

3. In Richtung eines neuen Gesellschaftsvertrags

Nassars Konfessionalismuskritik und die Genese eines philosophischen Projekts

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

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

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

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

3.1 Ibn Ḥaldūn, die Moderne und der libanesische Kontext

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

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

² Nassar, *Pensée* (²1997), v.

³ Ibid.

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

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

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

4 Nassar, *Pensée*, 269.

5 Ibid., 45.

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

7 Nassar, *Pensée*, 264.

8 Vgl. ibid., 142, 270–271; Nāṣif Naṣṣār, »al-Hikma al-ḥaldūniyya wa-hudūduhā«, in: ders., *al-Īṣārat wa-l-masālik. Min iwnān Ibn Ruṣd ilā rihāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dār at-Talī'a 2011, 77–109: 92–109. Andernorts liest Nassar Ibn Ḥaldūn diesbezüglich etwas modernistischer, vgl. Nāṣif Naṣṣār, »Ibn Ḥaldūn fi manzūrat al-hadāṭa«, in: ders., *al-Īṣārat wa-l-masālik. Min iwnān Ibn Ruṣd ilā rihāb al-‘almāniyya*, Bairūt: Dar at-Talī'a 2011, 41–76: 54.

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

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

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

¹⁰ Ibid.

¹¹ Vgl. Nassar, *Pensée*, 1–4.

¹² Vgl. ibid., 266.

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Vgl. Naşṣār, *Istiqlāl*, 256–263.

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

¹⁷ So wohl am explizitesten in 'Abdallāh al-'Arwī, *Mafhūm al-'aql*, ad-Dār al-Baīdā: al-Markaz at-Taqāfi al-'Arabī *2007 [1996], 9–19. Vgl. dazu auch al-Miṣbāhī, *Ğadaliyya*, 284–288.

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

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

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

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

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

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

20 Vgl. Naṣṣār, *Hurriyya*, 27–32. Vgl. ähnlich auch Nāṣif Naṣṣār, »Fi t-Turāṭ wa-tahaddiyāt al-‘aṣr«, in: ders., *at-Tafkīr wa-l-higra. Min at-turāṭ ilā n-nahḍa al-‘arabiyya at-tāniya*, Bairūt: Dār at-Talī'a 2004, 1997, 63–74. Vgl. zu dieser Position Nassars auch Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, 217–218.

21 Naṣṣār, *Nahwa*, 10.

22 Ibid.

23 Vgl. ibid.

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

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

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

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

²⁴ Vgl. dazu oben 1.3 sowie unten 3.4.

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

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 107, FN 102.

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

3.2 Gemeinschaft und Gesellschaft in *Nahwa*

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

Nahwa hat, obwohl die sechs darin versammelten Artikel ganz unterschiedliche Aspekte des libanesischen Konfessionalismus beleuchten, eine klare argumentative Richtung, auf die bereits der Titel des Buches verweist: Der ›konfessionalistischen Gesellschaft‹ (*muğtama'* *tā'ifi*) im Untertitel steht die ›neue Gesellschaft‹ (*muğtama'* *ğadīd*) im Haupttitel gegenüber; erstere, die der Kritik unterzogen wird, soll sich ›in Richtung‹ (*nahwa*) letzterer verändern. Folglich bezeichnet Nassar *Nahwa* auch als ›gesellschaftliche Analyse‹ (*tahlil muğtama'i*)²⁸ bzw. als ›soziohistorische Kritik aus einer philosophisch autonomen Perspektive‹ (*naqd iğtimā'i tārīhi min wiğha falsafiyya mustaqilla*), die das Ziel verfolgt, eine ›neue libanische Gesellschaft‹ (*muğtama'* *lubnāni* *ğadīd*) zu entwerfen.²⁹

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

28 Nassar, *Nahwa*, 10.

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

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

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

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

³⁰ Vgl. ibid., 105.

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

³² Vgl. ibid., 11–27.

³³ Vgl. Nasṣār, *Nahwa*, 105.

