

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

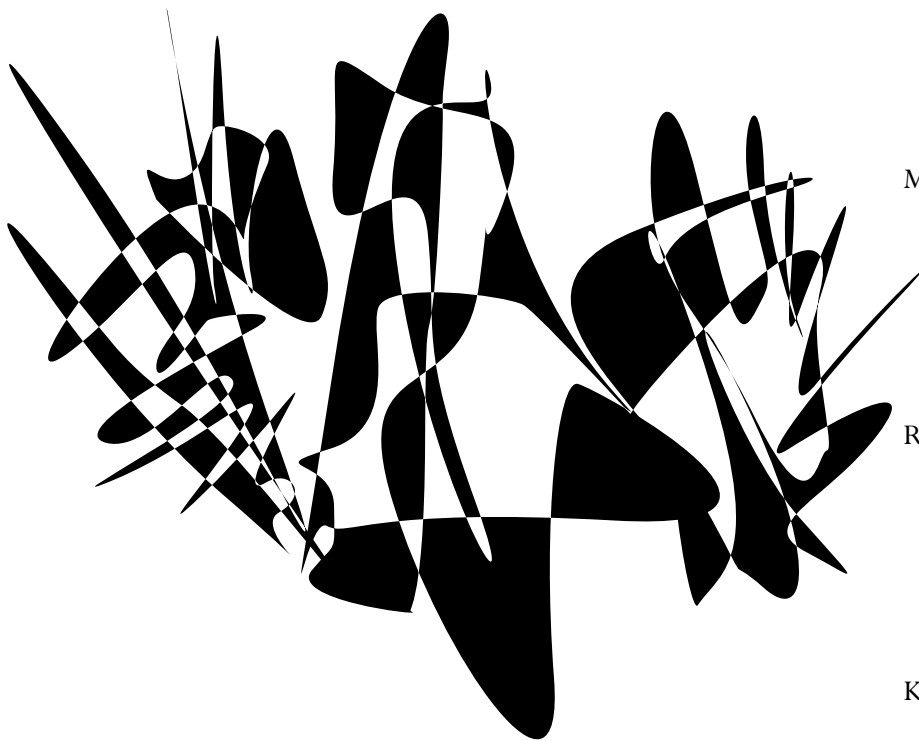
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

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

Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen Denkens:

ADIB ISHAQ (1856–1884) UND DAS PROBLEM DER POLITISCHEN GEMEINSCHAFT

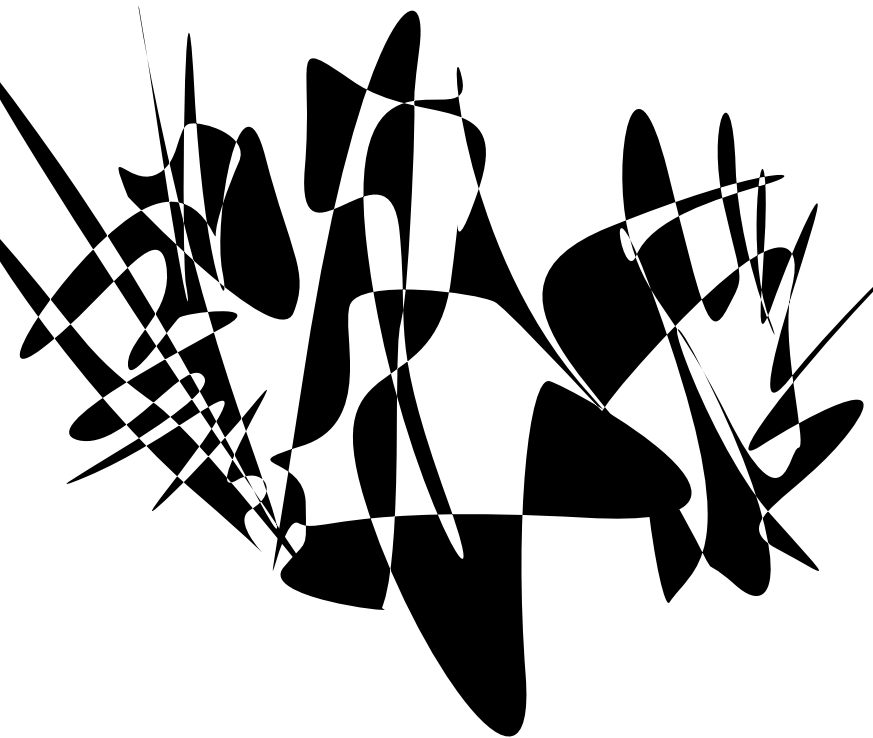
Übersetzung aus dem Französischen: Nausikaa Schirilla

ABDELAZIZ LABIB unterrichtet an der
Université de Tunis Al-Manar, Tunesien.

