ›Bildungsphilosophie‹ (*falsafa tarbawiyya*) verpflichtet, die explizit aus der bestehenden Verfassung sowie dem neuen Nationalpakt, d.h. dem Ta'if-Abkommen, hergeleitet wurde. Da dies jedoch zwei Rechtstexte seien, die ganz im Zeichen der alten Ordnung stünden, würde auch die neue ›Bildungsphilosophie‹ den alten ideologischen Pakt nur weiterführen und zementieren.⁶⁴

Nassar illustriert dies an den sogenannten drei ›intellektuellen und humanistischen Dimensionen‹ (*al-ab'ād al-fikriyya wa-l-insāniyya*) dieser Bildungsphilosophie, drei Dimensionen, die durch den Unterricht aktiviert werden sollten, wie ihre Entwickler hofften. Die erste dieser Dimensionen fordert einen ›Glauben‹ (*īmān*) an den Libanon als ein Land der Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit. Die zweite soll den Glauben an den Menschen und seine Würde, die Vernunft, die Wichtigkeit von Arbeit sowie moralisches Handeln stärken. Die dritte wiederum stellt fest, dass die

60 Ibid., 167.

61 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 190–191.

62 Vgl. ibid., 175–178.

63 Vgl. dazu Frayha, »Education and social cohesion«, 84–85.

64 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 178–179. Vgl. auch Frayha, »Education and social cohesion«, 84–85.

libanesisches Sichtweise auf das Universum im Wesentlichen von den monotheistischen Religionen geprägt sei. Diese spirituelle Weltsicht müsse gestärkt und ins Positive gewendet werden, um sie so zur Verhinderung von Fanatismus mobilisieren zu können, gibt die ›Bildungsphilosophie‹ vor.⁶⁵

Nassar kritisiert an den ersten beiden Dimensionen, dass dort der *Glaube* zur Stütze von Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit respektive für die Achtung des Menschen und seiner Würde gemacht werde. Einen wie auch immer konstituierten Glauben erachtet er als zu schwach, um diese im Libanon nur fragil verankerten Güter nachhaltig zu fördern. Anstatt durch Bildung den Glauben etwa an Freiheit und Gerechtigkeit zu stärken, verlangt er deshalb gerade in den Schulen eine philosophische Auseinandersetzung damit, um sie auch im alltäglichen, sowohl öffentlichen wie auch privaten Umgang zu festigen.⁶⁶

Die Möglichkeiten eines solchen philosophischen Diskurses in den Schulen sieht Nassar jedoch bedroht, wenn, wie dies in der dritten Dimension der neuen Bildungsphilosophie geschehe, der Libanese als *homo religiosus* definiert und gar gefordert werde, diese Eigenschaft der Religiosität zu stärken. Indem ihn die Bildungsphilosophie als religiöses Wesen definiere, werde dem libanesischen Bürger die Möglichkeit abgesprochen, primär eine nichtreligiöse, etwa philosophische Weltanschauung zu haben. Ferner erkenne man in dieser dritten Dimension auch, dass der ›Glaube‹, den die ersten beiden Dimensionen ansprechen, ein religiöser sei, Begriffe wie Freiheit, Demokratie oder Vernunft also aus einer monotheistisch-spirituellen Warte verstanden würden.⁶⁷

Nassar sieht wegen dieser dritten Dimension den Philosophieunterricht durch die neue Bildungsphilosophie auch ganz grundsätzlich in Frage gestellt, da dieser Unterricht eben gerade nicht die Philosophie, sondern die Religion ins Zentrum stellt. Und tatsächlich versuchte die Kommission, die mit der Umsetzung der 1994 festgelegten allgemeinen Bildungsziele betraut wurde, die Philosophie fast komplett aus dem neuen Lehrplan zu streichen. Nassar veranlasste dies dazu, in seiner Funktion als Dekan der philosophisch-historischen Fakultät der Université Libanaise mit einem offenen Brief an den damaligen Erziehungsminister gegen dieses Vorhaben zu protestieren.⁶⁸

65 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 179–182. Vgl. dazu auch Frayha, »Education and social cohesion«, 84–85.

66 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta'lim al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 179–183.

67 Vgl. *ibid.*

68 Das Schreiben wurde in der Beiruter Tageszeitung *an-Nahār* veröffentlicht. Vgl. Naṣīf Naṣṣār, »Risāla ilā wazīr at-tarbiya. Tahmīš tadris al-falsafa ḥaṭa' ḡasīm«, in: *an-Nahār* 19374 (28. Februar 1996), 13. Auch andere libanesisches Philosophieprofessoren protestierten bereits zuvor gegen das Vorhaben, so etwa Adūnis al-'Akra, »Ilgā' al-falsafa min al-manāhiḡ at-ta'limiyya. Man asqata al-falsafa asqta al-'aql«, in: *an-Nahār* 19371 (24. Februar 1996), 11.

Letzten Endes wurde der Philosophie im Lehrplan von 1997 dann doch ihr Platz eingeräumt – ob aufgrund dieser Proteste oder nicht, sei hier dahingestellt –, und zwar innerhalb eines größeren Fachkomplexes, der mit ›Zivilisationen und Philosophie‹ betitelt wurde.⁶⁹

Trotz der Reformanstrengungen, die in diesem neuen Plan ihren Niederschlag finden sollten, treten auch darin in den Grundzügen die Probleme wieder auf, mit denen bereits der Plan von 1968 zu kämpfen hatte, wie Nassar erklärt.

So behält auch der neue Lehrplan die Dichotomie zwischen allgemeiner und arabischer Philosophie grundsätzlich bei.⁷⁰ Zwar sei versucht worden, die beiden Traditionen unter bestimmten Themen- und Problembereichen näher aneinanderzurücken. Doch glaubt Nassar, dass diese neue Orientierung an bestimmten Problemen oder Themen mehrheitlich zuungunsten der arabischen Philosophie ausgefallen sei, weil sie letztere als rückständig aussehen lasse. Denn es würden mehrheitlich einfach die Antworten der arabischen Philosophie in Parallelität zur westlichen Behandlung eines Themas gestellt, ohne ein Gleichgewicht zwischen den beiden zu schaffen. Dass Antworten der mittelalterlichen arabischen Philosophie auf diese Fragen im Vergleich zu jenen des westlichen Denkens unbefriedigender ausfallen würden, sei offensichtlich. Nassar spricht diesbezüglich auch von einer ›Parallelität ohne Gleichgewicht‹ (*muwāzāh min dūn muwāzana*), die zwischen der westlichen und der arabischen Philosophie hergestellt worden sei.⁷¹

Er illustriert am Beispiel des Themas ›Mensch‹, was diese ›Parallelität ohne Gleichgewicht‹ für die Persönlichkeit eines Schülers bedeutet. Unter diesem Themenbereich würden die Lehren Ibn Sīnās oder der Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ zur Seele einerseits sowie moderne Erkenntnisse der westlichen Psychologie andererseits gelehrt. Nassar schließt, dass einem Schüler, der sich bestimmte Fragen als Mensch stellt, vom neuen Lehrplan nur die Möglichkeit geboten werde, entweder nach Antworten in der modernen westlichen Psychologie zu suchen, dabei aber eine bestimmte kulturelle Entfremdung zu fühlen, oder aber seine eigene Tradition zu befragen und dabei die eigene Rückständigkeit zu erfahren.⁷²

Vgl. dazu auch Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 183–185.

69 Der Inhalt dieses Faches mitsamt seinen Lernzielen ist abgebildet und – in Anlehnung an Nassar, aber detaillierter – kritisch kommentiert bei aṭ-Ṭašm, »Tadris al-falsafa fi Lubnān, I«, 108–134.

70 Vgl. für Details *ibid.*, 111–112.

71 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 190, 201–202.

72 Vgl. *ibid.*, 202–203.

7.2.3 *Philosophieunterricht jenseits des Konfessionalismus*

Nassar erachtet es als durchaus berechtigt, dass sich libanesische Schüler sowohl mit der westlichen als auch der arabischen philosophischen Tradition auseinandersetzen. Denn beide sieht er als Bestandteil einer sehr eigenen libanesischen Geschichte und damit zu einer libanesischen Identität gehörend.⁷³ Damit der Philosophieunterricht jenseits von konfessionalistisch-ideologischen Zwängen jedoch dazu beitragen kann, die libanesische Gesellschaft zu einen, und sie nicht weiter spaltet, müssen diese beiden philosophischen Traditionen Nassar zufolge allerdings anders zusammengeführt werden, als es bisher der Fall war.

So schlägt Nassar zunächst eine Vereinheitlichung der Sprache des Philosophieunterrichts vor. Er findet, dass diese Sprache Arabisch sein sollte, also auch die europäische Philosophie auf Arabisch unterrichtet werden müsse, nicht zuletzt, weil er die Fremdsprachenkenntnisse, die auf Primar- und Mittelstufe angeeignet werden, für nicht ausreichend hält, um sie im Philosophieunterricht zu verwenden. Damit eine solche arabischsprachige Vereinheitlichung des Stoffes erfolgen könne, müssten aber zuerst durch Übersetzungen die textlichen Grundlagen für einen solchen sprachlich einheitlichen Philosophieunterricht geschaffen werden.⁷⁴

Ebenfalls eine integrierende Funktion verspricht Nassar sich von der Aufnahme moderner und zeitgenössischer arabischer Denker in das Kurikulum, da sie konfessionsunabhängig die Probleme der gesamten Gesellschaft abbilden und benennen. Es seien dies Probleme, wie sie sich gegenwärtig in ihrer ganzen Komplexität und Dringlichkeit und nicht in einer anderen Gegenwart – einer arabisch-mittelalterlichen oder einer europäisch-modernen – stellten. Zwar figurierten solche Denker auf dem Lehrplan von 1997, wo das Thema »Moderne Fragen in der arabischen Philosophie« abgehandelt werde⁷⁵ – es werden etwa Rifāʿa Rāfiʿ at-Taḥṭāwī, Ġamāladdīn al-Afġānī, Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, Amīn ar-Riḥānī, Šakīb Arslān und Ṭāhā Ḥusain behandelt.⁷⁶ Doch kritisiert Nassar zum einen, dass diese »modernen Fragen« auf die drei Probleme von »Ost und West« (*aš-šarq wa-l-ġarb*), »Tradition und Moderne« (*at-turāṭ wa-l-ḥadāṭa*) sowie »Freiheit und Fortschritt« (*al-ḥurriyya wa-t-taqaddum*) reduziert worden seien. Zudem seien die unter diesen Problemfeldern abgehandelten Personen eigentlich Literaten oder religiöse Denker, die alle vor dem Zweiten Weltkrieg gewirkt hätten. Er schlägt deshalb vor, unter den

73 Vgl. Naṣṣār, »al-Aydiyūlūġiyya wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 169–170.

74 Vgl. *ibid.*, 170–173; Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 191.

75 Vgl. at-Tašm, »Tadrīs al-falsafa fī Lubnān, 1«, 112.

76 Nassar selbst nennt diese Namen nicht, sie sind aber bei az-Zahrāʾ Suhail at-Tašm aufgeführt, vgl. *ibid.*, 130.

von ihm als ›Philosophen‹ bezeichneten Leuten etwa auch Šibli Šumayyil, Zakī Nağīb Maḥmūd, Yūsuf Karam oder ‘Abdarrahmān Badawī zu Wort kommen zu lassen, aber auch ›Denker‹ wie Luṭfī as-Sayyid, Sāṭi‘ al-Ḥusrī, Anṭūn Sa‘ādah, Zakī al-Arsūzī, Michel Aflaq, Munīf ar-Razāz oder Michel Chiha zu berücksichtigen. Mit diesen Intellektuellen könnten auch dringliche Themen angegangen werden, welche die intellektuellen Diskussionen der Gegenwart in der arabischen Welt am stärksten beschäftigten, so etwa: das Vernunftdenken, der Materialismus, der Nationalstaat, Demokratie, das dogmatische Denken, Sprache und Revolution.⁷⁷

Der Philosophieunterricht soll sich aber nicht nur mit den Problemen abgeben, die diese Texte abbilden oder benennen, sondern v.a. auch die jungen Erwachsenen und ihre Fragen selbst ins Zentrum rücken. Er soll dazu ermutigen, die Fragen, mit denen sich »der jugendliche libanesische Schüler in seinem Umgang mit sich selbst und der Welt um ihn herum«⁷⁸ tagtäglich konfrontiert sieht, philosophisch zu reflektieren und damit seine Persönlichkeit zu stärken.⁷⁹

Eine Konversation mit der arabischen wie der westlichen Geschichte des Denkens aus der gegenwärtigen Realität heraus ist dieser philosophischen Reflexion dienlich, wie Nassar überzeugt ist. Die Geschichte dürfe sich dabei jedoch nicht der Gegenwart aufdrängen, um so deren Veränderung zum Besseren zu obstruieren.⁸⁰ Nur als gegenwartsbezogene, selbstbestimmte Konversation mit frei gewählten Elementen unterschiedlicher Traditionen kann der Philosophieunterricht eine ›philosophische Kultur‹ entstehen lassen, in der mündige Bürger über ihre konfessionelle Zugehörigkeit hinausdenken.

Nassar preist in *Tarbiya* also jene kritische Lektüre philosophischer Texte als für den Philosophieunterricht geeignet an, die er selbst seit seiner frühen Auseinandersetzung mit Ibn Ḥaldūn einerseits und Gabriel Marcel andererseits in seinen universitären Qualifikationsschriften praktiziert hat. Und auch später setzte er sich mit einer Vielzahl anderer Denker beider Traditionen zwecks der philosophischen Beschäftigung mit drängenden Gegenwartsfragen auseinander. Es ist dies jene Methode, die er in *Istiqlāl* als ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ (*ḡadaliyyat al-istiqlāl al-falsafī*) bezeichnet hatte: ein Diskurs mit der philosophischen Tradition aus der gegenwärtigen Realität heraus, eine Befragung des westlichen wie arabischen intellektuellen Erbes, die die Autonomie des Selbst in seiner eigenen Realität wahrt und bekräftigt, ohne aber die Geltungsansprüche der Tradition im Hier und Jetzt absolut verneinen zu müssen.⁸¹

77 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuhūd at-tarbawī wa-ta’līm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 209–210.

78 Ibid., 203.

79 Vgl. ibid.

80 Vgl. ibid.

81 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 235–269. Vgl. dazu auch oben Abschnitt 1.3.

‘Aṣṣāmaddīn Hilāl hat also durchaus recht, wenn er der Ansicht ist, dass Nassars Auseinandersetzung mit dem libanesischen Bildungswesen mit der Hoffnung einherging, er, Nassar, werde sein eigenes Denken in der alltäglichen Praxis verkörpert sehen.⁸²

Es scheint jedoch, dass Nassar sein Denken nicht als vorgefertigte Idee einer ›neuen Gesellschaft‹ vermittelt sehen will, sondern auf die individuelle menschliche Vernunft vertraut, die, einmal von der gesellschaftlich-ideologischen Heteronomie befreit, mithilfe eines jeden Einzelnen philosophisch-diskursiv selbst den Weg zum Besseren findet. Diesen Schluss lässt zumindest die Tatsache zu, dass Nassar unter jenen zeitgenössischen Denkern, die es seines Erachtens im Philosophieunterricht zusätzlich zu berücksichtigen gilt, nicht nur diejenigen auflistet, in deren Fußstapfen er selbst teilweise zu gehen glaubte (z.B. Šumayyil,⁸³ Sa‘ādah und Arsūzī⁸⁴), sondern auch solche, die er scharf kritisiert hat: Zakī Nağīb Maḥmūd und Yūsuf Karam,⁸⁵ oder Luṭfī as-Sayyid, der ihm zu individualistisch-liberal ist,⁸⁶ oder gar Michel Chiha, einen der intellektuellen Urväter des ›libanesischen Systems‹, dessen Eigenheit eine Kombination von Konfessionalismus und neoliberalen Kapitalismus ist.⁸⁷

Nassar zeigt hier also ein inklusives Verständnis dessen, was im Philosophieunterricht vermittelt werden soll – umfassender vielleicht, als es sein dezidiert aufklärerischer Rationalismus teilweise vermuten ließe. Sein Philosophieverständnis ist folglich nicht nur dahingehend demokratisch, dass es sich um das Philosoph- und Philosophinsein eines jeden einzelnen Bürgers und nicht nur einer akademischen Elite bemüht, sondern auch insofern, als es die Vielfalt philosophischer Strömungen abzubilden gewillt ist.

Es lässt sich allgemein sagen, dass bei Nassar die philosophische Bildung ganz im Zeichen der Demokratie bzw. einer Demokratisierung des Libanon steht, weshalb Maqūra auch der Ansicht war, bei Nassar sei die Demokratie primär eine Frage der Bildung.⁸⁸ Etwas präziser ließe sich sagen, dass die philosophische Bildung bei ihm die Entstehung einer demokratischen ›neuen Gesellschaft‹ im Sinne seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ ermöglichen soll.

Der Philosophieunterricht scheint dabei nicht bloß einer unter vielen Faktoren zu sein, die zur Erneuerung der Gesellschaft beitragen. Die

82 Vgl. Hilāl, »at-Tarbiya wa-l-‘aql al-multazim«, 80.

83 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 15–16, 32–48.

84 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 88–234.

85 Vgl. *ibid.*, 21–30.

86 In Naṣṣār, *Hurriyya*, 145–146.

87 Vgl. z.B. Naṣṣār, »Fi Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya [in *Tarbiya*]«, 43. Vgl. zur Rolle Michel Chihas bei der Entstehung der konfessionalistischen libanesischen Ordnung oben 2.4.

88 Vgl. Maqūra, *Falsafat at-tawāṣul*, 190.

philosophische Bildung aller ist bei Nassar der entscheidende Faktor der Veränderung – die ›Ermöglichungsbedingung‹ seines philosophischen Gesamtprojekts schlechthin. Die Erneuerung der philosophischen Bildung ist bei Nassar der Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Wandels. Mit seinen postulierten Reformen des Philosophieunterrichts stellt er folglich nicht nur bestimmte Aspekte des Bildungswesens in Frage, sondern die gesamte politische und soziale Ordnung des Libanon, die über den Philosophieunterricht verändert werden soll. Seine Forderung nach einer ›philosophischen Kultur‹, die aus den Klassenzimmern heraus entsteht, hat damit etwas Subversives, etwas Revolutionäres. Denn letzten Endes kann eine ›philosophische Kultur‹, wie er sie sich vorstellt, nur in einem liberal-demokratischen Staat existieren und florieren, nicht aber in der konfessionalistischen Konsensdemokratie des Libanon und schon gar nicht in totalitären Systemen wie jenen Syriens oder des Irak.⁸⁹ Nassar bekräftigt denn auch in *Tarbiya*, dass ein wahrer demokratischer Staat keine Angst davor habe, seine Bürger philosophisch zu bilden. Im Libanon gebe es aber nach wie vor eine systemerhaltende ›Furcht vor der Philosophie‹ (*hauf min al-falsafa*) – was er als Demokratiedefizit deutet.⁹⁰

Der Philosophieunterricht ist der Ort, an dem Nassars Revolution ihren Anfang nimmt, nicht der soziopolitische Umsturz, der auf eine historische Zäsur hinarbeitet. Über den Philosophieunterricht soll eine ›neue Gesellschaft‹ nach den Regeln von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ entstehen. Die entkonfessionalisierte philosophische Bildung, die den Bürger über seine Rechte und Pflichten aufklärt und ihn zur Mündigkeit erzieht, ist die Ermöglichungsbedingung dieses philosophischen Projekts.

In Anbetracht dessen, dass Nassar der Bildung als gesellschaftsveränderndem Faktor eine solch zentrale Rolle in seinem philosophischen Gesamtprojekt zuspricht, ist ferner auch Muḥammad al-Miṣbāḥīs Kritik etwas zu relativieren, Nassar propagiere mit der Revolution als Medium einer zweiten arabischen Renaissance jenes politische Mittel zur gesellschaftspolitischen Veränderung, das der arabischen Welt die totalitären Regimes gebracht habe.⁹¹ Der Begriff der Revolution spielt bei Nassar zwar zweifelsohne eine wichtige Rolle. Doch zumindest die Texte in *Tarbiya* legen den Schluss nahe, dass es Nassar in erster Linie um eine philosophische Revolution geht, eine Revolution des Denkens, der die soziopolitischen Veränderungen unaufhaltsam folgen würden.

89 Vgl. dazu auch Naṣṣār, »Baina d-dimuqratiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«.

90 Vgl. Naṣṣār, »an-Nuḥūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa [in *Tarbiya*]«, 204–205, 210–211.

91 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 106–107. Vgl. dazu oben 5.2.2.

8. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext – und darüber hinaus

Was die westliche Philosophie von einem arabischen Philosophen lernen kann

Mit der Rückkehr zum libanesischen Kontext im letzten Kapitel sind wir auch an das Ende unserer Reise durch Nassars Text- und Ideenwelten gelangt. Es war dies eine Reise, die immer wieder etwas Geduld gebraucht hat, da einzelne Winkel von Nassars Denken genauer ausgeleuchtet werden mussten. Die Geduld hat sich jedoch gelohnt: Es hat sich so insgesamt ein Panorama von Ideen entfaltet, die nicht nur Nassar als einzelnen Philosophen beschäftigen, sondern immer auch Abbild einer zeitgenössischen arabischen Debattenkultur sind, in der es philosophisch noch viel zu entdecken gibt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nassif Nassar in seinem philosophischen Gesamtwerk aus dem Kontext einer seines Erachtens durch Konfessionalismus bedingten Konfliktsituation der libanesischen Gesellschaft einen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ entwickelte, der zwei Grundanliegen hat. Zum einen fordert er vom Individuum ein kritisch-offenes Vernunftdenken ein, das in Abgrenzung zur Absolutheit partikular-gemeinschaftlicher, d.h. konfessionell-religiöser sowie ideologischer Wahrheitsansprüche wahrheitstheoretisch bescheiden auftritt und seine Postulate aus Respekt vor und im Dialog mit den Überzeugungen anderer sowie in Ansehung gesamtgesellschaftlicher Interessen kontinuierlich intra- und intersubjektiv hinterfragt. Zum anderen fordert der ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ individuelle Rechte ein, deren Ursprung Nassar auf ein universelles Menschsein zurückführt. Diesen Rechten nachzukommen macht sowohl den Respekt individueller Freiheiten als auch ein staatlich-institutionell gestütztes solidarisches Handeln unter gleichgestellten Personen notwendig. Dieses Handeln ist zudem auf sieben Werte des intrinsisch Guten und damit über Rechtsansprüche hinaus auf ein holistisches Gerechtigkeitsverständnis ausgerichtet. Grundlage einer in diesem Sinne liberal-gemeinsinnig idealen Gesellschaft ist ein schulischer Philosophieunterricht, in dem Individuen in Konversation mit der transkulturellen Philosophiegeschichte zu eigenständig und miteinander kritisch denkenden sowie über die Grenzen ihrer partikularen Gemeinschaft hinaus solidarisch handelnden Staatsbürgern ausgebildet werden sollen.

Dies sind in aller möglichen Kürze die wichtigsten Ergebnisse der in dieser Abhandlung unternommenen Auseinandersetzung mit einem der wichtigsten arabischen Gegenwartsphilosophen. Obschon möglichst

viele Schriften von Nassars thematisch vielseitigem Werk in die intertextuelle Argumentation dieser Studie mit einbezogen wurden, gäbe es selbstredend eine Vielzahl anderer Möglichkeiten, sich diesem Philosophen zu nähern. Mit der kontextualistischen Herangehensweise an sein Werk und der Orientierung am Begriff des ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ (*librālīyya takāfulīyya*) sollte hier ein erster Vorschlag gemacht werden, wie Nassar gelesen werden kann. Dieser Vorschlag wird hoffentlich weitere Untersuchungen mit anregen, die sich mit Nassar, aber auch mit anderen Figuren und Themen der lebhaften philosophischen Debatten in nahöstlichen Kontexten beschäftigen. Denn Projekte wie jene Nassars bieten zahlreiche Anschlussmöglichkeiten auch für westliche philosophische Problemstellungen und damit die Chance, den philosophischen Diskurs globaler auszugestalten, wie wir in den nachfolgenden abschließenden Überlegungen gleich noch sehen werden.

Über viele der Überzeugungen und Ideen, denen Nassar im Rahmen seines Nachdenkens über ein gutes Gemeinwesen allgemein und seines Entwurfs eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ im Besonderen Ausdruck verleiht, lässt sich selbstverständlich streiten, wie nicht zuletzt zahlreiche kritische Reaktionen unterschiedlicher Provenienz auf einzelne seiner Positionen gezeigt haben. Sie betrafen besonders seine Ideologiekritik, die wegen ihres teilweise dogmatisch anmutenden Rationalismus selbst unter Ideologieverdacht geriet, aber auch sein Entstehen für individuelle Freiheitsrechte, das den einen zu liberal, den anderen zu wenig entschieden war.

