

8. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext – und darüber hinaus

Was die westliche Philosophie von einem arabischen Philosophen lernen kann

Mit der Rückkehr zum libanesischen Kontext im letzten Kapitel sind wir auch an das Ende unserer Reise durch Nassars Text- und Ideenwelten gelangt. Es war dies eine Reise, die immer wieder etwas Geduld gebraucht hat, da einzelne Winkel von Nassars Denken genauer ausgeleuchtet werden mussten. Die Geduld hat sich jedoch gelohnt: Es hat sich so insgesamt ein Panorama von Ideen entfaltet, die nicht nur Nassar als einzelnen Philosophen beschäftigen, sondern immer auch Abbild einer zeitgenössischen arabischen Debattenkultur sind, in der es philosophisch noch viel zu entdecken gibt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nassif Nassar in seinem philosophischen Gesamtwerk aus dem Kontext einer seines Erachtens durch Konfessionalismus bedingten Konfliktsituation der libanesischen Gesellschaft einen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ entwickelte, der zwei Grundanliegen hat. Zum einen fordert er vom Individuum ein kritisch-offenes Vernunftdenken ein, das in Abgrenzung zur Absolutheit partikular-gemeinschaftlicher, d. h. konfessionell-religiöser sowie ideologischer Wahrheitsansprüche wahrheitstheoretisch bescheiden auftritt und seine Postulate aus Respekt vor und im Dialog mit den Überzeugungen anderer sowie in Ansehung gesamtgesellschaftlicher Interessen kontinuierlich intra- und intersubjektiv hinterfragt. Zum anderen fordert der ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ individuelle Rechte ein, deren Ursprung Nassar auf ein universelles Menschsein zurückführt. Diesen Rechten nachzukommen macht sowohl den Respekt individueller Freiheiten als auch ein staatlich-institutionell gestütztes solidarisches Handeln unter gleichgestellten Personen notwendig. Dieses Handeln ist zudem auf sieben Werte des intrinsisch Guten und damit über Rechtsansprüche hinaus auf ein holistisches Gerechtigkeitsverständnis ausgerichtet. Grundlage einer in diesem Sinne liberal-gemeinsinnig idealen Gesellschaft ist ein schulischer Philosophieunterricht, in dem Individuen in Konversation mit der transkulturellen Philosophiegeschichte zu eigenständig und miteinander kritisch denkenden sowie über die Grenzen ihrer partikularen Gemeinschaft hinaus solidarisch handelnden Staatsbürgern ausgebildet werden sollen.

Dies sind in aller möglichen Kürze die wichtigsten Ergebnisse der in dieser Abhandlung unternommenen Auseinandersetzung mit einem der wichtigsten arabischen Gegenwartsphilosophen. Obschon möglichst

viele Schriften von Nassars thematisch vielseitigem Werk in die intertextuelle Argumentation dieser Studie mit einbezogen wurden, gäbe es selbstredend eine Vielzahl anderer Möglichkeiten, sich diesem Philosophen zu nähern. Mit der kontextualistischen Herangehensweise an sein Werk und der Orientierung am Begriff des ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ (*librālīyya takāfulīyya*) sollte hier ein erster Vorschlag gemacht werden, wie Nassar gelesen werden kann. Dieser Vorschlag wird hoffentlich weitere Untersuchungen mit anregen, die sich mit Nassar, aber auch mit anderen Figuren und Themen der lebhaften philosophischen Debatten in nahöstlichen Kontexten beschäftigen. Denn Projekte wie jene Nassars bieten zahlreiche Anschlussmöglichkeiten auch für westliche philosophische Problemstellungen und damit die Chance, den philosophischen Diskurs globaler auszugestalten, wie wir in den nachfolgenden abschließenden Überlegungen gleich noch sehen werden.

Über viele der Überzeugungen und Ideen, denen Nassar im Rahmen seines Nachdenkens über ein gutes Gemeinwesen allgemein und seines Entwurfs eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ im Besonderen Ausdruck verleiht, lässt sich selbstverständlich streiten, wie nicht zuletzt zahlreiche kritische Reaktionen unterschiedlicher Provenienz auf einzelne seiner Positionen gezeigt haben. Sie betrafen besonders seine Ideologiekritik, die wegen ihres teilweise dogmatisch anmutenden Rationalismus selbst unter Ideologieverdacht geriet, aber auch sein Entstehen für individuelle Freiheitsrechte, das den einen zu liberal, den anderen zu wenig entschieden war.