Beginnen wir damit, uns einige bekannte literarische und intellektuelle »Fakten« ins Gedächtnis zu rufen. Zum ersten: Es ist allgemein anerkannt, dass die christlich-arabische Elite (vor allem im Groß-Syrien des 19. Jahrhunderts) in der sogenannten arabischen »Renaissance« bzw. der *nahdha 'arabya*, insbesondere im theoretischen und literarischen Bereich eine entscheidende Rolle gespielt hat. Allerdings dürfen wir diese Rolle wohl nicht in einem ausschließenden Sinne verstehen. Wenn wir hier den Begriff christlich benutzen, dann nicht um Christen und Muslime einander gegenüberzustellen, sondern um den »Minderheiten«-Status dieser pionierartigen Denker hervorzuheben. In der Tat ist es so, dass wenn diese in einem politischen Sinne als »marginalisiert« betrachtet werden, dieser Status sie auf der theoretischen Ebene in eine perspektivische und heuristische Position bringt.

Denn die islamischen politischen Theorien bewegten sich zur Zeit der arabischen *nahdha* in der Sphäre der Gemeinschaft oder der »*millat*«. Dies entsprach, vereinfacht gesprochen, der Idee einer »osmanischen Liga« (*al-rabita 'othmaniya*). Im Unterschied dazu bewegt sich die politische Theorie der christlichen Elite in der Sphäre der modernen Begriffe von »Nation« oder »Vaterland« [im orig.: *patrie*] – aber dies in einer laizistischen Perspektive.

So stellt sich nun die Frage: Wodurch lässt sich diese »heuristische« Position erklären? Durch eine endogene Erklärung, die auf das Wesen des Christentums zurückzuführen ist,





oder durch eine exogene Erklärung, die die besonderen Existenzbedingungen (»Mittwelt« oder »Lebenswelt«, wie Husserl sagen würde) ins Spiel bringt? Im letzteren Fall ist es die Minderheitenposition, die das christlich-arabische Denken dazu inspiriert hat, in Richtung Säkularisation zu denken. Das Verhältnis zur Mittwelt kann nicht auf das traditionelle Konzept der Gemeinschaft gegründet werden, sondern auf das der Nation [*patrie*] und der Demokratie. Aber ohne soziologische Kompetenz und ohne den Anspruch können wir diese minoritären Existenzbedingungen in Klammern setzen, um uns *in theoretischer und philosophischer Hinsicht* der Genese dieser Ideen und Konzepte zuzuwenden. Die Soziogenese von Ideen ist der Gegenstand der Wissenssoziologie. Wir können hier nur den Soziologen oder Religionshistoriker befragen.

Der besondere Unterschied zwischen islamischen und christlichen Denkern im Herzen der *nahdha* liegt in den unterschiedlichen Perspektiven begründet, die diese einnehmen, um die Moderne im Allgemeinen und das »westliche« Wissen im Besonderen zu verorten. Ein erster Überblick zeigt uns die folgenden Pole.

Auf der einen Seite unterscheidet die islamische Konzeption – so sorgfältig wie »kausuistisch« – zwischen der *Wissenschaft* (das formale und technische Wissen) und dem *Geist* (Moral, Theologie, politische Theorie etc.) Dieser Konzeption zufolge wäre die Wissenschaft ein *neutrales* »Werkzeug« der universalen Vernunft. Dieses Werkzeug gestattete der islamischen *umma* den Zugang zum Fortschritt und zum Wohlbefinden, indem sie gleichzeitig

dieselbe blieb! In diesem Sinne ist Muhammad Abduh ein Schüler von Spencer. Heute sind die Auswirkungen dieses Ansatzes zur Genüge bekannt. Denn historisch gesprochen hat sich das Gegenteil durchgesetzt: Die orientalische Welt, ist, so sehr sie auch mit sich selbst identisch bleiben wollte, von den Sitten und der Lebensweise des Okzidents geprägt, insbesondere durch den wissenschaftlichen und technischen Geist und auch in einem universalen Sinne.

Auf der anderen Seite steht die Konzeption der Elite christlicher Herkunft. In ihren Augen kann die Akkulturation nur radikal sein: Sie muss über die »Effekte« der Moderne hinausgehen, um zu den sie begründenden Prinzipien (ihrem eigenen Geist) zu gelangen. Dies ist beispielsweise die Position von Adib Ishaq in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.¹

Albert Hourani in seiner Ideengeschichte *Arabic Thought in the Liberal Age*², und Abdallah Laroui in seiner Ideenkritik *L'idéologie arabe contemporaine*, kommt das Verdienst zu, die großen intellektuellen Ausrichtungen hinsichtlich der Einflüsse der Moderne in der Entstehung des gegenwärtigen arabischen Denkens gekennzeichnet zu haben. Nichtsdestotrotz verschwinden gewisse Nuancen und Differenzierungen in deren panoramahaften Überblick. In *L'idéologie arabe contemporaine* bleiben nur drei große Figuren bestehen: »der Klerus«, »die liberale Politik« und der »Technophile«. »Hinter jedem dieser neuen Propheten«, so schreibt Laroui, »steht ein Engel Gabriel, der ihnen die Appelle und Antworten zuflüstert: Luther hinter Mohammad Ab-

Der besondere Unterschied zwischen islamischen und christlichen Denkern im Herzen der *nahdha* liegt in den unterschiedlichen Perspektiven begründet, die diese einnehmen, um die Moderne im Allgemeinen und das »westliche« Wissen im Besonderen zu verorten.