In seiner Ganzheit sowie vor dem Hintergrund allgemeiner Entwicklungen der nahöstlichen Denktraditionen betrachtet, könnte man Nassar auch vorwerfen, sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sei eine ›Ideologie der Unentschlossenheit‹. Diesen Begriff hat der aus Bahrain stammende Intellektuelle Muḥammad Ġābir al-Anṣārī in seiner voluminösen Schrift *Das arabische Denken und der Kampf der Gegensätze* verwendet, um damit – ohne auf Nassar Bezug zu nehmen – ein Philosophieren zu charakterisieren, das stets auf der Flucht vor klaren Entscheidungen ist, die zu treffen in einer konflikträchtigen Realität, welche sich den Möglichkeiten einer Harmonisierung des Widersprüchlichen entzieht, erforderlich wäre.¹ Anṣārī sieht das gesamte arabische Denken seit vorislamischer Zeit, besonders aber im 19. und 20. Jahrhundert, im Versuch begriffen, Gegensatzpaare wie Vernunft und Glaube, Tradition und Moderne, Religion und Nation, Gerechtigkeit und Freiheit oder Kapitalismus und Sozialismus zu versöhnen, wobei es diese Gegensatzpaare nie dialektisch in

1 Vgl. Muḥammad Ġābir al-Anṣārī, *al-Fikr al-ʿarabī wa-ṣ-ṣirāʾ al-addād. Kai-fa ḥtawat at-taufīqiyya aṣ-ṣirāʾ al-maḥzūr baina l-uṣūliyya wa-l-ʿalmāniyya wa-l-ḥasm al-muʿaḡḡal baina l-islām wa-l-ġarb; taḥḥiṣ ḥālat al-lāḥasm fī l-ḥayāt al-ʿarabiyya wa-l-iḥtiwāʾ at-taufiqī li-l-ġadaliyyāt al-maḥzūra*, Bairūt: al-Muʿassasa al-ʿArabiya li-d-Dirāsāt wa-n-Naṣr ʿ1999 [1996], 20, 142–143.

etwas Neuem aufzuheben vermochte, sondern sie in einer Art Schweb- oder Spannungszustand nebeneinander bestehen ließ.² Er bezeichnet dieses auf Harmonisierung von Gegensätzen ausgerichtete Denken als *taufiqiyya*, wofür er selbst die englische Übersetzung *concordism* am treffendsten findet.³

Auch Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ könnte gemäß den Überlegungen Anṣārīs als erfolgloser Versuch gelesen werden, Gegensätze einer konflikträchtigen Situation zu versöhnen, weshalb sein Entwurf einer neuen Gesellschaft in wichtigen Problembereichen den Anschein macht, in einem Zustand der Unentschlossenheit und Uneindeutigkeit zu verbleiben. Man könnte Nassar vorwerfen, zwar die zentralen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aufzuwerfen und zu erörtern, jedoch einer eindeutigen Beantwortung dieser Fragen auszuweichen. Was wäre z.B. prinzipiell stärker zu gewichten: die individuellen Rechte oder das Gemeinwohl der Gesellschaft, individuelle Freiheiten oder Gerechtigkeit – die *librāliyya* oder der *takāful*? Wie kann der Mensch, wie Nassar behauptet, ontologisch frei sein und gleichzeitig eine soziale Natur haben, die er ebenso geltend macht? Wo genau liegt die Grenze zwischen einer legitimen Verteidigung des Vernunftdenkens gegen dogmatische Wahrheitsansprüche auf der einen Seite und einem Rationalismus, der selbst wieder dogmatisch wird, auf der anderen? Inwiefern darf Philosophie selbst zu einer Ideologie werden, die eine klare Vorstellung des menschlichen Zusammenseins gegen andere solche Vorstellungen auch politisch durchsetzt? Wie weit dürfen die Zugeständnisse der Vernunft an ideologische und religiöse Glaubensprinzipien gehen, um die Überzeugungsfreiheit zu wahren, besonders dort, wo sie fester Bestandteil alltäglicher Vorstellungswelten sind? Wie weit dürfen die Konzessionen der Vernunft an die existenzielle Ganzheit des Menschen gehen, wo die Ratio auch auf das Arationale trifft, d.h. auf andere, nichtvernünftige Fähigkeiten und Vermögen sowie Emotionen, Wünsche und Begehren, die zu irrationalen Entscheiden verleiten? Und wie stark darf ein staatliches Bildungsweisen den einzelnen Bürger zu einem philosophischen Vernunftdenken erziehen, ohne das Individuum in seiner Religions- und Überzeugungsfreiheit zu beschneiden?

All diese Fragen, auf die Nassar keine eindeutige Antwort gibt, die sich seinem Liberalismus-Verständnis einschließlich der epistemischen Prämissen, auf denen es beruht, aber aufdrängen, könnten mit Anṣārī als Anzeichen von Unentschlossenheiten in Nassars Denken gedeutet

2 Vgl. *ibid.*, 17, 145–584. Anṣārīs Argumentation orientiert sich stark an Hegels Dialektik und Geschichtsdenken.

3 *Ibid.*, 95–106. Vgl. zu Anṣārī auch Kassab, *Contemporary Arab thought*, 253–264; Corm, *Pensée et politique*, 276–282.

werden. Die Unentschlossenheiten würden daher rühren, dass Nassar erfolglos Gegensätze zu versöhnen versucht, weshalb seine Philosophie in einer spannungsgeladenen Bipolarität, einem unentschiedenen Kampf des sich Widersprechenden, verharret.

Solche und ähnliche kritischen Rückfragen an Nassars Entwurf eines freiheitlichen Gemeinwesens sind besonders im Kontext philosophischer Diskussionen natürlich berechtigt. Gleichwohl greift der Vorwurf der Unentschlossenheit an seinen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ mindestens aus zwei Gründen zu kurz. Zum einen verlangt er Nassars Denken eine Eindeutigkeit ab, die es in philosophischen Gedankengebäuden gleich welcher Herkunft, wenn überhaupt, nur selten gibt.⁴ Zum anderen fühlt man in den Ambivalenzen und Ambiguitäten, die seiner Ideenwelt innewohnen, auch den Puls des Existenziellen, aus dem sein philosophisches Projekt hervorgegangen ist und an dem ein bis in alle formallogischen Winkel eindeutiges Philosophieren wohl vorbeigedacht hätte.⁵

Dies bringt uns zu der in der Einleitung dieses Buches dargelegten Aufforderung Gābirīs und Miṣbāḥīs zurück, arabische Philosophie immer über ihre historische Kontextualisierung hermeneutisch zu erschließen. Vor dem Hintergrund der libanesischen Situation und ihrer Geschichte, die Nassars Philosophieren mitgeformt haben, machen die scheinbaren Unentschlossenheiten in seinem Denken durchaus Sinn. Sie sind diesbezüglich jedoch eher als ein philosophisches Mäandern zu verstehen, das sich einen Weg durch die unbeständigen Komplexitäten einer Gesellschaft zu bahnen suchte, die von unterschiedlichen lokalen, regionalen und internationalen Extremen stets vor neue Probleme gestellt wurde und wird. In soziopolitischen Gegebenheiten, die von einem totalisierenden Gemeinschaftsdenken ebenso geprägt sind wie von einer nahezu grenzenlosen, an die koloniale Vergangenheit erinnernden neoliberalen Ausgestaltung der Ökonomie, macht es Sinn, individuelle Freiheiten und Rechte einzufordern, ihnen gegenüber aber gleichzeitig skeptisch zu sein und ihnen Grenzen setzen zu wollen. Es wird vor diesem Hintergrund verständlich, weshalb ein Intellektueller dem Individuum das freie Vernunftdenken ermöglichen, es aber gleichzeitig zur überindividuellen und besonders übergemeinschaftlichen Reflexion über das Zusammenleben in der Gesellschaft erziehen will. In dieser Realität ist es auch verständlich, dass jemand, der über das Gemeinwesen nachdenkt, dessen Gesamtwohl stark gewichtet, da dieses im brachialen marktlogisch orientierten Denken und Handeln meist genauso als sekundär betrachtet

4 Vgl. hierzu auch Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen: Reclam 2018.

5 Vgl. hierzu auch Georg Stenger, »Interkulturelles Denken – Eine Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht: Teil 1«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996), 90–103: 92.

wird, wie wenn partikular-gemeinschaftliche ideologische, religiöse oder klientistische Interessen höher gewichtet werden als gesamtgesellschaftliche. Es ist zudem nachvollziehbar, dass Nassar individuelle Rechte genauso hochhält wie eine Vision des intrinsisch Guten, das einem staatlichen Gemeinwesen nicht einfach gleichgültig sein kann, sondern der Politik als Handlungsorientierung dienen soll.

Der Blick auf den Libanon und seine konfliktreiche Geschichte hilft nicht nur, die vermeintlichen ›Unentschiedenheiten‹ von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zu erklären. Es scheint auch, dass Nassars Philosophie gerade in ihrer Auseinandersetzung mit der speziellen soziopolitischen Konstellation des Libanon ihre Möglichkeiten gewinnt, auch darüber hinaus zu wirken und Anklang zu finden, sowohl in einem arabischsprachigen Kontext als auch in westlichen philosophischen Diskursen.

So ist das Denken und Handeln mit Verweis auf konfessionelle oder andere gemeinschaftliche Identitäten spätestens seit der amerikanischen Invasion im Irak und stärker noch seit dem sogenannten Arabischen Frühling nicht mehr nur ein Problem des Libanon, sondern verunmöglicht, entweder durch den radikalen Rückzug auf das eigene partikulare Selbst der Gemeinschaft oder indem es totalitäre Herrschaft zu begründen und legitimieren hilft, auch in anderen Staaten der Region das Entstehen und Funktionieren von liberaler Gesellschaftlichkeit. Nassars Vorstellungen einer kritisch-offenen Rationalität, die das Vernunftdenken von der epistemischen Gier der Gemeinschaft befreit und dem Anderen gegenüber diskursiv öffnet sowie dazu anhält, das individuelle Handeln im Kontext gesamtgesellschaftlicher Interessen zu reflektieren, ist deshalb ebenso wie seine Vorstellung des Rechten und des Guten auch für diese politischen Gemeinwesen gedacht.

Dabei sei in Anbetracht dieses gesamtarabischen Kontextes eine optimistische Prognose gewagt: Obschon gerade die Entwicklungen seit dem Arabischen Frühling – Nassar deutete ihn in einem Zeitungsinterview 2011 hoffnungsvoll als Vorboten der von ihm postulierten ›zweiten arabischen Renaissance‹⁶ – auf den ersten Blick nicht den Eindruck erwecken, als würden sich in naher Zukunft die politischen Gegebenheiten der Region auch nur geringfügig in die Richtung einer Form des Zusammenlebens bewegen, wie sie von Nassar und anderen selbstkritischen philosophischen ›Unruhestiftern‹ imaginiert wird, werden solche Ideen in Zukunft vermehrt auch in alltäglichen Vorstellungswelten wirksam werden und sich in der gesellschaftlichen Realität bewähren können. Gerade die ultratotalitären Reaktionen der Regimes etwa in Ägypten und

6 Anṭwān Flaifil (27.10.2011), »Muqābalat Nāṣif Naṣṣār. An-Nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniya qādima«, al-Aḥbār, <https://al-akhbar.com/Opinion/96771>, letzter Zugriff: 03.05.2019. Vgl. ähnlich auch Naṣṣār, *Hurriyya*, 5–6.

Syrien, aber auch der nicht direkt von den Aufständen betroffenen Monarchien auf der Arabischen Halbinsel sind ein Hinweis darauf, wie sehr die undemokratisch regierenden Eliten diese Ideen mittlerweile als Gefahr für ihre Herrschaftsprivilegien wahrnehmen. Dass in Algerien und mit Abstrichen im Sudan dieser Tage die Regimewechsel durch breites zivilgesellschaftliches Engagement – zumindest bisher – auf mehrheitlich friedlichem Weg vonstattengegangen sind, ist ebenfalls ein Anzeichen dafür, dass Forderungen nach Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ernstgenommen werden. Dabei könnte gerade eine kritisch-offene Rationalität, wie sie Nassar vorschwebt, dazu beitragen, verschiedene Vorstellungen des gesellschaftlichen Zusammenseins in die Ausgestaltung einer gemeinsamen Zukunft zu integrieren.

Der Weg dorthin mag allerdings noch weit sein. Erschwert wird er nicht nur durch lokale Hürden wie mangelnde Bildung oder prekäre ökonomische Verhältnisse, sondern auch von den geostrategischen Interessen und dem Durchsetzungswillen überregional agierender Akteure. Wenig hilfreich ist es jedoch auch, in westlichen Diskursen über den Nahen und Mittleren Osten, sei es in den Medien oder der Wissenschaft, selbstkritische Denkerinnen und Denker wie Nassar *a priori*, d.h. ohne sich je mit ihnen und ihren Ideen auseinanderzusetzen zu haben, als marginal zu bezeichnen und abzutun und die lokale Wirksamkeit ihrer Ideen respektive das breite Verlangen nach individuellen Rechten und Freiheiten, dem sie Ausdruck verleihen, generell in Frage zu stellen. Eine solche Haltung reproduziert und stärkt ein kulturalistisches Bild des nicht zum Vernunftdenken und zur Demokratie befähigten, schriftgläubigen ›Orientalen‹ und verleiht damit indirekt auch im Westen jenen Narrativen arabischer Regimes Plausibilität, die jegliche Kritik an ihrem Totalitarismus und jede Forderung nach Rechtsstaatlichkeit als Terrorismus denunzieren, dem es mit noch mehr Autorität zu begegnen gelte.

Die Auseinandersetzung mit Philosophinnen und Philosophen wie Nassar auch über die Islamwissenschaft hinaus ist somit nicht nur wissenschaftlich interessant, sondern kann auch politisch und gesellschaftlich etwas bewegen. In dieser Hinsicht besticht Nassars philosophisches Projekt noch durch einen weiteren Aspekt: Es weist über den libanesischen respektive arabischsprachigen Kontext hinaus die Relevanz und Aktualität der politischen Philosophie aus und ruft ihr in Erinnerung, dass sie in den sozialen Raum hineinwirken kann und soll. Vielleicht findet die politische Philosophie auch in westlichen Diskursen gerade in solcher oder ähnlicher transkultureller Betätigung wieder vermehrt zur Fähigkeit zurück, auch wieder *politische* Philosophie zu sein, d.h. zu neuen Möglichkeiten, über das spezialisierte akademische Feld hinaus mit der Gesellschaft zu interagieren und zu kommunizieren und damit öffentliche Debatten wieder mitzugestalten.

Die Philosophie Nassars und sein Entwurf eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ können aber auch noch viel direkter Relevanz für westliche, auch philosophische Diskurse beanspruchen, gerade weil sie aus den komplexen soziopolitischen Gegebenheiten des Libanon heraus entstanden sind. Seine Kritik an einem auf nicht hinterfragbaren Glaubensprämissen einer partikularen Gemeinschaft ausgerichteten und damit ideologischen Denken etwa verfängt längst nicht mehr nur in den Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens, sondern zunehmend auch wieder in einem Europa, in dem zwar nicht primär religiöse, vermehrt aber wieder nationale und andere partikulare Identitäten geltend gemacht werden, an denen sich das politische Denken und Handeln orientieren solle. Dabei wird in diesem wiedererstarkenden Differenzdenken teils gar jener demokratische und rechtsstaatliche Minimalkonsens wieder in Frage gestellt, in dessen Rahmen auch Nassars kritisch-offener Rationalismus gemeinschaftlich-partikularen Wahrheitsansprüchen und Wertvorstellungen durchaus Raum böte – ein Minimalkonsens, den Nassar leidenschaftlich als nicht verhandelbar verteidigt.

Auch die kritisch-offene Rationalität, die Nassar als epistemische Alternative zu diesem exkludierenden Glaubensdenken einfordert, spricht damit über den arabischsprachigen Kontext hinaus das soziopolitische Zusammensein in westlichen Gesellschaften an. Besonders sollte jedoch in diesem Zusammenhang der Verweis eines arabischen Philosophen auf die zentrale Forderung der Aufklärung, selbstbestimmt und vorurteilsfrei zu denken, zur Reflexion über die eigene Aufgeklärtheit anregen. Die eigene Aufgeklärtheit wird in westlichen politischen Diskussionen vermehrt als kulturelles Alleinstellungs- und Abgrenzungsmerkmal v. a. zu einem vermeintlich aufklärungsresistenten ›islamisch‹ oder ›arabisch Anderen‹ für die Konstruktion einer eigenen, in sich geschlossenen gemeinschaftlichen Identität in Anspruch genommen, wobei paradoxerweise genau diese Inanspruchnahme der Aufklärung auf jene Aufklärungsfeindlichkeit hindeutet, die dem Anderen vorgeworfen wird. Sie leistet damit gar einer Art ›Konfessionalisierung‹ politischer Diskurse auch in Europa Vorschub. Gerade die Auseinandersetzung mit einem Philosophen wie Nassar, der die Aufklärung aus einer »islamischen Umwelt« zum Sprechen bringt,⁷ kann bei der Neubeurteilung von Fragen helfen, die die Genealogie und die Gegenwärtigkeit der eigenen Aufklärung, aber auch allgemeiner ihre systematische und historische Beziehung zur Religion oder ihren Platz in der Moderne betreffen. Sie wirft darüber hinaus Fragen nach der Semantisierung des

7 Reinhard Schulze (März 2019), »Islam und das Problem der Aufklärung«, FINO-Memo Nr. 12, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files794812/FINO_MEMO_12_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019. 5.

Aufklärungsbegriffs in einem außereuropäischen Kontext auf sowie Fragen zu den Auswirkungen der Mystifizierung der tatsächlichen sowie vermeintlichen Errungenschaften der Aufklärung sowohl in Europa als auch darüber hinaus.

Ähnliche Fragen provoziert Nassars Anspruch, mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ vom nahöstlichen Kontext her eine soziopolitische Ordnungsvorstellung neu zu begründen, die der Westen samt ihrer Tradition gleich wie die Aufklärung mehrheitlich für sich allein beansprucht. Auch diesbezüglich kann Nassars Philosophie zu einer Neubewertung bestimmter Probleme Anlass geben. Sein Nachdenken über individuelle Freiheiten im gesellschaftlichen Zusammensein ließe sich zwar mit Verweis auf den arabisch-islamischen Kontext und dessen eigene historische Entwicklungen und kulturelle ›Gegebenheiten‹ als für den Westen irrelevant abtun. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Gerade weil bestimmte historische Erfahrungen, die der Westen nicht, noch nicht oder anders durchlebt hat, in Nassars philosophische Setzungen hineinspielen und seine Vorstellungen eines liberalen Gemeinwesens mitprägen, sind sie über diesen Kontext hinaus erkenntnisbringend. Bekannte normative Szenarien lassen sich mit Nassar nahe an ›neuen‹ historischen Umständen und soziopolitischen Gegebenheiten durchspielen und so auch in Überlegungen über die Zukunft des Liberalismus sowohl in seiner westlichen Spielart als auch seiner globalen Ausbreitung einbauen.⁸

Lässt sich z.B. das liberale, sich zunehmend radikalisierende Credo der Staatsskepsis in Anbetracht einer historischen Erfahrung, die immer wieder von der tatsächlichen Abwesenheit staatlicher Exekutivmacht geprägt war, neu bewerten? Wäre in Anbetracht der libanesischen soziopolitischen Realität, in der angesichts partikularer Gemeinschaftsinteressen sowie um den Markt frei spielen zu lassen die staatlichen Handlungsmöglichkeiten auf ein absolutes Minimum reduziert wurden, ein Nachwächterstaat wirklich als ausreichend zu beurteilen, um die Freiheit des Individuums und andere liberale und demokratische Grundwerte zu wahren? Welche Bedingungen müssten gegeben sein, damit sich selbstverantwortlich handelnde Bürger zu ihren Grundrechten wie der körperlichen Unversehrtheit, einem Mindestmaß an Bildung oder einem Minimaleinkommen verhelfen können, wenn man sich eine soziopolitische Ordnung wie jene des Libanon anschaut, in welcher sich der Staat nur am Rande für solche Grundrechte interessiert und ihre Respektierung nichtstaatlichen Akteuren überlässt?

8 Vgl. zu den folgenden Gedanken auch Michael Frey (Dezember 2018), »Libanon: Die Zukunft des Liberalismus und die Verantwortung der Intellektuellen«, FINO-Memo Nr. 6, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files779502/FINO_MEMO_6_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019.

Nassar würde vor dem Hintergrund der libanesischen historischen und soziopolitischen Erfahrung wohl auch westlichen liberalen Ordnungsvorstellungen raten, sich mit der Idee des Staates, ja mit einem Mindestmaß gar an Sozialstaatlichkeit zu versöhnen. Er könnte dabei dem Liberalismus sein libanesisches Spiegelbild vorhalten und von enttäuschten Hoffnungen in die Kräfte des Marktes erzählen, die es entgegen den Erwartungen wichtiger Architekten des libanesischen Staatsgefüges nicht vermocht haben, das pluralistische Gemeinwesen über die partikularen Interessen hinweg zumindest auf einen stabilen *modus vivendi* zu verpflichten und über den Markt zu integrieren. Er könnte auf substaatliche Organisationsstrukturen verweisen, die sich zwar der wichtigsten Grundbedürfnisse der Bürger annehmen und so staatliche Aufgaben und Funktionen übernehmen, die die Menschen aber auch in die Abhängigkeiten von klientistischen Patronage-Netzwerken verbannen, die nicht auf den Schutz der Rechte aller, sondern auf die Bereicherung weniger ausgerichtet sind, also keinen allgemeinen Wohlstand schaffen. Nassar würde wohl auch auf die Ohnmacht zivilgesellschaftlicher Bemühungen verweisen, die die vielen Freiheiten, die der soziale Raum im Libanon bietet, im Bewusstsein um die Eigenverantwortung sich selbst und anderen gegenüber nutzen, um sich losgelöst von den Patronage-Netzwerken um menschliche Grundbedürfnisse zu kümmern. Er würde etwa von den zivilgesellschaftlichen Initiativen berichten, die sich der Umweltproblematik annehmen, die im Libanon von der Abwesenheit gesetzlicher Regulierungen drastisch verschärft wird und so die natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz gefährdet. Er könnte erklären, dass auch diese Initiativen immer wieder an die Grenzen eines Systems stoßen, das sich in einem Vakuum fehlender Staatlichkeit etablieren konnte und dem die Interessen, die über diejenigen der Klientel der eigenen Netzwerke hinaus das Wohl aller und jedes Einzelnen betreffen, ebenso gleichgültig sind wie der Schutz urliberaler Rechte. Nassar würde zudem erläutern, wie dieses System auch demokratische Prozesse auszuhöhlen hilft, da auch diese auf die Logik und den Erhalt der Patronage-Netzwerke ausgerichtet sind und nicht dazu dienen, politischer Herrschaft Legitimität zu verleihen und einen gesamtgesellschaftlichen Konsens zu finden.

Nassar könnte vor dem Hintergrund dieser historischen und soziopolitischen Erfahrungen zeigen, dass auch eine liberale Gesellschaft mehr Staatlichkeit braucht, als es viele ihrer Theorien mittlerweile glaubhaft machen, eine minimale staatliche Normenordnung zumindest, die durch die partikularen Gemeinschaften und Gruppierungen und ihre einzelnen Interessen hindurch jedes Mitglied des Gemeinwesens gleich erreicht und von allen Personen als solchen geltend gemacht und eingeklagt werden kann. Er würde ebenfalls auf die Achtung eines Gemeinwohls pochen, das jenseits partikularer Interessen gut für jeden einzelnen Bürger und alle Bürger zusammengenommen ist.

Obschon Nassar im Hinblick auf die libanesische Situation ein Überdenken des liberalen Verhältnisses von Staat und Gesellschaft mit anregt, würde allerdings auch er nicht ausschließlich auf Staatlichkeit setzen, um das Individuum vor der Vereinnahmung durch partikulare Interessen zu schützen. Auch in seinen Liberalismus ist ein beträchtliches Maß an Staatskepsis eingeflossen, das sich zwar nicht direkt aus einem unmittelbaren Erleben totalitärer Herrschaft nährt, jedoch auf die in der Region latente Gefahr verweist, sie erleiden zu müssen.

