

4. Liberalismus mit Gemeinsinn

Librāliyya takāfuliyya als normative Architektur von Nassars neuer Gesellschaft

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

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

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

4.1 Nassars *librāliyya takāfuliyya* (Liberalismus mit Gemeinsinn)

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

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

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

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

3 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 42, 53

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

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

4 Vgl. dazu *ibid.*, 91.

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

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

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

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

6 Vgl. al-ʿArwī, *Ḥurriyya*, 13–22.

7 Vgl. *ibid.*, 23–30.

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

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

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

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

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

10 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 53–54. Ähnlich in Naṣṣār, *Maʿnā*, 113–114.

11 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 14–15.

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

13 Vgl. *ibid.*, 83–84.

14 Vgl. *ibid.*, 13, 83–84.

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

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

16 Vgl. *ibid.*, 55.

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

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

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

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

19 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 43.

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

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

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

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

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

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

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

24 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 248–254.

25 Ibid., 241.

26 Vgl. ibid., 75.

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

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

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

27 Vgl. *ibid.*, 55–57.

28 Vgl. *ibid.*, 59–60.

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

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

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

29 Vgl. *ibid.*, 60–61.

30 Vgl. *ibid.*, 61–63.

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

4.2 *Takāful* bei Ismā'īl Maẓhar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

39 Vgl. *ibid.*, 47–49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3 Liberalismus mit Gemeinsinn intra- und intersubjektiv

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

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

49 Vgl. *ibid.*, 190.

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

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

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

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

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

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

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

54 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 47–48.

55 Vgl. dazu oben 3.2.

56 Elshakry, *Reading Darwin*, 305.

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

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

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

57 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 270–272.

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

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

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

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

59 Naṣṣār, *Hurriyya*, 195–196.

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

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

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

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

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

61 Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 111.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kant fährt fort:

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

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

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

66 Kant, *KdU*, § 40, S. 389–390.

67 Ibid., § 40, S. 390.

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

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

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

70 Recki, »An der Stelle [je]des anderen denken«, 116.

71 Vgl. dazu auch Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, 11–12.

72 Kant, *KdU*, § 40, S. 391.

73 Ibid., § 40, S. 390.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 Ibid.

77 Vgl. hierzu Recki, »An der Stelle [je]des anderen denken«; Torkler, *Philosophische Bildung*, 321, 324–326, auch 311–316.

78 Kant, *KdU*, § 40, S. 391.

79 Ibid.

auf die Kant hier aufmerksam macht, sind offenbar auch Nassar nicht entgangen, wenn er in seinem zweiten Prinzip der *librālīyya takāfulīyya* auf die Anstrengungen aufmerksam macht, die das sozialverträglich-vernünftige Denken mit sich bringt.⁸⁰

4.4 Liberalismus mit Gemeinsinn – ein Republikanismus?

Nassars Begriff der *librālīyya takāfulīyya* nimmt, wie bisher argumentiert wurde, die Engführung von epistemischer und sozialer Ordnung wieder auf, die auch Bestandteil seiner Kritik am libanesischen Konfessionalismus und seiner Konzipierung eines neuen Gesellschaftsmodells in *Nahwa* war. Doch noch ein weiteres Element dieser frühen Schrift Nassars findet im Begriff des ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ seinen Nachhall, und zwar jene sozialontologischen und geschichtsphilosophischen Prämissen, die der Gesamtgesellschaft eine gewisse Priorität vor ihren Einzelteilen zusprechen.

Am Ende des vorigen Kapitels wurden diese Prämissen insofern problematisiert, als sie die Gefahr eines totalitären Kollektivismus in sich bergen, v.a. wenn sie vor dem Hintergrund des syrisch-nationalistischen Denkens eines Anṭūn Saʿadah betrachtet werden, für das Nassar gewisse Sympathien zeigte. Zwar treten in Nassars Liberalismus die individualistischen Elemente seines Denkens expliziter zutage, als dies noch in der ›wissenschaftlich-säkularen Gesellschaft‹ der Fall war – nicht nur was die Begrifflichkeit anbelangt, also vor dem Hintergrund seiner Rede von einem ›Liberalismus‹ – ein Begriff, den Saʿadah tunlichst mied –, sondern auch weil er grundsätzlich stärker auf individuelle Freiheiten und Rechte setzt, was später in dieser Untersuchung auch noch deutlicher wird, und so den Eingang in eine ›Zivilisation der Freiheit‹ sucht. Trotzdem findet sich auch in seinen Ausführungen zum Begriff der *librālīyya takāfulīyya* jene Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen wieder, die bereits in *Nahwa* offenbar wurde.

