

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-15-5 € 15,-

polylog

17 2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



PHILOSOPHIE IM ISLAM

MIT BEITRÄGEN VON

MOHAMED TURKI ♦ SARI HANAFI ♦ ZERRIN KURTOĞLU ♦ SOULEYMANE BACHIR DIAGNE ♦ SARHAN DHOUIB
ABBAS MANOCHEHRI ♦ ASGHAR ALI ENGINEER ♦ HARALD LEMKE ♦ JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL ♦ U.A.

SONDERDRUCK



FORUM

101

HARALD LEMKE

*Der wahre Geschmack des Zen
Zur japanischen Weg-Kunst des
Essens – ryôridô*

BÜCHER UND MEDIEN

121

JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL

*Schriften und Werke zur Philosophie im
modernen arabisch-islamischen Kontext.
Ein Literaturbericht*

125

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

PHILOSOPHIE IM ISLAM

7

MOHAMED TURKI

*Herrschaft und Demokratie in der
arabischen Welt*

25

SARI HANAFI

Cultural Differences or Cultural Hegemony?

39

ZERRIN KURTOĞLU

*Eine Kritik der orientalistischen
Auffassung der falsafa-Tradition*

49

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Iqbal – Philosophie des Neuseins

61

SARHAN DHOUB

*»Dialog der Kulturen« versus »Kampf der
Kulturen«? Die Aktualität von Ibn Ruschd
in der arabisch-islamischen Philosophie der
Gegenwart.*

77

ABBAS MANOOCHERI

*Die Dialektik der Asabiyya und
die Sozialphilosophie des ‘umran*

93

ASGHAR ALI ENGINEER

*Islam: Religion und Vernunft
Interview mit Ursula Baatz*



SARHAN DHOUB

»Dialog der Kulturen« versus »Kampf der Kulturen«?

Die Aktualität von Ibn Ruschd in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart

I

Inwiefern kann Ibn Ruschd (1126–1198), ein Philosoph des 12. Jahrhunderts, für den heutigen philosophischen Diskurs von Interesse sein? Ist es nicht von vornherein unplausibel, ausgehend von einer mittelalterlich geprägten Weltanschauung die gegenwärtigen philosophischen Probleme behandeln zu wollen? Kann und soll man philosophische Fragen wie Rationalität, Moderne, Postmoderne, Globalisierung, Menschenrechte, Interkulturalität oder Transkulturalität mit Hilfe eines Weltbildes erörtern, das einem anderen kulturellen Kontext entstammt und dem solche Fragen scheinbar fremd sind?

Ibn Ruschds Einfluss auf die gegenwärtige arabisch-islamische Philosophie, d. h. auf den arabischsprachigen und vom Islam geprägten

philosophischen Diskurs,¹ ist vielfältig und kompliziert. Dies verdeutlicht die ausführliche Monographie von Anke von Kügelgen *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, die eine intensive Auseinandersetzung arabischer Intellektueller mit Ibn Ruschds Philosophie

¹ »Seit dem 10. Jh. war Arabisch die gemeinsame Sprache für Muslime, Christen und Juden, besonders im Bereich der Philosophie, Medizin, Astronomie und anderer Wissenschaften. Der Islam als zivilisatorischer Rahmen und Horizont ermöglichte eine hegemonial heterogene multiethnische und multikulturelle Struktur, die auf vielseitige soziokulturelle Symbiose verweist.« J. BEN-ABDELJELIL: *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen, 2005, S. 82–83. Ben-Abdeljelil weist auf die folgenden Schriften hin: Ernest RENAN: *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1997, S. 113–135; Haim ZAFRANI: *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, 1996; Maurice-Ruben HAYOUN: *Les lumières de Courdoue à Berlin*, Paris, 1996, Bd. 1.

SARHAN DHOUB hat Philosophie in Tunesien (Universität Sfax) und Frankreich (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) studiert und promoviert z. Z. an den Universitäten Bremen und Tunis (DAAD-Stipendiat) über Schellings Identitätsphilosophie. Seine Arbeitsschwerpunkte sind der Deutsche Idealismus, die arabisch-islamische Philosophie und Interkulturalität.

polylog 17

SEITE 61





»In der Philosophiegeschichte liefert uns Ibn Ruschd ein einzigartiges Beispiel für ein interkulturelles Schicksal par excellence.«

Jamel BEN-ABDELJELIL

darstellt.² Diese Auseinandersetzung beinhaltet nicht nur eine systematische Untersuchung der Philosophie Ibn Ruschds, sondern auch eine Ausarbeitung seiner Philosophie im Hinblick auf die unterschiedlichen kulturellen, theologischen und philosophischen Probleme des arabisch-islamischen Denkens im 20. Jahrhundert.³

Dabei ist die Frage nach der Aktualität Ibn Ruschds nicht historisch, sondern kulturell und philosophisch zu verstehen. Vielen arabischen Intellektuellen dient seine Philosophie als Grundlage für die heutigen philosophischen Debatten. Vor allem den »arabischen Averroisten«⁴ bietet Ibn Ruschd einen »aufgeklärten« und »rationalistischen« philosophischen Hintergrund, von dem sie neue Ansätze für die Behandlung der »Krise« in der arabisch-islamischen Kultur erhoffen.

² Vgl. Anke von KÜGELGEN: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/New York/Köln, 1994. Dies.: »Averroisten« im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Ruschd-Rezeption in der arabischen Welt, in: Friedrich NIEWÖHNER und Loris STURLESE: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, S. 351–371.

³ Diese Beschäftigung mit den klassischen arabischen Philosophen, wie Ibn Ruschd, begann mit Farah Anton und Muhammad Abduh und erhielt mit Mohammad Ammara, Mahmoud Qasim, Majed Fakhri, Atef Al-Iraki und Mohamed-Abid Al-Gabri eine zunehmende philosophische Orientierung. Vgl. Anke von KÜGELGEN: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, S. 57–320.

⁴ Am Beispiel von Mohamed-Abid Al-Gabri und Mohamed Mesbahi. Vgl. J. BEN-ABDELJELIL (Fn. 1), S. 119.

Einen weiteren Aspekt der Aktualität von Ibn Ruschd bildet die interkulturelle Interpretation seines Werks vor dem Hintergrund der Geschichte der Philosophie. So untersucht Jameleddine Ben-Abdeljelils Buch *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen* seine Rezeption bei den Lateinern und im jüdischen Kulturraum. Der Autor beginnt mit folgendem Satz: »In der Philosophiegeschichte liefert uns Ibn Ruschd ein einzigartiges Beispiel für ein interkulturelles Schicksal par excellence. Als Ibn Ruschd bei den Arabern, Averroes bei den Lateinern und Ben Ruschd (B"R) bei den Juden stellt er mit seiner Philosophie bis heute ein facettenreiches Phänomen in der philosophischen Rezeptionsgeschichte dar, das aber auch umstritten ist und sich einer simplen Definition widersetzt.«⁵

Die Aktualität Ibn Ruschds in der heutigen Zeit basiert also auf drei Komponenten: der Vielfalt seiner Texte, der Komplexität der kulturphilosophischen Probleme der Gegenwart und deren philosophischer Behandlung vor dem Hintergrund seines Denkens. Die philosophische Erörterung der drei Komponenten kann je nach Motiv und Ziel eine innovative Interpretation der heutigen Probleme ausgehend von Ibn Ruschd ermöglichen.