Seine Skepsis gegenüber dem Kollektiv rührt aber auch besonders von der Erfahrung repressiver Gemeinschaftlichkeit auf substaatlicher Ebene her. Nassars liberale Grundüberzeugung, d.h. sein Bestehen auf individuelle Rechte und Freiheiten, hat mehrheitlich hier ihren Ursprung. Die Genese dieser Grundüberzeugung kann insofern für Überlegungen über den Liberalismus auch außerhalb des libanesischen Kontextes erkenntnisbringend sein, als sie unterstreicht, wie wichtig es für das Funktionieren einer liberalen Gesellschaftsordnung ist, dass Individuen ihr milieubestimmtes Handeln und Denken überwinden und jenseits ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften und Gruppen als Mitglieder einer Gesellschaft zu handeln und zu denken befähigt werden. Es ist dies eines der zentralen Anliegen des Liberalismus, an dem die libanesische liberale Ordnung immer wieder von Neuem scheitert. Milieubestimmtes Denken und Handeln wird aber auch in westlichen liberalen Gesellschaften vermehrt zur Gefahr für die individuelle Freiheit. Freiheitsgefährdend sind dort etwa jene Milieus, die zum Zweck der Absicherung des eigenen Wohlstandes Grenzmauern im gesellschaftlichen Gefüge hochhalten, um damit den sozialen Aufstieg anderer zu verhindern und dadurch die eigenen Ressourcen zu schützen. Gleichzeitig und dadurch begünstigt bilden sich aber auch an jenen immer breiter werdenden Rändern der Gesellschaft Milieus, in die Menschen gedrängt werden, die nicht mehr fähig sind, am Wettbewerb um Ressourcen teilzunehmen, und sich deshalb von ökonomischen Strukturen abhängig machen müssen, die ihre Rechte und Freiheiten weiter einschränken. Beide Arten von Milieus gefährden den sozialen Frieden und Zusammenhalt und werden so zur Gefahr für die Freiheit aller.

Bezüglich dieses Problems ist es lohnenswert, sich auch den von Nassar in seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ geltend gemachten engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Bildung nochmals vor Augen zu führen. Da Nassars Vorstellungen eines gebildeten Bürgers besonders darauf abzielen, eine Gleichheit von Rechten und Pflichten über partikulare Interessen und Zugehörigkeiten hinweg tatsächlich in die Gesellschaft zu bringen, ruft er damit in Erinnerung, dass ein gleichberechtigter Zugang zu Bildung notwendig ist, um sich aus der Vereinnahmung durch bestimmte Milieus befreien zu können. Seine Überlegungen zum Bildungsbegriff sind aber auch darüber hinaus für ein Nachdenken über

die Zukunft des Liberalismus relevant. Zwar hat das Bildungswesen in westlichen liberalen Staaten mittlerweile weniger gegen die Vereinnahmungen des Kurrikulums durch divergierende interne Identitätsvorstellungen zu kämpfen, als es im Libanon der Fall ist. Doch illustrieren Nassars Ausführungen zum konfessionell gerahmten Philosophieunterricht die Notwendigkeit eines liberalen Bildungskonzepts, das auch dem demokratischen Konsens und der Fähigkeit seiner kontinuierlichen Erneuerung durch alle verpflichtet ist und nicht komplett von partikularen Interessen, seien es ideologische oder jene des Marktes, vereinnahmt wird. Es lässt sich selbstredend darüber streiten, ob gerade die Philosophie jene zentrale Rolle einnehmen soll, die Nassar ihr als Bildungspolitiker im schulischen Kurrikulum zuschreiben würde, und ob es sinnvoll wäre, sie so stark auf die politischen Rechte und Pflichten des Bürgers auszurichten. Wohl müsste Bildung stärker auch darauf bedacht sein, junge Individuen auf ein selbstverantwortliches ökonomisches und allgemein zivilgesellschaftliches Sich-Zurechtfinden vorzubereiten, als es in Nassars Bildungskonzept der Fall ist. Doch wirft die Ausrichtung seines Fokus auf Philosophie und Politik in Anbetracht der libanesischen Situation auch die Frage auf, welches für ein liberal-demokratisches Gemeinwesen die Kosten einer Vernachlässigung der Ausbildung jener besonders von geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern geschulten Kompetenzen sind, die zu einem umfassenden kritischen Nachdenken ungeachtet der Marktauglichkeit oder darüber hinaus befähigen und damit direkt die Freiheiten des Individuums schützen.

Über den libanesischen Kontext hinaus von Wichtigkeit ist schließlich Nassars Bemühen darum, nicht eine absolut gesetzte und damit zum Selbstzweck verkommene individuelle Freiheit oder rein materielle Zwecke ins Zentrum einer liberalen politischen und sozialen Ordnung zu stellen, sondern die Idee des Menschen. Er leitet deshalb den Rechtsbegriff aus einer ontologischen Idee des Menschseins ab, um so den engen Zusammenhang zwischen der Wahrung der individuellen Rechte und der Verantwortung für die Rechte anderer in Erinnerung zu rufen. Die Ausrichtung des Fokus auf den Menschen findet aber auch Eingang in seinen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹, indem Nassar ein auf Rechte abhebendes Gerechtigkeitsverständnis in ein solches einkleidet, das in letzter Instanz auf das intrinsisch Gute ausgerichtet ist, in dessen Zentrum die menschliche Würde steht.

Besonders mit diesem Verweis auf das intrinsisch Gute löst Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ auch das in *Ḥurriyya* gemachte Versprechen ein, mit dessen Skizzierung einen Dienst an der globalen ›Zivilisation der Freiheit‹ tun zu wollen. Nassar bezeichnet seine aus sieben Werten bestehende Axiologie bewusst als These und lädt damit dazu ein, seine Liste zu ergänzen oder abzuändern, und zwar auch in einem transkulturellen Dialog. Es wäre dies eine andere Wertediskussion, als sie sich in

den letzten Jahren etwa um ›deutsche‹, ›schweizerische‹, ›europäische‹ oder ›abendländische‹ Wertvorstellungen entsponnen haben, kein Suchen nach einer kulturspezifischen Vorstellung des Guten, die ›uns‹ von ›ihnen‹ unterscheidet. Es wäre kein ideologischer Diskurs der Exklusion, sondern eine transkulturelle Debatte, die gemeinsam die Universalisierbarkeit bestimmter Werte auskundschaftet und prüft, aber durchaus Platz lässt für kulturelle Eigenheiten.⁹

Dabei wäre es, gerade weil in den letzten Jahrzehnten die Philosophie des Liberalismus nicht über ›das Gute‹ und seinen Ort im Gemeinwesen sprechen wollte, besonders wichtig, dass sich auch westliche Verfechter einer liberalen Ordnung einer solchen transkulturellen Diskussion um das intrinsisch Wertvolle, das den Menschen ins Zentrum rückt, wieder stellen. Denn gerade sie scheinen in ihrem zunehmend dogmatischen Bestehen auf bestimmte Freiheiten und Rechte den Menschen respektive die Menschheit insgesamt immer weniger auf der Rechnung zu haben, was nicht mehr nur anderen schadet, sondern immer mehr auch die eigene freiheitliche Ordnung in Gefahr bringt. Dabei ist die Idee der Menschheit als einer Schicksalsgemeinschaft nicht mehr nur abstrakt, sondern nimmt etwa bei Problemen wie dem Klimawandel auch mehr denn je sehr konkrete Konturen an. Es scheint vor diesem Hintergrund gar, dass die Reintegration der Idee des Menschen und bestimmter, über den individuellen Rechten und Freiheiten stehender Werte, die in einem transkulturellen Dialog ausgehandelt werden, Bedingungen für das Fortbestehen des Liberalismus als solchen sind.

Abschließend lässt sich somit festhalten, dass Nassars Reflexionen über das Gute und dessen Stellung im ansonsten auf individuelle Rechte und Freiheiten fokussierten Liberalismus, genauso seine Ideologiekritik und der daraus abgeleitete ›kritisch-offene Rationalismus‹, seine Herleitung der Notwendigkeit individueller Rechte und Pflichten, seine Bildungsphilosophie, ja sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ insgesamt exemplarisch vor Augen führen, dass die eingangs dieses Buches erwähnte Feststellung Muḥammad al-Miṣbāḥīs, die arabische Philosophie sei fähig, mit der ›globalen philosophischen Gemeinschaft‹ zu kommunizieren, auch über den rein sprachlichen Aspekt hinweg voll und ganz zutrifft. Der Kommunikationszusammenhang wird in Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ etwa dadurch hergestellt, dass er als kritisches Korrektiv wirksam ist, indem er vermeintlich westliche philosophische Prinzipien in neuen soziopolitischen und kulturellen Kontexten prüft und kritisch zur Anwendung bringt. Damit wird die zeitgenössische arabische Philosophie zu einem intellektuellen und historischen Spiegelbild des westlichen Denkens und Handelns, das dieses auf eine kritische Selbstreflexion zurückwerfen kann, eine Selbstreflexion, deren Ziel die

9 Vgl. dazu auch Dhoub, »Unrechtserfahrungen«, 188–189.

Verbesserung der eigenen philosophischen Prämissen sein sollte. Die zeitgenössische arabische Philosophie kann aber nicht nur mit der globalen philosophischen Gemeinschaft kommunizieren. Wie das Beispiel Nassars ebenfalls klar illustriert, ist sie auch direkt eine intellektuelle Ressource, die allgemeine Vorstellungen etwa von Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz oder andere Prinzipien, die das Zusammenleben regeln, zu revidieren und zu verbessern und letzten Endes neu zu denken hilft. Dass solche Prinzipien auch in lokalen Kontexten immer wieder neu gedacht werden müssen, bringt der Gang der Geschichte mit sich. Dieser Gang der Geschichte hat mittlerweile zu einer Vernetzung der Menschen dieser Welt geführt, die nicht zuletzt die Philosophie vor neue Herausforderungen stellt und sie zu einem Perspektivenwechsel zwingt. Diese Herausforderungen liegen nicht nur in neuen Problemstellungen, die es anzugehen gilt. Sie liegen auch in der Anforderung, diese Probleme vermehrt mit transkulturellem Weitblick zu erörtern und zu lösen. Es scheint gar, dass in Zukunft auf bestimmte Probleme, die etwa globale Prozesse des sozialen Wandels oder der Verlust sozialer Kohäsionen mit sich bringen, überhaupt nur noch eine transkulturell ausgerichtete Philosophie adäquate und plausible Antworten liefern kann. Eine Philosophie, die auf sich zunehmend globalisierende Probleme adäquate und plausible Antworten finden will, tut deshalb gut daran, philosophische Ressourcen, wie sie etwa das Denken eines Nassar zur Verfügung stellen, kritisch in ihre Debatten zu integrieren.

Nassif Nassars Schriften, chronologisch geordnet nach dem Jahr ihrer Erstauflage

Kurztitel	Jahr ¹	Titel Originalsprache	Übers. der arabischen Titel	Erscheinungsort, Verlag	Bemerkungen
<i>Pensée</i>	1967, *1997	<i>La pensée réaliste d'Ibn Khaldun</i>		Paris, Presses Universitaires de France	Thèse pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Paris. Hier zitiert nach der 1. Aufl.
<i>Recherches</i>	1967	<i>Recherches sur la notion d'approche de l'être [d'après Gabriel Marcel]</i>		[Als Monographie unveröffentlicht]	Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres. Université de Paris 1967, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines; 166 Seiten. Veröffentlicht in einer Reihe von Artikeln: La mystère de l'être dans le théâtre de Gabriel Marcel, in: Annales de Lettres Françaises 7-8 (1989–1990) 87–105; La critique du cogito chez Gabriel Marcel, in: Annales de Philosophie 13 (1992) 1–15; La méthode ontologique de Gabriel Marcel, in: Annales de Philosophie 14 (1993) 25–36; Gabriel Marcel. De l'existence à l'être, in: Annales de Philosophie 15 (1994) 21–43.
<i>Nahwa</i>	1970, *2016	<i>Nahwa muğama' ġadid. Muqaddimāt asāriyya fī naqd al-muğama' at-iafī</i>	<i>In Richtung einer neuen Gesellschaft. Prolegomena zur Kritik der konfessionalistischen Gesellschaft</i>	1. Aufl.: Bairūt, Dār an-Nahār; 2.–5. Aufl.: Bairūt, Dār at-Talīa; 6. Aufl.: Bairūt, Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya	Hier zitiert nach der 5. Aufl.
<i>Istiqlal</i>	1975, *2009	<i>Tariq al-istiqlāl al-falsafī. Sabīl al-fīkr al-'arabī ilā l-hurriyya wa-l-ibdā'</i>	<i>Die Methode der philosophischen Autonomie. Der Weg des arabischen Denkens zur Freiheit und Innovation</i>	Bairūt, Dār at-Talīa	Gelangte wegen des Ausbruchs des libanesischen Bürgerkriegs erst 1977 auf den Markt.

1 Erste sowie neueste Auflage. Wenn in der Tabelle nicht anders vermerkt, wurde nach der bisher neuesten Auflage zitiert.

<i>Mafhūm al-umma</i>	1978, ¹ 2003	<i>Mafhūm al-umma bayna d-dīn wa-t-tārīḥ. Dirāsa fī madlāl al-umma fī t-turāt al-ʿarabī al-islāmī</i>	Der Begriff der Nation zwischen Religion und Geschichte. Studie über die Bedeutung von 'umma' im arabisch-islamischen kulturellen Erbe	Bairūt, Dār at-Taʿlīf, ausser 4. Aufl. von 1992; Bairūt, Dār Amwāḡ	Ab der 2. Aufl. (1980) erweitert.
<i>Māraka</i>	1980, ² 1986	<i>al-Falsafa fī marakat al-ʿidiyūḡyya</i>	Die Philosophie im Kampf mit der Ideologie	Bairūt, Dār at-Taʿlīf	
<i>Mutārāḡāt</i>	1986	<i>Mutārāḡāt li-l-ʿaql al-mulazim. Fī baḍʿ muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-ʿidiyūḡyya</i>	Ausprachen an die engagierte Vernunft. Über einige Probleme von Politik, Religion und Ideologie	Bairūt, Dār at-Taʿlīf	
<i>Tasawwūrāt</i>	1986, ³ 2017	<i>Tasawwūrāt al-umma al-muʿāṣira. Dirāsa taḥlīliyya li-mafāḥim al-umma fī l-fīk al-ʿarabī al-ḡadīḡ wa-l-muʿāṣir</i>	Vorstellungen von der zeitgenössischen Nation. Analytische Studie des Begriffs der 'umma' im modernen und zeitgenössischen arabischen Denken	1. Aufl.: al-Kūwait, Muʾassasat al-Kuwait li-t-taʿaddum al-ʿilmī; 2. Aufl.: Bairūt, Dār Amwāḡ; 3. Aufl.: Bairūt, al-Markaz al-ʿArabi li-l-Abḡāḡ wa-Dirāsat as-Siyāsāt	Hier zitiert nach der 2. Aufl.
<i>Mīḡakk</i>	1994	<i>al-Idiyūḡiyya ʿalā l-mīḡakk. Fuṣūḡ ḡadīda fī taḥlīl al-idiyūḡiyya wa-naqdiḡā</i>	Die Ideologie auf dem Prüfstein. Neue Artikel zur Analyse der Ideologie sowie ihrer Kritik	Bairūt, Dār at-Taʿlīf	
<i>Sulḡa</i>	1995, ⁴ 2018	<i>Maniḡa as-sulḡa. Madḡal ilā falsafat al-amr</i>	Die Logik der Herrschaft. Einführung in die Philosophie des Befehls	1. und 2. Aufl.: Bairūt, Dār Amwāḡ; 3. Aufl.: Bairūt, Markaz Dirāsat al-Waḡda al-ʿArabiyya	Hier zitiert nach der 2. Aufl.
<i>Tafkīr</i>	1997, ⁵ 2004	<i>at-Tafkīr wa-l-ḡiḡra. Min at-turāt ilā n-naḡda al-ʿarabiyya at-ʿāṡiyya</i>	Das Denken und die Emigration. Vom eigenkulturellen Erbe zur zweiten arabischen Renaissance	1. Aufl.: Bairūt, Dār an-Nahār; 2. Aufl.: Bairūt, Dār at-Taʿlīf	

Tarbiya	2000, *2005	Fi t-Tarbiya uwa-s-siyāsa. Mataḡ yaṣīr al-fard fi d-duwal al-ʿarabiyya, muwaṭṭan?	Über Bildung und Politik. Wann wird das Individuum in den arabischen Staaten ein Bürger?	Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa	2. Aufl. durch zwei Aufsätze ergänzt.
Wagūd	2001	Maqala fi l-uḡūd. Qirāʿa naq-driyya li-sira ḡatbiyya falsafiyā	Abhandlung über die Existenz. Kritische Lektüre einer philosophischen Autobiographie	Bairūt: Dār an-Nahār	
Ḥurriyya	2003, *2013	Bāb al-ḥurriyya. Inbiṡāq al-uḡūd bi-l-fil	Das Tor zur Freiheit. Das Ausströmen der Existenz durch die Handlung	Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa	2. Aufl. leicht ergänzt.
Ḍāt	2008	aḍ-Ḍāt uwa-l-ḥuḍūr. Baḥṡ fi maḅādī al-uḡūd at-tārīḡi	Das Selbst und die Gegenwartigkeit. Untersuchung über die Prinzipien der historischen Existenz	Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa	
Iṣārāt	2011	al-Iṣārāt uwa-l-masālik. Min iṭwān Ibn Ruṣd ilā riḡāb al-ʿalmāniyya	Zeichen und Wege. Vom Gebetsraum Ibn Ruṣds in die Weiten des Säkularismus	Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa	
Dimuḡraṭriyya	2017	ad-Dimuḡraṭriyya uwa-s-sirāʿ al-aḡāḍi	Die Demokratie und der Dognmenstreit	Bairūt: aṣ-Ṣabaka al-ʿArabiyya li-l-Abḡaṭ wa-n-Naṣr	
Mānā	2018	an-Nūr uwa-l-maʿnā. Taʿam-mulāt ʿalā diḡāḡ al-amal	Das Licht und die Bedeutung. Betrachtungen an den Ufern der Hoffnung	Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa	

Literaturverzeichnis

- ‘Abdaddā’im, ‘Abdallāh (²2000 [1991]): *Naḥwa falsafa tarbawiyya ‘arabiyya. Al-Falsafa at-tarbawiyya wa-mustaqbal al-waṭan al-‘arabī*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- ‘Abdallaṭīf, Kamāl (²1987): »Ṭabī‘at al-ḥudūr al-falsafī al-ḡarbī fī l-fikr al-‘arabī al-mu‘āṣir«, in: [Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya] (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-‘arabī al-mu‘āṣir. Buḥūd al-mu‘tamar al-falsafī al-‘arabī al-awwal allaḍi naẓẓamathu al-Ġāmi‘a al-Urdunniyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 203–214.
- (2009): »Min al-ḥurriyyāt ilā Bāb al-ḥurriyya. Al-Mumātala at-tārīḥiyya wa-waṭī aḍ-ḍāt«, in: ders., *Asīlat al-ḥadāṭa fī l-fikr al-‘arabī. Min idrāk al-fariq ilā waṭī aḍ-ḍāt*, Bairūt: aš-Šabaka al-‘Arabiyya li-l-Abḥāṭ wa-n-Našr, 141–168.
- ‘Abdarrahmān, Ṭahā (2002): *al-Haqq al-‘arabī fī l-iḥtilāf al-falsafī*, ad-Dār al-Baiḍā: al-Markaz aṭ-Taḡāfī al-‘Arabī.
- Abdel-Malek, Anouar (1970): *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris: Éditions du Seuil.
- Abdel-Malek, Anouar, Abdel-Aziz Belal, Hassan Hanafi (Hg.) (1972): *Renaissance du Monde Arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Gembloux: Duculot.
- Abdesselem, Ahmed (1983): *Ibn Khaldun et ses lecteurs*, Paris: Presses Universitaires de France.
- al-‘Abīdī, Ḥasan Maġīd (2006): »Anṭūn Sa‘ādah baina Saṭī‘ al-Ḥuṣrī wa-Nāṣīf Naṣṣār. Qirā’a fī l-maṣrū‘ al-qaumī al-‘arabī al-ḥadīṭ«, in: Mu‘assasat Sa‘āda li-ṭ-Taḡāfa (Hg.), *Rāḥiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūt al-mu‘tamar ad-daui ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyyāt al-mu‘āṣira. Fī d-Ḍikrā al-mi‘awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa‘ādah*, Bairūt: Mu‘assasat Sa‘āda li-ṭ-Taḡāfa, 463–475.
- Abī Fāḍil, Rabī (2002): *Aṭar Anṭūn Sa‘ādah fī udabā’ aṣrihi*, [o.O.]: ar-Rukn li-ṭ-Ṭibā’a wa-n-Našr.
- AbiYaghi, Marie-Noëlle, Myriam Catusse, Miriam Younes (2017): »From isqat an-nizam at-ta’ifi to the garbage crisis movement. Political identities and antisectarian movements«, in: Rosita Di Pieri, Daniel Meier (Hg.), *Lebenon facing the Arab Uprisings. Constraints and adaptation*, London: Macmillan Publishers Ltd., 73–91.
- Abu-Manneh, Butrus (1980): »The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism. The ideas of Butrus al-Bustani«, in: *International Journal of Middle East Studies* 11/3: 287–304.
- Abu-Rabi’, Ibrahim M. (2004): *Contemporary Arab thought. Studies in post-1967 Arab intellectual history*, London: Pluto Press.
- Abu-Uksa, Wael (2016): *Freedom in the Arab World. Concepts and ideologies in Arabic thought in the nineteenth century*, Cambridge: Cambridge University Press.

- ad-Daḥāḥanī, Muḥammad (11.01.2015): »al-ʿInāya al-falsafiyya bi-s-sulta ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, in: *at-Taqrir*, altagreed.com, letzter Zugriff: 26.01.2015.
- Adloff, Frank (2005): »Interaktion und Ordnung. Wirtschaft und Zivilgesellschaft im Theorieüberblick«, in: Frank Adloff, Ursula Birsl, Philipp Schwertmann (Hg.), *Wirtschaft und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 65–95.
- Adorno, Theodor W. (1970): »Erziehung zur Mündigkeit«, in: ders., *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 113–147.
- (1974): »Wozu noch Philosophie«, in: ders., *Eingriffe. Neue kritische Modelle*, Frankfurt/M.: Edition Suhrkamp, 11–28.
- Afāya, Muḥammad Nūraddīn (2014): »aḍ-Ḍātiyya wa-l-waʿī al-falsafī bi-l-wuḡūd fi nazarāt Nāṣif Naṣṣār«, in: ʿAbdalillāh Balqazīz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥuḍūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 119–136.
- Akarlı, Engin Deniz (1993): *The long peace. Ottoman Lebanon, 1861–1920*, London, New York: Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris.
- al-ʿAkra, Adūnīs (24. Februar 1996): »Ilḡāʾ al-falsafa min al-manāhiḡ at-taʿlīmiyya. Man asqata al-falsafa asqata al-ʿaql«, in: *an-Nahār* 19371: 11.
- al-ʿAkrah, Adūnīs (2002): »Nāṣif Naṣṣār: Fī Maʿrakat al-istiqlāl al-falsafī«, in: Ḥasan Ḥanafī, al-Ġamʿiyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya (Hg.), *al-Falsafa fi l-waṭan al-ʿarabī fi miʿat ʿam*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 531–539.
- (2003): *ʿIndamā šara ismī [raqm] 16. Ḥamsat ʿašar yauman fi l-iʿtiqāl*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa.
- (2007): *at-Tarbiya ʿalā l-muwāṭina wa-šurūḥā fi d-duwal al-muttaḡiha naḥwa d-dimuqrāṭiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa.
- Allard, Michel (1968): »Une interprétation moderne de la pensée d'Ibn Khaldūn«, in: *Travaux et Jours* 28: 71–79.
- ʿĀmil, Mahdī (2003): *Fī d-Daula at-ṭāʿifiyya*, Bairūt: Dār al-Fārābī.
- al-Anṣārī, Muḥammad Ḡābir (21999 [1996]): *al-Fikr al-ʿarabī wa-širāʾ al-aqdād. Kaifa ḥtawat at-taufiqiyya aš-širāʾ al-maḥzūr baina l-uṣūliyya wa-l-almāniyya wa-l-ḥasm al-muʾaḡḡal baina l-islām wa-l-ḡarb; tašḥiṣ ḥālat al-lāḥasm fi l-ḥayāt al-ʿarabiyya wa-l-ihtiwaʾ at-taufiqī li-l-ḡadaliyyāt al-maḥzūra*, Bairūt: al-Muʾassasa al-ʿArabiyya li-d-Dirāsāt wa-n-Našr.
- al-ʿArwī, ʿAbdallāh (2007 [1996]): *Mafḥūm al-ʿaql*, ad-Dār al-Baiḍāʾ: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-ʿArabī.
- (2008 [1981]): *Mafḥūm al-ḥurriyya*, ad-Dār al-Baiḍāʾ: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-ʿArabī.
- (2012 [1980]): *Mafḥūm al-aidiyūlūgiyā*, ad-Dār al-Baiḍāʾ, Bairūt: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-ʿArabī.
- ʿĀṣī, Mišāl (1970): »Naḥwa muḡtamaʾ ḡadīd«. *Falsafa miṭāliyya fi ṭaub al-ḡadaliyya wa-l-ʿilm*«, in: *Mawāqif* 2/7: 196–203.
- ʿAṭiyya, Aḥmad ʿAbdalḥalīm (2006): »al-Falsafa fi l-fikr al-qaumī al-iḡtimāʾī.