¹ 1856 in Damaskus geboren und nach Prinzipien erzogen, die nur für die christliche Elite galten, übt Ishaq schon früh sein schriftstellerisches Talent aus und lebt als »freier Denker« in Kairo und Paris. Als er in Ägypten zum Schweigen gebracht wird, geht er nach Paris, wo er neun Monate lang bleibt. Er gibt dort die Zeitschrift *Misr* (Ägypten) heraus. In ihrer ersten Nummer heißt es: Sie werde »unter dem Himmel der Freiheit in Paris herausgegeben, um das zu lehren, was nützlich für die Araber ist: Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit.« Ishaq stirbt 1884 in Beirut im Alter von 28 Jahren, verلعقnet von den Führern seiner katholischen Gemeinschaft.

² Albert Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, London, 1962, [frz.: *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris, 1991].

Das Ziel der Philosophie (hikma) bestehe in der Suche nach der Wahrheit und Gerechtigkeit, deshalb »verliere sich das Denken (al-fikr) in den Prinzipien des Regierens«, denn die historischen Ursprünge sind einer wirklich positiven Erkenntnis »unzugänglich«.

duh, Montesquieu hinter Lotfy Sayyid und Spencer hinter Salama Mûsa«³. Man könnte sich ebenso der Gedanken von Descartes oder Voltaire bedienen, wie man sich eines Heilmittels bedient, das man an eine Krise anpasst. Dieses Vorgehen geschieht in dem Glauben, das zu wiederholen, was die mittelalterlichen arabischen Denker hinsichtlich der griechischen Philosophen oft getan haben.

In unserer Analyse der theoretischen Schriften von Adib Ishaq versuchen wir zu zeigen, wie die Begriffe Individuum und Gemeinschaft bei diesem Autor verwandt werden, aber auch die Begriffe der Natur, des Menschen, der Moral, der Vertragstheorien und der Demokratie. Dies geschieht in der Absicht, die arabische Rezeption der modernen politischen Philosophie zu verifizieren, insbesondere die der Aufklärung, und gleichzeitig zu zeigen, welche Veränderung diese Rezeption an den modernen Wurzeln vornimmt.

In einem ausgewiesenen Text von Ishaq, *Examen de la preuve théorique et de la preuve réelle sur le rapport de la science politique à la science morale* [Überprüfung des theoretischen und des realen Beweises über das Verhältnis von politischer Wissenschaft und ethischer Wissenschaft] fungieren die Begriffe des Naturrechts (*namûs tabi'î*), der Autonomie (*istiqlâlîya*), der Freiheit (*hûrriya*), der Gleichheit (*mûssawat*) und der Gesellschaftlichkeit (*tanshia ijtimâ'îya*) als selbst-konstitutiv für eine spezifische Rationalität, die Ishaq »ethische Wissenschaft« nennt (*'ilm al-akhlâq*). Ishaq entwickelt den Gedanken, dass die »Politik« nicht als eine positive und unabhängige Wissenschaft behandelt werden kann; das Ziel der Philosophie (*hikma*) bestehe in der Suche nach Wahrheit und Ge-

rechtigkeit, deshalb »verliere sich das Denken (al-fikr) in den Prinzipien des Regierens«, denn die historischen Ursprünge sind einer wirklich positiven Erkenntnis »unzugänglich«⁴. Die Annahme, eine derartige Wissenschaft sei möglich, etablierte eine Konvention, indem sie das Kontingente, das heißt die Erfahrung, als ein apriorisches Prinzip annahm, ohne zu sagen, ob dieses Prinzip gut oder schlecht sei. Jede Konvention, die auf der simplem Empirie basiert, hat eine partikularistische Tradition zur Folge und damit zugleich Konflikte zwischen verschiedenen Traditionen oder Gemeinschaften. Eine derartige Konvention unterliege »dem Irrtum und der Ungerechtigkeit«⁵.

Gewiss versteht Ishaq unter Regierung »ein Sein, das ein Ganzes formt«, aber es ist nur in dem Sinne ein Ganzes, als es ein aus partikularem Wissen »zusammengesetzter Körper« ist. Der partikulare Wille löst sich in der rechtlich-idealen Einheit nicht auf. In Bezug auf den Willen stellt sich die Regierung nur wie »eine Maschine, deren Teile erkennbar sind«⁶ dar, das heißt als ein Objekt, das theoretisch positiv erkannt werden kann. »Der Akt, das Wesen einer wirklichen Regierung zu beurteilen«, schreibt Ishaq, »muss auf der Beziehung basieren, die hergestellt wird zwischen der Aufgabe der Gerechtigkeit und den Forderungen der Tugend, das heißt der ethischen Wissenschaft.«⁷ Es verhält sich so, dass die Politik Rechte und Verpflichtungen impliziert, die nur im Hinblick auf das ethische Ziel verifiziert werden können: das Sollen.

