

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

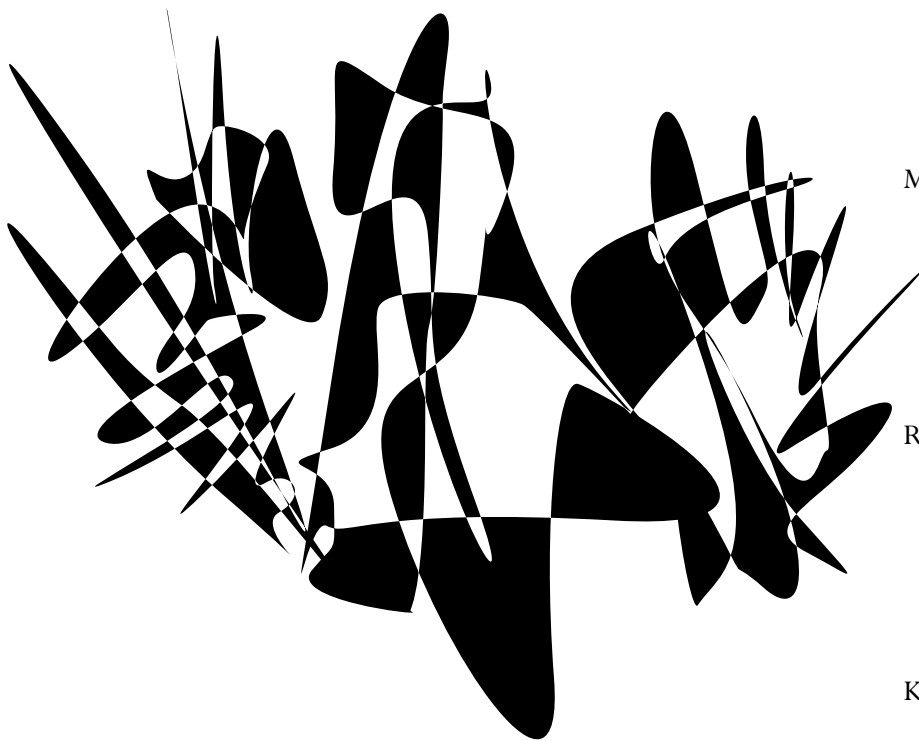
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