- Dirāsa fī šuyrūrāt al-afkār», in: Mu'assasat Sa'adah li-t-Taqāfa (Hg.), *Rāhiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūt al-mu'tamar ad-dauli haula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyāt al-mu'āšira fī d-Dikrā al-mi'awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa'adah*, Bairūt: Mu'assasat Sa'adah li-t-Taqāfa, 287–300.
- (Hg.) (2016, mazīda [2004]): *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāta wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab.
- Attié, Caroline Camille (2004): *Struggle in the Levant. Lebanon in the 1950s*, London: I.B. Tauris in association with the Centre for Lebanese Studies.
- 'Aun, Mušīr Bāsīl (2010): »Mītāfizīqā al-ma'nā wa-l-qiam«, in: al-Ḥaraka at-Taqāfiya – Anṭaliās (Hg.), *Kitāb al-mahraḡan 2010 fī iṭṭār Bairūt 'āsimat 'ālamiyya li-l-kitāb*, [Bairūt]: Maṭābi' Dār Šādīr, 399–412.
- 'Awwād, Muḥammad Aḥmad (2002): »as-Su'āl ar-ra'īsī li-l-falsafa al-'arabiyya al-mu'āšira«, in: Ḥasan Ḥanafī, al-Ġam'iyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-'arabī fī mi'at 'am*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 87–109.
- al-'Azīzī, Ḥadiġa (2005): *al-Usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswī al-ġarbī*, Bairūt: Bisān.
- (2016): »an-Nāzariyya ad-dimūqrāṭiyya wa-falsafat al-amr«, in: Aḥmad 'Abdalḥalīm 'Aṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāta wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab, 231–254.
- (2018): »ad-Dāt wa-l-ḥudūr li-Nāṣif Naṣṣār. Kaif yaṣna' al-insān huwiyya-tahu wa-tāriḡahu«, in: dies., *Muqārabāt naqdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-mu'āšir*, Bairūt: al-Furāt, 17–24.
- (2018): »Nāṣif Naṣṣār fī kitābihi Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa, 1–2«, in: dies., *Muqārabāt naqdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-mu'āšir*, Bairūt: al-Furāt, 73–86.
- (2018): »Qirā'a fī kitāb Nāṣif Naṣṣār Bāb al-ḥurriyya. Taṭwīr falsafat al-ḥurriyya«, in: dies., *Muqārabāt naqdiyya. Fī l-Fikr al-falsafī al-mu'āšir*, Bairūt: al-Furāt, 62–72.
- al-'Azm, Šādīq Ġalāl (2009 [1969]): *Naqd al-fikr ad-dīnī*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a.
- al-Azmeh, Aziz (1981): *Ibn Khaldūn in modern scholarship. A study in orientalism*, London: Third World Centre for Research and Publishing.
- (2003 [1982]): *Ibn Khaldūn. An essay in reinterpretation*, Budapest, New York: Central European University Press.
- Bagūrah, az-Zawāwī (2012, mazīda): »Nāṣif Naṣṣār wa-mas'alat al-ḥurriyya«, in: Baskāl Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. 'Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba'bdā]: Manšūrāt al-Ġami'a al-Anṭūniyya, 223–253.
- Baidūn, Aḥmad (1997): »Falsafat al-miṭāl al-mumkin wa-imkān al-miṭāl al-falsafī«, in: ders., *Kalamun. Min mufradāt al-luġa ilā murakkabāt at-taqāfa*, Bairūt: Dār al-Ġadīd, 295–314.
- Baidūn, 'Abbās (2008): »Ḥudūr tāriḡī«, in: Ġadat as-Sammān (Hg.), *Bašīr ad-Dūq. Ka-annahu al-wadā'*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a, 101–103.
- Balqaziz, 'Abdalillāh (2011): *al-'Arab wa-l-ḥadāta, II: Min an-nahḍa ilā-l-ḥadāta*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya.

- (2014): *al-‘Arab wa-l-ḥadāṭa, III: Naqd at-turāt*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- (2014): »Fī l-Manhağ at-tārīḫī an-naqdī. Ḥudūd al-‘aqlāniyya al-falsafiyya fī l-islām«, in: ‘A. Balqazīz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 137–170.
- (Hg.) (2014): *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- Bardawil, Fadi A. (2016): »Dreams of a dual birth. Socialist Lebanon’s world and ours«, in: *Boundary 2. An International Journal of Literature and Culture* 43/3: 313–335.
- Barqāwī, Aḥmad (2004, mazīda [2000]): *al-‘Arab wa-‘audat al-falsafa*, Dimašq: Dār Ṭalās.
- (2012): »Falsafat as-sulṭa ‘inda Nāṣif Naṣṣār wa-s-sulṭa al-‘arabiyya«, in: Baskāl Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ‘Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba’bdā]: Manšūrāt al-Ġami’a al-Anṭūniyya, 137–154.
- Bārūt, Muḥammad Ġamāl (2016): »Nāṣif Naṣṣār wa-naẓariyyat as-sulṭa. Ta’ālū nu’īd qirā’at al-failasūf min ġadīd«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab, 187–190.
- Bassiouni, Mahmoud (2014): *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bašūr, Ma’an (1995): »Nāṣif Naṣṣār: Taṣawwur al-umma al-mu’āšira. Dirāsa taḥlīliyya li-mafāḥīm al-umma fī l-fikr al-‘arabī al-ḥadīṭ wa-l-mu’āšir«, in: *al-Mustaqbal al-‘Arabī* 18/198: 122–127.
- Bauer, Thomas (2018): *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen: Reclam.
- Baumgartner, Hans Michael (1996): »Die friedensstiftende Funktion der Vernunft. Eine Skizze«, in: Gerhard Schönrich, Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 52–63.
- Bellah, Robert N. (1967): »Civil religion in America«, in: *Daedus* 96: 1–21.
- Benmakhlouf, Ali (Hg.) (1997): *La raison et la question des limites / al-‘Aql wa-maṣalat al-ḥudūd*, Casablanca: Editions Le Fennec.
- Bernstein, Richard J. (2002): »Rorty’s liberal utopia«, in: Alan R. Malachowski (Hg.), *Richard Rorty, III: Politics, irony, and solidarity*, London etc.: SAGE Publications, 5–32.
- Beydoun, Ahmad (1984): *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth: Librairie orientale.
- Bielefeldt, Heiner (1999): »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, 43–73.
- Bluhm, Harald, Herfried Münkler (2001): »Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe«, in: H. Münkler, H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn, I: Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin: Akademie Verlag, 9–30.

- Boshhammer, Susanne (2003): *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Boullata, Issa J. (1990): *Trends and issues in contemporary Arab thought*, Albany: State University of New York Press.
- Brumlik, Micha (1977): »Gemeinsinn und Urteilskraft«, Diss. Frankfurt/M.
- Bülöw, Friedrich (*1969): »Gemeinschaft«, in: Wilhelm Bernsdorf (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 336–340.
- Carré, Olivier (1973): »A propos de la sociologie politique d'Ibn Khaldūn«, in: *Revue française de sociologie* 14/1: 115–124.
- Center for Educational Research and Development (CERD) »Philosophy and civilizations«, <http://www.crdp.org/curr-content-desc?id=8>, letzter Zugriff: 21. November 2017.
- Corm, Georges (2015): *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe–XXIe siècle*, Paris: La Découverte.
- Coser, Lewis A. (2015): *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement (Aus dem Amerikanischen und mit einem Nachwort von Marianne Egger de Campo)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Couland, J. (2005): »Waṭaniyya«, in: P.J. Berman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill, 191–192.
- Ḍāḥir, ʿĀdil (2006): *al-Muṣṭama' wa-l-insān. Dirāsāt fī falsafat Anṭūn Sa'ādah al-iḡtimā'iyya*, Bairūt: al-Furāt.
- Dāya, Ḡān (2014): »Muqaddima«, in: Ḡ. Dāya (Hg.), *Ra'y an-nahḍa. 238 naṣṣan maḡḥūlan. Anṭūn Sa'ādah, maqālāt ḍā'i'a, 1937–1938*, Bairūt: Faḡr an-Nahḍa, 19–32.
- Dewey, John (1996): *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von Wolf-Dietrich Junghanns*, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft.
- Dhouib, Sarhan (2014): »Unrechtserfahrungen und die kritische Funktion der Menschenrechte«, in: S. Dhouib (Hg.), *Demokratie, Pluralismus, Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 177–193.
- Di-Capua, Yoav (2013): »Homeward bound. Ḥusayn Muruwwah's integrative quest for authenticity«, in: *Journal of Arabic Literature* 44: 21–52.
- Diyāb, Muḥammad Ḥāfiẓ (2009): *al-Ḥaldūniyya wa-t-talaqqī*, al-Qāhira: Ru'ya li-n-Naṣr wa-t-Tawzī'.
- Duke, George (2013): »Finnis on the authority of law and the common good«, in: *Legal Theory* 19: 44–62.
- (2016): »The distinctive common good«, in: *The Review of Politics* 78: 227–250.
- Egger de Campo, Marianne (2015): »Nachwort: Zur Aktualität des Konzepts der gierigen Institutionen«, in: Lewis A. Coser, *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 166–210.
- El-Solh, Ragħid (2004): *Lebanon and Arabism. National identity and state formation*, London: I.B. Tauris.

- Elshakry, Marwa (2013): *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Emon, Anver M. (2012): *Religious pluralism and islamic law. Dhimmis and others in the empire of law*, Oxford: Oxford University Press.
- Fāḍil, Ġihād (2008): »‘An Dār aṭ-Ṭalī’a. Ka-annahā al-muqaddima aiḍan«, in: Ġadat as-Sammān (Hg.), *Baṣīr ad-Dā’ūq. Ka-annahū al-wadā’*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 41–44.
- Faḍlallāh, Hādī (1995): »al-Idiyūlūgiyya ‘alā l-miḥakk«. Dirāsāt taḥlīliyya«, in: *al-Fikr al-‘Arabī* 16/81: 199–211.
- al-Fārābī, Abū Naṣr (2009): *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Cleophea Ferrari)*, Stuttgart: Reclam.
- Farha, Mark (2012): »The historical legacy and political implications of state and sectarian schools in Lebanon«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan, 64–85.
- Farrugia, Francis (2006): »Das ›soziale Totalphänomen‹. Ein totemistischer Begriff – Marcel Mauss als Legitimationsfigur der französischen Universitäten nach dem Zweiten Weltkrieg«, in: Stephan Moebius, Christian Pappiloud (Hg.), *Gift. Marcel Mauss’ Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 215–244.
- Fawaz, Leila Tarazi (1994): *An occasion for war. Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Fāziyū, Nabil (2014): »al-Falsafa fī mu’tarak al-‘adl. Qirā’a fī taṣawwur Nāṣif Naṣṣār li-ḡadaliyyat as-sulṭa wa-l-‘adl«, in: ‘Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafi ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 189–222.
- (2016): »Mafhūm al-umma ‘inda Nāṣif Naṣṣār«, in: *al-Mustaqbal al-‘Arabī* 39/450: 133–138.
- Felten, Gundula (2004): *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Filali-Ansary, Abdou (2003): *Réformer l’islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris: La Découverte.
- Finnis, John (1984): »The authority of law in the predicament of contemporary social theory«, in: *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy* 1: 115–137.
- (1992): *Natural law and natural rights*, New York: Oxford University Press.
- (1999): »What is the common good, and why does it concern the client’s lawyer«, in: *Texas Law Review* 41: 41–53.
- Firro, Kais M. (2003): *Inventing Lebanon. Nationalism and the state under the mandate*, London, New York: I.B. Tauris.
- Flaifil, Anṭwān (27.10.2011): »Muqābalat Nāṣif Naṣṣār. An-Naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭaniya qādima«, al-Aḥbār, <https://al-akhbar.com/Opinion/96771>, letzter Zugriff: 03.05.2019.

- Fletcher, Guy (2016): »Objective list theory«, in: G. Fletcher (Hg.), *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Abington, New York City: Routledge.
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2004): *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frangie, Samer (2012): »Theorizing from the periphery. The intellectual project of Mahdi ‘Amil«, in: *International Journal of Middle East Studies* 44/3: 465–482.
- (2015): »Historicism, socialism and liberalism after the defeat. On the political thought of Yasin al-Hafiz«, in: *Modern Intellectual History* 12/2: 325–352.
- Frayha, Nemer (2003): »Education and social cohesion in Lebanon«, in: *Prospects* 33/1: 77–88.
- (2012): »Education as a means of building social cohesion in Lebanon. An unfinished task«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan, 103–113.
- (2012): »Educational reform in the Arab World. Directives, mechanisms and challenges in Lebanon, Syria and Oman«, in: Samira Alayan, Achim Rohde, Sarhan Dhoubi (Hg.), *The politics of education reform in the Middle East. Self and other in textbooks and curricula*, New York, Oxford: Berghahn Books, 15–39.
- Freeden, Michael (2003): *Ideology. A very short introduction*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Frey, Michael (Dezember 2018): »Libanon: Die Zukunft des Liberalismus und die Verantwortung der Intellektuellen«, FINO-Memo Nr. 6, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files779502/FINO_MEMO_6_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019.
- Früchtel, Josef (1996): *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis (2006 [1992]): *The end of history and the last man*, New York etc.: Free Press.
- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Abid (1984–2001): *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, I: *Tak-wīn al-‘aql al-‘arabī*, II: *Bunyat 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.
- (2006): *Nahnu wa-t-turāt. Qirā’at mu’āšira fī turāṭinā al-falsafī*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- (2006): *at-Turāt wa-l-ḥadāṭa. Dirāsāt wa-munāqaṣāt*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- Gadamer, Hans-Georg (21965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gates, Carolyn L. (1998): *The Merchant Republic of Lebanon. Rise of an open economy*, London, New York: I.B. Tauris Publishers.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1987): *Die Nische der Lichter / Miškāt*

- al-anwār* (Aus dem Arabischen übersetzt von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī), Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gendzier, Irene L. (1997): *Notes from the minefield. United States intervention in Lebanon and the Middle East, 1945–1958*, New York: Columbia University Press.
- Gordon, Peter »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.
- Goria, Wade R. (1985): *Sovereignty and leadership in Lebanon 1943–1976*, London: Ithaca Press.
- Gosepath, Stefan (1992): *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gurvitch, Georges (1940): *Éléments de sociologie juridique*, Paris: Aubier.
- (1963): *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Gutmann, Amy (1987): *Democratic education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- al-Ġwīrīn, Fawzī Aḥmad 'Āyid (2010): »al-Ḥurriyya fī l-fikr al-'arabī al-mu'āšir. Namādiġ muḥtāra: Nāšif Naṣṣār, 'Alāl al-Fāsi, Ḥālid Muḥammad Ḥālid, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid«, Unveröffentlichte Dissertation im Fach Philosophie, 'Ammān, Kulīyyat li-d-Dirāsāt al-'Ulyā, al-Ġāmi'a al-Urdunniyya.
- Haarmann, Ulrich (2005): »Waṭan«, in: P.J. Bearman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill, 190–191.
- Habermas, Jürgen (1988): »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 153–186.
- (1998): »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 632–660.
- (2009): »Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis«, in: ders., *Philosophische Texte*, V: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 100–116.
- al-Ḥabīb, Suhail (2008): »Fī Qir'at at-turāt. Rāhiniyyat Ibn Ḥaldūn fī mašrū' at-taġyīr al-ḥadārī al-'arabī unmūdaġan«, in: ders., *Ḥiṭāb an-naqd at-ta-qāfi fī l-fikr al-'arabī al-mu'āšir. Ma'ālim fī mašrū' āḥar*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a, 71–122.
- Hakim, Carol (2013): *The origins of the Lebanese national idea, 1840–1920*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Ḥalafallāh, Muḥammad Aḥmad (1981): »at-Takwīn at-tārīḥi li-mafāhīm al-umma, al-qaumiyya, al-waṭaniyya, ad-daula, wa-l-'alāqa fimā bainahā«, in: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya (Hg.), *al-Qaumiyya al-'arabiyya wa-l-islām. Buḥūṭ wa-munāqašāt an-nadiwa al-fikriyya allatī nazzamahā Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 17–29.

- Ḥammāda, Muntaṣir (2011): »Nāṣif Naṣṣār mufakkikan ḡadaliyyat at-tarbiya wa-s-siyāsa«, in: *al-Azmina al-Ḥadīṭa* 3–4: 48–49.
- Hanānda, Māhir (2006 [2002]): »Mafhūm al-ḥurriyya fī l-fikr al-falsafī al-ʿarabī al-muʿāṣir«, in: Ḥasan Ḥanafī et al. (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-ʿarabī fī miʿat ʾām*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 53–78.
- Hanf, Theodor (1969): *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag.
- (1979): »Die Hochschulen in den gesellschaftlichen Konflikten des Libanon«, in: Ulrich Haarmann, Peter Bachmann (Hg.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, Beirut, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 230–253.
- (1990): *Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehung einer Nation im Libanon*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Hanna, Sami A. (1969): »al-Takāful al-ijtimāʾī and Islamic socialism«, in: *The Muslim World* 59: 275–286.
- (1969): »Some basic concepts of Arab culture. Al-takāful (mutual or joint responsibility)«, in: Sami A. Hanna, George H. Gardner (Hg.), *Arab socialism. A documentary survey*, Leiden: E.J. Brill, 145–148.
- Harris, William W. (2012): *Lebanon. A history, 600–2011*, New York: Oxford University Press.
- Hatem, Jad (1988): »Chronique de la recherche philosophique au Liban II : de la mystique à la raison«, in: *Annales de Philosophie* 9: 103–113.
- al-Ḥaṭīb, Muḥammad Kāmil (1998): *Qaḍiyyat al-falsafa*, Dimašq: Dār aṭ-Ṭalīʿa al-Ġadīda.
- Havemann, Axel (2002): *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts. Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*, Würzburg: Ergon-Verlag.
- (2002): »Historiography in 20th-century Lebanon. Between confessional identity and national coalescence«, in: *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4/2: 49–69.
- Hegel, G.W.F. (1986): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hendrich, Geert (2004): *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hilāl, Iṣmāddīn (2016): »at-Tarbiya wa-l-ʿaql al-multazim. Mudāḥala tarbawīyya fī fikr Nāṣif Naṣṣār«, in: Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-ʿArab, 79–98.
- Hobbes, Thomas (1994): *Vom Menschen; Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Honneth, Axel (2000): »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 11–69.

- (2008): »Sozialphilosophie«, in: Stefan Gosepath (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin: De Gruyter, 1234–1241.
- (2014): »Geschichtsschreibung als Befreiung. Quentin Skinners Revolutionierung der Ideengeschichte«, in: ders., *Vivisektionen eines Zeitalters*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 263–280.
- (2015): *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Horster, Detlef (1991): *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Hottinger, Arnold (1966): »Zu'ama' in historical perspective«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc., 85–105.
- Hourani, Albert (1981): »Lebanon: the development of a political society«, in: ders., *The emergence of the modern Middle East*, London: Macmillan, 124–141.
- (132003): *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hudson, Michael C. (1985): *The precarious republic. Political modernization in Lebanon*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- Huntington, Samuel P. (1993): »The clash of civilizations?«, in: *Foreign Affairs* 72/3: 22–49.
- Ḥusain, Ḥairaddīn (2008): »Bašīr ad-Dā'ūq: al-Mayyit al-ḥaiy. Ṣadāqa 'um-ruhā arba'a wa-ḥamsūn āman«, in: Ġadat as-Sammān (Hg.), *Bašīr ad-Dā'ūq. Ka-annahu al-wadā'*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 85–90.
- Husserl, Edmund (2012): *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, Abū-Muḥammad 'Alī (1942): *Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden (Aus dem Arabischen übersetzt von Max Weisweiler)*, Leiden: J.E. Brill.
- Jabri, Mohamed Abed (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin: Perlen Verlag.
- Janjar, Mohamed Seghir (1992): »Nassar Nasif«, in: André Jacob (Hg.), *Encyclopédie Philisophique Universelle, III: Les oeuvres philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 3589.
- Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kacem, Abdelaziz (2008): »Penseur libre ou libre penseur. Abū l-'Alā al-Ma'arrī revisité«, in: *Synergies Monde Arabe* 5: 243–262.
- Kaiwān, Fādiyā (2016): »Falsafa naqdiyya li-l-falsafa as-siyāsiyya«, in: Aḥmad 'Abdalḥalīm 'Aṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab, 151–164.
- Kant, Immanuel (1974): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam.
- (1983): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: *Kant, Werke Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 53–61.

- (1983): *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant, Werke Band 8: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Karīm, Muḥammad Ṭālib (2011): *Ġadal al-istiqlāl al-falsafī fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Baġdād: Maktabat ‘Adnān.
- Kassab, Elizabeth Suzanne (2010): *Contemporary Arab thought. Cultural critique in comparative perspective*, New York: Columbia University Press.
- Kaufman, Asher (2001): »Phoenicianism. The formation of an identity in Lebanon in 1920«, in: *Middle Eastern Studies* 37/1: 173–194.
- (2004): *Reviving Phoenicia. The search for identity in Lebanon*, London: I.B. Tauris.
- Kauṭarānī, Waġīh (1995): »Tasāʾulāt ḥaula l-muġtamaʾ wa-d-daula wa-l-umma wa-waḏāʾif al-ʿulūm al-iġtimāʾiyya«, in: ders., *Mašrūʾ an-nuḥūd al-ʿarabī, au, Azmat al-intiqāl min al-iġtimāʾ as-sulṭānī ilā l-iġtimāʾ al-waṭanī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 157–172.
- Kersting, Wolfgang (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2008): »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, 9–24.
- Khalaf, Samir (1987): »Changing forms of political patronage«, in: ders., *Lebanon’s predicament*, New York: Columbia University Press, 73–101.
- (2002): *Civil and uncivil violence in Lebanon. A history of the internationalization of communal conflict*, New York: Columbia University Press.
- Khatibi, Abdelkebir (1983): *Maghreb pluriel*, Paris: Éditions Denoël.
- el-Khazen, Farid (1991): *The communal pact of national identities. The making and politics of the 1943 National Pact*, Oxford: Centre for Lebanese Studies.
- Khorchide, Mouhanad (2016): *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Khoury, Elias (2018): »For a third Nahda (Translated by Max Weiss, with Jans Hanssen)«, in: Jens Hanssen, Max Weiss (Hg.), *Arabic thought against the authoritarian age*, Cambridge etc.: Cambridge University Press, 357–369.
- Khoury, Paul (1985): *Tradition et modernité. Matériaux pour servir à l’étude de la pensée arabe actuelle, III: Analyse descriptive d’ouvrages arabes typiques*, Beyrouth: [o. A.].
- (2016): *Aporétique. Que sçay-je?*, Paris: L’Hartmann.
- Kimche, Jon (1970): *The second Arab awakening*, London: Thames & Hudson.
- Kingston, Paul W. T. (2013): *Reproducing sectarianism. Advocacy networks and the politics of civil society in postwar Lebanon*, Albany: SUNY Press.