Die Politik einer universalen und kaum individualistischen ethischen Wissenschaft zu unterwerfen, bedeutet, sie von der Religion, oder genauer gesagt, von der religiösen Gemeinschaft zu trennen. Ishaq drückt diesen

³ Adallah Laroui, op. cit. S. 40–41 [Übersetzung aus dem Franz. N. Schirilla]

⁴ Adib Ishaq: *Al-kitâbât al-siyâsiya wa al-ijtimâ'îya* [Die Schriften zur Politik und Gesellschaft], Beyrouth, Attali'a, 2. Ed., 1982, S. 71. Wir beziehen uns hier auf diese Ausgabe.

⁵ Ishaq, ibid. S. 71, vgl. 84ff

⁶ Ishaq, ibid., S. 71.

⁷ Ishaq, ibid., S. 71.



Gedanken wiederholt explizit oder implizit aus. Abgesehen von der Idee eines höchsten transzendenten Wesens oder einer weisen aber unbestimmbaren Göttlichkeit als sagen wir Rückhalt oder Ruhepol verschwindet bei ihm die Offenbarung als Quelle der politischen Gesetzgebung aus seinen Referenzen: »Die Vorschriften der Naturrechte, die für die menschliche Gattung gelten, sind unabhängig und abgetrennt von jeglichem religiösem Recht und der zivilen Politik [...] Es sind die heiligen naturrechtlichen Vorschriften, die den Menschen sehr stark an sein Selbst binden; woraus die Pflicht der Selbsterhaltung folgt, aus der jene sentimentale Neigung, genannt Selbstliebe entspringt.«⁸ Bei Ishaq verschwindet jene theologisch-interpretative Problematik, die bei den islamischen Reformern klar thematisiert wird. In diesem Punkt steht er in seiner Zeit und in seinem arabischen Universum alleine. Zwei Gründe – ein positiver und ein negativer – begründen zusammen den zivilen Staat. Da die ursprüngliche Existenzweise des Menschen seine natürliche Existenz ist, bringt ihn die Schwäche seiner physischen Konstitution dazu, seine intelligenten Fähigkeiten zu nutzen und seine Kraft mit der der anderen zu verbinden (negativer Grund). Die Selbstliebe, ein Egoismus, verwandelt sich in Nächstenliebe und wird zum Ursprung der Gesellschaftlichkeit. Die Geburt der politischen Gemeinschaft verdankt nichts der Religion, ja auch nichts einer positiven konstituierenden Moral, sie verdankt sich nur dem ontologischen Status des Menschen. Nun sagt der Status also, wie der Mensch zu einer moralischen Existenz kommt. Es folgert weder seine besondere Qualität noch sein eigenes Schicksal.

Für Ishaq macht die Freiheit das aus, wodurch der Mensch Mensch ist. Die Geschichte der Institutionen macht aus ihm einen mehr

oder weniger freien Menschen und daher einen mehr oder weniger menschlichen Menschen. Das Böse – hier relativ und verstanden als »potentielles Ereignis« [adventicité⁹] – bezeichnet das Ensemble des aufeinanderfolgenden Scheiterns, wo sich das im Grunde genommen tragische und problematische Schicksal der menschlichen Freiheit zeigt, *kachf*. Ein Autor wie Montesquieu »definiert« die Freiheit als bedingt durch eine äußere Bestimmung (*had*): die Gesetze. Ishaq sagt, eine derartige Bestimmung bedeute, dass »der Mensch seinen Status als Menschen aufgabe [...] als ob das Ziel der menschlichen Assoziation darin bestünde, dass der Mensch nicht Mensch sei.«¹⁰ Daher ist, trotz des Geistes der Gesetze, »die Freiheit an jedem Ort fremd«. Nichtsdestotrotz ist es so, dass die »Illusionen«, die die verschiedenen Definitionen der Freiheit beeinträchtigen, »nicht das Aufscheinen des Lichts der Freiheit durch die Facetten der verschiedenen Diskurse hindurch behindern. Die Evidenz zeigt, dass die Freiheit eine natürliche Eigenschaft darstellt, die existiert, damit der Mensch durch sie seine intellektuellen und physischen Kapazitäten entfaltet und langsam auf verschiedenen Stufen der Vollendung seiner Existenz aufsteige«¹¹. Gemäß der göttlichen Weisheit ist der Mensch frei. Und die Freiheit bedeutet auch Wahlfreiheit. Das Böse, das die Wahlfreiheit impliziert, stellt keine manichäische Negation des Guten dar. Die Existenz bedingt das Gute ebenso wie sie die Freiheit bedingt. Damit die Idee der Perfektion nicht widersprüchlich wird, muss sie die Wahlfreiheit implizieren, und die des Bösen als Bedingung der Freiheit. Gewiss stellt die Geschichte auch einen Ort dar, wo sich eine Idee im Schatten der Natur realisiert, damit sie das Stadium der vollendeten Konstitution erreicht. Aber es ist nur der freie Mensch, der für das Böse Verantwortung trägt. In einem klaren und beme-

»Die Vorschriften der Naturrechte, die für die menschliche Gattung gelten, sind unabhängig und abgetrennt von jeglichem religiösem Recht und der zivilen Politik.«

ISHAQ

⁸ Ishaq, *Ibid.*, (*Über die Rechte und Pflichten*), S.153, vgl. 153f.