³⁴ Ibid., 179–208.

sowie deren Bedeutung im Geschichtsprozess aufmerksam: Der Mensch sei, wie er schreibt, als ›historisches Wesen‹ (*kā'in tārīhi*) unweigerlich (*hatman*) in eine ›individuelle soziale Situation‹ (*wad'iyya fardiyā iğtimā'iyya*) eingebunden, die Teil einer ›historischen sozialen Situation‹ (*waḍiyya iğtimā'iyya tārīhiyya*) sei. Diese historische soziale Situation zu untersuchen habe deshalb Priorität vor der Auseinandersetzung mit der individuellen. Diese Auseinandersetzung müsse dabei auf der Ebene der ›Gesellschaft‹ (*muğtama'*) und nicht jener des ›Individuums‹ (*fard*) oder der ›Gemeinschaft‹ (*ğamā'a*) beginnen. Denn es sei die ›Bewegung der Gesellschaft‹ (*harakat al-muğtama'*), die den ›Wert einer Existenz‹ (*qimat wuğūd*) sowie die Bedeutung der ›Individuen‹ und der ›Gemeinschaften‹ und deren Rolle bei der ›Teilhabe an der Geschichte‹ (*maudi' al-mušāra-ka fī t-tārīḥ*) festlege. Geschichte ist also folglich in Nassars Verständnis in erster Linie Geschichte von Gesellschaften, nicht Geschichte der Individuen oder der Gemeinschaften.³⁵

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

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

³⁵ Vgl. ibid., 9.

³⁶ Ibid., 77.

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

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

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

³⁷ Vgl. ibid., 78–79.

³⁸ Ibid., 80.

³⁹ Vgl. ibid., 79–81.

⁴⁰ Ibid., 82.

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

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

⁴¹ Vgl. ibid., 82–83.

⁴² Vgl. ibid., 83–85.

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

43 Vgl. Nassar, *Pensée*, 165–177.

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

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

44 Vgl. Naṣṣār, *Nâħwa*, 85–92.

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

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

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

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

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

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

49 Vgl. Manşür, »Nahwa muğtama' ḡadid«, 121, 123.

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

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

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

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

54 Vgl. ibid., v.a. 7–9, 12, 20.

55 Ibid., 12.

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

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

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

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

⁵⁷ Vgl. ibid., 12–14, 31–33.

⁵⁸ Ibid., 12.

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

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

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

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

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

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

61 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

62 Ibid. Hervorhebung im Original.

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

64 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

65 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 184.

Lebensordnung triumphier[t]“⁶⁶ hat. Nur ist es bei ihm nicht der linke wie rechte Gemeinschaftsradikalismus wie im Falle Plessners, den er anprangert, sondern der konfessionalistische. Dem Triumph des von der *tā’ifa* dominierten Gemeinschaftsdenkens, dieser spezifischen Form von »Gemeinschaftsgesinnung«,⁶⁷ welche die Gesellschaft als Ganzes dominiert, hält er in seinem Entwurf einer ›neuen Gesellschaft‹ seine eigene »Gesellschaftsgesinnung«⁶⁸ entgegen. In seinen späteren Schriften ist es dann nicht mehr nur der Triumph des spezifisch Konfessionell-Gemeinschaftlichen, sondern des Gemeinschaftlichen ganz allgemein, dessen Hegemonie besonders über das Denken Nassar in seiner Ideologiekritik zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht.⁶⁹

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

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

⁶⁶ Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2013, 11.

⁶⁷ Ibid., 33.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Vgl. dazu unten Kapitel 5, besonders 5.1.

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

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

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

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

3.3 *Tā'ifyya* als totales Sozialphänomen und Kultur

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

⁷² Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 41.

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

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

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

3.3.1 Konfessionalismus als totales Sozialphänomen

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

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

Ihr Fundament findet die *tāifiyya* als »totales Sozialphänomen« gemäß Nassar allerdings v.a. in jenen Regelungen, die den einzelnen

75 Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 103.