In seiner Ganzheit sowie vor dem Hintergrund allgemeiner Entwicklungen der nahöstlichen Denktraditionen betrachtet, könnte man Nassar auch vorwerfen, sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sei eine ›Ideologie der Unentschlossenheit‹. Diesen Begriff hat der aus Bahrain stammende Intellektuelle Muḥammad Ġābir al-Anṣārī in seiner voluminösen Schrift *Das arabische Denken und der Kampf der Gegensätze* verwendet, um damit – ohne auf Nassar Bezug zu nehmen – ein Philosophieren zu charakterisieren, das stets auf der Flucht vor klaren Entscheidungen ist, die zu treffen in einer konflikträchtigen Realität, welche sich den Möglichkeiten einer Harmonisierung des Widersprüchlichen entzieht, erforderlich wäre.¹ Anṣārī sieht das gesamte arabische Denken seit vorislamischer Zeit, besonders aber im 19. und 20. Jahrhundert, im Versuch begriffen, Gegensatzpaare wie Vernunft und Glaube, Tradition und Moderne, Religion und Nation, Gerechtigkeit und Freiheit oder Kapitalismus und Sozialismus zu versöhnen, wobei es diese Gegensatzpaare nie dialektisch in

1 Vgl. Muḥammad Ġābir al-Anṣārī, *al-Fikr al-ʿarabī wa-ṣīrāʾ al-addād. Kai-fa ḥtawat at-taufīqiyya aṣ-ṣīrāʾ al-maḥzūr baina l-uṣūliyya wa-l-ʿalmāniyya wa-l-ḥasm al-muʿaḡḡal baina l-iṣlām wa-l-ġarb; taḥḥiṣ ḥālat al-lāḥasm fī l-ḥayāt al-ʿarabiyya wa-l-iḥtiwāʾ at-taufiqī li-l-ġadaliyyāt al-maḥzūra*, Bairūt: al-Muʿassasa al-ʿArabiya li-d-Dirāsāt wa-n-Naṣr ʿ1999 [1996], 20, 142–143.

etwas Neuem aufzuheben vermochte, sondern sie in einer Art Schweb- oder Spannungszustand nebeneinander bestehen ließ.² Er bezeichnet dieses auf Harmonisierung von Gegensätzen ausgerichtete Denken als *taufiqiyya*, wofür er selbst die englische Übersetzung *concordism* am treffendsten findet.³

Auch Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ könnte gemäß den Überlegungen Anṣārīs als erfolgloser Versuch gelesen werden, Gegensätze einer konflikträchtigen Situation zu versöhnen, weshalb sein Entwurf einer neuen Gesellschaft in wichtigen Problembereichen den Anschein macht, in einem Zustand der Unentschlossenheit und Uneindeutigkeit zu verbleiben. Man könnte Nassar vorwerfen, zwar die zentralen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens aufzuwerfen und zu erörtern, jedoch einer eindeutigen Beantwortung dieser Fragen auszuweichen. Was wäre z.B. prinzipiell stärker zu gewichten: die individuellen Rechte oder das Gemeinwohl der Gesellschaft, individuelle Freiheiten oder Gerechtigkeit – die *librāliyya* oder der *takāful*? Wie kann der Mensch, wie Nassar behauptet, ontologisch frei sein und gleichzeitig eine soziale Natur haben, die er ebenso geltend macht? Wo genau liegt die Grenze zwischen einer legitimen Verteidigung des Vernunftdenkens gegen dogmatische Wahrheitsansprüche auf der einen Seite und einem Rationalismus, der selbst wieder dogmatisch wird, auf der anderen? Inwiefern darf Philosophie selbst zu einer Ideologie werden, die eine klare Vorstellung des menschlichen Zusammenseins gegen andere solche Vorstellungen auch politisch durchsetzt? Wie weit dürfen die Zugeständnisse der Vernunft an ideologische und religiöse Glaubensprinzipien gehen, um die Überzeugungsfreiheit zu wahren, besonders dort, wo sie fester Bestandteil alltäglicher Vorstellungswelten sind? Wie weit dürfen die Konzessionen der Vernunft an die existenzielle Ganzheit des Menschen gehen, wo die Ratio auch auf das Arationale trifft, d.h. auf andere, nichtvernünftige Fähigkeiten und Vermögen sowie Emotionen, Wünsche und Begehren, die zu irrationalen Entscheiden verleiten? Und wie stark darf ein staatliches Bildungsweisen den einzelnen Bürger zu einem philosophischen Vernunftdenken erziehen, ohne das Individuum in seiner Religions- und Überzeugungsfreiheit zu beschneiden?

All diese Fragen, auf die Nassar keine eindeutige Antwort gibt, die sich seinem Liberalismus-Verständnis einschließlich der epistemischen Prämissen, auf denen es beruht, aber aufdrängen, könnten mit Anṣārī als Anzeichen von Unentschlossenheiten in Nassars Denken gedeutet

2 Vgl. *ibid.*, 17, 145–584. Anṣārīs Argumentation orientiert sich stark an Hegels Dialektik und Geschichtsdenken.

3 *Ibid.*, 95–106. Vgl. zu Anṣārī auch Kassab, *Contemporary Arab thought*, 253–264; Corm, *Pensée et politique*, 276–282.

werden. Die Unentschlossenheiten würden daher rühren, dass Nassar erfolglos Gegensätze zu versöhnen versucht, weshalb seine Philosophie in einer spannungsgeladenen Bipolarität, einem unentschiedenen Kampf des sich Widersprechenden, verharret.