⁹ Ishaq, *ibid.*, S. 158. Der Autor nennt das Böse wörtlich ein »akzidentielles Ereignis«.

¹⁰ Ishaq, *ibid.*, (*Über Freiheit und Autonomie*), S. 85.

¹¹ Ishaq, *ibid.*, S. 85.

In den Augen von Ishaq bringt die Selbstliebe den Menschen zu einer größeren Liebe: dem Altruismus.

kenswerten Text verurteilt Ishaq den Selbstmord als extrem negative Bestimmung, denn er stellt die Idee des absolut Bösen wieder her, unterwirft den Menschen einem »grundsätzlichen Gutsein« der Existenz und stellt die Bedeutung des Schicksals in Frage.¹² Damit wird die Frage nach einer Lösung des Problem des Bösen zu einer praktischen Frage. Ishaq stellt die Geschichte als teleologische Entwicklung zum Fortschritt dar. Die Idee manifestiert sich in den verschiedenen Figuren, die sich gegenseitig bedingen und aufeinander aufbauen, von den schwächeren zu den mächtigeren – indem sie alle das gleiche Ziel verfolgen: eine vollendete Gemeinschaft zu schaffen in Frieden und im Glück.¹³ In derartigen Überlegungen wird die Frage der Theodizee zu einer praktischen.¹⁴

In den Augen von Ishaq bringt die Selbstliebe den Menschen zu einer größeren Liebe: dem Altruismus. So wird – in politischer Hinsicht – das Vaterland zu der Heimat des moralischen Menschen. Die Vaterlandsliebe besetzt eine mittlere Position zwischen der Eigenliebe (*anâniya*), der ehelichen Liebe (*hûb* oder *'ichq*) und der elterlichen (*hûnûw*) oder kindlichen (*birr*) Liebe auf der einen Seite und der Gattungsliebe (*ithâr* oder *hûb naw'i*) auf der anderen Seite; die arabische Sprache erlaubt hier eine Differenzierung je nach dem Gegenstand der Liebe.¹⁵ Ishaq stellt die Idee der patriotischen Gemeinschaft (*jami'a wataniya*) an die Stelle der religiösen Gemeinschaft oder der konfessionellen *milla* (letzterer war ein der islamischen Terminologie ein fester Begriff). Auf der Suche nach einer politischen Positivität, die der

orientalischen Gemeinschaft eigen sein, aber der modernen Universalität nicht entgegenstehen sollte, bezog sich Ishaq nicht auf die Vertragstheorie – wie das für ihn zeitgenössische laizistische Denken auch. Vier Gründe führten ihn dazu: 1. Die Vertragstheorie enthält einen Gegensatz zwischen Patriotismus und kosmopolitischer Orientierung; der Frieden wird nur für die Gemeinschaft der Vertragsschließenden garantiert. Anders gesagt: ein Kriegszustand könnte sich zwischen zwei unterschiedlichen Gemeinschaften perpetuieren. 2. Der juristische Voluntarismus, den die Kontraktidee mit sich bringt, verträgt sich schlecht mit den konfligierenden Ideen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 3. Die Vertragsidee enthält einen Widerspruch: der Vertrag, der ein Ganzes begründen soll, setzt bereits das Ganze voraus, ohne welche er nicht etabliert werden kann. 4. Der Vertrag entfremdet das Unentfremdbare, das bedeutet die Freiheit und in der Konsequenz den Menschen sich selbst. Die Idee von Ishaq ist völlig eindeutig: Der Vertrag »schränkt die Freiheit durch den Allgemeinen Willen ein« und führt den Menschen zu »eine Unterordnung, die eben dieser Vertrag ablehnt.«¹⁶.

Ishaq kritisiert in einer sehr offenen Art die Vertragstheorien und stellt fest, dass die natürliche Freiheit nicht gegen einen der Vorteile, die die politische Assoziation dem Menschen bringt, ausgetauscht werden kann. In den meisten Konventionen ist der Austausch grundlegend ungleich: »Die Begrenzungen der Macht«, schreibt er, »werden von der Regierung durchgesetzt, die auf der einen Seite das beschlagnahmt, was die Freiheit beschneidet und auf der an-

¹² Ishaq, *ibid.*, S. 158.

¹³ Ishaq, *ibid.*, (*Bewegung der Ideen*), S. 136 f.

¹⁴ Diese Problematik erinnert in ihrer Gesamtheit an die Theodizee im »*Emile*«, im Werk, das neben dem »*Contrat social*« einen nachhaltigen Eindruck auf Ishaq hinterlassen hat. Der arabische Schriftsteller bezieht sich oft auf Rousseau und zitiert ihn oft.

¹⁵ Ishaq, *ibid.*, S.157, 160–165.