76 Vgl. ibid., 108–115.

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

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

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

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

⁷⁷ Vgl. ibid., 117–118.

⁷⁸ Ibid., 117.

⁷⁹ Vgl. ibid., 108, 111.

System auf Kosten des ›Volkes‹ (*ša'b*) zu ihren eigenen Gunsten ausschlachteten. Ihr Bindeglied sei das Parlament, wo ›Konfessionalisten‹ (*tāifiyyūn*) die *tāifiyya* mit der Begründung verteidigten, sie sorge für Stabilität, und ›Kapitalisten‹ (*ra'smāliyyūn*) gleichzeitig die *Laissez-faire*-Ökonomie mit dem Argument rechtfertigten, damit ausländisches Kapital anzuziehen. Ihre Symbiose röhre von unterschiedlichen Interessenkonvergenzen her – so bräuchten etwa die ›Kapitalisten‹ wirtschaftsliberale Gesetze, die ›Konfessionalisten‹ hingegen finanzielle Unterstützung im Wahlkampf.⁸⁰

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

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

⁸⁰ Vgl. ibid., 120–121, 123.

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

⁸² Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 119–124.

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

3.3.2 Konfessionalismus als Kultur

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

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

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

83 Vgl. ibid., 145–162.

84 Vgl. ibid., 188–191, 195.

85 Ibid., 184.

86 Vgl. ibid., 185.

Eigenschaften der ›Vernünftigkeit‹ (*as-siffa al-aqliyya*), der ›Methodik‹ (*as-siffa al-manhağıyya*) und der ›Objektivität‹ (*as-siffa al-maudü'iyya*) aus: Sie beruhe auf Urteilen, die im Bereich der Vernunft gebildet würden und deshalb die Regeln der Identitätsprinzipien (*mabādī' al-'aniyya*), der Widerspruchslosigkeit (*adam at-tanāqud*), der Kausalität (*sababiyya*) und einer ausreichenden Begründung (*hüggä kāfiyya*) respektierten; die Nachforschungen, aus denen diese Urteile gezogen würden, seien zudem von klaren Regeln geleitet und würden schließlich induktiv aus der Realität (*al-wāqi'*) selbst hervorgehen und nicht aus dem Subjekt (*dāt*).⁸⁷

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

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

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

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

87 Vgl. ibid., 184–185.

88 Ibid., 185.

89 Vgl. ibid., 185–186.

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

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

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

⁹⁰ Vgl. ibid., 197–200.

⁹¹ Vgl. ibid., 201–203.

⁹² Ibid., 196.

⁹³ Vgl. ibid., 195–197.

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

⁹⁵ Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 171–178.

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

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

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

96 Vgl. ibid., 187–188.

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

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

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

3.3.3 *Bustānī zwischen Hāgg und Šumayyil*

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

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

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

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

100 Vgl. ibid., 31.

101 Vgl. dazu auch unten 4.4.

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

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

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

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

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

¹⁰³ Vgl. Nassar, *Nahwa*, 59.

¹⁰⁴ Vgl. ibid., 58–60.

¹⁰⁵ Vgl. ibid., 36.

¹⁰⁶ Ibid., 34.

¹⁰⁷ Vgl. ibid., 39–40.

¹⁰⁸ Vgl. ibid., 34–35, 39–40.

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

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

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

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

¹⁰⁹ Vgl. ibid., 39.

¹¹⁰ Vgl. ibid., 48.

¹¹¹ Vgl. ibid., 43.

¹¹² Vgl. ibid., 47–48.

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

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

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

¹¹³ Ibid., 48.

¹¹⁴ Vgl. ibid., 24.