Solche und ähnliche kritischen Rückfragen an Nassars Entwurf eines freiheitlichen Gemeinwesens sind besonders im Kontext philosophischer Diskussionen natürlich berechtigt. Gleichwohl greift der Vorwurf der Unentschlossenheit an seinen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ mindestens aus zwei Gründen zu kurz. Zum einen verlangt er Nassars Denken eine Eindeutigkeit ab, die es in philosophischen Gedankengebäuden gleich welcher Herkunft, wenn überhaupt, nur selten gibt.⁴ Zum anderen fühlt man in den Ambivalenzen und Ambiguitäten, die seiner Ideenwelt innewohnen, auch den Puls des Existenziellen, aus dem sein philosophisches Projekt hervorgegangen ist und an dem ein bis in alle formallogischen Winkel eindeutiges Philosophieren wohl vorbeigedacht hätte.⁵

Dies bringt uns zu der in der Einleitung dieses Buches dargelegten Aufforderung Gābirīs und Miṣbāḥīs zurück, arabische Philosophie immer über ihre historische Kontextualisierung hermeneutisch zu erschließen. Vor dem Hintergrund der libanesischen Situation und ihrer Geschichte, die Nassars Philosophieren mitgeformt haben, machen die scheinbaren Unentschlossenheiten in seinem Denken durchaus Sinn. Sie sind diesbezüglich jedoch eher als ein philosophisches Mäandern zu verstehen, das sich einen Weg durch die unbeständigen Komplexitäten einer Gesellschaft zu bahnen suchte, die von unterschiedlichen lokalen, regionalen und internationalen Extremen stets vor neue Probleme gestellt wurde und wird. In soziopolitischen Gegebenheiten, die von einem totalisierenden Gemeinschaftsdenken ebenso geprägt sind wie von einer nahezu grenzenlosen, an die koloniale Vergangenheit erinnernden neoliberalen Ausgestaltung der Ökonomie, macht es Sinn, individuelle Freiheiten und Rechte einzufordern, ihnen gegenüber aber gleichzeitig skeptisch zu sein und ihnen Grenzen setzen zu wollen. Es wird vor diesem Hintergrund verständlich, weshalb ein Intellektueller dem Individuum das freie Vernunftdenken ermöglichen, es aber gleichzeitig zur überindividuellen und besonders übergemeinschaftlichen Reflexion über das Zusammenleben in der Gesellschaft erziehen will. In dieser Realität ist es auch verständlich, dass jemand, der über das Gemeinwesen nachdenkt, dessen Gesamtwohl stark gewichtet, da dieses im brachialen marktlogisch orientierten Denken und Handeln meist genauso als sekundär betrachtet

4 Vgl. hierzu auch Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen: Reclam 2018.

5 Vgl. hierzu auch Georg Stenger, »Interkulturelles Denken – Eine Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht: Teil I«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996), 90–103: 92.

wird, wie wenn partikular-gemeinschaftliche ideologische, religiöse oder klientistische Interessen höher gewichtet werden als gesamtgesellschaftliche. Es ist zudem nachvollziehbar, dass Nassar individuelle Rechte genauso hochhält wie eine Vision des intrinsisch Guten, das einem staatlichen Gemeinwesen nicht einfach gleichgültig sein kann, sondern der Politik als Handlungsorientierung dienen soll.

Der Blick auf den Libanon und seine konfliktreiche Geschichte hilft nicht nur, die vermeintlichen ›Unentschiedenheiten‹ von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zu erklären. Es scheint auch, dass Nassars Philosophie gerade in ihrer Auseinandersetzung mit der speziellen soziopolitischen Konstellation des Libanon ihre Möglichkeiten gewinnt, auch darüber hinaus zu wirken und Anklang zu finden, sowohl in einem arabischsprachigen Kontext als auch in westlichen philosophischen Diskursen.

So ist das Denken und Handeln mit Verweis auf konfessionelle oder andere gemeinschaftliche Identitäten spätestens seit der amerikanischen Invasion im Irak und stärker noch seit dem sogenannten Arabischen Frühling nicht mehr nur ein Problem des Libanon, sondern verunmöglicht, entweder durch den radikalen Rückzug auf das eigene partikulare Selbst der Gemeinschaft oder indem es totalitäre Herrschaft zu begründen und legitimieren hilft, auch in anderen Staaten der Region das Entstehen und Funktionieren von liberaler Gesellschaftlichkeit. Nassars Vorstellungen einer kritisch-offenen Rationalität, die das Vernunftdenken von der epistemischen Gier der Gemeinschaft befreit und dem Anderen gegenüber diskursiv öffnet sowie dazu anhält, das individuelle Handeln im Kontext gesamtgesellschaftlicher Interessen zu reflektieren, ist deshalb ebenso wie seine Vorstellung des Rechten und des Guten auch für diese politischen Gemeinwesen gedacht.