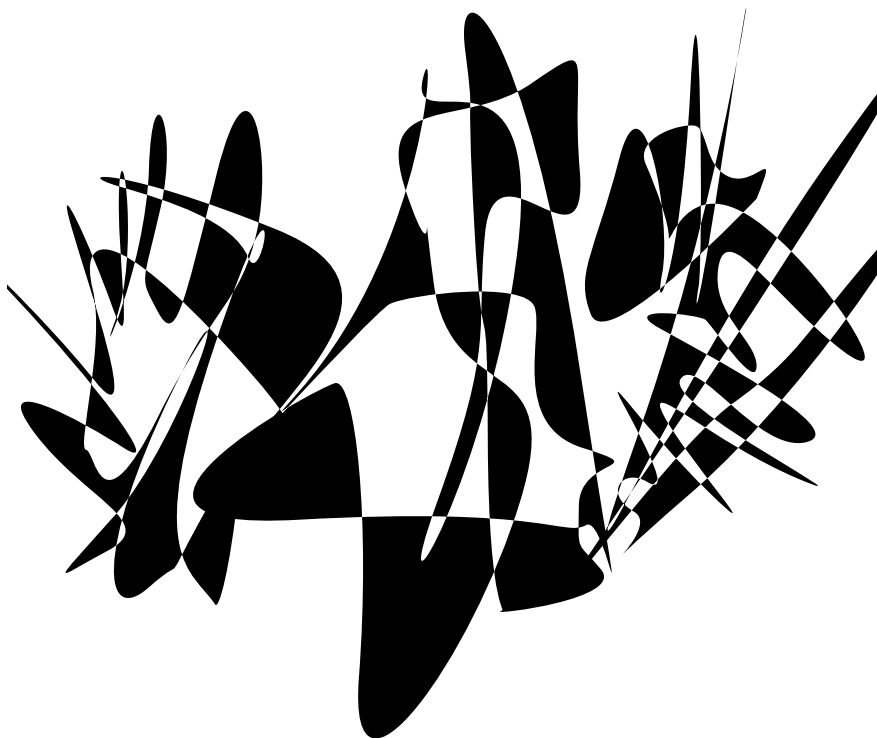
polylog bestellen & abonnieren

Kultur und Philosophie an der marokkanischen Universität

EIN BERICHT

Zu Lebzeiten des Philosophen Ibn Ruschd (Averroes, 1126–1198) und des Sufi Ibn Arabi (1165–1240), fand während der Herrschaft der Almohaviden in Marokko und im moslemischen Andalusien eine berühmte Auseinandersetzung zwischen den beiden in Bezug auf den Stellenwert der Vernunft zwischen Philosophie und Mystik innerhalb der moslemischen Kultur statt. Wie Historiker berichten, sollte Ibn Arabi siegreich aus dieser Auseinandersetzung hervorgehen. Mit dem Sieg der Mystik über die Philosophie hätte Ibn Arabi die Vorherrschaft der Erleuchtung, des Imaginären und der Unvernunft an Stelle der Vernunft im Maghreb gesichert. Der Disput zwischen Ibn Ruschd und Ibn Arabi wurde als Grund für die spätere Vorherrschaft der Irrationalität im Maghreb eingeschätzt. Deshalb legt die neuere Rezeption der islamischen mittelalterlichen Philosophie an der marokkanischen Universität den Schwerpunkt auf die Gegenüberstellung zwischen der »aristotelischen« Philosophie und der islamischen »Mystik«. Auf dem Hintergrund der bisher fragwürdigen und labilen Situation der Philosophie an der marokkanischen Universität wurde die Wiederbelebung der aristotelischen und islamischen Philosophie als Belebung der Rationalität gefeiert. Die Suche nach der Rationalität und nach der Aktualität des überlieferten Mittelalters wurde in den Rahmen der Suche nach der Selbstrechtfertigung gestellt, zumal die Philosophie immer wieder von Theologen an

AZELARABE LAHKIM BENNANI unterrichtet Philosophie an der Universität Mohammad ben Abdellah Faculté des lettres (Dahr Mehrzaz), Marokko



die Seite von Häresie und Atheismus gerückt wurde.

Das Debüt der Philosophie in Marokko

Die Diskontinuität, welche die philosophische Tätigkeit erlebt hatte, ist ein weiterer wichtiger Grund für die bisherige Sonderstellung der Philosophie an der Universität. Denn erst vor vier bzw. fünf Jahrzehnten, also sehr lange Zeit nach dem Tode von Ibn Ruschd, war wieder die Rede von Philosophie in Marokko. In den 1950er Jahren hatte der Marokkaner Mohamed Aziz Lahbabi seine ersten philosophischen Abhandlungen in französischer Sprache in Paris veröffentlicht: *Del'être à la personne* und den *Essai sur le personnalisme musulman*. Die erstgenannte Schrift stand im Rahmen der »Personnalisme«-Schule des französischen Philosophen Mounier. Aber der philosophische Kampf ums Dasein hatte den marokkanischen Philosophen bewogen, die eingeführte französische Philosophie mit den Grundsätzen des Islam zu färben. Des weiteren waren hier andere soziale Hintergründe spürbar. Das Volksbegehren nach der Unabhängigkeit von der politischen Herrschaft Frankreichs, ebenso wie die Suche nach einer Identität in Marokko und nach der Freisetzung der schöpferischen Kraft der Gemüter, hatten der Philosophie wie dem Islam eine kulturelle kämpferische Färbung verliehen. Die marokkanischen Studenten hatten dazu einen erheblichen Beitrag geleistet.

Zwischen Paris und Kairo

Der große panarabische Traum des ehemaligen ägyptischen Präsidenten Nasser, wie der geistige Aufschwung des kulturellen Lebens in Ägypten nach dem Sturz von König Faruk (1952) hatten den Geist der dort lebenden marokkanischen Studenten stark geprägt. Kairo war in den fünfziger Jahren das Mekka der arabischsprachigen marokkanischen Stu-

dierenden, während Paris das Lieblingsziel der marokkanischen frankophonen Elite war. Die aufblühende kulturelle Atmosphäre in Paris hatte dem Begriff des »Intellektuellen« eine eigentümliche französische Bedeutung gegeben, welche bis auf das berühmte »J'accuse« von Emile Zola, wenn nicht bis zu den Denkern der Französischen Revolution zurückgeht. Im *Existentialismus* von Jean Paul Sartre wie durch den *Marxismus* von Roger Garaudy erlebten die jungen Marokkaner die Verbindung der Philosophie mit »Praxis« und »Engagement«. Während die marokkanischen Studierenden in Ägypten die geistige »Wiedergeburt«, d. h. die umfassende Reform »Nahda« erlebten, scheinen deren Kommilitonen in Frankreich vom Zauber des »Intellektuellen« weiterhin besessen zu sein. Einerseits konzentrierten sich die Bemühungen der »Arabisierten« auf das Studium der »Pioniere der ägyptischen und arabischen Reform«, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts überall gewirkt hatten. Die wichtigsten Figuren waren Dgamel Eddine Al Afghani und sein ägyptischer Schüler Mohamed Abdu. So wurde der Kampf für einen aufgeklärten Islam, für die Gleichstellung der Frau mit dem Mann, gegen den Despotismus, für die allgemeine Schulbildung etc. aufgenommen. Andererseits waren die Pariser Studierenden von andersgestalteten Werten der Aufklärung, der Freiheit und des Engagements geprägt. Diese Studierenden aus Kairo und Paris hatten Ende der fünfziger Jahre die marokkanische Universität geschaffen. Die verschiedenen Fakultäten waren allmählich von diesen Hauptströmungen durchdrungen. Je nach dem Schwerpunkt von Lehre und Forschung war die Vorherrschaft der beiden Tendenzen ungleichmäßig verteilt. In den Fakultäten für Naturwissenschaften, der Wirtschaft und der in französischer Sprache gelehrt Jurisprudenz war der Duft des Nordens leicht zu spüren; in den arabisierten Fakultäten und Lehrfächern war der Orient massiv richtunggebend. Im