In diesem Zusammenhang berufen sich einige arabisch-islamische Intellektuelle auf Ibn Ruschds Denken, um kulturelle Streitfragen im Kontext der Globalisierung zu behandeln. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet ihre Auseinandersetzung mit der seit einigen Jahren von Samuel P. Huntington vertretenen

⁵ Vgl. J. BEN-ABDELJELIL (Fn. 1), S. 9.



These eines »Kampfes der Kulturen« (*clash of civilizations*).⁶

Um diese Aspekte der Aktualität der Philosophie Ibn Ruschds veranschaulichen zu können, konzentriere ich mich im Folgenden auf die Analyse des marokkanischen Philosophen Mohamed Mesbahi⁷, der auf der Grundlage Ibn Ruschds und in kritischer Auseinandersetzung mit Huntington eine innovative These zum Thema »Dialog der Kulturen« entwickelt hat.⁸

Daher möchte ich im Weiteren in fünf Punkten diese Beschäftigung mit Huntingtons »Kampf der Kulturen« skizzieren:

1. Ibn Ruschd versus Huntington

6 Vgl. Samuel P. HUNTINGTON: *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach, München, 6. Aufl. 1997.

7 M. Mesbahi ist Professor der Philosophie an der Universität Mohamed V in Rabat – Marokko. Er veröffentlichte u. a.: »Bedeutungen und Problemstellungen: Studien über die arabisch-islamische Philosophie«, (Arab. Orig.: Dalelet wa-iskalat: dirasat fi 'l-falsafa al-arabiya al-islamiya), Rabat, 1988; »Das andere Gesicht der Moderne von Ibn Ruschd« (Arab. Orig.: Al-wajh al-akhar li-hadathat Ibn Ruschd), Beirut, 1998; »Ibn-Arabi im Horizont der Postmoderne«, (Arab. Orig.: Ibn-Arabi ufoq ma bada'l-hadata), Rabat, 2003.

8 Mesbahis Beitrag, erschienen unter dem Titel »Inwiefern kann Ibn Ruschd eine Einführung zum Dialog der Kulturen sein?« (Arab. Orig.: Fi-ayyi ma'na yumkinu an jakuna Ibn Ruschd madkhalan li-hiwari th-thaqafat?), wurde im Mai 2006 in London in der arabischsprachigen Zeitung AL-QUDS AL-Arabi publiziert. Vgl. AL-QUDS AL-Arabi, Vol. 18, Issue 5264, S. 17. Die im Folgenden zitierten Textstellen und in Anführungszeichen gesetzten Begriffe sind von mir aus dem Arabischen übersetzt.

2. Drei Prinzipien für den »Dialog der Kulturen«
3. Der Begriff des »gemeinsamen Raums«
4. Die Philosophie als »neutraler Ort«
5. Das Interessengleichgewicht.

II

1. IBN RUSCHD VERSUS HUNTINGTON

Aus Gründen der großen historischen Distanz scheint eine Gegenüberstellung des Philosophen Ibn Ruschd mit dem Politologen Huntington unangemessen. Wie sollte man Ibn Ruschd, einen arabischen Philosophen des 12. Jahrhunderts, mit Huntington, einem US-amerikanischen Politologen des 20. bzw. 21. Jahrhunderts, vergleichen? Mesbahi ermöglicht in seinem Text jedoch diese Gegenüberstellung, indem er Ibn Ruschds Philosophie heranzieht und kontextbezogen weiterdenkt. Somit handelt es sich nicht um eine historische Untersuchung der Philosophie Ibn Ruschds, sondern um eine aktualisierte philosophische Bearbeitung dieser Philosophie im Lichte der aktuellen kulturellen und interkulturellen Problematik.

Mesbahi versteht die Philosophie Ibn Ruschds in dieser Perspektive als geeigneten Ausgangspunkt zur Entwicklung eines aktuellen Denkansatzes, welcher den »Dialog der Kulturen« in den Mittelpunkt stellt und eine Alternative zu Huntingtons Paradigma »Kampf der Kulturen« bieten kann. Mesbahi versucht somit, sich der Problematik »Dialog der Kulturen« über Ibn Ruschd anzunähern; er ist sich jedoch gleichzeitig der philosophischen

Mesbahi versteht die Philosophie Ibn Ruschds in dieser Perspektive als geeigneten Ausgangspunkt zur Entwicklung eines aktuellen Denkansatzes, welcher den »Dialog der Kulturen« in den Mittelpunkt stellt und eine Alternative zu Huntingtons Paradigma »Kampf der Kulturen« bieten kann.



»Der Kampf der Kulturen tobt seit einiger Zeit zwischen den Fundamentalisten auf westlicher und islamischer Seite und das ohne jegliches Gleichgewicht.«

MESBAHI

Grenzen und der Gefahr ahistorischer Missverständnisse bewusst, die eine solche Interpretation in sich birgt.

Bevor Mesbahi Ibn Ruschds Philosophie auf das Zeitalter der Globalisierung anwendet, erläutert er in drei Punkten, dass das Paradigma »Kampf der Kulturen« Ibn Ruschds Philosophie völlig fremd war:

Das Paradigma »Kampf der Kulturen« wurde erst im 20. Jahrhundert mit seinen komplexen internationalen Beziehungen geschaffen, namentlich mit der nach dem zweiten Weltkrieg entstandenen Spaltung der Welt in Kapitalismus und Sozialismus. Nach dem Sieg des »kapitalistischen Liberalismus« unter der Führung der USA, bildete sich ein neues Weltbild, in dessen Rahmen der »Kampf der Kulturen« noch immer ein besonderes geistiges Paradigma einnimmt.

Ibn Ruschd etablierte seine politische Philosophie am Rande seiner Kommentare zu Platons Staat sowie Aristoteles' Ethik und Rhetorik. Sie beruht auf einer »vertikalen Sichtweise«, in der der Wechsel zwischen acht Regierungsformen innerhalb einer einzigen Kultur über psychisch-ethische Gründe erklärt wird. Hingegen beruht das Paradigma Huntingtons auf einer »horizontalen Sichtweise«, in deren Rahmen fünf bis acht Kulturen, die auf der Welt koexistieren, miteinander kollidieren. So wurde der »Kampf der Kulturen« nach dem Fall der Berliner Mauer zum neuen »Motor der Geschichte« und ersetzte den alten »Motor«, die »Ideologie« des Kalten Krieges.