Bevor in den nächsten Kapiteln Nassars Bemühungen um ein aufgeklärtes Vernunftdenken sowie um die politisch-philosophische Ausgestaltung einer ›neuen Gesellschaft‹, d.h. die intra- und intersubjektiven Elemente seines Liberalismus, separat weiter aufgefächert werden, soll an dieser Stelle die These in ihren Grundzügen entwickelt werden, dass Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ als eine Art Republikanismus mit deliberativ-demokratischen Untertönen verstanden werden

80 Vgl. zu allen drei Maximen Torkler, *Philosophische Bildung*, 320–326, sowie speziell auch zur dritten Maxime Micha Brumlik, »Gemeinsinn und Urteilskraft«, Diss. Frankfurt/M., 1977, 108–115.

sollte. Diese theoretische Verortung kann die erwähnte Spannung nicht ganz auflösen, jedoch konkretisieren, welches ›Wir‹-Bewusstsein Nassars Liberalismus zugrunde liegt. Um diese These zu entwickeln, wird zunächst Nassars *muğtamaʾ waṭanī dimūqrāṭī*, die ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹, ins Spiel gebracht, um dann daran aufzuzeigen, auf welche theoretischen Bahnen er sich mit seiner *librāliyya takāfu-liyya* begibt.

In Nassars nach *Naḥwa* erschienenen Werken erscheint der Gesellschaftsbegriff meist in Begleitung von Attributen, die einerseits die individualrechtlichen Aspekte hervorheben, deren Gesellschaftlichkeit bedarf, die andererseits aber auch auf die Notwendigkeit verweisen, dass Gesellschaft etwas sie Einendes braucht. Ein Beispiel dafür ist die ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹.

Nassar geht u.a. in einem philosophischen Plädoyer für die Akzeptanz von Differenz und Pluralismus innerhalb von Gesellschaften, aber auch zwischen ihnen auf diesen Gesellschaftstyp ein.⁸¹ Er betrachtet Differenz (*iḥtilāf*) als Faktum moderner Gesellschaften und den positiven Umgang damit als Zeichen des zivilisatorischen Fortschritts, ja gar als dessen Motor.⁸² Den Ursprung von Differenz führt er auf die ontologische (*kiyānī*) Freiheit zurück – eine der wenigen Eigenschaften, in der alle Menschen einander gleichgestellt seien. Die ontologische Freiheit eröffne dem Einzelnen eine unendliche Vielheit an einzigartigen Wahlmöglichkeiten, die sich in ihrer Addition wiederum zu einer unendlichen Diversität von Entscheidungsgeflechten verknüpften.⁸³ Die Angst vor Differenz und Pluralismus versteht Nassar dabei als Angst vor dem eigenen Anderssein, nämlich als Angst vor der Möglichkeit, dass die eigene Divergenz dem Gegenüber missfallen könnte. Die Zurückweisung der Andersartigkeit eines Gegenübers sei ursprünglich eine Furcht davor, aus sich selbst und dem ›Wir‹, dem sich dieses anschließe, herauszutreten, weil dies die Gefahr in sich berge, als minderwertig wahrgenommen zu werden. Doch: »In Wahrheit ist jedes Ich ein individuelles und einzigartiges Wesen in der Welt, das seine Einzigartigkeit bis in die letzte Konsequenz leben muss.«⁸⁴ Diese naturgegebene, empirische ›Diversität‹ (*iḥtilāf*) dürfe aber nicht in ›Ungleichheit‹ (*tafāwut*) umgedeutet

81 Nāṣif Naṣṣār, »Laṭāʾif fī zāhirat al-iḥtilāf«, in: ders., *at-Taṣkīr wa-l-ḥiğra. Min at-turāṭ ilā n-naḥḍa al-ʿarabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Ṭalīʿa 2004 [1997], 151–172. Vgl. hierzu auch Naṣṣār, »Baina d-dimuqrāṭiyya wa-l-librāliyya [in *Tarbiya*]«, besonders 285–295; Naṣṣār, *Maʿnā*, 97–99, 145, 153–167.