Das Volksbegehren nach der Unabhängigkeit von der politischen Herrschaft Frankreichs, ebenso wie die Suche nach einer Identität in Marokko und nach der Freisetzung der schöpferischen Kraft der Gemüter, hatten der Philosophie wie dem Islam eine kulturelle kämpferische Färbung verliehen.



Allgemeinen haben die beiden Richtungen, so weit es um Lehre und Forschung ging, friedlich zusammen gelebt. Jede Richtung versuchte aber einen eigenen Weg zu gehen, auf Grund der gesammelten kulturellen Erfahrungen. Für die einen vermittelten die Ägypter, seien sie Philosophen, Sozialkritiker, Dichter oder Publizisten, auch dank einer massiven, von der Regierung unterstützten Übersetzungs- und Editionstätigkeit den Zugang zum mittelalterlichen moslemischen Erbe. Die Suche nach einer neuen kulturellen Identität der Gesellschaft war von der intensiven Suche nach einer Identität der Philosophie begleitet. Die arabische Ideologie wurde von der Sehnsucht nach den älteren arabischen künstlerischen und kulturellen Werten inspiriert. Für die andere, aus Frankreich kommende Elite vermittelte Frankreich den »wissenschaftlichen« Zugang zum Mittelalter, wie die »Methodologie« der Forschung und die Rezeption der Antike. In dieser Perspektive wurde die Philologie in der Literatur und der Philosophie als Wissenschaftsmethode stark gepflegt und führte zur Wiederentdeckung der rationalistischen Tendenzen in der mittelalterlichen Philosophie. Der Einfluss des Orients wie des Okzidents an der Universität hatte sich nach der Berufung zahlreicher gebürtiger Franzosen, Iraker, Ägypter etc. unablässig fortgesetzt. Bis in die Mitte der achtziger Jahre war die Verstärkung des Lehrpersonals in den Bereichen der Philosophie Anlass für einen interkulturellen Austausch. Zur selben Zeit wurden weitere neue Universitäten in den großen Städten gegründet. Zahlreiche junge Absolventen wurden an diese neuen Universitäten berufen. Folglich wurde der Bedarf an ausländischen Lehrkräften sehr stark reduziert.

Von der Philosophie zur Identität

In den Abteilungen für Philosophie – hauptsächlich in Rabat, in Fes und jetzt auch in

Marrakesch – umfasst das Lehrangebot die bekannten üblichen Disziplinen der Philosophie. Die Forschung aber bleibt in der Regel der islamischen Philosophie vorbehalten. Immer wieder werden Stimmen laut, dass ein zweckmäßiger Umgang mit der kulturellen Identität die reflektierende Bearbeitung von deren historischen Ausprägungen erfordere. Denn jede philosophische Kultur, im Osten wie im Westen, beschäftigte sich hauptsächlich mit ihrer eigenen Kultur, oder sie hätte sie schon zur Genüge bearbeitet.

Der wahre Grund für diese Einstellung ist im Grunde kein philosophischer. Er liegt in einem faktischen Problem. Denn der Zugang zu fremden Kulturen erfordert die Beherrschung fremder Sprachen. Wenn der Weg zu den fremden Kulturen aufgrund einer Unkenntnis der Sprache versperrt ist, verstärkt die »Vertrautheit« mit der eigenen Sprache die Vertrautheit mit dem eigenen Kulturbesitz und erspart den Forschenden die Beschwerden, welche der Umgang mit den fremden Kulturen zur Folge hat. Dieser Kontakt fordert gleiche Anpassungsfähigkeiten heraus, wie die geforderten Fähigkeiten bei einem Aufenthalt in einem fremden Land. Verschiedene kulturelle »Barrieren« entstehen auf Grund der »Anpassungsbeschwerden« in einer multikulturellen Welt.