¹⁶ Ishaq, *ibid.*, S. 88. Ishaq bezieht diese Kritik auch auf den untergeordneten Status bei einigen modernen Philosophen, u. a. bei Rousseau. Mit dieser Position ist er einzigartig und verdient besondere Beachtung.



deren Seite das an Sicherheit erhält, was sie zu sichern verspricht. So gibt der (politische) Mensch seine Freiheit ohne Garantie her. So gilt ein Vaterland, wo [der politische Mensch] seiner Autonomie beraubt ist, nichts, denn der Mensch kann unserer Meinung nach nicht aufhören, frei zu sein.«¹⁷. Jegliche Gemeinschaft, in der der politische Mensch seine ursprüngliche Autonomie entfremdet für eine Selbsterhaltung oder irgendeine Art der Moralität, richtet sich in Wahrheit gegen das Wesen des Menschen, auch wenn diese Einschränkung von seinem Willen und seiner Selbstverantwortung ausgeht, denn der Mensch ist von seinem Ursprung und von seiner Bestimmung her frei: seine natürliche Existenz gibt ihm vor, was er ist und was er sein soll.

Ishaq unterscheidet zwischen dem Konzept des Vaterlandes und dem der Nation. Unter *Vaterland* versteht er ein Territorium, wo der Mensch lebt und arbeitet. Was den Menschen an das Vaterland bindet, ist daher eine liebevolle Zuneigung. Man sagt immer: Ich liebe *mein* Vaterland (*watany*). Das Possessivpronomen, das im Arabischen durch das »ya« ausgedrückt wird, stellt sich in der arabischen Sprache wie eine Ergänzung des Namens dar, die eine Verbindung zwischen dem Gegenstand und dem Namen, an den die Ergänzung, angehängt wird, ausdrückt und bedeutet damit implizit eine *Selbstbeziehung*: In der arabischen Sprache, so schreibt Ishaq, »wird das *ya* in der Beziehung des Ausdrucks ‚watan‘ zur Ursache meiner Liebe für mein Vaterland (*watany*)«.¹⁸ Im Gegensatz dazu ist die Nation (*umma*) weder vom Individuum noch von der natürlichen Gattung her gedacht. Sie stellt eine künstliche Vereinigung der Menschen dar, die die gleiche Nationalität haben, anders gesprochen, die gleiche Regierung und das gleiche Gesetz. Also ist

wohl die Liebe nicht notwendigerweise konstitutiv für die Beziehung zwischen dem Individuum und der Nation.

Wenn sich das Vaterland durch das Band der Liebe auszeichnet, so zeichnet sich die Nation durch den politischen Zweck aus. Unabhängig davon, in welchem geopolitischen Rahmen sich eine Nation definiert, besteht ihr Vorzug vor allem in der direkten Demokratie, und ihre Existenz verdankt sich der Legalität ihrer politischen Körperschaft. Als Ausdruck des Willens der Individuen, die ihn formen, muss die politische Körperschaft ihre Freiheiten und ihre primären Bedürfnisse erhalten: »Der Wille«, schreibt er, »lässt die Repräsentation oder das Mandat (*wikala*) nicht zu, denn er ist, das was er ist oder er ist ein anderer, die Mitte oder Vermittlung (*wasat*) zwischen zwei Begriffen«.¹⁹ Ishaq kritisiert hier die repräsentative Demokratie, weil sie das Unentfremdbare entfremdet und weil sie aus einem Mittel der Emanzipation eins der Unterwerfung macht: die parlamentarische Demokratie stellt ein »Nicht-Sein in der Form eines Seins« dar (*ma' dūm fi sūrat mawjūd*)²⁰.

Im Denken von Ishaq ist die Erziehung zentral. Denn dieser Autor glaubt an das Licht der Vernunft. Für ihn ist die Idee des Fortschritts gewaltsamen Brüchen entgegengesetzt. Die Gewalt schafft nur ein Übel ab, um es durch ein anderes zu ersetzen. Nur die Erziehung ist dazu in der Lage »eine Revolution im Geiste« zu bewirken (*thawrat al-anfus*)²¹. Ishaq richtet sich gegen »eine religiöse Erziehung, da diese der zivilen und patriotischen Erziehung entgegensteht, denn sie ist der Idolatrie des Bestehenden und des Vergangenen unterworfen«. Gewiss hat Rousseau darin Recht, sich gegen Sprachen zu richten, die den Körper des Kindes einzwängen und ihm Gewalt antun, die schlimmste Sprache aber, so

»Der Wille lässt die Repräsentationen oder das Mandat (*wikala*) nicht zu, denn er ist, das was er ist, oder er ist ein anderer, die Mitte oder Vermittlung (*wasat*) zwischen zwei Begriffen.«

ISHAQ

¹⁷ Ishaq, *ibid.*, S. 88.

¹⁸ Ishaq, *ibid.*, (*Nation und Vaterland*), S. 74.

¹⁹ Ishaq, *ibid.*, S. 272.

²⁰ Ishaq, *ibid.*, S. 272.

²¹ Ishaq, *ibid.*, (*Die Revolution*), S. 135.