82 Vgl. Naṣṣār, »Laṭāʾif«, 151, 156, 159.

83 Vgl. *ibid.*, 153–154.

84 *Ibid.*, 154.

werden, also in eine Wertung der Unterschiede, die zu hierarchischen Herrschaftsstrukturen führt.⁸⁵

Nassars Plädoyer für den positiven Umgang mit Differenz ist jedoch keines für Toleranz (*tasāmuḥ*) – ein Konzept, dem gegenüber er sehr kritisch eingestellt ist. Er weiß die Errungenschaften der Toleranz in bestimmten europäischen historischen Kontexten zwar zu schätzen und achtet sie als wichtige politische Tugend. Die Toleranz steht bei ihm aber auch unter dem Generalverdacht, aus der Position der Dominanz ausgeübt zu werde. »Wer toleriert, hat die Macht, zu tolerieren. Und wer tolerieren kann, hat auch die Macht, nicht zu tolerieren«⁸⁶ – eine Aussage, die wohl vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung der illiberalen Toleranzpolitik im Rahmen des Millet-Systems im Osmanischen Reich zu verstehen ist.⁸⁷ Deshalb postuliert Nassar nicht Toleranz als *modus vivendi* des Zusammenlebens in der Differenz, sondern die patriotisch-demokratische Gesellschaft als Ort, an dem eine ›Einheit der Verschiedenen‹ (*waḥdat al-muḥtalifin*) entstehen kann, also als Gesellschaft, die das Faktum der Pluralität demokratisch anerkennt, ohne in einem bloßen Nebeneinanderexistieren in ihre Einzelteile zu zerfallen. Sie ist für ihn einerseits ein Mittelweg zwischen der radikalen Ablehnung (*taḳfīr*) der Differenz, die allen Formen des Einheitszwangs zugrunde liege, und, andererseits, der allzu starken ›Betonung‹ (*taḳbīr*) des Pluralen.⁸⁸

Nassar sieht diesen Gesellschaftstyp drei Grundprinzipien unterstellt. Das erste besagt, dass in ihr die Zugehörigkeit (*intimāʾ*) zum *waṭan*, d. h. zur *patria*,⁸⁹ Priorität vor allen andern möglichen soziopolitischen Affiliationen hat.⁹⁰ Diese Zugehörigkeit sieht er im nahöstlichen

85 Vgl. *ibid.*, 154–155.

86 Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 98. Vgl. zu diesem toleranzkritischen Argument auch Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 40–41.

87 Vgl. zum Millet-System Moshe Maʾoz, »Middle Eastern minorities. Between integration and conflict«, in: *Policy Papers* 50 (1999), 5–9; Anver M. Emon, *Religious pluralism and islamic law. Dhimmis and others in the empire of law*, Oxford: Oxford University Press 2012.

88 Vgl. Naṣṣār, »Laṭāʾif«, 157.

89 Vgl. zu den Begriffen *waṭan* und *waṭaniyya* Ulrich Haarmann, »Waṭan«, in: P.J. Bearman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill 2005, 190–191; Bernard Lewis, »Watan«, in: Jehuda Reinharz, George L. Mosse (Hg.), *The impact of Western nationalisms*, London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publishers 1992, 169–179; J. Couland, »Waṭaniyya«, in: P.J. Berman et al. (Hg.), *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, XI, Leiden: Brill 2005, 191–192.

90 Vgl. dazu auch Nāṣif Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula baina l-mabda' wa-l-wāqī'«, in: ders., *al-Iṣārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Ruṣd ilā riḥāb al-almāniyya*, Bairūt: Dar aṭ-Ṭalī'a 2011, 173–207: 202–205.

