

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 libanesisches 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 *Muṭārahāt*]«, 177.

7 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 109–119; Naṣṣār, *Ṭaṣawwūrāt*, 422.

8 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 124.

9 Vgl. Naṣṣār, »al-Wāqīʿ as-siyāsī [in *Muṭārahāt*]«, 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.

Erblickt werden. 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’s 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, *Sulṭa*, 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 verfangt – 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 »Mitteihaber[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, *taḏāmūn*.

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, *Hurriyya*, 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 kulturrelativistische 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 *suḷṭa*, also ›Herrschaft‹ oder ›Autorität‹, ein normativ geladener Begriff ist: Er bedeutet bei Nassar *legitime* Herrschaft oder Autorität, also *rechtmäßige* Herrschaft oder Autorität. Herrschaft, *suḷṭa*, 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 *suḷṭa* 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‹ (*suḷṭa*). 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, *Suḷṭa*, 7–10, 13–14, 231–235.

126 Vgl. *ibid.*, 83. In *Suḷṭa* 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, *Suḷṭa*, 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-'Adl bi-n-nisba ilā s-sulṭa as-siyāsiyya huwa tartib iḡtimā'ī tārīḥī, ya'tarif li-kull dī ḥaqq wa-istiḥqāq bi-ḥaqqiḥi wa-istiḥqāqiḥi, wa-yutiḥ lahu an yatamatta' bihi, wa-an yaqūm bi-l-wāḡib al-muṣāḥib lahu, taḥta šurūṭ mu'ayyana«. 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 (*maḡmūʿat ad-duwal*), d. h. dem globalen Assoziationswillen verpflichtet.¹³⁹

136 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 239–240. Vgl. dazu Boshhammer, *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-mašlahā 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‹ (*mašlahat 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 ungewollte, 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, *Ḥurriyya*, 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 ausgeglichener 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‹ (*inšigāfi*), die ›Freundschaft‹ (*ṣaḍāqa*) sowie die ›altruistische Liebe‹ (*ḥubb iṭāī*). 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, *Maʿnā*, 297–310.

den Menschen und das Gute, nach dem er in seinem Streben nach Selbstvervollkommenung 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.