Die »Vertrautheit« mit der eigenen Sprache und Kultur hat indes einen breiten graduellen Sinn. Denn Muttersprache für viele Hochschullehrer in Marokko ist die Berbersprache; deshalb empfinden sie manchmal Schwierigkeiten im Umgang mit Hocharabisch und neigen in bestimmten Fällen dazu, Französisch als Schriftsprache zu übernehmen. Die Vertrautheit mit der arabischen Kultur ist nicht selbstverständlich für alle Gelehrten und Schriftsteller. Aber der Islam hat seit langer Zeit Fuß gefasst im sogenannten allgemeinen Bewusstsein. Aus diesem Grund wird die Pluralität der Sprachen und Kulturen im eigenen

Wenn der Weg zu den fremden Kulturen aufgrund einer Unkenntnis der Sprache versperrt ist, verstärkt die »Vertrautheit« mit der eigenen Sprache die Vertrautheit mit dem eigenen Kulturbesitz und erspart den Forschenden die Beschwerden, welche der Umgang mit den fremden Kulturen zur Folge hat.

Land zur großen Chance für die Aufnahme eines interkulturellen Diskurses. Und wenn der interkulturelle Diskurs mit den fremden Kulturen versperrt ist, so ist es hoch wahrscheinlich, dass der Dialog mit den verschiedenen Facetten der Heimatkulturen dasselbe Trauma erleben würde. Zum Beispiel führte der religiöse Fanatismus in Algerien zu neuen Auseinandersetzungen in Fragen der kulturellen Identität in Hinsicht auf die Berber- Sprache. Für die internationale Gemeinschaft, für den Westen ist der religiöse Fanatismus in Algerien das Hauptproblem, verglichen damit scheint das Problem der Sprachen wenig bedeutsam. Das Sprachproblem erscheint als ein inneres Problem dieser Länder, während das religiöse Problem eine Gefahr für den Westen selbst sei. Diese Außensicht erfasst aber die Situation nicht genau. Denn der Fanatismus ist meines Erachtens nicht nur religiös geprägt, wir dürfen vielmehr annehmen, dass der religiöse Fanatismus zugleich »Fundamentalismus« und auch »Intégrisme« ist, d. h. eine abgeschlossene Weltauffassung.

Islam, Geschichte und Deutung

Aus den Hindernissen, welche dem Zugang zu den verschiedenen Kulturen und Sprachen im Wege stehen, wird manchmal eine Tugend gemacht. Aus jener »Vertrautheit«, d. h. aus einer Alltagstatsache wird ein »Prinzip« der Textinterpretation gezogen. Die Geschichte der Korandeutung wird schlicht ausgeblendet. Denn der vermeintlich »unmittelbare« Zugang zu den Geboten Gottes bei der Lektüre des Korans macht den langen und umständlichen Umgang mit der islamischen Rechtslehre scheinbar entbehrlich. Wir dürfen den Begriff von »Fundamentalismus« dahin verstehen, dass der Koran selbst und für sich genommen, die »Fundamente« der Interpretation und der Rechtslehre offen lege, unabhängig davon, welchen Beitrag die verschiedenen islamischen

Gesellschaften so wie die unterschiedlichen juristischen Schulen für das Verständnis der Rechtsquellen (wozu der Koran selbst als eine von mehreren Quellen zählt) geleistet hatten. Der Versuch, nach festen »Fundamenten« in einer einzigen »Quelle« Ausschau zu halten, beweist, wie schwer es tatsächlich ist, die *Mehrschichtigkeit* der islamischen Kultur in einer einheitlichen und abstrakten Überschau zu begreifen. Zwar ist der Koran weitestgehend die wichtigste Schicht, die das Schicksal der Muslime geprägt hat. Er kommt um so mehr in Betracht, als er ständig in Opposition zur Bibel gestellt wird. An Hand der Zäsur, welche der Koran in den alten oströmischen und persischen politischen Ordnungen durchgesetzt hatte, fokussiert er in allen Lagern die Ängste wie die Hoffnungen und überschattet damit die anderen Schichten, welche das geistige Leben der Muslime mitbestimmt haben. Für den Muslim steht der Koran als heilige Schrift im Vordergrund, weil sie vermeintlich sprachlich zugänglich und rituell erforderlich, weil sie das Kennzeichen des Islam überhaupt ist, womit er in scharfer Opposition zu den anderen herrschenden Religionen steht. Die anderen Schichten, welche den Werdegang der Muslime mit bestimmten, treten zur Zeit für fanatisierte Muslime stillschweigend in den Hintergrund. Der Koran ist aber nur der *Text*, während die gesellschaftlichen Normen, wie die sprachtheoretische Struktur den *Kontext* bilden. Text und Kontext treten in der Pragmatik in eine Wechselbeziehung, wobei es nicht möglich ist, die eine Schicht ohne die andere zu denken. Der Text ist eine Schicht, welche den an die Handlungen des verantwortungsfähigen Muslim gerichteten Diskurs Gottes umgrenzt. Aber eine andere Schicht untersucht die allgemeinen Menschenrechte so wie die Verantwortungsfähigkeit durch die Vernunft; eine dritte Schicht behandelt die linguistischen Bedingungen, welche die Bewahrheitung der Gottesgebote in bestimm-