Kontext nach wie vor v. a. von drei Arten der partikular-gemeinschaftlichen Zugehörigkeit (*intimā'āt ḡamā'iyya*) herausgefordert: der ›konfessionalistischen‹ (*tā'i'fī*), der ›ethnisch-sprachlichen‹ (*itnī-luḡawī*) sowie der ›stammesspezifischen‹ (*qabālī*).⁹¹ Das zweite Prinzip legt fest, dass alle Mitglieder (*a'ḍā*) der Gesellschaft in ihrer Eigenschaft als ›Bürger‹ (*muwāṭin*) einander absolut gleichgestellt sind. Das dritte Prinzip schließlich ist die ›persönliche, verantwortungsbewusste Freiheit‹ (*ḥurriyya šaḥṣiyya mas'ūla*), die allen Mitgliedern der patriotisch-demokratischen Gesellschaft gleichermaßen zugestanden werden müsse.⁹² Die Einheit und damit auch die eigene Identität der patriotisch-demokratischen Gesellschaft ist dabei für Nassar nicht nur eine historische, in teils mühevollen Ringen zustande gekommene Tatsache, sondern sie ist auch dem Wandel der Zeit unterworfen, weil sie die individuelle Freiheit, die immer wieder neue Formen der Differenz entstehen lässt, allen ihren Mitgliedern gleichermaßen zuerkennt. Folglich kenne die patriotisch-demokratische Gesellschaft »keinen Stillstand, kein Erstarren«,⁹³ denn »die Werkstatt des Erbauens und Wieder-Erbauens in ihr ist unendlich vielen Projekten (*mašārī la tantabī*) geöffnet«. ⁹⁴ Eine wichtige Rolle spiele in der patriotisch-demokratischen Gesellschaft die Bildung (*tarbiya*), die dem Einzelnen den respektvollen Umgang mit Differenz bebringe. Die Erziehung zum Respekt vor Differenz sei dabei Teil der ›Erziehung zur Freiheit‹ (*tarbiya 'alā l-ḥurriyya*), also des Erlernens eines vernünftigen Freiseins.⁹⁵

Inwiefern ist nun Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur patriotisch-demokratischen Gesellschaft als Republikanismus zu verstehen?

Mit dem Begriff ›Republikanismus‹ soll Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ nicht allzu nahe an die jüngst unternommenen Versuche vonseiten etwa Philip Pettits oder Quentin Skinners gerückt werden, in Anschluss an Isaiah Berlins Erläuterungen zu einem negativen und einem positiven Freiheitsverständnis der politischen Philosophie ein drittes Freiheitskonzept wieder in Erinnerung zu rufen, das auf die republikanische politische Tradition zurückgreift und als dessen Hauptmerkmale die Abwesenheit von Willkürherrschaft sowie die Herrschaft der Gesetze genannt werden können.⁹⁶ Der Begriff des Republikanis-

91 Vgl. *ibid.*, 202–206.

92 Vgl. Naṣṣār, »Laṭā'if«, 160–161.

93 *Ibid.*, 161.

94 *Ibid.* Ähnlich Naṣṣār, *Ma'nā*, 142–144.

95 Vgl. Naṣṣār, »Laṭā'if«, 162.

96 Die wichtigsten Positionen der Debatte zwischen Skinner und Pettit einerseits und Verteidigern eines negativen Freiheitsbegriffs wie Matthew Kramer und Ian Carter andererseits sind zusammengetragen in Laborde, Maynor,

mus wird hier aber durchaus deshalb bemüht, um auf das enge Zusammendenken von Freisein und staatsbürgerlicher Tugendhaftigkeit in Nassars Liberalismus aufmerksam zu machen – ein Zusammendenken, das auch etwa Charles Taylor und Michael Sandel mit der republikanischen Tradition in Zusammenhang bringen.⁹⁷ Es geht hier aber auch darum, mithilfe des Begriffs des Republikanismus im Zusammenhang mit Nassars ›patriotisch-demokratischer Gesellschaft‹ zwei Aspekte seiner *liberaliiyya takāfuliyya* hervorzuheben und zu präzisieren: 1. seine Konzipierung des Gemeinwesens, an dessen Gemeinwohl sich das ›gemeinsinnige‹ Individuum zu orientieren hat, als pluralistische *patria*, nicht als ethnokulturell homogene *natio*, und 2. die Akzentuierung des aufgeklärten, zur Kommunikation befähigten Staatsbürgers.