Dabei sei in Anbetracht dieses gesamtarabischen Kontextes eine optimistische Prognose gewagt: Obschon gerade die Entwicklungen seit dem Arabischen Frühling – Nassar deutete ihn in einem Zeitungsinterview 2011 hoffnungsvoll als Vorboten der von ihm postulierten ›zweiten arabischen Renaissance‹⁶ – auf den ersten Blick nicht den Eindruck erwecken, als würden sich in naher Zukunft die politischen Gegebenheiten der Region auch nur geringfügig in die Richtung einer Form des Zusammenlebens bewegen, wie sie von Nassar und anderen selbstkritischen philosophischen ›Unruhestiftern‹ imaginiert wird, werden solche Ideen in Zukunft vermehrt auch in alltäglichen Vorstellungswelten wirksam werden und sich in der gesellschaftlichen Realität bewähren können. Gerade die ultratotalitären Reaktionen der Regimes etwa in Ägypten und

6 Anṭwān Flaifil (27.10.2011), »Muqābalat Nāṣif Naṣṣār. An-Nahḍa al-ʿarabiyya at-ṭāniya qādima«, al-Aḥbār, <https://al-akhbar.com/Opinion/96771>, letzter Zugriff: 03.05.2019. Vgl. ähnlich auch Naṣṣār, *Hurriyya*, 5–6.

Syrien, aber auch der nicht direkt von den Aufständen betroffenen Monarchien auf der Arabischen Halbinsel sind ein Hinweis darauf, wie sehr die undemokratisch regierenden Eliten diese Ideen mittlerweile als Gefahr für ihre Herrschaftsprivilegien wahrnehmen. Dass in Algerien und mit Abstrichen im Sudan dieser Tage die Regimewechsel durch breites zivilgesellschaftliches Engagement – zumindest bisher – auf mehrheitlich friedlichem Weg vonstattengegangen sind, ist ebenfalls ein Anzeichen dafür, dass Forderungen nach Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ernstgenommen werden. Dabei könnte gerade eine kritisch-offene Rationalität, wie sie Nassar vorschwebt, dazu beitragen, verschiedene Vorstellungen des gesellschaftlichen Zusammenseins in die Ausgestaltung einer gemeinsamen Zukunft zu integrieren.

Der Weg dorthin mag allerdings noch weit sein. Erschwert wird er nicht nur durch lokale Hürden wie mangelnde Bildung oder prekäre ökonomische Verhältnisse, sondern auch von den geostrategischen Interessen und dem Durchsetzungswillen überregional agierender Akteure. Wenig hilfreich ist es jedoch auch, in westlichen Diskursen über den Nahen und Mittleren Osten, sei es in den Medien oder der Wissenschaft, selbstkritische Denkerinnen und Denker wie Nassar *a priori*, d.h. ohne sich je mit ihnen und ihren Ideen auseinanderzusetzen zu haben, als marginal zu bezeichnen und abzutun und die lokale Wirksamkeit ihrer Ideen respektive das breite Verlangen nach individuellen Rechten und Freiheiten, dem sie Ausdruck verleihen, generell in Frage zu stellen. Eine solche Haltung reproduziert und stärkt ein kulturalistisches Bild des nicht zum Vernunftdenken und zur Demokratie befähigten, schriftgläubigen ›Orientalen‹ und verleiht damit indirekt auch im Westen jenen Narrativen arabischer Regimes Plausibilität, die jegliche Kritik an ihrem Totalitarismus und jede Forderung nach Rechtsstaatlichkeit als Terrorismus denunzieren, dem es mit noch mehr Autorität zu begegnen gelte.

Die Auseinandersetzung mit Philosophinnen und Philosophen wie Nassar auch über die Islamwissenschaft hinaus ist somit nicht nur wissenschaftlich interessant, sondern kann auch politisch und gesellschaftlich etwas bewegen. In dieser Hinsicht besticht Nassars philosophisches Projekt noch durch einen weiteren Aspekt: Es weist über den libanesischen respektive arabischsprachigen Kontext hinaus die Relevanz und Aktualität der politischen Philosophie aus und ruft ihr in Erinnerung, dass sie in den sozialen Raum hineinwirken kann und soll. Vielleicht findet die politische Philosophie auch in westlichen Diskursen gerade in solcher oder ähnlicher transkultureller Betätigung wieder vermehrt zur Fähigkeit zurück, auch wieder *politische* Philosophie zu sein, d.h. zu neuen Möglichkeiten, über das spezialisierte akademische Feld hinaus mit der Gesellschaft zu interagieren und zu kommunizieren und damit öffentliche Debatten wieder mitzugestalten.

Die Philosophie Nassars und sein Entwurf eines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ können aber auch noch viel direkter Relevanz für westliche, auch philosophische Diskurse beanspruchen, gerade weil sie aus den komplexen soziopolitischen Gegebenheiten des Libanon heraus entstanden sind. Seine Kritik an einem auf nicht hinterfragbaren Glaubensprämissen einer partikularen Gemeinschaft ausgerichteten und damit ideologischen Denken etwa verfängt längst nicht mehr nur in den Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens, sondern zunehmend auch wieder in einem Europa, in dem zwar nicht primär religiöse, vermehrt aber wieder nationale und andere partikulare Identitäten geltend gemacht werden, an denen sich das politische Denken und Handeln orientieren solle. Dabei wird in diesem wiedererstarkenden Differenzdenken teils gar jener demokratische und rechtsstaatliche Minimalkonsens wieder in Frage gestellt, in dessen Rahmen auch Nassars kritisch-offener Rationalismus gemeinschaftlich-partikularen Wahrheitsansprüchen und Wertvorstellungen durchaus Raum böte – ein Minimalkonsens, den Nassar leidenschaftlich als nicht verhandelbar verteidigt.