- Kohler, Georg (2008): »Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39–42)«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft*, Berlin: Akademie Verlag, 137–150.
- Koselleck, Reinhart (1989): »Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt«, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 176–206.
- (122013): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kriener, Jonathan (2012): »Different layers of identity in Lebanese textbooks«, in: Samira Alayan, Achim Rohde, Sarhan Dhouib (Hg.), *The politics of education reform in the Middle East. Self and other in textbooks and curricula*, New York, Oxford: Berghahn Books, 131–153.
- von Kügelgen, Anke (1994): *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden: Brill.
- (2017): »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, 9–29.
- (Hg.) (2017): *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kymlicka, Will (2002): *Contemporary political philosophy. An introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cécile, John Maynor (Hg.) (2008): *Republicanism and political theory*, Oxford: Blackwell.
- Lacoste, Yves (1966): *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris: François Maspéro.
- Lahhūd, Baskāl (Hg.) (2012, mazīda [2008]): *Nāṣif Naṣṣār. 'Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba'bdā]: Manšūrāt al-Ġāmi'a al-Anṭwāniyya.
- (2012, mazīda): »at-Taḥkīm 'alā š-šafīr. Maṣ'alat at-tā'ifiyya fī fikr Nāṣif Naṣṣār«, in: B. Lahhūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. 'Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba'bdā]: Manšūrāt al-Ġāmi'a al-Anṭwāniyya, 155–199.
- (2012, mazīda): »Sīrat Nāṣif Naṣṣār«, in: B. Lahhūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. 'Alam al-istiqlāl al-falsafī*, [Ba'bdā]: Manšūrāt al-Ġāmi'a al-Anṭwāniyya, 15–17.
- (2017): »Nāṣif Naṣṣār (1940– ...). Failasūf an-nahḍa al-'arabiyya at-tāniyya«, in: Mušīr Bāsīl 'Aun (Hg.), *al-Fikr al-falsafī al-mu'āšir fī Lubnān*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 387–410.
- (2018): »Baḥṭan 'an Lubnān Nāṣif Naṣṣār«, in: dies., *'Alā š-šafīr. Qirā'at ḥudūdiyya fī l-fikr al-lubnānī*, [Ba'bdā, Bairūt]: Dār Našr al-Ġāmi'a al-Anṭwāniyya, Dār al-Fārābī, 187–198.
- (2018): »an-Nahḍa al-'arabiyya at-tāniyya 'inda Nāṣif Naṣṣār«, in: dies., *'Alā š-šafīr. Qirā'at ḥudūdiyya fī l-fikr al-lubnānī*, [Ba'bdā, Bairūt]: Dār Našr al-Ġāmi'a al-Anṭwāniyya, Dār al-Fārābī, 175–186.
- Laroui, Abdallah (1974): *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?*, Paris: François Maspéro.

- Le Tourneau, Roger (1967): »Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn«, in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 4: 189–191.
- Lenk, Hans (2015): *Human-soziale Verantwortung. Zur Sozialphilosophie der Verantwortlichkeit*, Freiburg, Bochum: Projektverlag.
- Lewis, Bernard (1992): »Watan«, in: Jehuda Reinharz, George L. Mosse (Hg.), *The impact of Western nationalisms*, London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publishers, 169–179.
- Lichtheim, George (1973): »Der Ideologiebegriff«, in: ders., *Das Konzept der Ideologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–63.
- Lieber, Hans-Joachim (1985): *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*, Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh.
- Lijphart, Arend (1977): *Democracy in plural societies. A comparative exploration*, New Haven, London: Yale University Press.
- Locke, John (2012): *The second treatise of government. Über die Regierung (Englisch/Deutsch, übersetzt von Dorothee Tidow)*, Stuttgart: Reclam.
- Ma'oz, Moshe (1999): »Middle Eastern minorities. Between integration and conflict«, in: *Policy Papers* 50: 5–9.
- Mahdi, Muhsin (*1971 [1957]): *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Chicago, London: Chicago University Press.
- Makdisi, Ussama (1996): »Reconstructing the nation-state. The modernity of sectarianism in Lebanon«, in: *Middle East Report* 200: 23–26, 30.
- (2000): *The culture of sectarianism. Community, history, and violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- (2002): »After 1860. Debating religion, reform, and nationalism in the Ottoman Empire«, in: *International Journal of Middle East Studies* 34/4: 601–617.
- (2002): »Revisiting sectarianism«, in: Thomas Scheffler (Hg.), *Religion between violence and reconciliation*, Beirut, 179–191.
- Malik, Habib C. (2009): »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, 39–91.
- Mālik, Šārl (1956): »al-Wuğūd bi-l-fi'l«, in: *Muḥāḍarāt an-Nadwa* 7/12: 442–466.
- (*2001 [1977]): *al-Muqaddima. Sīra ḍātiyya falsafiyya*, Bairūt: Dār an-Nahār.
- Mannheim, Karl (*2015): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Manšūr, Albīr (1970): »Naḥwa muğtama' ġadid. Kaif yatimm al-intiqāl min muğtama' qadīm ilā muğtama' ġadid?«, in: *Mawāqif* 2/9: 119–131.
- Maqūra, Ġalūl (2015): *Falsafat at-tawāṣul fī l-fikr al-'arabī al-mu'āšir. Tābā 'Abdarrahmān wa-Nāšif Naššār baina l-qaumiyya wa-l-kauniyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya.
- Mazhar, Ismā'īl (1961): *al-Islām lā aš-šuyū'īyya*, al-Qāhira: Dār an-Nahḍa al-'Arabiyya.
- (1961): *at-Takāful al-iştirākī lā aš-šuyū'īyya*, [al-Qāhira]: Dār an-Nahḍa al-'Arabiyya.

- (1969): »al-Takāful al-ishtirākī lā al-shuyūʿiyyah (Mutual or joint responsibility – not communism!)«, in: Sami A. Hanna (Hg.), *Arab socialism. A documentary survey*, Leiden: E.J. Brill, 172–200.
- Mermier, Franck (2012): »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, 187–217.
- Mesbahi, Mohamed (2014): »Aspekte des philosophischen Andalusien in der zeitgenössischen arabischen Kultur. Übersetzung aus dem Arabischen von Sarhan Dhouib und Ina Khiari-Loch«, in: *Polylog* 32: 49–76.
- Miller, Jr., Fred D. (1995): *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- al-Miṣbāḥī, Muḥammad (2010): *Min aḡli ḥadāṭa mutaʿaddidat al-aṣwāt. Wiraš li-falsafāt al-ḥaqq wa-t-taqāfa wa-s-siyāsa wa-d-dīn*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa.
- (2010): »Muqaddima«, in: M. al-Miṣbāḥī (Hg.), *Rihānāt al-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira*, ar-Ribāt: Kulliyyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya bi-r-Ribāt, 7–10.
- (2010): »Rihān al-ḥurriyya fī l-ʿālam al-ʿarabī«, in: ders., *Min aḡli ḥadāṭa mutaʿaddidat al-aṣwāt. Wiraš li-falsafāt al-ḥaqq wa-t-taqāfa wa-s-siyāsa wa-d-dīn*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 229–255.
- (2013): *Ġadaliyyat al-ʿaql wa-l-madīna fī l-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira*, Bairūt: Dār al-Maʿārif.
- (2014): »Qirāʿa fī kitāb aḍ-Ḍāt wa-l-ḥuḍūr«, in: ʿAbdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥuḍūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya, 101–117.
- al-Miskīnī, Faṭḥī (2014): »Taqaddum, turāt, huwiyya. Au kaif nuʿarriḥ li-ḍawātinā al-muʿāšira?«, in: Faṭḥī al-Miskīnī (Hg.), *al-Falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira. Taḥawwulāt al-ḥiṭāb min al-ḡumūd at-tāriḥi ilā maʿāziq at-taqāfa wa-l-īdiyūlūḡiyyā*, ar-Ribāt etc.: Dār al-Amāna etc., 15–19.
- Moser, Kata (2018): *Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Moubarac, Youakim (1969): »Nassif Nassar, La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun«, in: *Revue des Études Islamiques* 37/1: 172–174.
- Münkler, Herfried, Harald Bluhm (2002): »Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn zwischen Normativität und Faktizität«, in: H. Münkler, H. Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn, IV: Zwischen Normativität und Faktizität*, Berlin: Akademie Verlag, 9–18.
- Murphy, Mark C. (2006): *Natural law in jurisprudence and politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Muruwwa, Ḥusain (1971): »al-Muḡtamaʿ al-ʿilmī al-ʿalmānī fī Lubnān kamā yarsumuhu Nāṣif Naṣṣār«, in: *aṭ-Ṭarīq* 30/4: 17–42.
- Nafādī, as-Sayyid (2001): »Īdiyūlūḡiyya ʿilmiyya am salafiyya«, in: *Taḥaddiyyāt taqāfiyya* 1/4: 23–44.
- an-Naḡḡār, Ibrāhīm (2016): »as-Sulṭa bi-waṣfihā ḥidma li-š-šaʿb wa-lai-sat silʿa«, in: Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa*

- wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab, 177–186.
- (2018): »al-Ibdā' ar-riyādī fi falsafat al-amal 'inda Nāṣif Naṣṣār. Qirā'a fi kitāb an-Nūr wa-l-ma'nā«, in: *al-Mustaqbal al-'Arabī* 41/472: 26–44.
 - Najem, Tom Pierre (2012): *Lebanon. The politics of a penetrated society*, London: Taylor & Francis.
 - Naṣṣār, Nāṣif (1968): »'Audat ilā qurūn al-wustā. Mulāḥaẓāt ḥaula āra' Kamāl al-Ḥāḡḡ fi ṭ-ṭā'ifiyya«, in: *Mawāqif* 1/1: 88–107.
 - (1968): »Mā hiya ṭariq al-'amal?«, in: *Mawāqif* 1/6: 58–72.
 - (1978 [2003]): *Mafhūm al-umma baina d-dīn wa-t-tārīḥ. Dirāsa fi madlūl al-umma fi t-turāt al-'arabī al-islāmī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a.
 - (1981): *al-Fikr al-wāqī' 'inda Ibn Ḥaldūn. Tafsīr tahlili wa-ḡadalī li-fikr Ibn Ḥaldūn fi bunyatihi wa-ma'nāhu*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a.
 - (1981): »al-Munāqaṣāt«, in: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya (Hg.), *al-Qaumiyya al-'arabiyya wa-l-islām. Buḥūṭ wa-munāqaṣāt an-nadwa al-fikriyya allatī naẓẓamahā Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 49–60.
 - (1983): »Lubnān baina l-infiḡar wa-l-inṣihār«, in: *al-Wāqī'* 5/6.
 - (1986 [1980]): *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a.
 - (1986 [1980]): »Maqāla fi aidiyūlūḡiyyat al-'ilm«, in: ders., *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 15–62.
 - (1986 [1980]): »Maqāla fi l-falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūḡiyya«, in: ders., *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 225–280.
 - (1986 [1980]): »Maqāla fi n-nazra al-aidiyūlūḡiyya ilā t-tārīḥ«, in: ders., *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 155–224.
 - (1986 [1980]): »Ma'nā al-ḥadāṭa fi l-falsafa«, in: ders., *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 135–153.
 - (1986 [1980]): »Muqaddima li-dirāsāt aṣ-ṣirā' al-'aqā'idī fi Lubnān«, in: ders., *al-Falsafa fi ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 63–133.
 - (1986): »al-Wāqī' as-siyāsī wa-l-miṭāl al-mumkin«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-'aql al-multazim. Fi ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 25–37.
 - (1986): »aṣ-Ṣafāfiyya wa-l-'aqlāniyya wa-t-taḡarrur al-insānī«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-'aql al-multazim. Fi ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 159–193.
 - (1986): »at-Ta'ālī wa-taḡyīr al-'ālam«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-'aql al-multazim. Fi ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 111–132.
 - (1986): »Fi l-'Alāqa baina sulṭat ad-daula wa-sulṭat ad-dīn«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-'aql al-multazim. Fi ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 133–158.
 - (1986): »Fi t-Tanāzu' baina l-'aql wa-l-aidiyūlūḡiyya«, in: ders., *Muṭārāḡāt li-l-'aql al-multazim. Fi ba'd muṣkilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a, 91–109.

- (1986): »İsrâq ‘ırfânî am tanwîr ‘aqlânî? Fî Sabîl tahlîl naqdî li-falsafat al-anwâr«, in: ders., *Muṭārahāt li-l-‘aql al-multazim. Fî ba’d muškîlât as-siyāsa wa-d-dîn wa-l-aydiyûlûğîyya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 195–222.
- (1986): *Muṭārahāt li-l-‘aql al-multazim. Fî ba’d muškîlât as-siyāsa wa-d-dîn wa-l-aydiyûlûğîyya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (1986): »Şafha ġadida min târiḥ falsafat al-qahr«, in: ders., *Muṭārahāt li-l-‘aql al-multazim. Fî ba’d muškîlât as-siyāsa wa-d-dîn wa-l-aydiyûlûğîyya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 39–72.
- (1366/1987): *Andîşeh waqe’ garâ-ye Ebn-e Ḥaldûn*, Tehrân: Markaz-e Naşr-e Dâneşgâhî.
- (31994 [1981]): *Al-Fikr al-wâqî’ inda Ibn Ḥaldûn. Tafsîr tahlîlî wa-ğadali li-fikr Ibn Ḥaldûn fî bunyatibi wa-ma’nâhu*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (31994 [1986]): *Taşawwurât al-umma al-mu’âşira. Dirâsa tahlîliyya li-mafâhîm al-umma fî l-fikr al-‘arabî al-ḥadîṭ wa-l-mu’âşir*, Bairût: Dār Amwâğ.
- (1994): *al-Aydiyûlûğîyya ‘alâ l-mihakk. Fuşûl ġadida fî tahlîl al-aydiyûlûğîyya wa-naqdihâ*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (1994): »al-‘Aql wa-mas’alat al-ḥudûd«, in: ders., *al-Idiyûlûğîyya ‘alâ l-mihakk. Fuşûl ġadida fî tahlîl al-idiyûlûğîyya wa-naqdihâ*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 37–96.
- (31995 [1970]): *Naḥwa muğtama’ ġadid. Muqaddimât asâsiyya fî naqd al-muğtama’ aṭ-ṭâ’ifi*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (28. Februar 1996): »Risâla ilâ wazîr at-tarbiya. Tahmiş tadrîs al-falsafa ḥaṭa’ ġasîm«, in: *an-Nabâr* 19374: 13.
- (2001 [1995]): *Manṭiq as-sulṭa. Madḥal ilâ falsafat al-amr*, Bairût: Dār Amwâğ.
- (2001): *Maqâla fî l-wuğûd. Qirâ’a naqdiyya fî sîra ḍatiyya falsafîyya*, Bairût: Dār an-Nahâr.
- (2004 [1997]): »al-Falsafa wa-n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya«, in: ders., *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 309–337.
- (2004 [1997]): *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (2004 [1997]): »Ḥaula ʾṬariq al-istiqlâl al-falsafî«, in: ders., *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 283–293.
- (2004 [1997]): »Ḥaula mafhûm al-muğtama’ al-madanî«, in: ders., *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 195–203.
- (2004 [1997]): »Işhâm fî naqd an-nizâm al-kullî«, in: ders., *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 121–150.
- (2004 [1997]): »Laṭâ’if fî zâhirat al-iḥtilâf«, in: ders., *at-Tafkîr wa-l-ḥiğra. Min at-turât ilâ n-naḥḍa al-‘arabiyya aṭ-ṭāniya*, Bairût: Dār aṭ-Ṭalī’a, 151–172.

- (2004 [1997]): »Min al-ʿUbūdiyya ilā l-waṭāniyya al-librāliyya: Niʿmat Yāfit«, in: ders., *at-Taḥkīr wa-l-ḥiğra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 75–92.
- (2004, 1997): »Fī t-Turāt wa-taḥaddiyyāt al-ʿaṣr«, in: ders., *at-Taḥkīr wa-l-ḥiğra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya at-tāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 63–74.
- (2005): »Mā hiya al-usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswī?«, in: Ḥadiğā al-ʿAzizī, *al-Usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswī al-ğarbī*, Bairūt: Bisān li-n-Naṣr wa-t-Tawzīʿ wa-l-Iʿlān, 5–7.
- (2005 [2000]): *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, muwāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa.
- (2005): »al-Aydiyūlūğiyya wa-taʿlīm al-falsafa. Taḥlīl naqđ li-manhağ al-falsafa fī t-taʿlīm aṭ-tānawī fī Lubnān«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 143–174.
- (2005): »al-Mabādīʾ at-taʿlīmiyya fī d-dasātīr al-ʿarabiyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 81–105.
- (2005): »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyūlūğiyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 107–140.
- (2005): »Baina d-dīmuqraṭiyya wa-l-librāliyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 257–296.
- (2005): »Fī Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya. At-Tağriba al-lubnāniyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, muwāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 13–53.
- (2005): »Fī Şuʿūbat at-tarbiya al-muwāṭiniyya wa-muṣkilatihā«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 55–78.
- (2005): »an-Nuhūd at-tarbawī wa-taʿlīm al-falsafa. Dirāsa naqđiyya li-l-manhağ al-ğadiđ li-māddat al-falsafa fī t-taʿlīm aṭ-tānawī fī Lunnān«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, muwāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 175–211.
- (2008): *aḍ-Ḍāt wa-l-ḥuḍūr. Baḥṭ fī mabādīʾ al-wuğūd at-tāriḥī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa.
- (2009 [1975]): *Ṭariq al-istiqlāl al-falsafī. Sabīl al-fikr al-ʿarabī ilā l-ḥurriyya wa-l-ibḍāʾ*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa.
- (2011): »al-Asās al-falsafī li-l-iʿlān al-ʿālamī li-ḥuquq al-insān«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣḍ ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 153–170.
- (2011): »al-Ḥikma al-ḥaldūniyya wa-ḥuḍūduhā«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣḍ ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa, 77–109.
- (2011): *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣḍ ilā riḥāb al-ʿalmāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa.

- (2011): »at-Tawāṣul al-falsafī wa-l-mağāl at-tadāwulī«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 113–151.
- (2011): »Ḥaula falsafat al-‘alāqāt al-lubnāniyya as-sūriyya«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 209–246.
- (2011): »Ibn Ḥaldūn fī manzūrat al-ḥadāṭa«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 41–76.
- (2011): »Ibn Ruṣd au al-Falsafa al-muḥāṣara«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 13–39.
- (2011): »Sulṭat ad-daula baina l-mabda’ wa-l-wāqī‘«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a, 173–207.
- (2013 [2003]): *Bāb al-ḥurriyya. Inbiṭāq al-wuğūd bi-l-fi’l*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- (2014): »Fī Māhiyyat al-falsafa wa-ḍarūratihā«, in: ‘Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥuḍūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 13–48.
- (2016): *Al-Fikr al-wāqī’ ‘inda Ibn Ḥaldūn. Tafṣīr taḥlīlī wa-ḡadalī li-fikr Ibn Ḥaldūn fī bunyatihī wa-ma’nāhu*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya.
- (2017): *ad-Dimūqrāṭiyya wa-ṣ-ṣīrā’ al-‘aqā’idī*, Bairūt etc.: aṣ-Ṣabaka al-‘Arabiyya li-l-Abḥāṭ wa-n-Naṣr.
- (2018): *an-Nūr wa-l-ma’nā. Ta’ammulāt ‘alā ḍifāf al-amal*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī’a.
- Nassar, Nassif (1964): »Le Maitre d’Ibn Khaldūn: Al-Ābilī«, in: *Studia Islamica* 20: 103–114. 10.2307/1595044:
- (1966): »Le point de vue de Nassif Nassar. Ibn Khaldoun par Yves Lacoste, Édition maspero 1966«, in: *Cahiers de l’Oronte* 2/6: 100–104.
- (1967): *La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (1967): »Recherches sur la notion d’approche de l’être [d’après Gabriel Marcel]«, Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres, Université de Paris.
- (1972): »Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe moderne«, in: Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, Hassan Hanafi (Hg.), *Renaissance du Monde Arabe. Colloque interarabe de Louvain*, Gembloux: Duculot, 331–341.
- (1980): *El pensamiento realista de Ibn Jaldún*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1983): »Entre l’éclatement et la fusion«, in: *Esprit* 77 und 78/5 und 6: 86–90.
- (1989-1990): »La mystère de l’être dans le théâtre de Gabriel Marcel«, in: *Annales de lettres françaises* 7-8: 87–105.

- (1991): »Réflexions sur le réalisme politique d’Aristote et d’Ibn Khaldoun«, in: *Annales de Philosophie* 12: 57–64.
- (1992): »La critique du cogito chez Gabriel Marcel«, in: *Annales de philosophie* 13: 1–15.
- (1993): »La méthode ontologique de Gabriel Marcel«, in: *Annales de philosophie* 14: 25–36.
- (1994): »Gabriel Marcel. De l’existence à l’être«, in: *Annales de philosophie* 15: 21–43.
- (1997): *La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (2002): »Averroès ou la philosophie encerclée«, in: Raif Georges Khoury (Hg.), *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationalen Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg, 7.–11. Oktober 1998*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 117–138.
- Na’īm, Ġamāl (2017): »Mūsā Wahba (1941–...). Mīṭāfīzīqī fī l-qarn al-ḥādī wa-l-īšrīn«, in: Mušīr Bāsīl ‘Aun (Hg.), *al-Fikr al-falsafī al-mu’āšir fī Lubnān*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 411–434.
- Na’mān, ‘Iṣṣām (2016): »Min al-ḥuḍūr ilā l-imra irtiqā’ ilā n-nubūwa«, in: Aḥmad ‘Abdalḥalīm ‘Aṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-‘Arab, 169–176.
- Nguezou, Fathi (2008): »Phénoménologie et herméneutique en Tunisie. Repères et perspectives«, in: *Rue Descartes* 61/3: 52–57.
- Nī’ma, Hudā (2013): *Abraz masālik al-fikr al-‘almānī wa-l-iṣlāḥī al-‘arabī. Min Nāṣif al-Yāziḡī ilā Nāṣif Naṣṣār*, al-Kaslik: Manšūrāt Ġāmi‘at ar-Rūḥ al-Qudus.
- Nordbruch, Götz (2009): *Nazism in Syria and Lebanon. The ambivalence of the German option, 1933–1945*, New York: Routledge.
- [o. A.] (1997): »The Lebanese Constitution«, in: *Arab Law Quarterly* 12/2: 224–261.
- Opwis, Felicitas (2005): »Maṣlaḥa in contemporary Islamic legal theory«, in: *Islamic Law and Society* 12/2: 182–223.
- Papineau, David (2009): »Introduction«, in: Bertrand Russell, *The scientific outlook*, Oxon: Routledge, vii–xxi.
- Pellegrin, P. (1970): »Nassif Nassar. La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn«, in: *Archives de Philosophie* 33/4: 1007–1009.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford: Clarendon Press.
- Picard, Elizabeth (1997): »Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban«, in: *Révue Internationale de Politique Comparée* 4/3: 639–656.
- (2002): *Lebanon: a shattered country. Myths and realities of the wars in Lebanon. Revised edition*, New York, London: Holmes & Meier.
- Plessner, Helmuth (2013): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- al-Qāḍī, Aḥmad ‘Arafāt (Hg.) (2009): *Falsafat al-ḥurriyya. A’māl an-nadwa al-falsafiyya as-sābi’a ‘ašara al-latī nazzamathā al-Ġam’iyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya bi-Ġāmi’at al-Qāhira*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.
- Quṭb, Sayyid (¹³1993 [1949]): *al-‘Adāla al-iġtimā’iyya fī l-islām*, Bairūt: Dār aš-Šurūq.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Übersetzt von Hermann Vetter), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1994): »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 293–332.
- Recker, Clemens (2015): »Nassif Nassar and the quest for a second Arab Nahda«, in: Meir Hatina, Christoph Schumann (Hg.), *Arab liberal thought after 1967. Old dilemmas, new perspectives*, New York: Palgrave Macmillan, 119–134.
- Recki, Birgit (2006): »An der Stelle [je]des anderen denken.« Über das kommunikative Element der Vernunft«, in: dies., *Die Vernunft, ihre Natur ihr Gefühl und der Fortschritt*, Paderborn: mentis Verlag, 111–125.
- Reinkowski, Maurus (1999): *Ottoman ‘multiculturalism’? The example of the confessional system in Lebanon. A lecture given by Maurus Reinkowski*, Beirut: Orient Institute of the Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Istanbul.
- Rorty, Richard (1984): »The historiography of philosophy. Four genres«, in: Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 49–75.
- (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Übersetzt von Christa Krüger), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2013): »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 82–125.
- Ross, David (2002): *The right and the good*, Oxford: Clarendon Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard), Stuttgart: Reclam.
- (2010): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (Aus dem Französischen übersetzt von Philipp Rippel), Stuttgart: Reclam.
- Rudolph, Ulrich (2012): »Einleitung«, in: Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch (Hg.), *Philosophie in der islamischen Welt, I: 8.–10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe, XIII–XXXV.
- (30. November 2017): »Der Islam braucht keinen Voltaire«, in: *Neue Zürcher Zeitung*: 40.
- Rudolph, Ulrich, unter Mitarbeit von Renate Würsch (Hg.) (2012): *Philosophie in der islamischen Welt, I: 8.–10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe.
- Rüls, Ğün (2009): *al-‘Adāla ka-inṣāf. I‘ādat siyāğa* (Tarğama Ḥaidar Ḥāğğ

- Ismā'il*), Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya/al-Munazzama al-'Arabiyya li-t-Tarğama.
- Russell, Bertrand (2009): *The scientific outlook*, Oxon: Routledge.
- Saadeh, Sofia A. (2000): *Antun Saadeh and democracy in geographic Syria*, London: Folios.
- Sabilā, Muḥammad (1992): *al-Idiyūlūgiyya. Naḥwa nazra takāmuliyya*, Bairūt: al-Markaz at-Taḡāfi al-'Arabī.
- (2014): »Āliyāt al-'aql al-aidiyūlūḡī fi kitābāt Nāṣif Naṣṣār«, in: 'Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafi ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 93–100.
- Saif, Anṭwān (2014): »al-Istiqlāl al-falsafi 'inda Nāṣif Naṣṣār. Mafhūm wa-maṣrū' tariq«, in: 'Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafi ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 49–91.
- Salibi, Kamal (2014): *A house of many mansions. The history of Lebanon reconsidered*, London, New York: I.B. Tauris.
- Salloukh, Bassel F., Rabie Barakat, Jinan S. Al-Habbal, Lara W. Khattab, Shoghig Mikaelian (2015): *The politics of sectarianism in postwar Lebanon*, London: Pluto Press.
- Sandel, Michael J. (1982): *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- (1994): *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien: Passagen Verlag.
- Sāndil, Māykl (2009): *al-Librāliyya wa-ḥudūd al-'adāla (Tarğama Muḥammad Hanād)*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya/al-Munazzama al-'Arabiyya li-t-Tarğama.
- Sandkühler, Hans Jörg (2009): *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Šarāra, Waḡḡāh (2011): *Fī Uṣūl Lubnān at-ṭā'ifi. Ḥaṭṭ al-yamīn al-ḡamāhīrī*, Bairūt: Dār al-Ġadāwil.
- aš-Šarīf, Zarūḥī (2013): *al-'Aqlāniyya wa-t-tanwīr fī l-fikr al-'arabī al-mu'āṣir. Qirā'at fī maṣrū' Nāṣif Naṣṣār*, Baġdād: Dār wa-Maktabat 'Adnān.
- Sartre, Jean-Paul (1994): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Deutsch von Hans Schönenberg und Traugott König)*, Hamburg: Rowohlt.
- (2012): »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, 145–176.
- Sāsīn, Fāris (2012, mazida): »al-Muwāḡaha al-falsafiyya bain al-Maqāla wa-l-Muqaddima. Fī Qirā'at Nāṣif Naṣṣār an-naqdiyya li-Šārl Mālik«, in: Baskāl Lahḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. 'Alam al-istiqlāl al-falsafi*, [Ba'bdā]: Manšūrāt al-Ġamī'a al-Anṭūniyya, 201–222.
- (2016): »as-Sulṭa baina l-ḥudūd wa-l-ḥulūd«, in: Aḥmad 'Abdalḥalīm 'Aṭiyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-'Arab, 201–210.