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

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

In Bustānī findet Nassar einen Denker, der die Hegemonie des Konfessionell-Gemeinschaftlichen in der libanesischen Gesellschaft genauso in Frage stellte wie Šumayyil, dagegen aber andere, weniger radikale Rezepte vorbrachte als letzterer, und dabei auch tatsächlich einen gesellschaftlichen Veränderungsprozess hat anstoßen können, wie Nassar überzeugt ist: Vom ›liberalen‹ Klima der Mutsarrifiyya befördert, hätten seine patriotischen Ideen und sein Aufruf zu Toleranz und zur Trennung von Religion und Politik sich verbreiten und dabei helfen können, traditionskritisches Denken in weite Bereiche der Gesellschaft hineinzutragen. Den Reformern der Nahḍa, die in Bustānīs Fußstapfen traten – Nassar nennt Adib Ishāq, Ya'qūb Ṣarrūf und Farah Antūn¹¹⁸ –, seien in ihrem politischen Handeln zwar nach wie vor Grenzen gesetzt gewesen. Da sie, und ganz besonders Bustānī, sich der Wichtigkeit der Bildung für die Befreiung von ›religiösem Fanatismus‹ (*ta'assub dīnī*) und osmanischer Autokratie aber bewusst gewesen seien, habe der Libanon dank ihrer Anstrengungen zu einem Zentrum des kritischen Denkens werden können. Dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass Šumayyil in diesem Klima die Religionskritik derart auf die Spitze habe treiben können.¹¹⁹

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

¹¹⁶ Vgl. Naṣṣār, *Nahwa*, 30–31, 36.

¹¹⁷ Vgl. ibid., 26.

¹¹⁸ Ibid., 47.

¹¹⁹ Vgl. ibid., 32–33.

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

3.4 *Nahwa* und die Genese eines philosophischen Projekts

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

¹²⁰ Vgl. dazu auch Nassars positive Bewertung der nichtmaterialistischen Religionskritik durch Ni'mat Yāfiṭ sowie von dessen Forderung, ›Patriotismus‹ (*waṭaniyya*) als Ersatzreligion zu lehren: Nāṣif Naṣṣār, »Min al-'Ubūdiyya ilā l-waṭaniyya al-librāliyya: Ni'mat Yāfiṭ«, in: ders., *at-Tafsīr wa-l-hiğra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-arabiyya at-tāniyya*, Bairūt: Dār at-Talī'a 2004 [1997], 75–92: 79–81, 88.

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

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

¹²³ Vgl. Balqazīz, *al-'Arab wa-l-hadāta*, II, 114–115.

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

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

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

¹²⁴ Naşşär, *Nahwa*, 6.

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

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

¹²⁵ Vgl. ibid., 55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁹ Vgl. dazu v.a. die ersten drei der fünf Reformprinzipien (*mabādī islāhiyya*) der Partei und Sa’ādahs Erläuterungen dazu in Anṭūn Sa’ādah, *al-Muḥādarāt al-‘ašar*, [o. O.]: Dār Fikr li-l-Abḥāt wa-n-Našr 2014, 109–127. Vgl. auch Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 4, 91–95.

¹³⁰ Vgl. dazu Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 101, sowie jüngst Fruma Zachs, *The making of a Syrian identity. Intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden: Brill 2005, 6, 30.

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

¹³² Vgl. dazu v.a. das sechste der acht Grundprinzipien (*mabādī asāsiyya*) der Partei (›Die Syrische Nation ist eine einzige Gesellschaft‹) und die Erläuterungen dazu von Sa’ādah in Sa’ādah, *al-Muḥādarāt al-‘ašar*, 91–93. Vgl. dazu auch Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*, 86, 101; ‘Ādil Dāhir, *al-Muğtama’wa-l-insān. Dirāsāt fi falsafat Anṭūn Sa’ādah al-iġtimā’iyya*, Bairūt: al-Furāt 2006, 54.

¹³³ Vgl. Sa’ādah, *al-Muḥādarāt al-‘ašar*, 6, 8, 93. Mit dem Titel *In Richtung einer neuen Gesellschaft* scheint Nassar nicht nur auf die SSNP anzuspielen, sondern auch auf das 1969 erstmals erschienene Werk *In Richtung einer islamischen Gesellschaft (Nahwa muğtama’ islāmī)* des ägyptischen Muslimbruders Sayyid Quṭb (1906–1966).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

71.

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

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