Das Paradigma »Kampf der Kulturen« ist Ibn Ruschds Philosophie auch terminologisch fremd. Begriffe wie Ideologie, Kultur, Kalter Krieg, Sozialismus, Kapitalismus, Liberalismus usw. sowie die Methodik der modernen Geisteswissenschaften sind mit seinem epistemologischen Paradigma des 12. Jahrhunderts inkompatibel.⁹

Die oben genannten Punkte dürfen in diesem Kontext nicht übergangen werden, denn der Unterschied zwischen »der Ruschd'schen und der Huntington'schen Vorgehensweise«¹⁰ ist historisch und epistemologisch betrachtet erheblich.

Da sich Mesbahi jedoch der Problematik der Anwendung der Philosophie Ibn Ruschds bewusst ist, kann sein Versuch einer Aktualisierung der Philosophie Ibn Ruschds in einer Anwendung auf den interkulturellen Dialog trotz der stark voneinander abweichenden Sichtweisen dieser beiden Denker gerechtfertigt werden.

Des Weiteren stellt die aktuelle politische und kulturelle Lage im »Westen« wie im »arabisch-islamischen Raum« eine entscheidende Schwierigkeit dar. Sie ist unter zwei Aspekten zu betrachten: Einerseits ist »der Islam in den westlichen Medien die heiße und blutige Grenze des Westens«; mit den Worten Huntingtons: der »globale Feind des Okzidents«. Andererseits gehört »das Feindbild ›Westen« und die Ablehnung der modernen Kultur bei einigen intellektuellen Strömungen in der arabisch-islamischen Kultur – besonders

⁹ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹⁰ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.



bei den »Fundamentalisten« – zur Alltäglichkeit«. Mesbahi fasst zusammen: »Der Kampf der Kulturen tobt seit einiger Zeit zwischen den Fundamentalisten auf westlicher und islamischer Seite und das ohne jegliches Gleichgewicht.«¹¹

Mesbahi hat eine Kritik an Huntingtons Paradigma »Kampf der Kulturen« entwickelt, die bedenkenswert ist: In welche Richtung geht seine Kritik?

Das Anliegen Mesbahis ist es »Selbstkritik« zu üben, um »die Tür des Dialogs mit dem Selbst zu öffnen« und »die Möglichkeit eines allgemeinen Raums zu schaffen, in dem wir [die arabisch-islamische Kultur; S. D.] uns mit dem Westen treffen, um die Leistungen der modernen menschlichen Zivilisation zu bewahren, die ein universelles Gut darstellen«.¹² Um dies verwirklichen zu können, zieht Mesbahi die Ruschdsche Herangehensweise der Huntingtonschen vor. Er beabsichtigt die Begegnung der Menschen in einem »Dialog der Kulturen«, anstatt sie in einem »Kampf der Kulturen« kollidieren zu lassen. Er übernimmt den Ansatz Ibn Ruschds, der die Beziehung der Scharia zur griechischen Philosophie von innen (Scharia) nach außen (griechische Philosophie) gerichtet behandelte.

Dieser Ansatz begründet drei Prinzipien eines »Dialogs der Kulturen«, die im Folgenden erläutert werden.

2. DREI PRINZIPIEN FÜR DEN »DIALOG DER KULTUREN«

Die Schaffung »eines gemeinsamen Raums« beruht auf drei Grundprinzipien der Philosophie Ibn Ruschds:

1. Die Vergänglichkeit der Kulturen

Laut Ibn Ruschd bilden die Philosophien, die Künste und die Wissenschaften den Kern der Kulturen. Sie sind als Lebewesen zu betrachten, d. h. als Seiende, die dem Naturgesetz des Entstehens und des Vergehens unterliegen.

Betrachten wir also die Kulturen als Individuen, d. h. in ihrem kontextbezogenen Rahmen bestimmt durch ihren Ort, ihre Zeit und ihre Träger, dann sind sie als vergänglich zu bezeichnen. Betrachten wir aber die Kultur an sich, d. h. in ihrer allgemeinen, universellen Dimension, dann ist sie als »unvergänglich« und damit als »ewig« aufzufassen. Kultur verschwindet irgendwo und irgendwann, um zwangsläufig an einem neuen Ort zu neuer Blüte zu gelangen, »denn die Welt würde nie frei von Kultur sein können, solange der Mensch existiert«.¹³

In der Anwendung des Prinzips der Vergänglichkeit der Kulturen auf die gegenwärtige Lage in der arabisch-islamischen Welt lässt Mesbahi erkennen, dass die Kultur dieser Region seit langer Zeit aufgehört hat, innovative Perspektiven zu gestalten. Das vorherrschende klassische Weltbild der arabisch-islamischen Kultur wird bezüglich der heutigen Herausforderungen als ungeeignet betrachtet; es habe nur noch historischen Wert. Diese Darstellung sollte von kritischen arabischen

Laut Ibn Ruschd bilden die Philosophien, die Künste und die Wissenschaften den Kern der Kulturen. Sie sind als Lebewesen zu betrachten, d. h. als Seiende, die dem Naturgesetz des Entstehens und des Vergehens unterliegen.

¹¹ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹² Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹³ Mesbahi: (Fn. 8), S. 17.



Denn angenommen, Gott sei einer, die Welt sei eine und die Menschheit sei eine, dann muss auch die Kultur eine sein.

Intellektuellen jedoch nicht als Demütigung empfunden werden. Im Gegenteil, Mesbahi behauptet, dass das Anerkennen dieser Tatsachen den arabischen Intellektuellen helfen könne, die von der europäischen und nordamerikanischen Moderne stark geprägte aktuelle Kultur als eine universelle Kultur wahrzunehmen. Dies deckt sich paradoxerweise mit einer Schlussfolgerung Huntingtons.

2. Einheit der Kultur

Wie kann man die Einheit der Kultur beweisen? Wie kann man dieses Prinzip ausgehend von der Philosophie Ibn Ruschds herleiten? Mesbahi antwortet, indem er sich auf Ibn Ruschds These der »Einheit der Welt« bezieht. Denn angenommen, Gott sei einer, die Welt sei eine und die Menschheit sei eine, dann muss auch die Kultur eine sein. Die Kultur spiegele sich in den verschiedenen Weltanschauungen und Weltbildern wider und kann daher unterschiedliche Attribute tragen. So beschreibe der Lauf der Geschichte die griechische, die römische, die persische oder die islamische Kultur und werde heute »westliche Kultur« genannt.

Die Kultur bleibt jedoch im Wesentlichen eine, prinzipiell charakterisiert durch einen Dialog zwischen Mensch und Mensch bzw. zwischen Mensch und Natur mit dem Ziel, die Entwicklung der menschlichen Existenz gewährleisten zu können.

