

1. Nassif Nassar als Text

Seine Werke und Tendenzen ihrer Rezeption

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I.1 *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn (Pensée)*³

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

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

3 Nassar, *Pensée*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Hervorhebung im Original.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 Vgl. *ibid.*, 28–32.

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

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

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

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

43 Vgl. *ibid.*, 9–14.

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

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

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

44 Vgl. *ibid.*, 25–26.

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

46 Vgl. Manšūr, »Naḥwa muğtama‘ ġadīd«, 129.

47 Vgl. ‘Āšī, »Naḥwa muğtama‘ ġadīd«, 202.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.6 Die Philosophie im Kampf mit der Ideologie (Ma'raka)⁶¹

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

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

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

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

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

61 Nāṣif Naṣṣār, *al-Falsafa fī ma'rakat al-aidiyūlūḡiyya*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a 1986 [1980].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

72 Vgl. *ibid.*, 295–298.

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

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

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

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

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

73 Vgl. *ibid.*, 305–309.

74 Vgl. *ibid.*, 311–314.

75 Naṣīf Naṣṣār, *Taṣawwūrāt al-umma al-muʿāšira. Dirāsa tahlīliyya li-mafāhīm al-umma fī l-fikr al-ʿarabī al-ḥadīṭ wa-l-muʿāšir*, Bairūt: Dār Amwāğ 1994 [1986]. Vgl. zu den *Muṭārahāt* auch Jad Hatem, »Chronique de la recherche philosophique au Liban II : de la mystique à la raison«, in: *Annales de Philosophie* 9 (1988), 103–113; 100–113.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10 Die Logik der Herrschaft.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.12 Über Bildung und Politik.

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

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

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

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

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

96 Naṣṣār, *Tarbiya*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁹ Vgl. dazu ausführlich unten Kapitel 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

123 Ṭāhā ‘Abdarraḥmān, *al-Ḥaqq al-‘arabī fī l-iḥtilāf al-falsafī*, ad-Dār al-Baiḍā’: al-Markaz at-Ṭaqāfī al-‘Arabī 2002.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

126 Ibid., 67–68.

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

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

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

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

1.17 Die Demokratie und der Dogmenstreit (Dīmūqrāṭiyya)¹³²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dīmūrāṭiyya hat bisher noch keine nennenswerte Rezeption erfahren.

1.18 *Das Licht und die Bedeutung.*

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

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

¹³³ Naṣṣār, *Ma'nā*.

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

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

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

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

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

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

1.19 Ausblick

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

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

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

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

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

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

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