ten Kontexten gewährleistet. Die Schicht der einheimischen Normen und sozialen Gewohnheiten prägt mit ihrem Stempel das manchmal unterschiedlich schwer zu verstehende Gebot. Diese verschiedenen Schichten sind voneinander unabhängig. Sie gehören zu verschiedenen Gebieten wie Theologie, Jurisprudenz, Linguistik und Soziologie u. a.

In der Geschichtsforschung der islamischen Wissenschaften wurde ausführlich auf die oben erwähnten Sprachwissenschaften eingegangen, und zwar sowohl für sich allein, als auch zwecks der kanonischen Rechtsforschung. Dem modernen islamischen Bewusstsein fehlt, und dies ist spürbar an der Universität, die genügende Übersicht der verschiedenen Schichten, und man gibt sich mit der Hervorhebung einer bestimmten Schicht als »Fundament« der weiteren Kulturerscheinungen ganz zufrieden. Dadurch wird der Weg zum »Fundamentalismus« geebnet.

Die kulturelle Wichtigkeit dieser Schicht als »Text« besteht darin, dass sie zu anderen Texten in Opposition tritt. Es handelt sich um eine *kämpferische* Hervorhebung, die ebenfalls den Text vom Kontext ablöst. Ein ähnliches Schema kommt in anderen kulturellen Bereichen ebenso erfolgreich zum Tragen. Einige Aspekte des geistigen Lebens werden hervorgehoben, weil sie in Opposition gegen anders gestaltete Kulturtraditionen treten. Die Suche nach neuen »Fundamenten« der Kultur wird auch durch das »Wunder« der arabischen Sprache und der eine bestimmte Weltanschauung prägenden Sprachstrukturen dokumentiert. Diese verschiedenen Fragestellungen wurden durch diesen an der Universität und in der Gesellschaft spürbaren Kampf um die kulturelle Aneignung des Vertrauten und Ausschluss des Fremden reichlich belegt.

Seit der arabischen »*Nahda*« und durch den Einfluss der ägyptischen Schule ist die Suche nach der Identität eine konstante kulturelle

Frage geworden. Das bittere Gefühl der historischen Diskontinuität wurde gedanklich verschiedenartig verarbeitet. Die verloren gegangene Kontinuität (dies wird in der Philosophie belegt durch die genannte Kluft zwischen Ibn Ruschd und Lahbabi im Falle von Marokko) wurde manchmal hergestellt durch andere objektive oder subjektive Kriterien für historische Kontinuität. Manche Historiker der Literatur oder der Mystik an der Universität versuchen, an Hand der Entdeckung und Erforschung vergessener Manuskripte in diesen Bereichen zu belegen, dass es eine geistige Kontinuität immer gegeben habe und dass die Bezeichnung der bisherigen Jahrhunderte als »dekadent« unrichtig sei. Deshalb beschäftigt sich ein Großteil der Universitätsforschung mit der Erforschung aller möglichen Manuskripte, um die vermeintliche historische Kluft auszufüllen. Die Suche nach bestimmten Formen historischer Kontinuität kann nicht, diesen Historikern zufolge, durch die Übernahme der epistemologischen Fragestellungen der Natur- bzw. Humanwissenschaften, welche im Okzident entstanden sind, kompensiert werden. Solche Wissenschaften seien okzidentaler Abstammung. Deswegen dürften sie bestenfalls als Hilfsmittel dienen für die Bearbeitung der Identität und Kontinuität, aber nicht für sich selbst genommen, als Forschungsgegenstand. Was für die Epistemologie gilt, das gilt ebenso für die Philosophie.

Es ist deshalb schwer, über den Werdegang der Philosophie in Marokko – und ebenso in weiteren arabischen Ländern – ohne Rücksicht auf Identitäts- bzw. Kontinuitätsprobleme zu reflektieren. Die treibende Kraft in diesen beharrlichen Fragen ist, dass die eine angestrebte Kontinuität immer in Rücksicht auf die fremden Identitäten gestellt wird, und die eine gesuchte Kontinuität gegenüber der anderen bestehenden.