Mesbahi bemerkt, dass die »Einheit der Kultur« ein »ungenauer Begriff« sei, da keine Kultur unbeeinflusst durch andere Kulturen ist. Er fügt jedoch hinzu: »Der Sinn der Einheit der Kultur besteht darin, dass es in

einem Zeitalter nur eine einzige universelle Kultur geben kann, und diese erscheint in der modernen Zeit unter dem Namen westliche Kultur.«¹⁴ Es ist daher Unsinn, diese »westliche Kultur« zurückzuweisen, denn »ein Ablehnen aller Errungenschaften des Westens, ob politische Institutionen oder geistige, wissenschaftliche, technische bzw. ethische Systeme, mit der Behauptung, dass diese unsere [d. h. die arabisch-islamische; S. D.] Existenz und Identität bedrohen, zeugt von einer Überheblichkeit und einer Verschlossenheit in sich selbst.«¹⁵

Der Ausdruck »Einheit der Kultur« wird jedoch differenziert: »dieses Prinzip bedeutet keine Abschaffung der kulturellen Vielfalt.«¹⁶ Laut Mesbahi sei in diesem Sinne die »westliche Kultur« als Bereicherung für andere Kulturen zu betrachten. Und er betont, dass sich diese Schlussfolgerung im Wesentlichen nicht von der Huntingtons unterscheide.

3. Strukturierung der Beziehung zwischen dem Wesentlichen und dem Historischen

Mesbahi beabsichtigt basierend auf dem Prinzip einer Strukturierung der Beziehung zwischen dem Wesentlichen und dem Historischen eine Kritik der »kulturellen Besonderheit« unter Verwendung der Ruschdschen Philosophie zu legitimieren. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen die These der »Fundamentalisten«, wonach die arabisch-islamische Kultur sich in ihrem »Wesen« von der »westlichen Kultur« völlig unterscheidet. Die Anhänger dieser

¹⁴ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹⁵ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹⁶ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.



Auffassung lehnen Begriffe wie Demokratie, Menschenrechte, Frauenrechte oder Menschenwürde ab, indem sie sich auf die jeweilige »kulturelle Besonderheit« berufen. Doch solche Begriffe sind der arabisch-islamischen Kultur nicht fremd, man spürt sie in den Kommentaren Ibn Ruschds und muss sie nur entschlüsseln. Es ist festzustellen, dass »keine Besonderheiten in der Demokratie existieren, weil es nur eine Menschheit, eine Freiheit und eine allgemeingültige Menschenwürde gibt«. ¹⁷

Der Unterschied zwischen der »arabisch-islamischen« und der »westlichen« Kultur stellt sich somit nicht als eine »Frage ihres Wesens« dar, sondern als eine »Frage ihrer Aneignung«. Die gegenwärtige arabisch-islamische Welt befindet sich lediglich auf einer anderen Sprosse der »Leiter der Geschichte« als die europäische Moderne, strebe jedoch nach den gleichen universellen Werten.

Für Mesbahi bietet Ibn Ruschd einen wertvollen Denkansatz: Dieser aufgeschlossene Gelehrte kommentierte die griechische Philosophie und die Naturwissenschaften und trug damit zur Auseinandersetzung mit und zur Annäherung an die Kultur des »Anderen« bei. Daher sollten die arabisch-islamischen Intellektuellen dem Beispiel Ibn Ruschds folgen und sich nicht durch kulturell bedingte Vorurteile und Ängste davon abhalten lassen, den Weg zu einer intensiveren interkulturellen Begegnung mit der »westlichen Kultur« zu ebnen. Im Gegensatz zum »Kampf der Kulturen« ermöglicht der »Dialog der Kulturen« eine differenzierte und kompromissbereite

¹⁷ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

Auseinandersetzung mit dem Anderen, deren Rahmen über den Begriff des »gemeinsamen Raums« ¹⁸ definiert werden kann. Man sollte nach dem suchen, was den Kulturen gemeinsam ist, und nicht nach dem, was sie spaltet.

3. DER BEGRIFF DES »GEMEINSAMEN RAUMS«

Der »gemeinsame Raum« bildet einen Rahmen, in dem sich ein interkultureller Dialog verwirklichen kann. Das Ziel ist es, eine gemeinsame Sprache sowie gemeinsame Vorstellungen zu finden. Die gemeinsamen Wurzeln der arabisch-islamischen und der westlichen Kultur sollten gewürdigt werden. Beide sind durch ihre monotheistischen Religionen und ihr griechisches und römisches Erbe bestimmt. Ibn Ruschd würde den Unterschied zwischen den beiden Kulturen als sekundär und nicht als substanziell betrachten.

Diesen »gemeinsamen Raum« findet Mesbahi in der »Modernität«, die grundsätzlich vom Begriff »Westen« zu trennen sei, denn »Modernität stellt die Möglichkeit dar, einen neutralen Ort und einen universellen gemeinsamen Bereich für alle Menschen und alle Kulturen zu schaffen, – einen Ort, in dem die Erfahrungen der Menschheit aus aller Welt und Zeit miteinander koexistieren und sich gegenseitig inspirieren.« ¹⁹

¹⁸ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

¹⁹ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17. Ausführlicher über den neutralen Ort bei Mesbahi, vgl. J. Ben-Abdeljelil (Fn. 1), S. 123–124. Ben-Abdeljelil bezieht sich auf MESBAHIS Buch »Das andere Gesicht der Moderne von Ibn Ruschd« (Arab. Orig.: Al-wajh al-akhar li-hadathat Ibn Ruschd), Beirut, 1998, S. 35–36.

»Modernität stellt die Möglichkeit dar, einen neutralen Ort und einen universellen gemeinsamen Bereich für alle Menschen und alle Kulturen zu schaffen, – einen Ort, in dem die Erfahrungen der Menschheit aus aller Welt und Zeit miteinander koexistieren und sich gegenseitig inspirieren.«

MESBAHI



Die praktische Vernunft bildet hier den Rahmen für den Pluralismus und die Entwicklung der verschiedenen menschlichen Erfahrungen und der unterschiedlichen Religionen.