Auch die kritisch-offene Rationalität, die Nassar als epistemische Alternative zu diesem exkludierenden Glaubensdenken einfordert, spricht damit über den arabischsprachigen Kontext hinaus das soziopolitische Zusammensein in westlichen Gesellschaften an. Besonders sollte jedoch in diesem Zusammenhang der Verweis eines arabischen Philosophen auf die zentrale Forderung der Aufklärung, selbstbestimmt und vorurteilsfrei zu denken, zur Reflexion über die eigene Aufgeklärtheit anregen. Die eigene Aufgeklärtheit wird in westlichen politischen Diskussionen vermehrt als kulturelles Alleinstellungs- und Abgrenzungsmerkmal v. a. zu einem vermeintlich aufklärungsresistenten ›islamisch‹ oder ›arabisch Anderen‹ für die Konstruktion einer eigenen, in sich geschlossenen gemeinschaftlichen Identität in Anspruch genommen, wobei paradoxerweise genau diese Inanspruchnahme der Aufklärung auf jene Aufklärungsfeindlichkeit hindeutet, die dem Anderen vorgeworfen wird. Sie leistet damit gar einer Art ›Konfessionalisierung‹ politischer Diskurse auch in Europa Vorschub. Gerade die Auseinandersetzung mit einem Philosophen wie Nassar, der die Aufklärung aus einer »islamischen Umwelt« zum Sprechen bringt,⁷ kann bei der Neubeurteilung von Fragen helfen, die die Genealogie und die Gegenwärtigkeit der eigenen Aufklärung, aber auch allgemeiner ihre systematische und historische Beziehung zur Religion oder ihren Platz in der Moderne betreffen. Sie wirft darüber hinaus Fragen nach der Semantisierung des

7 Reinhard Schulze (März 2019), »Islam und das Problem der Aufklärung«, FINO-Memo Nr. 12, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files794812/FINO_MEMO_12_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019. 5.

Aufklärungsbegriffs in einem außereuropäischen Kontext auf sowie Fragen zu den Auswirkungen der Mystifizierung der tatsächlichen sowie vermeintlichen Errungenschaften der Aufklärung sowohl in Europa als auch darüber hinaus.

Ähnliche Fragen provoziert Nassars Anspruch, mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ vom nahöstlichen Kontext her eine soziopolitische Ordnungsvorstellung neu zu begründen, die der Westen samt ihrer Tradition gleich wie die Aufklärung mehrheitlich für sich allein beansprucht. Auch diesbezüglich kann Nassars Philosophie zu einer Neubewertung bestimmter Probleme Anlass geben. Sein Nachdenken über individuelle Freiheiten im gesellschaftlichen Zusammensein ließe sich zwar mit Verweis auf den arabisch-islamischen Kontext und dessen eigene historische Entwicklungen und kulturelle ›Gegebenheiten‹ als für den Westen irrelevant abtun. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Gerade weil bestimmte historische Erfahrungen, die der Westen nicht, noch nicht oder anders durchlebt hat, in Nassars philosophische Setzungen hineinspielen und seine Vorstellungen eines liberalen Gemeinwesens mitprägen, sind sie über diesen Kontext hinaus erkenntnisbringend. Bekannte normative Szenarien lassen sich mit Nassar nahe an ›neuen‹ historischen Umständen und soziopolitischen Gegebenheiten durchspielen und so auch in Überlegungen über die Zukunft des Liberalismus sowohl in seiner westlichen Spielart als auch seiner globalen Ausbreitung einbauen.⁸

Lässt sich z.B. das liberale, sich zunehmend radikalisierende Credo der Staatsskepsis in Anbetracht einer historischen Erfahrung, die immer wieder von der tatsächlichen Abwesenheit staatlicher Exekutivmacht geprägt war, neu bewerten? Wäre in Anbetracht der libanesischen soziopolitischen Realität, in der angesichts partikularer Gemeinschaftsinteressen sowie um den Markt frei spielen zu lassen die staatlichen Handlungsmöglichkeiten auf ein absolutes Minimum reduziert wurden, ein Nachtwächterstaat wirklich als ausreichend zu beurteilen, um die Freiheit des Individuums und andere liberale und demokratische Grundwerte zu wahren? Welche Bedingungen müssten gegeben sein, damit sich selbstverantwortlich handelnde Bürger zu ihren Grundrechten wie der körperlichen Unversehrtheit, einem Mindestmaß an Bildung oder einem Minimaleinkommen verhelfen können, wenn man sich eine soziopolitische Ordnung wie jene des Libanon anschaut, in welcher sich der Staat nur am Rande für solche Grundrechte interessiert und ihre Respektierung nichtstaatlichen Akteuren überlässt?