Zu 1: Dass Nassars *librālīyya takāfuliyya* gesamtgesellschaftlichen Interessen eine große Bedeutung zuschreibt, was vom Individuum zwar keine Aufgabe, wohl aber in bestimmten Situationen eine Hintanstellung der eigenen Interessen und individuellen Rechte gegenüber dem Gemeinwohl verlangt, wurde bereits mehrfach erwähnt. Diese Orientierung am Gemeinwohl im ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sagt aber noch nichts darüber aus, wie das Gemeinwesen beschaffen sein muss, an dessen Wohl sich das Individuum orientieren soll, und welches die Bedingungen dafür sind, dass es sich damit identifiziert. Es könnte, um es mit Rainer Forst zu sagen, eher substanzialistisch oder aber eher republikanisch-partizipatorisch verstanden werden. Es kann also entweder eine wesenhafte, familienähnliche Verbindung zwischen den Mitgliedern als Voraussetzung dieser Identifikation postuliert oder aber es können bestimmte politische Tugenden hochgehalten werden, derer das politische Gemeinwesen losgelöst von der Identität seiner einzelnen Mitglieder bedarf.⁹⁸ Wie Nassars Ausführungen zur ›patriotisch-demokratischen Gesellschaft‹ gezeigt haben, geht sein ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ den zweiten Weg: Nassar denkt sich das politische Gemeinwesen pluralistisch und nicht als ethnokulturell homogen verfasst. An die Stelle der ›National-Gesellschaft‹ (*al-muḡtamaʿ-al-umma*), die er in *Nahwa* noch als die vollkommenste

Republicanism and political theory. Nicht unerwähnt bleiben soll hier allerdings, dass Pettit seinen Republikanismus ähnlich wie Nassar seine *librālīyya takāfuliyya* als Versuch versteht, einen politisch-philosophischen Mittelweg zwischen individualistischem Atomismus einerseits und Kollektivismus andererseits zu finden; vgl. Philip Pettit, *Republicanism. A theory of freedom and government*, Oxford: Clarendon Press 1997, vii.

97 Vgl. Taylor, »Cross-purposes«, 171–172; Michael J. Sandel, *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Wien: Passagen Verlag 1994, 55. Vgl. dazu auch Pettit, *Republicanism*, 36.

98 Vgl. Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 161–164.

Gesellschaft bezeichnet hatte,⁹⁹ tritt bei ihm deshalb auch der Begriff des *waṭan* – die *patria* ersetzt die *natio*. Erstere soll den Identifikationspol der einzelnen Bürger bilden. Sie verweist alle partikularen gemeinschaftlichen Zugehörigkeiten als sekundär zurück, ohne sie zu verneinen, ist aber selbst kein kulturelles, sondern ein politisches Gebilde, das aber durchaus auf eine Geschichte zurückblicken kann, welche die Pluralität politisch geeint hat.

Um genau diesen Aspekt in Nassars *librāliyya takāfuliyya* hervorzuheben, d. h. die Ausrichtung seines Fokus auf die *patria*, nicht die *natio*, eignet sich der Begriff des Republikanismus, denn auf die Unterscheidung zwischen *natio* und *patria* legen auch einige neorepublikanische Denker großen Wert, so etwa Maurizio Viroli, nicht zuletzt, um den Republikanismus als Vorgängertradition und Inspirationsquelle liberaler Denkströmungen und damit auch als mit einem modernen Rechtsverständnis vereinbar darzustellen und damit die Behauptung zurückzuweisen, es handle sich beim Republikanismus um eine Form von Komunitarismus.¹⁰⁰ Viroli hält fest, dass die Republik oder die *patria* ein politisches Gemeinwesen sei, das zwar auf einer bestimmten Kultur der geteilten Tugenden basiere, nicht aber auf irgendwelche vopolitische, etwa sprachliche, ethnische oder religiöse Gemeinsamkeiten angewiesen ist. »The *patria* of the republicans is a moral and political institution; the nation of the nationalists is a natural creation«, ¹⁰¹ hält er fest.¹⁰² Die Republik auf einer bestimmten vopolitischen kulturellen Identität zu erbauen, würde demnach bedeuten, sie zu einem Gemeinwesen nicht für alle, sondern nur für bestimmte Personen zu machen, was ungerecht wäre, wie Viroli betont.¹⁰³ Dementsprechend trennt Viroli auch scharf zwischen Nationalismus einerseits, also jener »natural emotion which, to thrive and grow strong, had to be protected from contamination and cultural assimilation«, ¹⁰⁴ und Patriotismus andererseits, also jener individuellen Aufopferungsbereitschaft zum Wohle aller, die in der republikanischen Tradition gemeinhin als *civic virtue* oder Bürgertugend bezeichnet wird.¹⁰⁵ Während erstere auf die Nation als etwas Natürliches oder Gottgegebenes abhebe, sei die *civic virtue* eine

99 Vgl. dazu oben 3.2.

100 Vgl. Maurizio Viroli, *Republicanism (Translated from the Italian by Anthony Shugaar)*, New York: Hill and Wang 2002, 58–65.