Die Modernität kann jedoch nur dann einen »gemeinsamen Raum« bilden, wenn sie als neutraler Ort verstanden wird. Im Unterschied zum Begriff »Westen«, welcher »einen bestimmten und begrenzten Bereich« definiert, bietet die »Modernität« einen für alle Kulturen zugänglichen Raum, da sie im Laufe der Geschichte von den verschiedenen, auch miteinander konkurrierenden Kulturen geschaffen wurde. Die Modernität beansprucht demzufolge keine Exklusivität und auch keine gewalttätige Durchsetzung ihrer Werte. Leider missbraucht die westliche Welt den Begriff »Modernität«, um ihre Vormachtstellung aufrechtzuhalten. Indem Mesbahi die Modernität als neutralen Ort definiert, überwindet er diesen westlichen, hegemonialen Sinngehalt des Begriffs, der die Anderen auszuschließen versucht. Doch der Anspruch, eine im generellen Kontrast zu den Anderen definierte Identität zu besitzen, bleibt charakteristisch für die Anschauung der Fundamentalisten, ob sie aus westlicher oder islamischer Seite stammen. Mesbahi erklärt: »In diesem Punkt sind sich die traditionellen Fundamentalisten und der westliche Fundamentalist Huntington einig. Sie alle definieren ihre Länder, ihre Völker und ihre Geschichte im Kontrast zu und über die Abwertung von den Anderen.«²⁰

Um die Schaffung eines »gemeinsamen Raums« ermöglichen zu können, bedarf es der Zugeständnisse von westlicher wie von arabisch-islamischer Seite. Die wichtigsten sind laut Mesbahi:

- Ein Verzicht auf das »Prinzip einer gegenseitigen Überlegenheit« bezüglich der jeweiligen kulturellen Werte und die Übernahme des »Prinzips einer relativen [kulturellen; S. D.] Verschiedenartigkeit«.
- Eine Überwindung der Angst seitens des Westens vor einer »Belagerung« durch »die Anderen«, die seinen Fortschritt und seine Werte bedrohen, sowie die Aufgabe der »Verschwörungstheorien« seitens der arabisch-islamischen Welt.

Es werde keinen interkulturellen Dialog geben, solange es die Menschen nicht schaffen, sich von der »Psychologie der Konfrontation und Ablehnung« zu befreien. Ferner sei es für die arabisch-islamische Kultur entscheidend, eine Einigung mit der modernen »westlichen Kultur« zu suchen und nicht eine Spaltung. Das Postulat, »unsere« Kultur, d. h. die arabisch-islamische Kultur, sei »wesentlich anders«, kann nur zu einer Isolation führen. Diese Einigung impliziert jedoch nicht die vollständige Assimilation der westlichen Kultur und leugnet auch nicht den Pluralismus. Sie bildet die Substanz im Gegensatz zu der Verschiedenartigkeit, die das Akzidentelle konstituiert.

Da sich Mesbahi auf den Denkansatz Ibn Ruschds stützt, betrachtet er konsequenter Weise die theoretische Vernunft als Einheit, in deren Rahmen sich die Naturwissenschaften und die Philosophie entwickeln können. Die praktische Vernunft bildet hier den Rahmen für den Pluralismus und die Entwicklung der verschiedenen menschlichen Erfahrungen und der unterschiedlichen Religionen. Unter die-

²⁰ Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.



sem Standpunkt ist der Pluralismus innerhalb der Einheit zu rechtfertigen, denn die Einheit stellt hier keine starre kulturelle Identität dar, sie dient eher der Diversität als der Diversität der Einheit dient.

Mesbahis Auffassung bezüglich der Interkulturalität kommt in dem folgenden Zitat prägnant zum Ausdruck: »Der Dialog der Kulturen zwischen uns [der arabisch-islamischen Kultur; S. D.] und der westlichen Kultur bedeutet, die Vernunft als Kommunikationsmedium einzusetzen; es darf jedoch nicht die Art von Vernunft sein, die zum Kulturzentrismus und Fanatismus gegenüber anderen Kulturen führt, sondern eine flexible Vernunft, die durch Herz und Vorstellungskraft genährt wird; eine Vernunft, welche die Grenzen nicht in Schlachtfelder verwandelt, sondern in Ufer, von denen aus sich die offenen beweglichen und wechselseitigen Identitäten der Gesprächspartner entfalten können.«²¹

4. DIE PHILOSOPHIE ALS »NEUTRALER ORT«²²
Die Suche nach einem gemeinsamen Ort, in dem sich die Menschen trotz ihrer unterschiedlichen Kulturen begegnen können, ist die Aufgabe der Philosophie. Die Philosophie

21 Vgl. Mesbahi (Fn. 8), S. 17.

22 Ich beziehe mich hier auf den Beitrag von M. MESBAHI: »Die Philosophie als neutraler Ort« (Arab. Orig.: Al-Falsafa biwasfiha makanan muhayidan), in: Zouaoui BEGHOURA (direction): *Les Lumières et autres contributions*, Ain Mlila, Algerie, o.J., S. 27–39. Dieser Text wurde 2001 an der Universität Mentouri – Constantine (Algerien) im Rahmen der Aktivität des UNESCO-Lehrstuhls der Philosophie für die arabischen Welt vorgetragen, vgl. Z. Beghouri: Ebd., S. 3.

als Diskurs der Vernunft bietet dem Menschen einen Bereich, in dem er seine Freiheit verwirklichen kann.

Trotz aller Kritik an der »Vernunft«, sei sie romantisch oder epistemologisch, sei sie ontologisch oder logisch, sei sie strukturalistisch oder dekonstruktivistisch, stehen ihr Mesbahi und andere arabische Intellektuelle optimistisch gegenüber. Da die Vernunft eine kulturübergreifende Einheit bildet, stellt sie einen »gemeinsamen Ort für die gesamte Menschheit«²³ dar.

Mesbahi versteht diesen »gemeinsamen Ort« als einen »neutralen Raum«, der eine kommunikative und handlungsbezogene Begegnung zwischen den Menschen ermöglichen könne. Dieser Ort ist geprägt vom »Miteinandersein«, d. h. von dem, was die Menschen verbindet.

Dagegen definiert sich eine »Kultur der Identität«²⁴ als eine Kultur der Exklusion: sie beruht auf einer einseitigen Beziehung zu sich selbst und lehnt den Anderen ab. Sie führt zu Kulturzentrismus, d. h. zu »Isolation und Einsamkeit.«²⁵ Im Gegensatz dazu, konstruiert Mesbahi im Hinblick auf Ibn Arabi (1165–1240) und Ibn Ruschd, eine »Kultur des Miteinander.«²⁶ Diese suggeriert einen offenen Umgang mit dem Anderen, der als Grundvoraussetzung für ein Zusammenleben gilt, das nicht durch eine von gegenseitiger Überlegen-

23 Vgl. Mesbahi (Fn. 22), S. 27.

24 Vgl. Mesbahi (Fn. 22), S. 28. Die »Kultur der Identität« (Arab. Orig.: thaqafatu l-huwiya) ist bei Mesbahi negativ geprägt.

25 Vgl. Mesbahi (Fn. 22), S. 29.

26 Vgl. Mesbahi (Fn. 22), S. 28.

»... eine flexible Vernunft, die durch Herz und Vorstellungskraft genährt wird; eine Vernunft, welche die Grenzen nicht in Schlachtfelder verwandelt, sondern in Ufer, von denen aus sich die offenen beweglichen und wechselseitigen Identitäten der Gesprächspartner entfalten können ...«

MESBAHI



»We ought not to be ashamed
of appreciating the truth and
of acquiring it wherever it
comes from, even if it comes
from races distant and nations
different from us.«

AL-KINDI

heit geprägte Beziehung bestimmt ist, sondern durch ein Gleichgewicht, in dessen Rahmen sich Pluralismus und wechselseitige Achtung ausdrücken können.²⁷ Während der Diskurs der Identität ein geschlossener Diskurs ist, der uns zu einer »Kultur des Gegensatzes« führt, bietet der Diskurs der offenen Vernunft eine »Kultur des Miteinander«, die nach den Gemeinsamkeiten der Menschheit strebt, ohne jedoch die verschiedenen Aspekte der kulturellen Vielfalt der Menschen zu leugnen.