- 8 Vgl. zu den folgenden Gedanken auch Michael Frey (Dezember 2018), »Libanon: Die Zukunft des Liberalismus und die Verantwortung der Intellektuellen«, FINO-Memo Nr. 6, http://www.fino.unibe.ch/unibe/portal/microsites/micro_fino/content/e646124/e779484/files779502/FINO_MEMO_6_ger.pdf, letzter Zugriff: 04.05.2019.

Nassar würde vor dem Hintergrund der libanesischen historischen und soziopolitischen Erfahrung wohl auch westlichen liberalen Ordnungsvorstellungen raten, sich mit der Idee des Staates, ja mit einem Mindestmaß gar an Sozialstaatlichkeit zu versöhnen. Er könnte dabei dem Liberalismus sein libanesisches Spiegelbild vorhalten und von enttäuschten Hoffnungen in die Kräfte des Marktes erzählen, die es entgegen den Erwartungen wichtiger Architekten des libanesischen Staatsgefüges nicht vermocht haben, das pluralistische Gemeinwesen über die partikularen Interessen hinweg zumindest auf einen stabilen *modus vivendi* zu verpflichten und über den Markt zu integrieren. Er könnte auf substaatliche Organisationsstrukturen verweisen, die sich zwar der wichtigsten Grundbedürfnisse der Bürger annehmen und so staatliche Aufgaben und Funktionen übernehmen, die die Menschen aber auch in die Abhängigkeiten von klientistischen Patronage-Netzwerken verbannen, die nicht auf den Schutz der Rechte aller, sondern auf die Bereicherung weniger ausgerichtet sind, also keinen allgemeinen Wohlstand schaffen. Nassar würde wohl auch auf die Ohnmacht zivilgesellschaftlicher Bemühungen verweisen, die die vielen Freiheiten, die der soziale Raum im Libanon bietet, im Bewusstsein um die Eigenverantwortung sich selbst und anderen gegenüber nutzen, um sich losgelöst von den Patronage-Netzwerken um menschliche Grundbedürfnisse zu kümmern. Er würde etwa von den zivilgesellschaftlichen Initiativen berichten, die sich der Umweltproblematik annehmen, die im Libanon von der Abwesenheit gesetzlicher Regulierungen drastisch verschärft wird und so die natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz gefährdet. Er könnte erklären, dass auch diese Initiativen immer wieder an die Grenzen eines Systems stoßen, das sich in einem Vakuum fehlender Staatlichkeit etablieren konnte und dem die Interessen, die über diejenigen der Klientel der eigenen Netzwerke hinaus das Wohl aller und jedes Einzelnen betreffen, ebenso gleichgültig sind wie der Schutz urliberaler Rechte. Nassar würde zudem erläutern, wie dieses System auch demokratische Prozesse auszuhöhlen hilft, da auch diese auf die Logik und den Erhalt der Patronage-Netzwerke ausgerichtet sind und nicht dazu dienen, politischer Herrschaft Legitimität zu verleihen und einen gesamtgesellschaftlichen Konsens zu finden.

Nassar könnte vor dem Hintergrund dieser historischen und soziopolitischen Erfahrungen zeigen, dass auch eine liberale Gesellschaft mehr Staatlichkeit braucht, als es viele ihrer Theorien mittlerweile glaubhaft machen, eine minimale staatliche Normenordnung zumindest, die durch die partikularen Gemeinschaften und Gruppierungen und ihre einzelnen Interessen hindurch jedes Mitglied des Gemeinwesens gleich erreicht und von allen Personen als solchen geltend gemacht und eingeklagt werden kann. Er würde ebenfalls auf die Achtung eines Gemeinwohls pochen, das jenseits partikularer Interessen gut für jeden einzelnen Bürger und alle Bürger zusammengenommen ist.

Obschon Nassar im Hinblick auf die libanesische Situation ein Überdenken des liberalen Verhältnisses von Staat und Gesellschaft mit anregt, würde allerdings auch er nicht ausschließlich auf Staatlichkeit setzen, um das Individuum vor der Vereinnahmung durch partikulare Interessen zu schützen. Auch in seinen Liberalismus ist ein beträchtliches Maß an Staatskepsis eingeflossen, das sich zwar nicht direkt aus einem unmittelbaren Erleben totalitärer Herrschaft nährt, jedoch auf die in der Region latente Gefahr verweist, sie erleiden zu müssen.