101 Ibid., 15.

102 Vgl. hierzu auch Jürgen Habermas, »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 632–660: 633–643.

103 Vgl. Viroli, *Republicanism*, 65–66.

104 Ibid., 86–87.

105 Vgl. dazu auch Taylor, »Cross-purposes«, 170, 175.

säkulare Einstellung, eine »political passion based on the experience of citizenship«,¹⁰⁶ die Konfessionalismus, Klerikalismus und Dogmatismus entschieden ablehne.¹⁰⁷

Das ›Wir‹-Bewusstsein, das Nassars Liberalismus mit Gemeinsinn zugrunde liegt, ist also als eine Art ›bürgerschaftliches Wir‹ zu verstehen, um einen Begriff von Lutz Wingert zu verwenden.¹⁰⁸ Es ist eines, das sich nicht durch Wir-sie-Gegensätze konstituiert, weder gegen außen noch im Innern, sondern einem horizontalen Ich-Du. Es ist ein Wir, das mit seinem Plädoyer für die Akzeptanz von Differenz die Individualität seiner Mitglieder akzeptiert und gerade dadurch auch jene zentrifugalen gemeinschaftlichen exklusiven Kollektive zu entkräften sucht, die den Zusammenhalt des politischen Gemeinwesens als Ganzes gefährden: die konfessionellen, die ethnisch-sprachlichen oder die stammesspezifischen. Das Wir dieses politischen Gemeinwesens ist damit kein negatorisches, sondern ein negativistisch verstandenes: Es ist ein Wir, das sich nicht durch »ausschließende, tendenziell feindselige Wir-sie-Gegensätze«¹⁰⁹ bildet, sondern durch den »gemeinsamen Willen [...], in bestimmter Weise *nicht miteinander* umzugehen«.¹¹⁰ Dieser Wille kommt in Nassars Fall in der Aussage zum Ausdruck, dass in seinem Wir nicht aufgrund der exklusiven Zugehörigkeiten der Individuen zu partikularen Gemeinschaften innerhalb der Gesellschaft miteinander umzugehen sei.

Zu 2.: Das verbindende Gemeinsame, aus dem dieses bürgerschaftliche Wir erwächst,¹¹¹ ist eine sich in stetem Wandel befindende identitätsstiftende Geschichte. Vor allem aber setzt Nassar auch auf die individuelle Vernunft eines jeden einzelnen Bürgers als »Modus der Integration«,¹¹² der es vermag, die Brücke zwischen der »notwendigen Einheit und der möglichen Vielheit«¹¹³ der patriotisch-demokratischen Gesellschaft zu schlagen. Dieses individuelle Vernunftdenken, das, wie wir später noch ausführlich sehen werden, durch eine philosophische Bildung angeeignet wird, soll sich als ›kritisch-offener Rationalismus‹ (*‘aqlāniyya naqdiyya munftiḥa*) selbstkritisch und anderen Überzeugungen gegenüber tolerant

106 Viroli, *Republicanism*, 13.

107 Vgl. *ibid.*, 93. Vgl. zur Unterscheidung von Patriotismus und Nationalismus auch Maurizio Viroli, *For the love of country. An essay on patriotism and nationalism*, New York: Oxford University Press 1995, sowie Taylor, »Cross-purposes«, 175.

108 Lutz Wingert, »Unpathetisches Ideal. Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir«, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 33–43.

109 *Ibid.*, 40.

110 *Ibid.* Hervorhebung im Original.

111 Vgl. dazu *ibid.*

112 Forst, *Kontexte*, 172.

113 *Ibid.*

zeigen. So wird Nassars ›patriotisch-demokratische Gesellschaft‹ zu einer »republic of reasons«, ¹¹⁴ d.h. zur deliberativen Demokratie, ein Begriff, der ebenfalls gelegentlich mit der republikanischen Tradition in Verbindung gebracht wird. ¹¹⁵ Dass Nassar die kritisch-offene Vernunft im Individuum und speziell im einzelnen Bürger verortet, womit er deren Charakter als Instrument der Kommunikation und nicht der staatlichen Unterdrückung herausstreicht, wie es in *Nahwa* an gewissen Stellen noch den Anschein macht, wird im nächsten Kapitel deutlich werden.