Die Vernunftsnormen des philosophischen transkulturellen Diskurses definieren den Rahmen eines bestimmten rechts-ethischen Systems. Doch sie können die Handlungsweisen, die daraus resultieren, kaum fixieren. Aus dem Charakter der jeweiligen Vernunftsnormen resultiert ihr Grad an Offenheit gegenüber den Anderen. Im Vergleich zu anderen Diskursen, die sich aufgrund ihrer Prinzipien und Strukturen nur mit einzelnen kulturellen Erscheinungen beschäftigen, bemüht sich die Philosophie, einen transkulturellen Ort zu schaffen, in dem eine geistige Begegnung entstehen könnte. Die Sprache der Vernunft, d.h. der Philosophie, ist eine universelle Sprache.

Dieses Streben nach dem Universellen und dem Allgemeingültigen ist charakteristisch für eine offene rationale Philosophie, wel-

che seit Al-Kindi (801–870) in der arabisch-islamischen Kultur des Mittelalters vertreten wird. So schreibt er in seiner Abhandlung über die erste Philosophie: »We ought not to be ashamed of appreciating the truth and of acquiring it wherever it comes from, even if it comes from races distant and nations different from us. For the seeker of truth nothing takes precedence over the truth, and there is no disparagement of the truth, nor belittling either of him who speaks it or of him who conveys it. (The status of) no one is diminished by the truth; rather does the truth ennoble all.«²⁸

Ein weiteres Beispiel für die Offenheit des philosophischen Diskurses in der arabisch-islamischen Kultur bietet die Philosophie Ibn Ruschds. Für den Gelehrten aus Cordoba besteht die Philosophie zu dem Zweck, die Erkenntnis des Wahren mittels der demonstrativen Beweisführung zu erreichen. Und »da die religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.«²⁹

27 In diesem Zusammenhang bietet die gemeinsame Forschung von Hans Jörg Sandkühler und Fathi Triki über die Aufgabe der Philosophie in der transkulturellen Welt einen Orientierungspunkt. Vgl. Hans Jörg SANDKÜHLER/Fathi TRIKI (Hg.): *Die Aufgabe der Philosophie in der transkulturellen Welt*. Frankfurt am Main, 2002.

28 Ya'koub ibn Ishaq AL-KINDI: *Treatise on the first philosophy*, Translation Alfred L. Ivry, New York, 1974, S. 58.

29 Ibn RUSCHD: *Philosophie und Theologie von Averroes*, hrsg. und dt. übers. v. M. J. Müller, mit einem Nachwort v. M. Vollmer, Weiheim, 1991, S. 7. Zitiert nach Mohamed TURKI: *Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd (Averroes) und*



Während Ibn Ruschd die demonstrative Beweisführung den Philosophen vorbehält und daher das allgemeine Publikum vom Gebrauch der theoretischen Vernunft ausschließt, behandelt Mesbahi die Frage nach der theoretischen Vernunft im Horizont der Demokratie des Wissens. Es ist heute nicht mehr möglich diesen elitären Diskurs sowie die Trennung zwischen einer »Elite« und einem »Publikum« beizubehalten. Deshalb sollte man die Aufklärung nicht wie bei Ibn Ruschd auf die theoretische Vernunft beschränken, sondern auch die praktische Vernunft mit einschließen. Diese Vernunft sollte einen neutralen Ort für die gesamte Menschheit anbieten, in deren Rahmen das Handeln der Menschen weder vom moralischen Gesetz des Staates Al-Farabis (873–950) noch vom kategorischen Imperativ Kants bestimmt wird, sondern allein durch das kommunikative und freie Handeln. Begriffe wie Kosmopolitismus, Gerechtigkeit, Gleichheit, Menschenrechte werden durch dieses Verständnis verstärkt.

Dabei sollte man jedoch die durch die praktische Vernunft vermittelten »Meinungen« nicht in »Dogmen« bzw. »absolute Wahrheiten« verwandeln. Eine solche Transformation der freien »Meinungen« in exklusive Wahrheiten ist ein Kennzeichen der »Fundamentalisten«, die weder einen gemeinsamen noch einen neutralen Ort für die Menschen anerkennen.

der erste Versuch der Aufklärung im Islam, in: Dialektik, 1996/1, Hamburg, 1996, S. 36–37.

6. INTERESSEGLEICHGEWICHT

Die von Mesbahi vertretene These »Dialog der Kulturen« ist als kontextbezogene Neubegründung des averroistischen Geistes in der gegenwärtigen arabisch-islamischen Kultur zu verstehen. Diese Neubegründung des Rationalismus – die Offenheit gegenüber dem Anderen, die Demokratie und die daraus resultierenden kulturellen und philosophischen Probleme – ist charakteristisch für die »arabischen Averroisten«. Dieses Anliegen wurde bereits in Mohamed-Abid Al-Gabris Kritik der arabischen Vernunft³⁰ eingeführt und bildet ein signifikantes Merkmal seines Denkens: »Der Erfolg der Erneuerung [...] der arabischen Vernunft und der Neubegründung [...] des islamischen Denkens, um die wir uns bemühen, hängt nicht nur davon ab, in welchem Umfang wir die zeitgenössischen wissenschaftlichen und methodischen Errungenschaften vor und auch nach dem 20. Jahrhundert adaptieren, sondern wohl in erster Linie davon, inwieweit wir in der Lage sind, die kritische Haltung [...] Ibn Hazms, den Rationalismus Ibn Ruschds, die Prinzipienlehre [...] as-Schatibis und das Geschichtsbewußtsein [...] Ibn Khalduns wiederzuerlangen.«³¹

30 Es handelt sich dabei um die vier Bände seines philosophischen Projekts: *Die Genese der arabischen Vernunft*. (Arab. Orig.: Takwin al-'aql al-'arabi), Beirut, 1984; *Die Struktur der arabischen Vernunft*. (Arab. Orig.: Buniyat al-'aql al-'arabi), Beirut, 1986; *Die politische arabische Vernunft* (Arab. Orig.: Al-'aql as-siyasi al-'arabi), Beirut, 1990; *Die moralische arabische Vernunft* (Arab. Orig.: Al-'aql al-akhlaqi al-'arabi), Beirut, 2001.