»Die Welt gehört allen, sie gehört niemandem allein. Alle Menschen besitzen sie im gleichen Umfang.«

ISHAQ

fügt Ishaq hinzu, ist die der »Illusionen« und »Aberglauben«, die »den Geist einzwängen.« Dauer, Gedächtnis und Überlieferung stellen eine Dreifaltigkeit dar, die der Freiheit entgegensteht. Die Traditionalisten, so schreibt Ishaq, »verziehen das Kind, wie das Geld geprägt wird: Sie wollen, dass alle Münzen gleichförmig und identisch sind, sie akzeptieren nicht, dass eine anders graviert ist. [...] Sie gehen mit dem unschuldigen und einfachen Geist des Kindes um wie mit Wachs, das erhärtet, wenn ihm das Siegel ihrer Belehrungen aufgedrückt ist. [...] Eine derartige Erziehung erreicht die Unterwürfigkeit des Menschen und ruiniert die Freiheit in ihm.«²²

Im Gegensatz zur konformistischen Erziehung hat die natürliche Vernunft das Ziel, im Menschen das Gefühl der Freiheit und Autonomie zur Entfaltung zu bringen. Wie kann nun eine Gemeinschaft die Übereinstimmung der autonomen Subjekte garantieren? Sie kann dies durch eine Erziehung, die die natürlichen Bestrebungen der Seele respektiert und die natürlichen Bande des sozialen Wesens des Menschen zu politischen Tugenden kultiviert, denkt Ishaq.

Nichtsdestotrotz bleibt das Recht Ishaq zufolge ein unverkennbarer äußerlicher Zwang, es folglich bleibt machtlos, wenn es nicht durch eine innere Regung unterstützt wird: »der Mut in der Seele und das patriotische Recht als grundlegende Ziele in uns selbst [...] so ist die Freiheit die Bedingung für die Internalisierung des Gesetzes (istibtân al-haq).«²³ Durch die Verbindung des Inneren mit dem Äußeren entsteht eine Symbiose zwischen dem Einzelwillen und den Rechten aller, zwischen Rechten und Verpflichtungen. »Das Recht muss die Freiheit regulieren, es kann sie weder beschneiden noch verändern.«²⁴ Die

Internalisierung verstärkt im Menschen das Pflichtgefühl und macht ihn empfindlich für die Grenze, die die Rechte von den Pflichten trennt und das philosophische Prinzip (*hikma*) der Gerechtigkeit (*'adl*) begründet: »Handle anderen gegenüber nur so, wie Du von ihnen behandelt werden willst.«²⁵ In diesem Stadium der moralischen Entwicklung bedeutet moralisch zu handeln nicht, einer inneren Verpflichtung zu folgen oder im Sinne der Pflicht zu handeln sondern aus der Pflicht; die wirkliche Pflicht wird durch ein autonomes Wesen »unter einem Himmel der Freiheit vollendet.«²⁶

Ishaq lehnt die Repräsentationen der religiösen Überlieferung ab, nennt sie »illusionär« und verbindet mit ihnen den Zustand der Unterwürfigkeit, der das Individuum vordefiniert, indem dem Ganzen Vorrang gegenüber dem *Ensemble* seiner *Teile* zugesprochen werde, dies bestimme seinen Status und begründe Beeinträchtigungen seiner Freiheit und seiner Selbstverantwortung. An die Stelle dieser Repräsentationen sind konzentrische Kreise zu setzen, die sich ausgehend vom Individuum selbst konstituieren, wo die unterschiedlichen Gestalten seiner unterschiedlichen Zugehörigkeiten erkennbar sind: Zugehörigkeit zu sich selbst, zur Familie, zum Vaterland und zur Menschheit. Das Ganze wird von der Liebe zur Gattung umfasst. So wird ein menschliches Universum gelenkt durch die Bande der Liebe auf das Prinzip einer Enteignung der Welt gegründet: »Die Welt gehört allen, sie gehört niemandem allein. Alle Menschen besitzen sie im gleichen Umfang.«²⁷

Bereits vor Adib Ishaq und seit den Jahren um 1830 hat Imam Tahtâwî (1801–1884) in Folge eines Parisaufenthalts (1826–1830)

²² Ishaq, *ibid.*, S. 84–85.

²³ Ishaq, *ibid.* (Nation und Vaterland), S. 73 ff.

²⁴ Ishaq, *ibid.*, S. 87.

²⁵ Ishaq, *ibid.*, S. 80.

²⁶ Muss man in Hinsicht auf jenes Pflichtgefühl Kant oder zumindest Rousseau kennen?

²⁷ Ishaq, *ibid.*, S. 157.



den Arabophonen die zentralen Gedanken der Aufklärung vermittelt. Aber seinem Werk mangelt es an Kohärenz. Kaum hat er die Lektüre einer ausländischen Quelle beendet, sieht er sich gezwungen, diese anzupassen, zu übersetzen oder zu übertragen. Daher resultiert die theoretische Schwäche seiner Schriften. Sein Werk hat eher einen synkretischen oder eklektischen Charakter. So ersetzt der Eklektizismus die Methode und der Synkretismus das Gewissen. Denn der Synkretismus ist vereinbar mit dem arabischen Konzept des »zeitgenössischen« *mû'assara*: So wird Ghazali zu einem »Zeitgenossen« von Descartes, Ibn Khaldûn von Montesquieu, die Tradition und das kulturelle Erbe (*tûrath*) werden zu Zeitgenossen der Moderne. Kurz gesagt: Vernunft und Autorität können zu einer Symbiose werden.