Seine Skepsis gegenüber dem Kollektiv rührt aber auch besonders von der Erfahrung repressiver Gemeinschaftlichkeit auf substaatlicher Ebene her. Nassars liberale Grundüberzeugung, d.h. sein Bestehen auf individuelle Rechte und Freiheiten, hat mehrheitlich hier ihren Ursprung. Die Genese dieser Grundüberzeugung kann insofern für Überlegungen über den Liberalismus auch außerhalb des libanesischen Kontextes erkenntnisbringend sein, als sie unterstreicht, wie wichtig es für das Funktionieren einer liberalen Gesellschaftsordnung ist, dass Individuen ihr milieubestimmtes Handeln und Denken überwinden und jenseits ihrer Zugehörigkeit zu einzelnen Gemeinschaften und Gruppen als Mitglieder einer Gesellschaft zu handeln und zu denken befähigt werden. Es ist dies eines der zentralen Anliegen des Liberalismus, an dem die libanesische liberale Ordnung immer wieder von Neuem scheitert. Milieubestimmtes Denken und Handeln wird aber auch in westlichen liberalen Gesellschaften vermehrt zur Gefahr für die individuelle Freiheit. Freiheitsgefährdend sind dort etwa jene Milieus, die zum Zweck der Absicherung des eigenen Wohlstandes Grenzmauern im gesellschaftlichen Gefüge hochhalten, um damit den sozialen Aufstieg anderer zu verhindern und dadurch die eigenen Ressourcen zu schützen. Gleichzeitig und dadurch begünstigt bilden sich aber auch an jenen immer breiter werdenden Rändern der Gesellschaft Milieus, in die Menschen gedrängt werden, die nicht mehr fähig sind, am Wettbewerb um Ressourcen teilzunehmen, und sich deshalb von ökonomischen Strukturen abhängig machen müssen, die ihre Rechte und Freiheiten weiter einschränken. Beide Arten von Milieus gefährden den sozialen Frieden und Zusammenhalt und werden so zur Gefahr für die Freiheit aller.

Bezüglich dieses Problems ist es lohnenswert, sich auch den von Nassar in seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ geltend gemachten engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Bildung nochmals vor Augen zu führen. Da Nassars Vorstellungen eines gebildeten Bürgers besonders darauf abzielen, eine Gleichheit von Rechten und Pflichten über partikulare Interessen und Zugehörigkeiten hinweg tatsächlich in die Gesellschaft zu bringen, ruft er damit in Erinnerung, dass ein gleichberechtigter Zugang zu Bildung notwendig ist, um sich aus der Vereinnahmung durch bestimmte Milieus befreien zu können. Seine Überlegungen zum Bildungsbegriff sind aber auch darüber hinaus für ein Nachdenken über

die Zukunft des Liberalismus relevant. Zwar hat das Bildungswesen in westlichen liberalen Staaten mittlerweile weniger gegen die Vereinnahmungen des Kurrikulums durch divergierende interne Identitätsvorstellungen zu kämpfen, als es im Libanon der Fall ist. Doch illustrieren Nassars Ausführungen zum konfessionell gerahmten Philosophieunterricht die Notwendigkeit eines liberalen Bildungskonzepts, das auch dem demokratischen Konsens und der Fähigkeit seiner kontinuierlichen Erneuerung durch alle verpflichtet ist und nicht komplett von partikularen Interessen, seien es ideologische oder jene des Marktes, vereinnahmt wird. Es lässt sich selbstredend darüber streiten, ob gerade die Philosophie jene zentrale Rolle einnehmen soll, die Nassar ihr als Bildungspolitiker im schulischen Kurrikulum zuschreiben würde, und ob es sinnvoll wäre, sie so stark auf die politischen Rechte und Pflichten des Bürgers auszurichten. Wohl müsste Bildung stärker auch darauf bedacht sein, junge Individuen auf ein selbstverantwortliches ökonomisches und allgemein zivilgesellschaftliches Sich-Zurechtfinden vorzubereiten, als es in Nassars Bildungskonzept der Fall ist. Doch wirft die Ausrichtung seines Fokus auf Philosophie und Politik in Anbetracht der libanesischen Situation auch die Frage auf, welches für ein liberal-demokratisches Gemeinwesen die Kosten einer Vernachlässigung der Ausbildung jener besonders von geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächern geschulten Kompetenzen sind, die zu einem umfassenden kritischen Nachdenken ungeachtet der Marktauglichkeit oder darüber hinaus befähigen und damit direkt die Freiheiten des Individuums schützen.

Über den libanesischen Kontext hinaus von Wichtigkeit ist schließlich Nassars Bemühen darum, nicht eine absolut gesetzte und damit zum Selbstzweck verkommene individuelle Freiheit oder rein materielle Zwecke ins Zentrum einer liberalen politischen und sozialen Ordnung zu stellen, sondern die Idee des Menschen. Er leitet deshalb den Rechtsbegriff aus einer ontologischen Idee des Menschseins ab, um so den engen Zusammenhang zwischen der Wahrung der individuellen Rechte und der Verantwortung für die Rechte anderer in Erinnerung zu rufen. Die Ausrichtung des Fokus auf den Menschen findet aber auch Eingang in seinen ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹, indem Nassar ein auf Rechte abhebendes Gerechtigkeitsverständnis in ein solches einkleidet, das in letzter Instanz auf das intrinsisch Gute ausgerichtet ist, in dessen Zentrum die menschliche Würde steht.