31 Mohamed Abid AL-GABRI: *Struktur der arabischen Vernunft* (Arab. Orig.: Bunyat al-'aql al-'arabi), Bei-

»Der Erfolg der Erneuerung [...] der arabischen Vernunft und der Neubegründung [...] des islamischen Denkens, um die wir uns bemühen, hängt nicht nur davon ab, in welchem Umfang wir die zeitgenössischen wissenschaftlichen und methodischen Errungenschaften vor und auch nach dem 20. Jahrhundert adaptieren, sondern wohl in erster Linie davon, inwieweit wir in der Lage sind, die kritische Haltung [...] Ibn Hazms, den Rationalismus Ibn Ruschds, die Prinzipienlehre [...] as-Schatibis und das Geschichtsbewußtsein [...] Ibn Khalduns wiederzuerlangen.«

AL-GABRI



Al-Gabri vertritt die These, dass die »europäische Vernunft« stark vom Begriff des »Kampfes« geprägt sei.

Die Beschäftigung mit Ibn Ruschd im Kontext der Globalisierung und der Bezug zum von Huntington vertretenen Paradigma »Kampf der Kulturen« ist auch bei Al-Gabri latent vorhanden, sie kommt jedoch nicht oft explizit zum Ausdruck. Seine Überlegungen in Bezug zum »Dialog der Kulturen« sind einerseits ein Plädoyer für die Ethik des Dialogs, wie man sie beispielsweise im Text Ethik des Dialogs und dessen Regeln bei Ibn Ruschd³² findet. Andererseits werden sie durch eine Auseinandersetzung mit dem Begriff »Kampf« in der europäischen Philosophie sowie durch eine Bearbeitung des Themas »Interessengleichgewicht« im Rahmen einer wirtschaftlich-philosophischen Weltpolitik bestimmt, wie in seinem Beitrag *Die europäische Vernunft und der Begriff des Kampfes*.³³

Diese aufschlussreiche Kritik Al-Gabris zu den Themen »Kampf der Kulturen« und »Dialog der Kulturen« wird im Folgenden näher erörtert.

rut, 1987, S. 552. Zitiert nach Anke VON KÜGELGEN: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/New York/Köln, 1994, S. 270. (Die im Original verwendete Transkription arabischer Namen ist im Zitat leicht geändert). Vgl. ferner Mohamed Abid AL-GABRI: *Introduction à la critique de la raison arabe*. Übersetzung: Ahmed Mahfoud und Marc Geoffroy, Paris, 1995, S. 77–170.

32 Vgl. Mohamed Abid AL-GABRI: *Ethik des Dialogs und dessen Regeln bei Ibn Ruschd* (Arab. Orig.: Akhlaqiyyatu l-hiwar wa qawa'iduhu 'inda Ibn Ruschd), vom 22. und 28. 9. 2006. Vgl. Mohamed Abid AL-GABRI: <http://www.aljabriabid.net/textes.htm>.

33 Vgl. M. Abid AL-GABRI (Fn. 32). Vgl. *Die europäische Vernunft und der Begriff des Kampfes*. (Arab. Orig.: Al-'aql al-'urubbi wa maqulatu as-sira').

Al-Gabri vertritt die These, dass die »europäische Vernunft« stark vom Begriff des »Kampfes« geprägt sei. Daher fragt er sich in diesem Kontext, ob es Parallelen zwischen dem »Kampf der Kulturen« bei Huntington und dem »Klassenkampf« bei Marx und Engels geben könnte. Abgesehen von den kulturphilosophischen Hintergründen dieser Intellektuellen, spielt der Begriff »Kampf« für sie eine entscheidende Rolle in der Weltgeschichte. Während Marx in seinem Manifest den »Klassenkampf« als Motor der Geschichte voraussetzt, verfasst Huntington das »Manifest einer neuen Weltordnung«, indem der »Kampf der Kulturen« ins Zentrum vorrückt.

Die Gegenüberstellung von Marx und Huntington wird von Al-Gabri aus der Negativität hergeleitet, denn sie hebt die Fehlinterpretationen beider Denkweisen hervor. Al-Gabri nennt drei Fehler:

Erstens: Marx hat die sozialen Klassen innerhalb eines »vertikalen Schemas« verortet. Dabei verfügten die verschiedenen Gesellschaften über dieselben sozialen Klassen. Die kulturellen, religiösen und ethnischen Unterschiede gehörten zum »Überbau« und spielten in seiner Theorie eine Nebenrolle. Al-Gabri räumt den »kulturellen Besonderheiten« jedoch eine entscheidende Rolle im menschlichen Leben ein. Huntingtons These »Kampf der Kulturen« will die Geschichte dynamisieren und betrachtet sie daher nicht mehr als »Werden« und »Fortschritt«, sondern als »Kampf« auf einer »horizontalen Ebene«. Er beschreibt die Kulturen als isolierte Inseln, zwischen denen ein unsinniger »Kampf« tobt.



Zweitens: In seiner Analyse der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur hat Marx seine auf Grundlage der europäischen Gesellschaft gewonnenen Erkenntnisse auf die gesamte Menschheit übertragen. Seine philosophische Einstellung ist stark eurozentrisch geprägt. Ähnlich bei Huntington: Der »Westen« – Europa und die USA – bildet seinen Ausgangs- und Bezugspunkt. Der »Kampf der Kulturen« verläuft u. a. entlang der Grenze zwischen dem »Westen« und der »islamischen« bzw. »konfuzianischen« Kultur.

Drittens: Die Bourgeoisie und das Proletariat stellen bei Marx die beiden Pole des »Kampfes« auf nationaler wie internationaler Ebene dar. Die Angehörigen einer Klasse, welche sich zwischen den beiden Polen befinden – die Intellektuellen, die Bauern oder die Mittelschicht – würden lediglich als »Alliierte« des Proletariats oder der Bourgeoisie wahrgenommen. Huntington behandelt die Kulturen, die zwischen dem »Westen« und der »islamischen« bzw. »konfuzianischen« Kultur stehen, in ähnlicher Weise. Einige Kulturräume, wie Japan und Russland, suchten die Allianz mit dem »Westen«; andere, wie etwa Südamerika, spielten nur eine marginale Rolle.³⁴

Trotz aller inhaltlichen Unterschiede zwischen dem »Klassenkampf« bei Marx und dem »Kampf der Kulturen« bei Huntington, handle es sich, laut Al-Gabri, doch um dasselbe »epistemologische Modell«. Es ist geprägt von einem Überlegenheitsdenken und einem »westlichen« Vorherrschaftsanspruch. In ihm kann das »westliche Subjekt« erkannt werden, welches den An-

34 Vgl. M. Abid Al-Gabri (Fn. 32).

deren brauche, um seine Überlegenheit zu behaupten. Die Negation des Anderen ist für ihn konstitutiv, um sein Selbst zu bestätigen.