- Sa'adah, Anṭūn (2009): *Nuṣū' al-umam*, Dimašq: Maktabat Dār Ṭlās.
- (2014): *al-Muḥāḍarāt al-ʿaṣar*, [o.O.]: Dār Fikr li-l-Abḥāṭ wa-n-Naṣr.
- Schieder, Wolfgang (1984): »Sozialismus«, in: Otto Brunner, Werner Onze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, V, Stuttgart, 923–996.
- Schneidereit, Nele (2010): *Die Dialektik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer kritischen Sozialphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Schulze, Reinhard (2016): *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck.
- (März 2019): »Islam und das Problem der Aufklärung«, FINO-Memo Nr. 12, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files794812/FINO_MEMO_12_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019.
- Schumann, Christoph (2008): »The ›failure‹ of radical nationalism and the ›silence‹ of liberal thought in the Arab World«, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28/3: 404–415.
- Seichter, Sabine (2009): »Bogdan Suchodolski: La Pédagogie et les grands courants philosophiques«, in: Winfried Böhn, Brigitta Fuchs, S. Seichter (Hg.), *Hauptwerke der Pädagogik*, Paderborn: Schöningh-Verlag, 450–453.
- Sharabi, Hisham (2008): *Embers and ashes. Memoirs of an Arab intellectual*, Northampton: Olive Branch Press.
- Simon, Róbert (2002): *Ibn Khaldūn. History as science and the patrimonial empire*, Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Sinaceur, Mohammed Allal (Hg.) (1988): *Aristote aujourd'hui. Études réunies sous la direction de M.A. Sinaceur à l'occasion du 2300e anniversaire de la mort du philosophe*, Paris, Toulouse: Unesco, Editions Erès.
- Skinner, Quentin (1998): *Liberty before liberalism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- (2008): *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2009): »Interpretation und das Verstehen von Sprechakten«, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 64–90.
- (2010): »Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte«, in: Martin Muslow, Andreas Mahler (Hg.), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21–87.
- Starkey, Hugh (2012): »Education, social cohesion and human rights«, in: Maha Shuayb (Hg.), *Rethinking education for social cohesion*, London: Palgrave Macmillan, 37–49.
- Stenger, Georg (1996): »Interkulturelles Denken – Eine Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht: Teil 1«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103: 90–103.
- Suleiman, Yasir (2003): *The Arabic language and national identity. A study in ideology*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.

- Swedberg, Richard (1982): *Sociology as disenchantment. The evolution of the work of Georges Gurwitsch*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- aṭ-Ṭašm, az-Zahrā' Suhail (2015): »Tadrīs al-falsafa fī Lubnān, 1: Tadrīs al-Falsafa fī l-marḥala aṭ-ṭanawiyya«, in: 'Afif 'Uṭmān (Hg.), *Ḥāl tadrīs al-falsafa fī l-ālam al-'arabī*, Bīblūs, 102–135.
- Taylor, Charles (1989): »Cross-purposes. The liberal-communitarian debate«, in: Nancy Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge: Harvard University Press, 159–182.
- (1995): »Der Begriff der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ im politischen Denken des Westens«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt/M.
- Tibi, Bassam (1987): *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand (³1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Torkler, René (2015): *Philosophische Bildung und politische Urteilkraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung*, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Traboulsi, Fawwaz (2007): *A history of modern Lebanon*, London, Ann Arbor: Pluto Press.
- Triki, Fathi (2011): »Philosophie des Zusammenlebens«, in: ders., *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens (Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler)*, Weilerswist: Velbrück, 95–114.
- Turki, Mohamed (2015): *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- 'Uṭmān, 'Afif (2006): »Ṭarīq al-istiqlāl al-falsafī baina Nāṣif Naṣṣār wa-Anṭūn Sa'ādah«, in: Mu'assasat Sa'āda li-ṭ-Ṭaqāfa (Hg.), *Rāhiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūṭ al-mu'tamar ad-daulī ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-ṭahaddiyyāt al-mu'āšira. Fī d-Dikrā al-mi'awiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Sa'ādah*, Bairūt: Mu'assasat Sa'āda li-ṭ-Ṭaqāfa, 455–461.
- (2015): »Tadrīs al-falsafa fī Lubnān, 2: Tadrīs al-falsafa fī l-marḥala al-ḡami'iyya«, in: 'A. 'Uṭmān (Hg.), *Ḥāl tadrīs al-falsafa fī l-ālam al-'arabī*, Bīblūs: al-Markaz ad-Daulī li-'Ulūm al-Insān, 136–149.
- Viroli, Maurizio (1995): *For the love of country. An essay on patriotism and nationalism*, New York: Oxford University Press.
- (2002): *Republicanism (Translated from the Italian by Anthony Shugaar)*, New York: Hill and Wang.
- Voss, Gregor (1987): *'Alawīya oder Nuṣairīya? Schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik: Untersuchung zu einer islamisch-politischen Streitfrage*,
- Wahbah, Mūsā (2011): »al-Ba'ṭ al-falsafī bi-l-'arabī«, in: *al-Āḥar* 1: 116–123.
- Walzer, Michael (1990): »Zwei Arten des Universalismus«, in: *Babylon* 7: 7–25.

- (1996): »Was heisst zivile Gesellschaft?«, in: ders., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie (Aus dem Amerikanischen von Christiane Goldmann)*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 64–97.
- Waqīdī, Muḥammad (1999): »Ġurʿat al-mauqif al-falsafī«, in: ders., *Ġurʿat al-mauqif al-falsafī*, Bairūt: Afriqiyā aš-Šarq, 81–91.
- al-Wardī, Haydausī (2011–2012): »ʿAlāqat al-muʿtaqqaf bi-s-sulṭa ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, Unveröffentlichte Masterarbeit im Fach Philosophie, Ġāmiʿat al-Īḥwa Mantūrī, Qusanṭīna, Kulliyyat al-ʿUlūm al-Insāniyya wa-l-Īḡtimāʿiyya, Qism al-Falsafa.
- al-Wardī, ʿAlī (2009 [1962]): *Manṭiq Ibn Ḥaldūn*, Bairūt, Baġdād, London: Dār al-Warrāq.
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Ralph, Martin Beckstein (2014): *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*, Göttingen, Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weiss, Max (2009): »The historiography of sectarianism in Lebanon«, in: *History Compass* 7/1: 141–154.
- (2010): *In the shadow of sectarianism. Law, Shiʿism, and the making of modern Lebanon*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Wild, Stefan (1971): »Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Šādiq al-ʿAzm«, in: *Der Islam* 48/2: 206–253.
- Wingert, Lutz (1993): *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1998): »Unpathetisches Ideal. Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir«, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 33–43.
- (2003): »Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften. Bemerkungen zum Begriff der Menschenrechte«, in: Ralf Elm (Hg.), *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess*, Bochum: Projekt Verlag, 392–407.
- (2016): »Gut für alle zusammen? Oder was könnten Demokraten in einer Demokratie erkennen?«, in: Michael Quante (Hg.), *Geschichte, Geltung, Gesellschaft. Beiträge zum XXIII. Deutschen Kongress für Philosophie 2014*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 827–849.
- Yamak, Labib Zuwiyya (1966): »Party politics in the Lebanese political system«, in: Leonard Binder (Hg.), *Politics in Lebanon*, New York, London, Sydney: John Wiley & Sons, Inc., 143–166.
- (1966): *The Syrian Social Nationalist Party. An ideological analysis*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Zachs, Fruma (2005): *The making of a Syrian identity. Intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden: Brill.
- Zamir, Meir (2000): *Lebanon's quest. The road to statehood, 1926–1939*, London, New York: Tauris.
- Zein Al Din, Maysoun (2010): *Religion als politischer Faktor? Eine Untersuchung am Beispiel der Frage des politischen Konfessionalismus in Libanon*, Baden-Baden: Nomos.

- Zemmin, Florian (2018): *Modernity in Islamic tradition. The concept of ›Society‹ in the Journal al-Manar (Cairo, 1898-1940)*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Zisser, Eyal (2000): *Lebanon. The challenge of independence*, London, New York: I.B. Tauris.
- Ziyāda, Riḍwān (2004): *Aidiyūlūġiyyā an-nahḍa fī l-ḥiṭāb al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīfa.
- az-Ziybāwī, Maḥmūd (16.12.2016): »ad-Dimašqī al-kāfir«, in: *al-Mudun. Ġarīda iliktrūniyya mustaqilla*, 16.12.2016, <http://www.almodon.com/culture/2016/12/16/رفائل-يقيشمدل>, letzter Zugriff: 21.02.2018.

Personenregister

- ‘Abdaddā’im, ‘Abdallāh 90
 ‘Abdallaṭīf, Kamāl 69, 97, 98
 ‘Abdarrahmān, Tāhā 101, 105, 241
 ‘Abdarrāziq, ‘Alī 39
 Abdel-Malek, Anouar 240
 ‘Abduh, Muḥammad 246
 al-‘Abilī, Muḥammad b. Ibrāhīm 49
 Abū Nuwās 73
 Abū Zaid, Naṣr Hāmid 40
 Adonis (‘Alī Aḥmad Sa’id) 40, 61,
 73-4
 Adorno, Theodor W. 265, 325
 al-Afgānī, Ġamāladdīn 79, 80-81,
 88, 337
 Aflaq, Michel (Mišīl ‘Aflaq) 80, 338
 Akarlı, Engin 119-23
 al-‘Akrāh, Adūnīs 36, 41
 Althusser, Louis 214
 ‘Āmil, Mahdī 63, 64-65, 174
 Amīn, Samīr 70
 al-Anṣārī, Muḥammad Ġābir 342-
 44
 Anṭūn, Farāḥ 170
 Arendt, Hannah 86
 Aristoteles 49, 50, 74, 75, 76, 79,
 92, 93, 101, 104, 272
 Arkoun, Mohammed 28, 40
 Arslān, Šakīb 337
 al-Arsūzī, Zakī 68, 70, 234, 238,
 307, 338
 ‘Āšī, Michel (Mišāl ‘Āšī) 63, 66
 Attié, Caroline 131
 Averroes → Ibn Rušd
 Avicenna → Ibn Sīnā
 ‘Auda, ‘Abdalqādir 80
 ‘Aun, Mušīr Bāsil 100
 al-‘Azizī, Ḥadiġa 39, 75, 85, 91, 98,
 277
 al-‘Azm, Šadiq 38-9
 Bacon, Francis 14
 Badawī, ‘Abdarrahmān 70, 274,
 275-76, 338
 al-Bagḍādī, Abū Maṣṣūr ‘Ab-
 dalqāhir 71
 Baġūrah, az-Zawāwī 97-8
 Baiḍūn, Aḥmad 19, 78-9, 88, 244
 Balqaziz, ‘Abdalillāh 69, 104, 143,
 220, 240
 Barqāwī, Aḥmad 13-4, 15, 69-70, 86
 Bašūr, Ma’an 80
 Berlin, Isaiah 203
 al-Biṭār, Nadīm 68, 74
 Boudon, Raymond 214
 Brunschwig, Robert 38
 Büchner, Ludwig 167
 Burckhardt, Jakob 74
 al-Bustānī, Buṭrus 61, 112, 121,
 137, 166, 169-70, 171, 175, 177,
 207
 Canto-Sperber, Monique 98
 Chamoun, Camille (Kamīl Šam’un)
 130-31
 Chehab, Fuad (Fu’ād Šihāb) 131-
 33, 138
 Chiha, Michel (Mišāl Šihā) 126-28,
 338, 339
 Comte, Auguste 14
 Corm, Georges (Ġurġ Qurm) 16, 42
 Coser, Lewis 147, 215, 239
 Ḍāhir, ‘Ādil 237
 Darwin, Charles 167, 180
 ad-Dā’ūq, Bašīr 41-2
 Dāya, Ġān 41
 Descartes 14, 57-8, 104, 241, 292
 Dewey, John 157, 327
 Diyāb, Muḥammad Ḥafīz 104-05
 el-Khazen, Farid 130
 el-Solh, Raghid 123

- al-Fārābī, Abū Naşr 51, 53-4, 71,
74, 87, 103, 297, 331, 332
Fāziyū, Nabil 72, 81, 86, 287-88
Finnis, John 308-10
Firro, Kais 122-123, 125, 129
Foucault, Michel 86
Fukuyama, Francis 96, 109, 180-
81
- Gabel, Joseph 214
al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid 23-6,
28, 29, 30, 101, 143, 332, 344
Gandillac, Maurice de 38, 57
Gardner, George 194
Gates, Carolyn 127
al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad
50, 74, 77-8, 244, 247-48, 301,
331, 332,
Gemayel, Pierre (Byār al-Ġumayy-
il) 132
Gramsci, Antonio 66
Ġubrān, Ġubrān Ḥalil 337
Gurvitch, Georges 38, 148, 150,
152-155, 159, 175, 280
al-Ġwīrīn, Fawzī Aḥmad ‘Āyid 235
- Habachi, René 38, 75
Habermas, Jürgen 30, 86, 105
Haeckel, Ernst 167
al-Ḥāġġ, Kamāl 43, 61, 138, 166-
67, 170, 173
Hakim, Carol 121
Ḥalafallāh, Muḥammad Aḥmad 72
Halbwachs, Maurice 150
Ḥamāda, Muntaşir 91
Ḥamdān, Ġamāl 80
Hanf, Theodor 135
Hanna, Samir 194
Hariri, Rafik (Rafiq al-Ḥariri) 137
Hatem, Jad 56
al-Ḥaṭīb, Muḥammad Kāmil 14-5
Havemann, Axel 113, 129
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 76,
96, 107-08, 180, 216, 312
Heidegger, Martin 57, 58, 92, 107,
275
- Helou, Chales (Şarl Ḥulw) 132, 134
Hendrich, Geert 16
Hilāl, ‘Aşşāmadīn 91, 339
Himmich, Bensalem 231-32
Hobbes, Thomas 32-3, 272, 273-
74, 278-279
Hourani, Albert 42
Hudson, Michael 134
Huntington, Samuel 180-81
al-Ḥūrī Sālim, Martā 42
Ḥusain, Ṭāhā 80, 337
al-Ḥusri, Sāṭi’ 80, 236, 338
Husserl, Edmund 241-42
Ḥuwayyik, Ilyās 122
Huxley, Thomas Henry 167
- Ibn ‘Adī, Yaḥyā 332
Ibn al-Azraq 71, 76
Ibn Ḥaldūn 37, 39, 44, 45, 47, 48-
56, 57, 71, 75, 76, 78, 102, 103-
05, 108, 139, 140-46, 151, 197,
211, 226, 265, 272, 331, 332,
338, 354
Ibn Ḥazm 313
Ibn Sīnā (Avicenna) 87, 331, 332
Ibn Ṭufail 103, 331
Ibn ‘Arabī 331
Ibn Ruşd (Averroes) 14, 49, 50, 70,
78, 87, 101, 103-104, 244, 331,
332, 356
Ibrahim Pascha 116
Iḥwān aş-Şafā’ 331
Işhāq, Adib 170
- Jonas, Hans 96, 291-292
Jumblat, Kamal (Kamāl Ġunbalāt)
131, 132, 134-35
- Kant, Immanuel 12, 57, 77-8, 95,
102, 142, 170-71, 180, 197-200,
213, 248-49, 252, 255, 272, 325
Karam, Yūsuf 67, 70, 87, 227, 247,
338, 339
Kassab, Elizabeth Suzanne 15-6, 36
Kaṭarāni, Waġih 80-1
Khalaf, Samir 111

- Khatibi, Abdelkebir 21
 Khoury, Paul 12
 al-Khuri, Bishara (Bišāra al-Ḥūrī) 127, 129
 Kingston, Paul 115
 Kierkegaard, Søren 57
 Kojève, Alexandre 96, 180
- Lacoste, Yves 49
 Lahbabi, Mohamed Aziz (Muḥammad ‘Aziz al-Ḥabābī) 97
 Laḥḥūd, Bāskāl 19, 62
 Lalande, André 265
 Laroui, Abdallah (‘Abdallāh al-‘Arwī) 75, 143, 145, 181–82, 214, 246–47
 Locke, John 86, 272, 273, 274, 282, 284, 287
- Mahdi, Muhsin 48–49
 Maḥmūd, Zakī Naḡīb 67, 68, 70, 227, 338, 339
 Makdisi, Ussama 115–18, 123
 Malik, Charles (Šārl Mālik) 43, 92–94, 102, 236–37, 238, 247, 267
 Mannheim, Karl 46, 211–12, 214, 233, 237
 Mansour, Albert (Albīr Maṣšūr) 62, 66–7, 152–53
 Maqūra, Galūl 105, 195, 241, 339
 Marcel, Gabriel 36, 38, 45, 56–60, 141–42, 226, 338, 354
 Maritain, Jacques 92
 al-Marrāš, Fransis 80, 87
 Marx, Karl 14, 77, 150, 272
 al-Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī 53, 71
 al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ‘Alī 53, 71, 332
 Maḡhar, Isma‘īl 180, 189–195, 305
 al-Ma‘arrī, Abū l-‘Alā’ 252, 331, 332
 al-Miṣbāḥī, Muḥammad 12–3, 15, 23, 26–8, 29, 30, 31–32, 56, 97, 99, 100, 103–04, 231, 235, 250, 280, 340
 Miskawaih 332
- al-Miskīnī, Faṭḥī 239
 Montesquieu 284, 285
 Muruwwa, Ḥusain 62, 64, 65, 67, 174
 al-Mu‘tazilī, ‘Abdalḡabbār 332
- Nafādī, as-Sayyid 31
 an-Naḡḡār, Ibrāhīm 86, 108, 274
 Napoleon 18, 88
 Nasser, Gamal Abdel (Ġamāl ‘Abdannāšir) 131
 Nguezzou, Fathi 239
 Nietzsche, Friedrich 14, 107
 an-Niffarī, Muḥammad b. ‘Abdalḡabbār 97
 Nī‘ma, Hudā 42, 105
 an-Nuwaiḥī, Muḥammad 80
- Pettit, Philip 203, 244
 Picard, Elizabeth 130, 132, 136
 Platon 26, 74, 96, 288, 327
 Plessner, Helmut 33, 148, 156–58, 216, 217
 Popper, Karl 107, 293
- Qāsim, Bašīr 117
 al-Qais, Imrū’ 73
 Quṭb, Sayyid 79–80, 175, 247, 248, 249, 267, 297
- Rawls, John 98, 109, 272, 287–288, 302
 ar-Razāz, Munif 42, 338
 ar-Rāzī, Abū Bakr 78, 332
 Recker, Clemens 18, 89
 Renan, Ernest 88
 Riḡā, Rašīd 79
 ar-Riḡānī, Amīn 337
 Rodinson, Maxime 16
 Rorty, Richard 96, 97, 109, 142, 195, 267–68, 293–95
 Rousseau, Jean-Jacques 14, 77, 171, 272, 273–74, 277, 282, 284, 327
 Russell, Bertrand 62, 86, 165, 177

Sabīlā, Muḥammad 31, 213, 214
 Šahīn, Ṭāniyūs 118
 Saif, Antwān 36, 74, 82, 210, 212
 Sandel, Michael 287
 Šarāra, Waḍḍāḥ 37, 63, 65–66, 78,
 174
 Šarrūf, Ya'qūb 72–73, 170, 232
 Sartre, Jean-Paul 57, 58, 95, 274–
 75, 290–91
 Sāsīn, Fāris 36, 85, 86, 92, 93–94, 288
 as-Sayyid, Luṭfi 98, 338, 339
 Sa'adah, Anṭūn 40–1, 68, 69, 70,
 80, 81, 128, 175–176, 200, 234–
 239, 272, 280, 338, 339
 Schopenhauer, Arthur 314
 as-Sibā'i, Muṣṭafā 189
 Skinner, Quentin 23, 28–30, 203
 al-Solh, Riad (Riyāḍ aṣ-Ṣulḥ) 129
 Sorokin, Pitrim 150
 Spencer, Herbert 167
 Šumayyil, Šibli 61, 166–71, 338, 339

aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far 53
 aṭ-Ṭaḥṭawī, Rifā'a Rāfi' 337
 Ṭarābiši, Ġurġ 40
 Taylor, Charles 107, 204, 280,
 284–85
 Tönnies, Ferdinand 146, 148, 153–
 58, 217
 Traboulsi, Fawwaz 133, 135

Viroli, Maurizio 205–06

Wahba, Mūsā 36, 228
 Wahl, Jean 38
 Walzer, Michael 280, 284, 285
 Waqīdi, Muḥammad 241–42, 243,
 325
 al-Wardī, 'Alī 49
 Weiss, Max 114, 116
 Whitehead, Alfred North 92, 93
 Wingert, Lutz 206

Yāfiṭ, Ni'mat 87, 207

Zamir, Meir 114, 124, 127

Zisser, Eyal 130
 Ziyāda, Riḍwān 230–31, 232

Sachregister

- Abduh-Paradox 246
das Absolute 47, 50, 103, 108, 141,
220, 247, 254, 265, 267, 270,
307
Absolutheit 108, 224, 265, 278, 341
Allgemeine Erklärung der Men-
schenrechte 102
Altruismus, altruistisch 293, 314
Ambiguitäten 344
Ämterproporz 129, 136, 159
Analyse, analytisch 13, 49, 58, 69,
81, 97, 182, 233, 249, 250,
257, 269, 355
- gesellschaftliche 146, 147
Anarchie, anarchistisch 96, 139,
284, 297
Anerkennung 54, 256, 296, 310, 311
- gegenseitige (*i'tirāf mutabādil*)
84, 255
Anthropologie, anthropologisch
52, 100, 107, 123, 166, 167,
269, 273, 307
Anthropozentrismus (*markaziyyat*
al-insān) 262
Arabische Organisation für die in-
tellectuelle Modernisierung
(al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-t-
Taḥdīṭ al-Fikrī) 40
Arabische Philosophische Gesell-
schaft (al-Ġam'iyya al-Falsa-
fiyya al-'Arabiyya) 40
Arabischer Frühling 345
Arbeit 298, 334
- als höchster Wert 99, 271, 306,
310, 312-13
- am Selbst 313
- und Gerechtigkeit 303-04
- und Kapital 304
'aṣabiyya 102
Assoziationswille (*irāda ḡāmī'a*)
271, 272, 276-79, 280, 281,
286, 299
- als Wille der Assoziation 276,
277, 278, 282
- als Wille zur Assoziation 276, 278
Ästhetik, ästhetisch 87, 198, 309,
312
Atheismus, atheistisch 77, 164,
167, 168
Atomismus, atomistisch 172, 185,
186-87, 204, 235, 273-74,
279, 288, 293, 320
Aufgeklärtheit 167, 347
Aufklärung 15, 65, 77-8, 121, 199,
213, 248-49, 267, 293, 347-48
- Dialektik der 177
Aufklärungsdiskurs, arabischer 87
Aufklärungsphilosophie 77-8,
248-49
Aufklärungspostulat 249
Ausbeutung 64, 66, 304
Authentizität, authentisch 69, 240,
242, 334
Autonomie, philosophische 45, 67-
70, 88, 89, 101, 166, 225, 236,
239-42, 246, 338
Autorität 73, 83, 85, 86, 182, 188,
269, 297, 346
- selbstursprüngliche 248, 279
Axiologie, axiologisch 77, 270-71,
308, 314, 315, 351
- s. auch Wert(e)
Babel, Ver-Babelung (*marḍ at-tab-
albul*) 96, 268
Ba'tismus, Ba't-Partei 41, 80, 90,
134, 327, 330, 331
Bedachtsein (*ta'aqqul*) 252-53
Bedeutung 23, 27, 28, 36, 47, 106-
08
Bedürfnis(se) 51, 150, 162, 191
- ontologisches 275, 277
Beduinen, Beduinendasein
(*badāwa*) 182