Besonders mit diesem Verweis auf das intrinsisch Gute löst Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ auch das in *Ḥurriyya* gemachte Versprechen ein, mit dessen Skizzierung einen Dienst an der globalen ›Zivilisation der Freiheit‹ tun zu wollen. Nassar bezeichnet seine aus sieben Werten bestehende Axiologie bewusst als These und lädt damit dazu ein, seine Liste zu ergänzen oder abzuändern, und zwar auch in einem transkulturellen Dialog. Es wäre dies eine andere Wertediskussion, als sie sich in

den letzten Jahren etwa um ›deutsche‹, ›schweizerische‹, ›europäische‹ oder ›abendländische‹ Wertvorstellungen entsponnen haben, kein Suchen nach einer kulturspezifischen Vorstellung des Guten, die ›uns‹ von ›ihnen‹ unterscheidet. Es wäre kein ideologischer Diskurs der Exklusion, sondern eine transkulturelle Debatte, die gemeinsam die Universalisierbarkeit bestimmter Werte auskundschaftet und prüft, aber durchaus Platz lässt für kulturelle Eigenheiten.⁹

Dabei wäre es, gerade weil in den letzten Jahrzehnten die Philosophie des Liberalismus nicht über ›das Gute‹ und seinen Ort im Gemeinwesen sprechen wollte, besonders wichtig, dass sich auch westliche Verfechter einer liberalen Ordnung einer solchen transkulturellen Diskussion um das intrinsisch Wertvolle, das den Menschen ins Zentrum rückt, wieder stellen. Denn gerade sie scheinen in ihrem zunehmend dogmatischen Bestehen auf bestimmte Freiheiten und Rechte den Menschen respektive die Menschheit insgesamt immer weniger auf der Rechnung zu haben, was nicht mehr nur anderen schadet, sondern immer mehr auch die eigene freiheitliche Ordnung in Gefahr bringt. Dabei ist die Idee der Menschheit als einer Schicksalsgemeinschaft nicht mehr nur abstrakt, sondern nimmt etwa bei Problemen wie dem Klimawandel auch mehr denn je sehr konkrete Konturen an. Es scheint vor diesem Hintergrund gar, dass die Reintegration der Idee des Menschen und bestimmter, über den individuellen Rechten und Freiheiten stehender Werte, die in einem transkulturellen Dialog ausgehandelt werden, Bedingungen für das Fortbestehen des Liberalismus als solchen sind.

Abschließend lässt sich somit festhalten, dass Nassars Reflexionen über das Gute und dessen Stellung im ansonsten auf individuelle Rechte und Freiheiten fokussierten Liberalismus, genauso seine Ideologiekritik und der daraus abgeleitete ›kritisch-offene Rationalismus‹, seine Herleitung der Notwendigkeit individueller Rechte und Pflichten, seine Bildungsphilosophie, ja sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ insgesamt exemplarisch vor Augen führen, dass die eingangs dieses Buches erwähnte Feststellung Muḥammad al-Miṣbāḥīs, die arabische Philosophie sei fähig, mit der ›globalen philosophischen Gemeinschaft‹ zu kommunizieren, auch über den rein sprachlichen Aspekt hinweg voll und ganz zutrifft. Der Kommunikationszusammenhang wird in Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ etwa dadurch hergestellt, dass er als kritisches Korrektiv wirksam ist, indem er vermeintlich westliche philosophische Prinzipien in neuen soziopolitischen und kulturellen Kontexten prüft und kritisch zur Anwendung bringt. Damit wird die zeitgenössische arabische Philosophie zu einem intellektuellen und historischen Spiegelbild des westlichen Denkens und Handelns, das dieses auf eine kritische Selbstreflexion zurückwerfen kann, eine Selbstreflexion, deren Ziel die

9 Vgl. dazu auch Dhoub, »Unrechtserfahrungen«, 188–189.

Verbesserung der eigenen philosophischen Prämissen sein sollte. Die zeitgenössische arabische Philosophie kann aber nicht nur mit der globalen philosophischen Gemeinschaft kommunizieren. Wie das Beispiel Nassars ebenfalls klar illustriert, ist sie auch direkt eine intellektuelle Ressource, die allgemeine Vorstellungen etwa von Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz oder andere Prinzipien, die das Zusammenleben regeln, zu revidieren und zu verbessern und letzten Endes neu zu denken hilft. Dass solche Prinzipien auch in lokalen Kontexten immer wieder neu gedacht werden müssen, bringt der Gang der Geschichte mit sich. Dieser Gang der Geschichte hat mittlerweile zu einer Vernetzung der Menschen dieser Welt geführt, die nicht zuletzt die Philosophie vor neue Herausforderungen stellt und sie zu einem Perspektivenwechsel zwingt. Diese Herausforderungen liegen nicht nur in neuen Problemstellungen, die es anzugehen gilt. Sie liegen auch in der Anforderung, diese Probleme vermehrt mit transkulturellem Weitblick zu erörtern und zu lösen. Es scheint gar, dass in Zukunft auf bestimmte Probleme, die etwa globale Prozesse des sozialen Wandels oder der Verlust sozialer Kohäsionen mit sich bringen, überhaupt nur noch eine transkulturell ausgerichtete Philosophie adäquate und plausible Antworten liefern kann. Eine Philosophie, die auf sich zunehmend globalisierende Probleme adäquate und plausible Antworten finden will, tut deshalb gut daran, philosophische Ressourcen, wie sie etwa das Denken eines Nassar zur Verfügung stellen, kritisch in ihre Debatten zu integrieren.