Nach Adib Ishaq kommt Farah Antone (1874–1922), ein politischer Denker und romantischer Schriftsteller aus dem christlichen orthodoxen Milieu. Er ist zunächst stark von Rousseau beeinflusst und verfällt dann der Verführung durch Nietzsche. Aber in seinen theoretischen politischen Schriften ist eine Absicht erkennbar: das laizistische Projekt aus einer universellen und egalitären Freiheit zu legitimieren. Auch seine romantischen Werke lassen sich als allegorische Darstellungen dieser Intention verstehen und vermitteln eine individualistische Utopie, selbst in einem anarchisierenden Individualismus.

Im Vergleich der beiden Autoren stellt Ishaq den Versuch dar, eine politische Körperschaft zu entwerfen, die eine frühe Fähigkeit zur theoretischen Abstraktion darstellt und einen Versuch, der unvollendet bleibt durch das aufgrund der Krankheit tragisch kurze Leben. Unter dem Vorwurf des Freimaurertums wurden Ishaqs Schriften am Tage seines Todes von Mitgliedern der katholischen *community* eingestampft. Seine Biographen denken, dass einige seiner Schriften für immer verloren ge-

gangen sind. Aber die theoretischen Arbeiten, über die wir verfügen, zeugen von der Tiefe der Transformationen, die er der arabischen Sprache auferlegt, damit sie den Anforderungen der Moderne genüge. Darüber hinaus ist seine Rezeption der Aufklärungsphilosophie ausgesprochen kritisch, vor allem seine scharfen Einwände gegen die Theorie der Gewaltenteilung bei Montesquieu und die Vertragstheorie bei Rousseau. Seine Lektüre dieser beiden wichtigsten Autoren der französischen Aufklärung ist weder eklektisch noch einseitig. Er nimmt ihre problematischen Fragen auf und antwortet ihnen nur unterschiedlich.

Aber wenn es wahr ist, dass das zeitgenössische arabische Denken den Weg des okzidentalen Denkens aufnimmt, dann ist es nicht weniger wahr, dass es die für eine *andere* Historizität spezifischen Kontinuitäten und Brüche eine eigene, orientalische Dauer setzt. Die diachronischen oder unversöhnlichen Lehren im Okzident (Ghazali/Descartes; Rousseau/Nietzsche oder beispielsweise zwischen Montesquieu und Marx) finden im Orient das Medium der Versöhnung. Wie ist dieses Phänomen in der Rezeption zu erklären? Durch einen logisch-theoretischen Mangel? Durch einen praktischen Grund, also einen Pragmatismus der Vernunft?

Sicherlich könnte der intellektuelle Eklektizismus mit einem pädagogischen Voluntarismus und der Politik der arabischen »Renaissance« einhergehen. Dennoch sollte die These des arabischen Eklektizismus, wie sie Laroui in *L'ideologie arabe contemporaine* vertritt, in Frage gestellt werden. Die arabische Vorliebe für das 18. Jahrhundert bezeugt das Gegenteil dieser These. Denn die arabischen Denker des 19. Jahrhunderts haben sich nicht mit den damals zeitgenössischen »vollendeten« Lehren des Okzidents zufrieden gegeben; in ihrem Drängen, die Reflexion den Anforderungen der Praxis zu stellen, waren sie vielmehr darum bemüht, aus ihren theoretischen Prämissen, dem Den-

Aber wenn es wahr ist, dass das zeitgenössische arabische Denken den Weg des okzidentalen Denkens aufnimmt, dann ist es nicht weniger wahr, dass es die für eine andere Historizität spezifischen Kontinuitäten und Brüche eine eigene, orientalische Dauer setzt.

der stille Ort

Schau-, Spiel-, Hör- & Lesestücke.

Frei von Nutzen.

Der Muße gewidmet.

www.derstilleOrt.com

ken der Aufklärung, praktische Konsequenzen folgen zu lassen. Eine der wichtigsten Eigenschaften dieser Moderne besteht in der Tat im Primat der praktischen Vernunft und in einer Denkform, die an das achtzehnte Jahrhundert anknüpfen in einem Sinne jenseits der utilitaristischen Vernunft, und zwar an seinem *Inhalt* selbst und nicht an seine *Ideen*. Wenn es im Fall der arabischen intellektuellen »Renaissance« schon schwierig ist, im strengen Sinn des Wortes von einer Philosophie zu sprechen, ist es aber noch weniger zu legitimieren, diese auf eine eklektische Ideologie zu reduzieren. Wäre es nicht adäquater, von einer Krise des *Bewusstseins* [*conscience*] zu sprechen, wo vor allem ein Voluntarismus eines »Ich« sichtbar wird, der einerseits auf die Selbsterhaltung zielt und in gleichem Maße auf die Fähigkeit, die unentrinnbare *Präsenz* des Anderen anzunehmen und anzupassen?