- Begehren (*ragħba*) 95, 196, 277, 343
 Beirut 36, 37, 38, 39, 42, 45, 56,
 60, 88, 111, 119, 121, 122,
 123, 125, 127, 138, 207, 333
 Bescheidenheit 107, 233, 256, 267
 Besitz 287, 298, 303
 Bestrebungen (*taṭalluʿāt*) 95
 Bewusstsein 14, 54, 58–9, 64, 74,
 80, 81, 88, 92, 93, 102, 103,
 104, 107, 117, 150, 158, 160,
 161, 167, 173, 209, 211, 212,
 217, 226, 230, 252, 253, 255,
 258, 265, 311, 319, 325
 - s. auch Wir-Bewusstsein
 Bildung 40, 46, 47, 89–91, 98, 121,
 125, 160, 164, 169, 170, 203,
 206, 207, 243, 317–28, 334–
 40, 343, 346, 348, 350–51
 - gleichberechtigter Zugang zu 350
 - patriotische (*tarbiya waṭaniyya*)
 321–22
 - und Chancengleichheit 164, 303
 - zivile (*tarbiya madaniyya*) 323
 - zur Bürgerlichkeit (*tarbiya mu-
 wāṭiniyya*) 321–22, 324
 Bildungsphilosophie 89, 90, 317,
 327, 334–35, 352
 Bildungsreformen 61
 Biologie, biologisch, Biologismus
 108, 151, 154, 168, 251, 280
 - s. auch Organismus
 Bürger 21, 35, 46, 75, 77, 84, 89–
 90, 103, 106, 107, 137, 138,
 158, 159, 162, 163, 164, 172,
 192, 205, 206–07, 229, 283,
 296, 300, 305, 318–20, 335,
 338, 339, 340, 343, 348, 349,
 350
 - und philosophische Bildung 324–
 26
 - als philosophischer Begriff 321–
 24
 - s. auch Staatsbürger
 Bürgerbildung 90, 321, 322, 323,
 325
 - s. auch Bildung
 Bürgerkrieg, libanesischer
 - 1860 61, 112, 118
 - 1975–1990 31, 38, 40, 46, 67, 72,
 73, 78, 91, 92, 109, 111, 135–
 38, 139, 144, 218, 237, 287,
 325, 327, 354
 Bürgerlichkeit (*muwāṭiniyya*) →
 Bildung
 Bürgerrechte 12, 19, 300
 Bürgersinn 318, 320, 322, 326
 Centre for Arab Unity Studies
 (Markaz Dirāsāt al-Waḥda
 al-ʿArabiyya) 42
 Chancengleichheit 164, 303, 304
 Christentum, christlich 42, 43,
 118–19, 125, 131
 - s. auch Maroniten, maronitisch
Clash of civilizations (Hunting-
 ton) 180
 Collège Notre-Dame de Jamhour
 37
 Collège Saint-Maroun 37
Conseil administratif 119–22, 124
 Dair al-Qamar 117–18
 Dār aṭ-Ṭalīʿa 41
 Deduktion, deduktiv 141, 249
 Deliberation, deliberieren, delibe-
 rativ 86, 177, 200, 207, 267,
 300, 303, 315, 317
 Demokratie, demokratisch 14,
 26, 27, 47, 61, 66, 67, 76, 78,
 79, 85, 91, 102, 105–06, 113,
 119–122, 128, 130, 159, 160,
 161, 162, 168, 169, 172, 177,
 178, 194, 200, 202–08, 210,
 212, 243, 244, 246, 248, 277,
 278, 281, 284, 285, 293, 294,
 296, 300, 303, 315, 317, 321,
 324, 334, 335, 338, 339–40,
 346, 347, 348, 351, 356
 - sozialistisch-revolutionäre 91
 - liberal-republikanische 91
 Demokratietheorie 85
 Demütigung 293, 294

- Denkfreiheit 95, 184, 268
 Denkvermögen 216, 217, 222, 248,
 249, 250, 253, 257, 258
 - Gemeinsinn als 34, 197
 Denkweise 70, 127, 155, 163, 249,
 257
 Despotismus, despotisch 24, 68,
 80, 182, 190, 192, 224
 Dialektik, dialektisch 26, 49, 58,
 70, 73, 93, 104, 156, 158, 173,
 266, 312, 334, 342
 - der Aufklärung 177
 - der philosophischen Autonomie
 69, 70, 143, 166, 246, 338
 Differenz(en) 70, 87, 101, 117,
 201–03, 206, 218, 239, 255,
 256
 Differenzdenken 347
 Diktatur, aufgeklärte 177
Dirāsāt ‘Arabiyya (Arabische Studi-
en, Zeitschrift) 41
 Diskursform(en) 106, 210, 243,
 246, 257–58, 317
 Dogma, dogmatisches Denken
 28, 61, 67, 73, 87, 89, 90, 98,
 105–06, 168, 170, 206, 218–
 24, 237, 282, 327, 338, 342,
 343, 352
 - totalitäres (*‘aqida kulliyya*) 222
 Dogmenkampf, Dogmenkonflikt(e)
 105–06, 222
 - der libanesischen Bürgerkrieg als
 73, 218–19
 Drusen 66, 112, 114, 116, 117,
 169
 Dschihad (*ḡihād*) 107

 École Saint Michel 37
 Eigenverantwortung 349
 Einbildungskraft, Einbildungskräfte
 100, 250, 259, 268
 Einheit der Verschiedenen (*wah-*
dat al-muḥtaliḡin) 202, 281,
 315, 319
 Einheitszwang 202
 Einsicht (*istibṣār*) 99, 307

 Eintracht (*ulfa*) 191, 194, 305–06
 Einzigartigkeit 201, 262
 Emotionen 250, 343
 Engagement (*iltizām*) 233
 Epistemologie, epistemologisch 28,
 46, 51, 52, 57, 86
 Erbe, (eigen)kulturelles → *turāt*
 Erfahrung(en) 50, 56, 60, 156, 183,
 184, 309, 312, 348, 349
 Erkenntnismöglichkeiten 12, 50,
 243, 251, 252
 Ermächtigung (*tafwīd*) 83, 84, 86,
 282, 301
 Ermöglichungsbedingungen 35,
 316, 317, 324, 340
 Erster Weltkrieg 114, 121, 122, 123
 Evolutionstheorie 190
 Existenz an sich (*wuḡūd bi-d-dāt*)
 108
 Existenzialismus 57, 58, 70, 92
 Existenzphilosophie 57

 Fähigkeit(en) 84, 93, 149, 164,
 250, 251, 252, 253, 254, 300,
 303, 343
 Fanatismus (*ta‘aṣṣub*) 87–8, 163,
 169, 170, 335
 Forschung 185
 - über Nassif Nassar 18–19
 - zur arabischen Gegenwartsphilo-
 sophie 15–17, 19
 Fortschritt, Fortschrittlichkeit 12,
 14, 25, 56, 66, 70, 73, 107,
 152, 168, 184, 191, 194, 201,
 227, 229, 258, 337
 Fortschrittsglaube 65, 100
 Freiheit(en), freiheitlich 17, 18, 19,
 34, 35, 67, 68, 77, 87, 91, 94–
 8, 102, 106, 111, 147, 157,
 165, 170, 191–93, 196, 220,
 227, 240, 242, 258, 268, 272,
 273, 278, 287, 292, 295, 300,
 335, 337, 341–53
 - Begriff 180–82
 - Eingrenzung/Flankierung der 94,
 97, 186–189, 272

- Furcht vor/um 97, 186
- ganzheitliche 315
- und Gerechtigkeit 94, 187–88, 302–03, 314–15, 342
- und die Geselligkeit des Menschen 94, 186–87
- und Herrschaft 188
- kosmologische 95
- Krankheiten der 96
- Kulturen und Institutionen der 183
- in der Nahḍa 89, 184–85
- negative/positive 30, 203, 299
- ontologische 186, 201, 291, 343
- Paradoxien der 96, 186
- republikanischer Begriff von 30, 203–04
- und Solidarität 195, 294–95
- und Verantwortung 203, 291–92
- der Vernunft 184–85, 224, 268
- Zivilisation der 183–84, 200, 268
- s. auch Denk-, Gewissens-, Medien-, Meinungsfreiheit
- Freiheitsdenken 87, 97, 98, 184
- Fremdbestimmung 217, 240, 241
- Frömmigkeit (*taqwā*) 182
- Front Libanais 135

- Ganzheit, existenzielle 250, 251, 254, 258, 259, 311, 343
- Ganzheitlichkeit (*kamāl*) 307
- Geisteswissenschaften 107, 165, 261, 351
- s. auch Geschichtswissenschaft
- Geltungsanspruch 15, 17, 143, 241, 261, 266, 338
- Gemeinschaft(en), gemeinschaftlich 33–34, 139, 146–58, 179
- des Blutes, Blutsgemeinschaft 153, 156
- epistemische Gier der 216, 345
- *ḡamā'a* als 152–58
- des Geistes 154, 156, 214, 217
- und Gesellschaft 33–34, 139, 146–58, 179
- globale philosophische 13, 352
- Große, *Great Community* (De-
wey) 157
- und Gruppe 152–53, 155
- bei Gurvitch 155
- und Ideologie 35, 172, 179, 209, 214–24
- und Klasse 150, 155
- nationale 234
- als etwas Organisches 154
- des Ortes 153, 156
- parteiliche 164
- bei Plessner 33–4, 156–58, 216, 217
- bei Tönnies 146, 153, 154, 156, 217
- und Vernunft 216
- und Werte 263–64, 308
- s. auch Konfessionsgemein-
schaft(en)
- Gemeinschaftlichkeit 156, 187, 216, 350
- Gemeinschaftsdenken 157, 225, 344
- Gemeinschaftsgesinnung 33, 157, 171, 215, 270, 271
- Gemeinsinn → Liberalismus mit
Gemeinsinn
- Gemeinwohl, gemeinwohlorien-
tiert 21, 34, 84, 127, 187, 194, 196–97, 204, 270, 300–01, 309, 310, 319, 321, 343, 349
- Gerechtigkeit, gerecht 18, 68, 76, 84, 86, 103, 227, 271, 296–306, 334, 314, 351, 353
- allgemeine Definition von 84, 298
- als höchster Wert 99, 271, 306, 310, 311
- als *'adl*, nicht *'adāla* 296
- Bildungs- 302
- Generationen- 302
- gerichtliche 306
- holistische 306, 314, 341
- legislative/politische 84, 300–01, 302, 303, 306
- rechtsbasierte 86, 271, 287–89, 306

- soziale 84, 106, 133, 160, 194, 288–89, 296, 301–305
- und Arbeit/Kapital 303–04
- und Bildung 303
- und das Existenzrecht eines Staates 84, 299
- und Freiheit 94, 187–88, 302–03, 314–15, 342, 343
- und politische Gesellschaft 296
- und Solidarität 301–06
- und sozialer Friede 298, 305
- und Umverteilung/Steuern 296, 304, 305
- und Vernunft 187–88
- wirtschaftliche 84, 133, 302
- zwischen den Geschlechtern 302
- Geschichte, Geschichtsdenken 23, 24, 30, 51, 53, 65, 67, 69, 70, 73, 75, 78–9, 82, 85, 96–7, 144, 148, 151, 173, 180, 205, 206, 227–28, 229, 253, 264, 265–66, 273, 291, 338, 343, 353
- Geschichtswissenschaft 50, 51, 53, 102, 104
- Geselligkeit des Menschen, natürliche (*iğtimā'yyat al-insān at-tabā'īyya*) 83, 94, 107, 149, 186–87, 196, 271–79, 286, 289
- Gesellschaft(en) 33–34, 139, 146–58, 179
- als Bevölkerungsgemisch 151, 155, 176
- als Einheit der Verschiedenen 202, 281, 315, 319
- als etwas Harmonisches 97, 154, 157, 194
- als etwas Organisches 154, 157, 190, 193
- als Motor der Geschichte 148
- als *scientific society* (Russell) 62, 165–66
- bei Anṭun Sa'ādah und der SSNP 175–78
- bei Gurvitch 152–53, 175, 280
- bei Plessner 157
- bei Tönnies 146, 154, 157
- bürgerliche/zivile, s. Zivilgesellschaft
- familiäre 283
- Große (Dewey) 157
- großsyrische 175–76
- Grundstruktur der 302
- konfessionalistische 60, 110, 146, 147, 158, 174, 354
- libanesisch 45, 176
- liberale 76–77, 195, 254, 268, 293, 296, 345, 349–50
- *muğtama'* als 146, 147, 154
- National- 151, 154, 176, 204
- neue 23, 33, 34, 146, 157, 175–76
- offene 107
- patriotisch-demokratische 201–07, 285
- politische 280–86, 289, 296, 299–305, 310
- (sozial-)ontologische Priorisierung der 147–48, 153, 175–77, 200
- und Gemeinschaft 33–34, 139, 146–58, 179
- und Philosophie 266–67
- und Staat 281–82
- wissenschaftlich-säkulare 34, 62, 66, 109, 140, 147, 158, 164–65, 171, 172, 175, 177, 179, 200, 224
- Gesellschaftlichkeit 147, 179, 197, 201, 209, 225, 271, 345
- Gesellschaftsgesinnung 33, 157, 171, 270, 271
- Gesundheit 84, 304
- als höchster Wert 99, 271, 306, 310, 311–12
- Gesellschaftsvertrag 33, 139, 273, 278
- Gewissensfreiheit 169, 191
- Gierige Institutionen (*greedy institutions*, Coser) 147, 215
- Glaube 67, 70, 92, 93, 103, 168, 219–21, 225, 249, 250, 258–59, 279, 334–35, 342

- s. auch Ideologie(n)
- Gleichheit 89, 106, 170, 227, 263, 298, 302, 303, 321, 324, 350
- Gott, göttlich 52, 57, 93, 96, 156, 167, 171, 217, 247–48, 279, 266, 278, 313
- Gotteslicht 247
- Gruppe, Gruppierung (*fi'a*) 150–51, 153–55, 162, 212, 215, 217, 300, 349, 350
- das Gute, intrinsisch 271, 288, 289, 306, 308–09, 341, 345, 351
- s. auch Wert(e)
- Harmonie, Harmonisierung, Harmoniezustand, harmonisch 97, 154, 157, 194, 242, 343
- al-Hayāh* (Zeitung) 19
- Hermeneutik, hermeneutisch 17, 34, 84, 139, 183, 233, 249, 250, 344
- Herrschaft, legitime (*sulṭa*) 83–86, 109, 278, 297
- Hingabe (*iḥlāṣ*) 228
- historical reconstruction* (Rorty) 142
- Historizität 17, 60, 66, 183, 267, 300, 303
- Hoffnung 20, 106, 284, 356
- Holy Spirit University of Kaslik 42
- homo religiosus* 335
- Homogenität, homogen 154, 155, 204
- Humanismus, humanistisch 107, 170,
- Ich, menschliches 290
- Ideal, mögliches 75, 79, 269, 271, 279
- Idealismus 57, 58, 64, 92
 - emanatistischer 54, 332
 - menschenbezogener (*miṭāliyya nāsū-tiyya*) 307
- Ideengeschichte 28, 207, 236, 280
- Identität 46, 103, 105, 106, 107, 113, 115, 116, 118, 123, 136, 170, 175, 203, 204, 205, 206, 210, 217, 229, 240, 261, 262, 263, 322, 329, 331, 337, 345, 347
- Identitätsansprüche 30
- Identitätsdenken 242
- Identitätsprinzipien (*mabādī al-'ai-niyya*) 163
- Ideologie(n)
 - als falsches Bewusstsein 68, 74, 209, 212, 230
 - als Gemeinschaftsdenken 35, 172, 179, 209, 214–24
 - als Kampfdenken 218
 - als (soziopolitisches) Problem 213–14
 - arabischer Begriff von 211
 - der Unentschlossenheit 342–344
 - des Nationalpakts 328, 331
 - Ende der 81–2, 105
 - ethnische 215
 - fundamentalistisch-reaktionäre 328
 - gruppenspezifische 215
 - islamistische 15–6
 - Klassen- 215
 - konfessionalistische 221
 - liberal-progressistische 328
 - maronitische 328, 331, 333–34
 - Nassars eigene Vereinnahmung durch 40–1, 172–78, 230–39
 - nationalistische 15, 215
 - sunnitische 328, 330–334
 - totalitäre 15, 231
 - und die Wiederbelebung der arabischen Philosophie 68, 225–28
 - und Glaube 219–21, 225, 258–59
 - und ihr philosophische Kern 68, 74, 234
 - und ihre Sicht auf den Menschen 262
 - und Philosophie 70, 225–64
 - und philosophische Problemfindung 68, 225–28
 - und Religion 220–22

- und Vernunft 35, 242, 258–59
- und Wahrheitsfindung 260–61
- und Werte 218, 263–64, 307–08
- Ideologiekritik 35, 157, 158, 172, 178, 179, 197, 210–24, 271, 342
- als Sozialkritik 211–14
- als Totalitarismuskritik 222–23
- in Kontinuität zur Konfessionalismuskritik 214–24
- Ideologieverdacht 228, 230–39, 342
- Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* 331
- Illumination 248
- ʿilm al-ʿumrān* → Soziologie
- In-der-Welt-Sein 58
- In-Distanzen-Leben-/Sein 275–76
- Individualismus, individualistisch 172, 185, 186, 235, 272–73, 310, 339
- Indoktrination 90, 326–28
- Induktion 50, 248, 249
- Innovation, innovativ 13, 14, 67, 69, 73–4, 91, 93, 105, 143, 226, 241, 242, 266, 304, 354
- s. auch Kreativität
- Institut du Monde Arabe (IMA) 42
- intellectual history* 22–3, 30, 42
- Interaktion 249, 254, 255
- Interesse (*maṣlaḥa*) 95, 187, 200, 301, 320, 325
- öffentliches (*maṣlaḥa ʿamma*) 95, 163
- Iranische Revolution 1979 42, 76, 88
- Islamismus, islamistisch 15, 80, 87, 88, 136, 249, 267
- Islamwissenschaft 15, 17, 346
- Kampfdenken 218
- Kapitalismus, kapitalistisch 64–6, 81, 96, 106, 115, 161, 174, 180, 183, 190, 286, 297, 302, 304, 312, 339, 342
- Katāʾib 128, 132, 134, 135, 164
- Katharsis 236
- Kausalität 50, 53, 95, 163
- Klasse 62, 66, 116, 150, 155, 161–62, 187, 212, 215
- Klassenkampf 62, 64, 65, 150, 161
- Klerikalismus 206
- Klimawandel 12, 352
- Kollektivismus 176, 185–87, 190, 200, 204, 217, 273, 277
- Kommunitarismus 205, 287
- Kompromiss 219, 223
- Konsens 21, 33, 49, 113, 139, 315, 323, 340, 347, 349, 351
- Kommunikation, kommunikativ 105, 204, 207, 246, 249, 254, 255, 258, 270, 352
- Konfessionalismus (*tāʾifiyya*) 33, 34, 35, 60–7, 111–38, 144, 146
- als epistemisches Problem 34, 140, 158–59, 166, 172, 179, 196, 200, 215–16, 222, 319
- als Kultur (konfessionalistische Kultur) 52, 156, 158–59, 162–66, 171, 173, 179, 210, 214, 215, 216, 217, 218–24, 236, 270, 324, 326, 329
- als soziopolitisches Problem 34, 140, 158–59, 166, 172, 179, 196, 200, 215, 319
- als totales Sozialphänomen 158, 159–62, 173
- holistisches Verständnis von 140, 158–59
- im Philosophieunterricht 328–40
- und Ideologiekritik 35, 172, 214–24
- und Kapitalismus 64–6, 124–29, 161, 174, 286
- zum Begriff 112–14
- Konfessionsgemeinschaft(en), konfessionsgemeinschaftlich 65, 66, 89, 113, 147, 156, 159, 162, 164, 172, 179, 215, 280, 286, 319
- und ihre Sonderrechte im Libanon 124–25, 160, 318–19, 323–24

- als primäre gemeinschaftliche Realität 147, 219
- Kontext(e), kontextuell
- arabischsprachiger, arabisch-islamischer, nahöstlicher 20-1, 345-46
- libanesischer 20-1, 31-2, 33-4, 111-38, 317-40, 341, 344-51
- und zeitgenössische arabische Philosophie 22-30, 342, 344
- Kontraktualismus, kontraktualistisch 186, 187, 272-74, 278
- Kontrolle (*saiṭara*) 83, 93, 297
- Koran 53, 74, 104, 247
- Korporation (*ḡam'iyya*) 283
- Kosmologie, kosmologisch 51, 92, 95
- Kreativität 20, 25, 26, 48, 100, 226, 266, 312
- s. auch Innovation
- Krise 88, 229
- Kritik 21, 224, 229
- s. auch Ideologie-, Liberalismus-, Religions-, Selbst-, Totalitarismus-, Vernunftkritik
- Kultur(en)
- ideologische 222
- konfessionalistische 62, 156, 158-59, 162-66, 171, 172, 173, 179, 210, 214, 215, 216, 217, 218-24, 236, 270, 324, 326, 329
- philosophische 214, 224, 324-26, 329, 338, 340
- wissenschaftliche 162-66, 224
- Kulturalismus, kulturalistisch, kulturellrelativistisch 101, 181, 346
- Kunst 73, 245, 249, 312
- Laissez-faire* 124, 129, 131, 161, 286
- Le Jour* (Zeitung) 126
- Leidenschaft(en), leidenschaftlich 76, 95, 253, 314
- Leistung, Leistungsprinzip 159, 164, 170
- Leviathan 178, 273
- Libanesisches System 124-29, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 162, 166, 286, 339
- Liberalismus 91, 94, 96, 98, 273, 285, 348-52
- als die Menschheit einendes Schicksal 180
- als Teil der Menschheitskultur 183
- Neudenken, Neubegründen des 21, 94, 183, 184, 272
- und axiologischer Nihilismus 314
- westlicher, westliche Tradition des 183, 185, 272, 286, 348-52
- s. auch Liberalismus mit Gemeinsinn
- Liberalismuskritik 98, 272, 287
- Liberalismus mit Gemeinsinn (*librālīyya takāfulīyya*) 20, 21, 32, 34-5, 94, 97, 157, 172, 179-208, 209, 243, 268, 270, 272, 286, 306, 314-16, 319-20, 324, 339
- als Republikanismus 200-08
- in Kontinuität zu Nassars Konfessionalismuskritik 157
- intra- und intersubjektive Komponente des 34, 192, 196-200, 208, 209, 254, 256-57, 341
- und das ihm zugrundeliegende Wir-Verständnis 201, 206
- und Kants Gemeinsinnbegriff 197-200
- und kritisch-offener Rationalismus 35, 210, 246, 249, 265, 286, 270
- vier Grundprinzipien des 94, 97, 186-189, 196, 199-200, 272
- westliche philosophische Anschlussmöglichkeiten im 341-53
- zum Begriff 192-200
- Liberaler Ironismus (*liberal ironism*, Rorty) 96, 184, 267-68
- librālīyya takāfulīyya* → Liberalismus mit Gemeinsinn