Es ist deshalb schwer, über den Werdegang der Philosophie in Marokko – und ebenso in weiteren arabischen Ländern – ohne Rücksicht auf Identitäts- bzw. Kontinuitätsprobleme zu reflektieren. Die treibende Kraft in diesen beharrlichen Fragen ist, dass die eine angestrebte Kontinuität immer in Rücksicht auf die fremden Identitäten gestellt wird, und die eine gesuchte Kontinuität gegenüber der anderen bestehenden.

ein fertiges philosophisches Forschungsprogramm darstellt.

Opposition und geschichtliches Bewusstsein

Freilich ist diese »Opposition« für sich gesehen nichtssagend, da der Okzident selbst eine multikulturelle Pluralität bildet, mit Vielvölkerstaaten. Trotzdem wird der Okzident in der arabischen Welt in Form einer lückenlosen kulturellen Einheit so idealisiert, damit die Suche nach der verlorenen Identität und Kontinuität um so dringlicher erscheint.

Die Art und Weise, wie das kulturelle Problem gestellt wurde, konnte indes das kulturelle Leben beleben und die romantische Sehnsucht nach verlorenen Werten in vielen undemokratischen arabischen Ländern freisetzen. Durch jene »Opposition« selbst konnte das politische Handeln mit einer neuen »*idéologie de combat*« ausgerüstet werden. Wo immer ein »Gegenüber« ohne weiteres hingestellt wird, lauert eine »Gegnerschaft« bzw. »Feindseligkeit« in der Ferne. Aber zwischen einer friedfertigen »Opposition« und einer kämpferischen gibt es einen großen Unterschied:

Die erste Opposition verfügt über einen historischen Hintergrund im Sinne der »geschichtlichen« Besinnung. Sie strebt nicht an, die verschiedenen Schichten auf eine einzige bestimmte Schicht zu reduzieren. Das »un-geschichtliche« Denken deutet alle historischen Probleme von gestern und heute in Bezug auf eine bestimmte Schicht – derer aber gibt es viele, wie Sprache, Rasse, Moral, Wirtschaft neben der Religion. Als Fundamentalismus würde jede Bewegung bewertet, welche eine einzelne Schicht als Deutungsfundament ansieht und darum kämpft. Aber nicht jede Identitätsfrage mündet in Fundamentalismus. Immerhin besitzt das »religiöse Gegenüber« eine zu starke Zauberkraft, als dass man leicht von

einer geschichtlichen in eine stark reduzierende Weltauffassung (*Intégrisme*) übergeht.

Der Golfkrieg wie die erwarteten gravierenden Auswirkungen der Globalisierung auf die arabischen Länder bieten einen brisanten Stoff für die Suche nach neuen Oppositionsformen gegenüber dem Westen. Nach Mahdi el Mandgra (ehemaliger Kulturbeauftragter der UNESCO) in seinem Buch »*Der Krieg der Zivilisationen*«, das er lange Zeit vor Samuel Huntington publiziert hatte, wurde der Zweite Golfkrieg als erster Zivilisationskrieg deklariert. El Mandgra hatte auch den Krieg der Globalisierung erklärt. Seiner Meinung nach sollte man den Begriff der »Globalisierung« selbst globalisieren. Solche manchmal radikal so aufgestellten Fragen deuten aber darauf hin, wie schwer es ist, wirtschaftlich in einer Welt zu leben, deren Schicksal von einer einzigen industriellen und kulturellen Macht bestimmt wird. Nicht nur Globalisierung, sondern auch Fragen des internationalen Rechts, der Menschenrechte, werden nach dem Maß der eigenen Kultur bearbeitet, und in Hinsicht auf Probleme der Identität und Kontinuität immer wieder umgearbeitet. Fragen der Wirtschaft, des Rechts oder der internationalen Institutionen werden von vornherein als wertbezogene Fragen gestellt.

Philosophie und Kulturbearbeitung

Trotz aller möglichen Bedenken gegen die Philosophie in einer islamischen Gesellschaft sollte ihr, auch in den Augen von Traditionalisten, das Verdienst zukommen, im engen kritischen Kontakt mit dem kulturellen Erbe des Abendlandes zu stehen. So haben einige marokkanische Philosophen hochentwickelte logische Mittel dazu aufgewandt, die abendländische Philosophie aus der Perspektive des »Konstruktivismus« und des »kulturellen Relativismus« zu verurteilen, nach dem Beispiel von Taha Abdurrahmane in Rabat.