Es verbirgt sich also hinter dem »Kampf der Kulturen« ein »Kampf der Interessen«. In der neuen Weltordnung, die vom Kapitalismus beherrscht ist, beruhen die bilateralen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem »Westen« und den »proletarischen Nationen« auf einem wirtschaftlichen Ungleichgewicht, welches die Ausbeutung letzterer zur Folge hat. In diesem Zusammenhang zeigt sich die wahre Bedeutung des Begriffes »Kampf«: der »Kampf der Kulturen« entpuppt sich als »Kampf der Interessen«.

Dieser »Kampf der Interessen« kann rational analysiert werden, denn er ist ein Phänomen mit Ursachen, Erscheinungen und Folgen und somit kontrollierbar. Er muss eingeschränkt werden, wenn wir ein »Interessengleichgewicht« zwischen den Gesellschaften durchsetzen wollen. Dies heißt aber auch, dass der »Kampf der Kulturen« inkonsistent ist.

Sein Gegenmodell, der »Dialog der Kulturen«, kann zu Missverständnissen führen, wenn er lediglich als nicht praxisbezogenes Konstrukt gesehen wird. Die Kulturen sind nicht durch den Kampf gegeneinander bestimmt, sondern durch ihre »Verflechtung« miteinander.

Heutzutage lebt man im Zeitalter der Verflechtung der Kulturen, in dem die Kulturen voneinander abhängig sind. Nur die Bewältigung des »Kampfes der Interessen« und eine konsequente Abrüstung würde dazu beitragen, ein überzeugendes »Interessengleichgewicht« durchzusetzen.

Im Gegensatz zu einem Kulturzentrismus, welcher zur Isolation und Einsamkeit der Individuen führt, ist mit Ibn Arabi und Ibn Ruschd eine »Kultur des Miteinander« denkbar.



III

Die Aktualität Ibn Ruschds gewinnt in der arabisch-islamischen Philosophie immer mehr an Bedeutung, insbesondere bei den »arabischen Averroisten«. Die Neubegründung des Rationalismus erhielt durch Ibn Ruschd einen wichtigen Impuls, nicht nur innerhalb der arabisch-islamischen Gesellschaften, sondern auch im Hinblick auf einen weltbezogenen kulturellen Kontext. An dieser Entwicklung könnte aufgezeigt werden, inwieweit, ausgehend von Ibn Ruschd und anderen Philosophen, die arabisch-islamische Philosophie fähig ist, originelle Beiträge zu aktuellen philosophischen Debatten zu leisten und an Auseinandersetzungen über gegenwärtige philosophische Probleme teilzunehmen. Der von Mesbahi vorgeschlagene »neutrale Ort« kann als ein »gemeinsamer Ort« der verschiedenen Kulturen verstanden werden, in dessen Rahmen ein philosophischer Dialog geführt werden könnte.

Nicht nur Ibn Ruschds Philosophie kann als Grundlage für einen fruchtbaren Dialog zwischen der arabisch-islamischen Kultur und dem »Westen« gelten, sondern auch die Rezeption seiner Philosophie in der jüdischen sowie christlichen Kultur. Ibn Ruschd und die arabisch-islamische Kultur sind diesen Kulturräumen nicht fremd. Averroes Arabicus, Averroes Hebraicus und Averroes Latinus sind Namen, die sich in verschiedenen Kulturen widerspiegeln und uns ein bedeutendes Beispiel für die Vielfältigkeit der Rezeption dieses Philosophen liefern. Die Rezeption der Philosophie Ibn Ruschds kann als eine gemein-

same zivilisatorische Wurzel begriffen werden und stellt eine geschichtliche Tatsache dar, die, sofern sie als eine solche anerkannt wird, als eine kulturell-historische Grundlage für den »Dialog der Kulturen« gelten kann.

Heute wird in Europa zunehmend die entscheidende Rolle anerkannt, die die arabisch-islamische Kultur bei der Entstehung der europäischen Aufklärung gespielt hat.³⁵ Die Einsicht in die Verflechtung der drei monotheistischen Religionen kann Philosophen helfen, eine gemeinsame kulturelle Wurzel zu finden, die als Grundlage für eine bessere diskursive Annäherung an die heutigen kulturellen und philosophischen Debatten dienen kann. In diesem Zusammenhang schreibt Geert Hendrich: »Gegenüber den gemeinsamen Wurzeln der arabisch-islamischen und der europäischen Kultur und gegenüber den vielfältigen Beziehungen innerhalb ihrer Geschichte hat das europäische Selbstbewusstsein also eine bemerkenswerte Verdrängung betrieben, die aktuell in die gefährliche Rhetorik vom »Kampf der Kulturen« mündet. Nicht zu Unrecht kann man dagegen vom Islam als dem »verdrängten dritten Erbe« der Europäer neben dem griechisch-antiken und dem jüdisch-christlichen sprechen.«³⁶

35 Anke VON KÜGELGEN: »Averroisten« im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Ruṣḍ-Rezeption in der arabischen Welt, in: Friedrich NIEWÖHNER und Loris STURLESE: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, S. 352–353.

36 Geert HENDRICH: *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/Main, 2005, S. 9.

»[...] die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.«

Ibn Ruschd

In diesem Kontext kommt der Auseinandersetzung mit den fundamentalistischen Tendenzen sowohl in der arabisch-islamischen als auch in der westlichen Kultur große Bedeutung zu. Der offene Rationalismus, der bereits in den beiden Kulturen beheimatet ist, kann unter verschiedenen Aspekten ein normatives Fundament für den neutralen Ort bzw. die Transkulturalität liefern. Die kritische philosophische Haltung wird zwar heute nicht mehr an den Optimismus der europäischen Aufklärung anknüpfen. Doch betrachtet man einige politische und historische Konsequenzen dieser Aufklärung – Kolonialismus und Totalitarismus –, so kann man festhalten, dass eine neue Bearbeitung des Rationalismus dringend geboten ist.

Während Mesbahi von der Einheit der Vernunft ausgeht, und er deshalb den Dialog der Kulturen als Mittel versteht, dem Kampf der Kulturen entgegenzutreten, differenziert Al-Gabri diesen Vernunftoptimismus, indem er das Ungleichgewicht der politischen und wirtschaftlichen Lage in der heutigen Globalisierung beschreibt. Betrachtet man die These »Dialog der Kulturen« als Replik auf die These »Kampf der Kulturen«, so kann man zu dem Ergebnis kommen, dass sie an einem Mangel an Realismus leidet. Es lässt sich nicht ignorieren, dass hinter dem »Kampf der Kulturen« ein »Kampf der Interessen« steckt. Daher kann, von einem politisch-ökonomischen Blickwinkel betrachtet, das Gleichgewicht der Interessen durchaus als Movens und Ziel des »Dialogs der Kulturen« gelten.

www.polylog.org

Texte, Foren, Links usw.
auf deutsch, englisch
und spanisch.

www.polylog.net

Die Homepage dieser
Zeitschrift

www.wigip.org

Die Homepage der Wiener
Gesellschaft für
interkulturelle Philosophie
– Herausgeberin
von polylog