- Liebe, als höchster Wert 99, 271, 306, 310, 313–14
- List der Vernunft/der Ideologie 76, 216
- Literatur, literarisch 41, 74, 182, 210, 231, 258
- long peace* 119, 122, 137
- Macht 27, 86, 202, 284
- Mannheim-Paradox 233, 234, 237
- Markt 21, 127, 131, 183, 188, 283, 286, 297, 303, 348–49, 351
- Maroniten, maronitisch 37, 42–4, 61, 66, 114–19, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 164, 169, 328, 331, 333–34
- Marxismus, marxistisch 15, 49, 62–7, 70, 76–7, 78, 80, 90, 138, 140, 173–74, 178, 212, 214, 219, 222, 224, 234
- Materialismus 49, 338
- historischer 65, 76, 173
- Mathematik 92
- Mawāqif* (Zeitschrift) 61, 73
- Maximen des gemeinen Menschenverstandes (Kant) 199–200, 213, 249
- erste Maxime (vorurteilsfreie Denkungsart) 199, 213, 249
- zweite Maxime (erweiterte Denkungsart) 199, 249
- dritte Maxime (konsequente Denkungsart) 199, 252
- Medien, Medienfreiheit 16, 302, 325, 346
- Medizin 311–12, 332
- Meinung (*ra'y*) 250
- Meinungsfreiheit, freie Meinungsäußerung 61, 84, 124, 168, 191
- Menschenrechte 102–03, 287, 288, 293
- s. auch Allgemeine Erklärung der Menschenrechte
- Menschheit 35, 77, 102, 107, 148, 188, 217, 224, 227, 233, 241, 262, 264, 290–91, 295, 310, 352
- als Schicksalsgemeinschaft 102, 290, 352
- Sichtweise der Ideologie auf die 262
- Sichtweise der Philosophie auf die 262–63
- Menschenbild 262, 286, 327
- Merchant Republic 127
- Metaphysik, metaphysisch 47, 50, 51, 52, 54, 57–60, 64, 76, 87, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 109, 141, 168, 190, 193, 194, 197, 217, 219, 220, 228, 246, 256, 258, 267, 278, 279, 287, 289, 293, 307, 313, 314
- Methode, Methodik, methodisch 22–30, 51, 58, 67, 69, 70, 82, 88, 142, 147, 163, 165, 225–28, 246, 260, 262, 264, 338, 354
- parteiliche 233
- Middle Eastern Studies 15
- Milieu, milieubestimmt 238, 350–51
- Miteinander-Bekanntwerden (*ta'aruf*) 255
- Mitgliedschaften 278, 285
- Mitsein 275
- Moderne, modern 13–14, 16, 27–8, 31, 55, 66, 70, 79, 87, 94, 101, 102, 104–05 142–44, 182, 201, 227, 246, 249, 294, 319, 337, 342, 347
- arabisch-islamische 22, 30, 104, 184
- nahöstliche 22, 30
- philosophische 73–74
- poetische 73–4
- und Geschichte, Geschichtsdenken 265–66
- und Tradition 19, 45, 55, 73, 90, 105, 143, 329–34, 337, 342

- und Vernunft 246
- Modus der Integration 206, 315
- Moral, moralisch 34, 96, 99, 108, 169, 171, 181, 183, 193, 194, 196, 198, 205, 228, 254, 257, 289, 291–92, 294, 295, 304, 309, 332
- mulk* 102, 269
- al-Muqtaṭaf* (Zeitschrift) 72, 232
- Mündigkeit 325
- Mutaṣarrifiyya 119–123, 124, 137, 160, 170, 207
- Mu'tazila 78, 103
- Mystik 60, 97

- Nabay (Nābaih) 37
- Nachahmung 68, 70
- Mentalität der 230
- Nachtwächterstaat 297, 348
- Naḡḡāda 128, 164
- an-Nabār* (Zeitung) 19, 38
- Nahḍa (arabische Renaissance) 18, 24, 61, 68, 81, 87, 88, 184, 207, 226
- s. auch Zweite arabische Renaissance
- Nasserismus 80, 330
- Nation, *natio*, *umma* 46, 70, 71–2, 79–81, 82, 95, 151, 154, 205–06, 215, 220, 236, 242, 262, 284, 342
- großsyrische 128, 175–76
- National-Gesellschaft (*al-muḡta-ma'-al-umma*) 151, 154, 176, 204
- Nationalismus, nationalistisch 15, 28, 74, 76, 82, 101, 123, 159, 187, 205, 209, 215, 225, 226–28, 262
- arabischer 80, 123, 125, 236, 295, 327, 330
- geographischer 79, 80, 236
- im Gegensatz zu *nationalitaire* (Abel-Malek) 239–40
- libanesischer 123, 127, 173, 221
- sprachlicher 79
- syrischer 123, 200
- Nationalpakt von 1943 129–31, 136, 166, 322, 328, 331, 334
- Naturwissenschaften 72, 165, 190, 232, 330
- Naturzustand 83, 154, 190, 273–74, 278, 279, 287
- Neigungen 95, 170, 250, 259, 311
- Neo-Averroismus 143
- Neoliberalismus, neoliberal 47, 182, 188, 272, 273, 339, 344
- Neothomismus, neothomistisch 43, 70, 92, 93, 247, 333
- Norm(en) 141, 249, 286, 289, 300, 303, 312
- des Zusammenlebens 17–8

- objective list theory* 308
- Objektivität 163
- Offenbarung 50, 52, 53, 77, 246
- Offenheit 149, 249–56, 258
- Ontologie, ontologisch 27, 35, 47, 58, 59, 60, 77, 86, 96, 99, 109, 147–48, 153, 157, 175–77, 186–87, 196, 200, 201, 216, 254–55, 270, 272–77, 280, 287, 288, 289–92, 295, 304, 305, 306, 319, 343, 351
- Opposition 84, 131, 301
- Organismus, organisch 191, 154, 157, 187, 190, 191, 276, 280
- Orientwissenschaften, Orientalistik 16, 24, 25
- Osmanisches Reich 114, 121, 123, 202

- Pädagogik 89, 90
- Palestine Liberation Organization (PLO) 133
- Paternalismus, paternalistisch 310, 312, 315
- Patriotismus, patriotisch 61, 170, 171, 205, 201–08, 285, 321, 322
- Paris 36, 37, 38, 45, 57, 60, 76, 78, 109, 152, 241, 333–34

- Pariser Friedenskonferenz 122
 Parlament 119, 124, 126, 129, 134, 161
 Partei(en) 33, 97, 120, 128–29, 134–35, 164, 174, 215
 Partikularinteressen 21, 128, 131, 163, 176, 179, 282, 285, 345, 349, 350
patria (waṭan) 170, 202, 204, 205, 207, 285, 315, 319–20, 321
 Patron(s) (*zaʿīm, zuʿamāʾ*) 125, 126, 131, 132, 133, 134, 137
 Patronage-Netzwerk 125, 126, 128, 132, 134, 137, 349
 Perfektionismus, perfektionistisch 310, 312, 315
 Personalismus 38
 Persönlichkeit 74, 164, 176, 217, 280, 329, 336, 338
 Phänomene, phänomenal 50, 52, 95, 141, 233
 Phänomenologie 233
 Philosoph(en) 18, 21, 22, 27, 54, 61, 70, 73, 173, 233, 244–46, 255–56, 266–67, 338, 341–353
 Philosophie
 - als Diskurs der Eliten 93, 101, 244–45
 - als etwas Transkulturelles 16, 17, 30, 341, 346, 352–53
 - als handlungsleitende Wissenschaft 229
 - als Ideologie 232–33
 - als kritisches Ethos 245
 - als Unruhestifterin 12–13, 18, 345
 - an Universitäten 90–1, 98
 - analytische 13, 233, 269
 - antike 25, 52, 186, 297
 - Autonomie der arabischen 45, 67–70, 88, 89, 101, 166, 225, 236, 239–42, 246, 338
 - der Universität (*falsafat al-ġāmiʿa*) 90–1
 - Furcht vor der 340
 - Geist der 107
 - im gesellschaftlichen Alltag 210, 243–44, 317
 - im Unterschied zur Ideologie 256–64
 - in der zweiten arabischen Renaissance 229
 - in Kulturvereinen 325
 - klassische arabisch-islamische (des Mittelalters) 13, 16, 17, 25–6, 49, 71–2, 78, 101, 227, 236, 241, 329–33, 336
 - Konfessionalisierung der 15, 328–36
 - politische 31, 32, 33, 34, 46, 51, 53–4, 83, 85–6, 94, 109, 146, 166, 172, 179, 195, 203, 238, 270–71, 273, 274, 277, 280, 306, 341, 346
 - Rückkehr in die arabische Welt 13–5
 - Sozial- 31, 45, 90
 - und (Bürger-)Bildung 89–91, 206–07, 317–40
 - und Engagement 46, 74, 75, 228, 233
 - und ihre Anleihen bei der Ideologie 225–30
 - und Kritik 229, 245
 - und Nassars Sprecherposition 244–45
 - und Realität 48–54, 77, 141, 226–28, 332, 338
 - Verklärung der 15, 331–32
 - westliche 16–7, 23, 30, 45, 67, 90, 108, 241, 329–30, 333–38, 341–53
 - zeitgenössische arabische 15–30, 53–4, 264, 329, 337, 341, 352
 Philosophiegeschichte 13, 108, 143, 230, 241–42, 245, 329–33, 341
 Philosophiecurriculum, Philosophiecurricula
 - libanesisches, von 1968 90, 328–34, 336

- libanesisches, von 1997 90, 334–36
 Philosophieren 70, 73, 78, 93, 212, 227, 233, 236, 245, 317, 342, 344
 Philosoph-/Philosophinsein 317
 Philosophieunterricht 35, 39, 90, 98, 224, 317–19, 320, 324–26, 328–40, 341, 351
 - s. auch Philosophiecurriculum
 Philosophieverständnis 93, 210, 228, 231, 243–46, 317, 339
 Phönizier 161
 Pluralismus 201
 - Faktum des 139
 Pluralität 29, 78, 88, 152, 155, 191, 199, 202, 222, 223, 250, 268, 280, 281, 302, 315, 319
 Poesie 182, 268
 postkolonial 20, 129, 240, 299
 Positivismus, positivistisch 67–8, 70, 72, 168, 227, 258
 Privatbereich 282, 284
 Problemfindung 226
 Progressive Front 134
 Psychoanalyse 82
 Psychologie, psychologisch 151, 155, 167, 225, 251, 336
 Qualifikationsschrift(en) 18, 38, 39, 109
rational reconstruction (Rorty) 142
 Rationalisierung (*ʿaqlana*) 102, 251–52
 Rationalismus 32, 87, 104, 143, 231–32, 243, 251, 252, 258, 268–69, 293, 339
 - dogmatischer (*ʿaqlānawīyya*) 249, 252, 342, 343
 - kritisch-offener (*ʿaqlāniyya naq-diyya munftiḥa*) 35, 206, 208, 209, 210, 246, 249, 252–56, 264–69, 270, 300, 317, 319, 341–52
 - und Unfehlbarkeit 256

Realismus, realistisch 51–4, 58, 64, 102, 104, 140, 197
 - dialektischer 73
 - politischer 75, 102, 104
 Rechte, natürliche/individuelle 18, 32, 35, 106, 157, 178, 182, 200, 204, 208, 270, 278, 282, 286–90, 292–93, 298, 303, 306, 314–15, 319, 341, 348, 349
 - und Pflichten 35, 89–90, 106, 159, 283, 289–90, 302, 311, 321, 323, 325, 340, 350
 - s. auch Menschenrechte
 Rechtsanspruch, Rechtsansprüche 84, 290, 298, 341
 Regierende 83–4, 86, 192, 193, 281, 282
Règlement et protocole relatifs à la réorganisation du Mont Liban 120
 Religion(en) 19, 42–43, 71, 72, 75, 77, 78, 84, 97, 101, 102, 103, 104, 106, 116 124, 160, 165, 166–71, 218, 220, 221, 222, 249, 309, 333, 335, 342, 347
 - bürgerliche 77, 171
 Religionsfreiheit 77, 343
 Religionsgesetz (Scharia) 27, 51–52, 53, 95, 301
 Religionskritik, religionskritisch 15, 41, 43, 61, 129, 168, 170–71, 222, 249
republic of reasons (Pettit) 207, 244
 Republikanismus, republikanisch 35, 91, 119, 120–22, 171, 200, 203–08, 213, 319
 Ressourcen 17, 289, 296, 304, 305, 350, 353
 Revolution 56, 68, 85, 88–89, 162, 168–69, 229, 230, 231, 234, 338, 340
as-Safir (Zeitung) 19
 Säkularismus 42, 69, 79, 101, 103, 136, 163, 165, 174
 Scharia → Religionsgesetz

- Scheitern 28, 49, 56, 230
 Schiiten, schiitisch 114, 125, 126,
 129, 331
 Schönheit, als höchster Wert 99,
 271, 306, 310, 312, 313
scientific society (Russell) 62, 165–
 66
 Sechstagekrieg 1967 21, 38, 39,
 88, 133, 134, 138, 143, 229,
 328
sectarian ghost 137–38
 Sein-für-den-Anderen/Für-ande-
 re-Sein 274–75
 Sein-mit-dem-Anderen 272, 274–
 76, 286, 288, 289–95, 299,
 304–05, 310
 Seinsgebundenheit des Denkens
 226
 Selbst 47, 98–9, 163, 199, 240,
 252, 255, 272, 274–76, 289,
 307, 309, 311, 313–14, 315,
 356
 - Nassars ideologisches 235–36
 Selbstbestimmung 240
 Selbsterkenntnis (*self-awareness*)
 142
 Selbstermächtigung 47, 240, 242
 Selbstkritik 17, 18, 69, 206, 253,
 254, 258, 319, 345
 Selbstrechtfertigung (*self-justifica-
 tion*) 142
 Selbstrespekt 13, 311
 Selbstverantwortung 239–242,
 348, 349, 351
 Selbstwerdung (*inwiġād*) 99, 307
sensus communis 197
 - *aestheticus* 198
 - *logicus* 199
 Sicherheit 76, 84, 91, 95
 Sinn
 - s. Bedeutung
 Situation, ontologische 254–55
 Solidarität, solidarisch 32, 35, 46,
 94, 96, 194–95, 292–96, 302,
 304–05, 319, 341
 Sorbonne 37, 56
 Sowjetunion 81–2, 84
 Sozialismus, sozialistisch 91, 96,
 98, 134, 189, 221, 222, 342
 Sozialstaatlichkeit 349
 Sozialverträglichkeit 187, 200
 Sozialwissenschaften 37, 81, 165,
 261, 351
 Soziologie, *ilm al-'umrān* 50, 51,
 52, 102, 142, 332
 Spekulation, spekulativ 50, 52, 54,
 102, 141, 142, 332
 Sprecherposition 244–45
 Staat
 - und Gerechtigkeit 296–96
 - und Religion 84
 - und zivile/bürgerliche Gesellschaft
 282–86
 - und/als politische Gesellschaft
 280–82
 Staatengemeinschaft 299
 Staatsbürger, staatsbürgerlich 89,
 170, 171, 172, 177, 204, 207,
 278, 285, 318, 321, 323, 341
 Staatsskepsis 348, 350
 Stamm (*'ašīra*) 151, 182
 Sunniten, sunnitisch 71, 125, 126,
 127, 128, 130, 137, 164, 221,
 328, 330–334
 Subjekt, subjektiv Seiendes 57, 83, 99,
 107, 141, 163, 171, 251, 307, 312
 Sufi, Sufismus (*taṣawwuf*) 97, 182
 Suizid 59
 Syrisch-Sozial-Nationalistische Par-
 tei (SSNP, al-Ḥizb as-Sūrī al-
 Qaumī al-Iġtimāī) 40–1, 62,
 63, 128, 134, 138, 164, 174–
 78, 234, 238
 Szientismus 61, 258

takāful 189–95, 343
 - s. auch Liberalismus mit Gemein-
 sinn
 Tanẓīmāt 117–19, 121
taufīqiyya 343
 Tā'if-Friedensabkommen 1989
 Technik 65, 66

- Theater 57, 58
 Theologie 50, 108, 162, 189, 247
 Theorie und Praxis 228–30, 236, 252
 Thomismus 68, 227
 - s. auch Neothomismus
 Toleranz 17–8, 61, 169, 170, 202, 353
 Totales Sozialphänomen (*zāhira iğtimā'iyya kulliyya, phénomène social total*) 153, 159, 173
 - s. auch Konfessionalismus
 Totalitarismus, totalitär 15, 47, 66, 73, 76, 82, 87, 106, 176–78, 200, 222–24, 231, 270, 282, 287, 340, 345, 346, 350
 Totalitarismuskritik
 - s. Ideologiekritik
 Tradition, traditionell 51, 52, 53, 90, 102, 164, 167, 168, 181, 193, 221, 247, 272, 286, 292, 321, 348
 - arabisch-islamische 17, 45, 49, 51, 90, 103, 105, 141, 142, 143, 182, 189, 239, 247, 313, 329–36
 - und Moderne 19, 45, 55, 73, 90, 105, 143, 329–34, 337, 342
 Tugend(en), Tugendhaftigkeit, tugendhaft 192, 202, 204–05, 213, 245, 256, 288, 313, 320, 321, 322, 323
turāt, Erbe 13, 14, 21, 23, 24, 25, 70, 71, 73, 78, 85, 87, 104, 121, 143–44, 183, 207, 221, 241, 293, 334, 338, 355
 Übermensch 107
umma → Nation
 Umweltproblematik 349
 Unabhängigkeit → Autonomie
 Unentschlossenheit 342–344
 Unfehlbarkeit (*išma*) 256
 Ungerechtigkeit 133, 160, 287, 297, 205
 Ungleichheit 133, 159, 186, 201, 269, 302, 304, 324
 Universalisierbarkeit 352
 Universalismus, kontextueller 264, 266–67, 271
 Universalität 210, 256, 264–69
 Université Antonine 20, 42
 Université Libanaise (UL) 39, 61, 89, 91, 132, 173, 317
 Unrechtserfahrungen 32, 139, 287–88
 Unterwerfung 68, 258
 Urteil 50, 162, 185, 198–99, 251, 256
 Utopie, utopisch 45, 53, 174, 177, 184, 211, 219, 230, 257, 268–69, 293, 297, 305, 332
 Verantwortung 96, 188, 301, 305, 321, 325, 351
 - ontologische 96, 289, 290–92, 295, 304, 319
 - s. auch Selbstverantwortung
 Verfassung(en) 79, 87, 90, 120, 300, 318, 327
 - libanesische 120, 124, 126, 127, 136, 138, 159, 161, 323, 324, 334
 Vermutung (*ẓann*) 250
 Vernunft 26–8, 32, 35, 246–53
 - Dogmatismus (*aqlānawīyya*) 252
 - als *raison constituante/raison constituée* (Lalande) 265
 - analytische 84, 249–50, 257
 - engagierte 46, 75, 228, 233
 - Führerschaft der (*imānat al-'aql*) 252
 - Funktionen/Operationen der 249–50
 - hermeneutische 84, 249–50
 - ideologische 257, 258
 - im ideologischen Denken 35, 242, 258–59
 - mathematische 93
 - normative 84, 249–50, 257
 - praktische 27, 102, 198, 249, 263, 308
 - technische 93

- theoretische 249
- und Bedachtsein 252–53
- und die Universalität ihrer Wahrheitsansprüche 264–69
- und Freiheit 87, 94, 177, 184–85, 187, 196, 224, 225, 258, 268
- und ihre Sicht auf den Menschen 262–63
- und Kommunikation 199, 254, 255, 270, 297
- und Nassars Philosophieverständnis 209–10, 231–32, 243–44
- und Wahrheit/Wahrheitsfindung 261–62
- und Werte 99, 264, 307
- und Zweck-Mittel-Bestimmung 187, 249, 260, 309
- Vernunftfähigkeit (*ʿāqiliyya*) 251
- Vernunftgeltung 35, 253, 265, 270
- Vernunftkritik 28, 50, 141, 142, 267
- Vernunftreligion 171, 246
- Vernunftvermögen 99, 170, 216, 242, 243, 249, 250
- Vertragstheorie 83, 86, 286
- s. auch Kontraktualismus
- Vitalkräfte (*tāqāt ḥayawiyya*) 250–51
- Volk 83, 161, 280, 281
- volonté général (irāda ʿamma)* 277
- Vorstellungswelten 159, 245, 343, 345
- Vorurteil(e) 199, 209, 213, 216, 249, 259
- Wahlen 105, 124, 126, 129, 132, 300
- Wahlgesetz 124, 159
- Wahrheit 70, 74, 82, 96, 103, 177, 210, 217, 254–56
- als höchster Wert 99, 271, 306, 310, 314
- im ideologischen/dogmatischen Denken 212, 215, 219–20, 222–24, 229, 258–61
- in der Philosophie/dem Vernunftdenken 261–62
- in der Relativität der Geschichte 266
- s. auch Universalismus, kontextueller
- Wahrheitsanspruch, Wahrheitsansprüche 16, 17, 23, 103, 107, 109, 139, 170, 221, 222–24, 245, 254, 255, 256, 261, 265, 269, 270, 319, 343, 347
- Wahrheitssuche, Wahrheitssuchende 224, 244, 254, 255, 314
- Wahrheitsfindung 68, 163, 177, 232, 259, 260, 261
- waṭan* → patria
- Weltanschauung 70, 139, 257–58, 300, 335
- Wert(e)
- als handlungsleitende Prinzipien 263, 306, 308
- Arbeit (*ʿamal*) als höchster 99, 271, 306, 310, 312–13
- Entstehung von 99, 307
- Gerechtigkeit (*ʿadl*) als höchster 99, 271, 306, 310, 311
- Gesundheit (*ṣiḥḥa*) als höchster 99, 271, 306, 310, 311–12
- Krieg der 218
- Liebe (*maḥabba*) als höchster 99, 271, 306, 310, 313–14
- Schönheit (*ḡamāl*) als höchster 99, 271, 306, 310, 312, 313
- sieben höchste/intrinsische (*qiyām ʿulā*) 99, 107, 108, 271, 306–16
- und Gemeinschaft 263–64, 308
- und Liberalismus 314–15, 351–52
- und Politik 308–10
- vernünftige Einsicht in 99, 307
- Wahrheit (*ḥaqīqa*) als höchster 99, 271, 306, 310, 314
- Würde (*karāma*) als höchster 99, 271, 306, 310–11

Wertvorstellungen 155, 261, 264,
307, 308, 315, 347, 352
Wettbewerb 124, 188, 350
Widerspruchslosigkeit (*'adam
at-tanāqud*) 163
Wille 95, 107, 108, 154, 191, 192,
206, 251, 252, 253, 259, 284,
300, 303, 311
- s. auch Assoziationswille
Willkür, Willkürherrschaft 203,
297, 302
Wir-Bewusstsein 201, 206
Wir-sie-Gegensätze 206
Wirtschaft, wirtschaftlich 64, 84,
89, 94, 133, 150, 151, 155,
159, 254, 280, 283, 286, 302,
303
Wissen 50, 53, 59, 67, 93, 103,
104, 141, 170, 209, 248, 249,
252, 259, 298, 309, 314
Wissenschaft, Wissenschaftlich-
keit 14, 16, 25, 65, 66, 72-3,
92, 162-66, 167, 168, 177,
185, 190, 232, 249, 258, 330,
346
- s. auch Natur-, Geistes-, Ge-
schichts-, Islam-, Orient-, Sozi-
alwissenschaft(en)
Wissenschaftsglaube 88, 232, 257
Wissenschaftsideologie 72, 232
Wohlstand 349, 350
Wunsch, Wünsche 79, 187, 196,
250, 275, 308, 313, 343
Würde 27, 102, 180, 289, 290,
292-94, 298, 302, 304, 305
- als Amme der Werte 310
- als höchster Wert 99, 271, 306,
310-11

za'im, zu'amā' → Patron
Zeitalter der Niederlage (*marḥalat
al-hazīma*) 88, 299-300, 330
Zivilgesellschaft 87, 165, 283-86,
323, 346, 349
Zivilisation 14, 21, 27, 56, 61, 144,
148, 328, 329, 336

- der Freiheit 183-84, 200, 268
zoon politikon 272
Zugehörigkeit(en) 68, 106, 107,
113, 159, 160, 169, 170, 202-
03, 205, 206, 216, 277-78,
285, 305, 315, 318, 319, 338,
350
Zukunft 81, 99-100, 219, 230,
260, 261, 292, 330, 345, 346,
348, 351, 353
Zusammenleben 17-18, 78, 202,
343, 353
Zweck 95, 150, 309, 312, 327
Zweck-Mittel-Bestimmung 187,
249, 260, 309
Zwecke des Religionsgesetzes (*ma-
qāṣid aš-šarī'a*) 95, 301
Zweite arabische Renaissance
(*naḥḍa 'arabiyya tāniyya*) 18,
87, 88, 94, 184, 207, 229, 231,
340, 345, 355
- s. auch Naḥḍa