Nicht nur Globalisierung, sondern auch Fragen des internationalen Rechts, der Menschenrechte, werden nach dem Maß der eigenen Kultur bearbeitet, und in Hinsicht auf Probleme der Identität und Kontinuität immer wieder umgearbeitet.



Im Gegensatz dazu bekräftigen andere Philosophen und Historiker, wie Abdellah Laroui, die Notwendigkeit, mit den traditionellen Fragen der Identität und Kontinuität zu brechen, um eine volle und normale Anpassung an die Herausforderungen der internationalen Gemeinschaft möglich zu machen. Die Philosophie der Postmoderne hat ebenfalls einen großen Einfluss auf die junge Generation der Philosophen und wird dazu instrumentalisiert, um das Recht auf »*différence*« zu rechtfertigen. Starke Beachtung findet auch die Philosophie der »Moderne«, weil deren Sprachfeld bei den aufgeklärten Politikern in sprachlicher Assoziation mit der »Modernisierung« der Gesellschaft steht. Die allgemeinen Ansprüche auf Wahrheit, Konsens und Verständigung werden nach einem möglichen Zusammenleben zwischen Tradition und Moderne bewertet. Das philosophische Leben an der Universität ist weltoffen. Die Analytische Philosophie wie die verschiedenen konstruktivistischen Ansätze in englischer bzw. deutscher Sprache sind ziemlich bekannt. Aber ein strukturiertes Feld des interkulturellen Diskurses, das eigenes Dasein besitzt, lässt auf sich warten.

Probleme des interkulturellen Diskurses

Welche Typen von Hindernissen stehen dem interkulturellen Diskurs entgegen? Das Hauptproblem betrifft in den arabischen Ländern die Unterscheidung von *Geschichte* und *Vergangenheit*. Das strittige Thema zwischen den »aufgeklärten« Progressiven gegen die »einfältigen« Traditionalisten ist durch eine Rückkehr in die »Vergangenheit« gekennzeichnet, statt der Rückkehr in die »Geschichte«. Denn *Vergangenheit* ist immer auf eine bestimmte Person bezogen und auf diese abgestimmt. Jede Person besitzt ihre eigene Vergangenheit, für die sie persönlich die Verantwortung trägt (vgl. Sartre: *Das Sein und das*

Nichts). Die Geschichte hingegen dehnt sich überall aus und sprengt die Grenzen der individuellen Vergangenheit. Aber während die Geschichte juristisch und gedanklich keine bestimmte Kontinuität mit der eigenen Handlungen aufweist, sind Gegenwart und Vergangenheit juristisch und erlebnismäßig person-relativ. Denn es kommt häufig vor, dass man, wie in den Beispielen »dieser Moment, diese Woche, dieses Jahrtausend« von einer mehr oder weniger ausgedehnten und einheitlichen »Gegenwart« spricht. Der unhistorische Sinn der Geschichte kommt dadurch zur Geltung, dass er die Zeitmodi verschiedenartig interpretiert. Denn »Gegenwart« in einem Sinn ist nur der mathematische, unausgedehnte Schnitt zwischen Vergangenheit und Zukunft; in einem anderen Sinne ist sie eine ausgedehnte erlebte Gegenwart. Die Vergangenheit der ausgedehnten Gegenwart ist die Summe aller vergessenen bzw. unerlebten Ereignisse, welche durch Traum, Eingebung, Hellsehen wieder hergestellt werden können. Durch solche esoterische Kunstmittel wird »Geschichte« als erlebte Gegenwart erlebt. Ein kleiner Unterschied findet trotzdem statt zwischen den beiden: Die »Vergangenheit« ist individuell, während »Geschichte« überindividuell bezogen ist. Eine überindividuelle Linie der Geschichte ist im Voraus durch die »Vertrautheit« mit der Sprache, durch Ideale der politischen Einheit, charakterisiert. Das Erbe der Geschichte ist nicht biologisch an eine bestimmte kulturelle Gemeinschaft gebunden, als wäre es durch eine *überindividuelle* biologisch kontinuierliche Kette mit einer bestimmten Gemeinschaft verbunden. In Wahrheit gehört dieses Erbe, in Form von schriftlichem Werk, mündlicher Tradition, Baukunst etc., zu der eigenen Geschichte irgendeiner Person, welche imstande ist, es zu verstehen, und nicht zu deren Vergangenheit. Die »Geschichte« ist damit nicht gebunden an eine »überindividuelle« phantasierte Sammelkategorie wie Volk, Stamm,

Das Hauptproblem betrifft in den arabischen Ländern die Unterscheidung von Geschichte und Vergangenheit.