Nassar greift solche republikanischen Ideen auch aus einem arabischsprachigen ideengeschichtlichen Erbe auf: Buṭrus al-Buṣṭānī etwa, dessen Ideen Nassar sich in *Nahwa* vergegenwärtigt, kann als deutlich von republikanischen Überzeugungen beeinflusst gelesen werden, was sich nicht zuletzt an der Wichtigkeit des Begriffs der *patria* für Buṣṭānī ablesen lässt. ¹¹⁶ Es waren dies Ideen, die zu Buṣṭānīs Lebzeiten in dessen kosmopolitischer Heimatstadt Beirut diskutiert wurden und auch in die politischen Diskurse während der Zeit der Muṭaṣarrifiyya im Mont Liban Eingang fanden. ¹¹⁷ Ähnlich liest Nassar in *Tafkīr Nīʾmat Yāfiṭ* (1860–1923) als einen der wichtigsten Proponenten eines ›liberalen Republikanismus‹ bzw. eines ›liberalen Patriotismus‹ (*waṭāniyya libirāliyya*) in der arabischen Welt. ¹¹⁸ Dabei hebt er bei beiden besonders auch ihre Bemühungen um die Verbreitung und verstärkte Institutionalisierung moderner, säkularer Bildung allgemein und staatsbürgerlicher Erziehung im Besonderen hervor. ¹¹⁹ Das mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ offenbar bewusst verfolgte Anknüpfen an das republikanische Vermächtnis dieser Denker der ›ersten‹ Nahḍa zeigt auch, dass Nassars Postulat einer ›zweiten‹ arabischen Renaissance zumindest diesbezüglich mehr ist als bloß ein mythischer Regress mit ideologischem Unterton – wir werden auf diesen Punkt noch zurückkommen. ¹²⁰

Die hier skizzierten Analogien zwischen Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ und republikanischen politisch-philosophischen Prämissen müssen an dieser Stelle schemenhaft bleiben. Zudem muss betont

¹¹⁴ Pettit, *Republicanism*, 188.

¹¹⁵ Vgl. dazu *ibid.*, 188–199. Im Gegensatz etwa zu Pettit betont Viroli nicht die vernunftbasierte Deliberation, sondern die Eloquenz als typisches Merkmal republikanischen Debattierens; vgl. Viroli, *Republicanism*, 19. Vgl. zum Zusammenhang von Republikanismus und Bildung auch Sandel, *Liberalismus oder Republikanismus*, 69–73.

¹¹⁶ Vgl. zu Buṣṭānīs Patriotismus Makdisi, »After 1860«, 604–605, 607–610; Abu-Manneh, »The Christians between Ottomanism and Syrian nationalism. The ideas of Butrus al-Bustani«. Vgl. zudem Lewis, »Watan«, 176.

¹¹⁷ Vgl. dazu oben 2.3.

¹¹⁸ Vgl. Naṣṣār, »Min al-ʿUbūdiyya«, 75–76.

¹¹⁹ Vgl. *ibid.*, 77–78, 85, 88, 91; Naṣṣār, *Nahwa*, 18.

¹²⁰ Vgl. unten 5.2.2.

werden, dass die grobe Einordnung von Nassars *librāliyya takāfuliyya* in diese Tradition an einigen wesentlichen Stellen nicht zutrifft, und zwar dort, wo dieser Liberalismus eben wirklich liberal ist, d.h. wenn er auf universell gültige individuelle Rechte verweist,¹²¹ ein Aspekt, der von neorepublikanischen Denkern kritisch hinterfragt wird.¹²² Trotzdem werden die hier gemachten Überlegungen zum Republikanismus in Kapitel 7 dieses Buches nochmals aufgegriffen, wenn wir auf Nassars Bildungsbegriff zu sprechen kommen. Zunächst stehen in den nächsten beiden Kapiteln jedoch die intra- und intersubjektiv epistemischen sowie sozialen Prämissen von Nassars *librāliyya takāfuliyya* im Fokus: seine Kritik am ideologischen Denken und sein Entwurf eines ›kritisch-offenen Rationalismus‹, danach sein Verständnis von Gerechtigkeit, Solidarität und Werten in seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹.

121 Vgl. dazu unten 6.2.

122 Vgl. etwa Viroli, *Republicanism*, 63; Pettit, *Republicanism*, 101.