Nation, allgemeines Bewusstsein, Geist, allgemeines Gedächtnis. Sie für alle Menschen da, offen für eine neue Deutung, so weit wir mit den hermeneutischen Mitteln ausgerüstet sind, mit diesem Erbe in interpretativen Kontakt zu treten. Wenn *Geschichte* ausdrücklich von der überindividuellen *Vergangenheit* nicht abgelöst wird, so wird Geschichte in geographische Bezirke eingeteilt, als Ebenbild der geopolitischen Einheiten, die heute gegeneinander auftreten. Die Bewältigung der Vergangenheit bildet die Voraussetzung dafür, dass interkultureller Diskurs möglich wird. Vielfältigkeit der Geschichtsschreibung anstelle der einfältigen Geschichtsaneignung würde die Chancen eines interkulturellen Diskurses erhöhen. Die Grenzen der kulturellen Welten sind auch durch die Grenzen der Geschichtsschreibung entstanden. Die Grenzen der kulturellen Welten sind auch durch die Grenzen der Geschichtsschreibung entstanden. Der »Weltbürger« (*citoyen du monde*) darf nur dort erscheinen, wo ein Bürger der Weltgeschichte zur Geltung kommt. Dadurch kommt der Bezug auf »Identität« als *unitas multiplex* voll in Sicht.

Vielfältigkeit der Geschichtsschreibung, an Stelle der einfältigen Geschichtsaneignung würde die Chancen eines interkulturellen Diskurses erhöhen. Die Grenzen der kulturellen Welten sind auch durch die Grenzen der Geschichtsschreibung entstanden.

Hoffnungen auf eine Multikultur an der Universität

Konkret wird »Identität« in Marokko im Plural gedacht. Die Identität wird nicht ausschließlich als Endstation eines bestimmten kontinuierlichen Zuges hingestellt. Wir sind Muslime, Araber, Berber, Afrikaner, Juden. Denn soweit wir die Schwelle der Geschichte betreten, verschmelzen alle Kennzeichen, die auf eine vermeintlich alleinige Linie hinweisen. Einen internen interkulturellen Diskurs im Rahmen der Ästhetik der Musikkunde, der Sprachwissenschaft (in den jeweiligen arabischen und berberischen Wissensbereichen) gibt es an der Universität schon seit Ende der 1970er Jahre. Abdelkebir Khatibi hatte sich lange Zeit in französischer wie in arabischer Sprache darum bemüht, für den »Bilingualismus« wie für einen »*Maroc pluriél*«, ein »Marokko im Plural« zu kämpfen.

Die multikulturelle Beschaffenheit von Marokko, die auch gut an der Universität vertreten ist, ist vielleicht der beste Zufluchtsort gegen einen unhistorischen Sinn der Kontinuität. Für andere Gelehrte, wie z. B. für Laroui, sollte die Frage der Identität offen bleiben.



Eine volle Integration der Probleme der heutigen Welt ist in seinen Schriften ausführlich thematisiert. Aber der angesprochenen Integration fehlen nunmehr die gehörigen Voraussetzungen eines grenzübergreifenden Interkulturalismus, was an der Universität spürbar zum Tragen kommt.

Du Clos à L'Ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine, Casablanca 1961
Ibn Khaldun, Paris 1968.
Espoir Vagabond, Rennes 1972
Le Monde de Demain. Le tiers monde accuse, Casablanca 1980

Weiterführende Literatur zu einigen der genannten Autoren:

Mohamed Abdu :

vgl. Mary Attia: *Die Reform in Religion und Politik bei Muhammed Abdu und Abdulrahman El Kwa-keby*. Univ. Wien: Diplomarbeit 1999

Abdelkebir Khatibi :

Civilisation de l'intégrisme: dossiers ouverts, 1996
La mémoire tatouée, Paris 1971
Etudes sociologiques sur le Maroc, Tanger 1978
La blessure du nom propre, Paris
Amour Bilingue, Paris 1983

Mohamed Aziz Lahbabi :

De l'Être à la Personne. Essai sur le personnalisme réaliste, Paris 1954
Finsternis und Lichtblicke, Tübingen 1963

Abdallah Laroui :

L'histoire du Maghreb, Paris 1975
La Crise des Intellectuels Arabes. Traditionalisme ou historicisme? Paris 1978
Les Origines Sociales et Culturelles du Nationalisme Marocain (1830–1912), Paris 1977
Islamisme? Modernisme? Liberalisme, Casablanca, Beyrouth 1997.
Islam et Modernité, Casablanca, Beyrouth 2001

Taha Abdurrahmane:

Logik und Formale Grammatik, Beyrouth 1983 (arabisch)
Grundlegung des Dialogs und Erneuerung der philosophischen Theologie, Casablanca 1987 (arabisch)
Eine neue Methode zur Bewertung des historischen Erbes, Casablanca 1994 (arabisch)