

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-21-6 € 15,-

23²⁰¹⁰

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



GELD

Mit Beiträgen von KARL-HEINZ BRODBECK, SIMRON JIT SINGH,
JESÚS CRESPO CUARESMA, ZAHID ZAMIR, GERHARD SENET,
BENEDIKT WALLNER, MARTINA SCHMIDHAUSEN, HASSAN HANAEL
und anderen

SONDERDRUCK



G
E
L
D

5

KARL-HEINZ BRODBECK

*Das Geld, die Null und das Subjekt
der Moderne*

17

SIMRON JIT SINGH

*Vom Überfluss zur Knappheit:
Handel und Geld auf den Nikobaren*

45

JESÚS CRESPO CUARESMA

Was wissen Ökonomen über Geld?

55

ZAHID ZAMIR

*Wirtschaft ohne Zins:
Mythos oder Realität?*

69

GERHARD SENFT

*»... ein krankhafter Zustand des
Geldmarktes«
Die Finanzkrisen von 1873 und 2007/08
im Vergleich*

83

BENEDIKT WALLNER

Geld ist nicht

FOLM
polylog

97

HASSAN HANAFI

*Nachruf auf den marokkanischen
Philosophen Mohammed
Abed Al-Jabri*

101

MARTINA SCHMIDHUBER

*Ist Martha Nussbaums Konzeption
des guten Lebens interkulturell
brauchbar?
Einige interkulturelle Aspekte des
Fähigkeitenansatzes*

114

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

149

POLYLOG BESTELLEN

SARHAN DHOUIB

Auf dem Weg zu einer Neubegründung der Vernunft

zu: Mohammed Abed AL-JABRI: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung.*

Die *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, die 2009 im Perlen Verlag in Berlin erschienen ist, stellt die erste deutsche Übersetzung einer Aufsatzsammlung des marokkanischen Philosophen Mohammed Abed AL-JABRI dar. Al-Jabri, der 1935 in Figuig geboren und am 3. Mai 2010 in Casablanca verstorben ist, gilt als einer der bedeutendsten arabischen Philosophen und Intellektuellen in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Seine innovativen und tiefgreifenden Überlegungen zur Bildungs- und Gesellschaftsreform, zum Verhältnis arabischer und muslimischer Intellektueller zur kulturellen Tradition des Islam, zur Neubegründung der arabisch-islamischen Philosophie und nicht zuletzt zur Koranforschung lösten konstruktive Debatten innerhalb der gesamten arabischen Welt aus.

Diese Aufsatzsammlung wurde von Vincent von Wroblewsky und Sarah Dornhof ins Deutsche übersetzt. Sie entstand auf der Grundlage der französischen Ausgabe *Introduction à la critique de la raison arabe*, die aus dem Arabischen von Ahmed Mahfoud und Marc Geoffroy übersetzt und im Jahre 1994 beim Verlag La Découverte in Paris publiziert wurde.

Es existieren bisher einige Studien zur Philosophie von Al-Jabri in deutscher Sprache,

z.B. von A. von Kügelgen¹, M. Gäbel², S. Hegasy³, M. Turki⁴, G. Hendrich⁵, U. Rudolph⁶ und S. Dhouib⁷. Mit der vorliegenden Über-

1 Vgl. Anke VON KÜGELGEN: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden, 1994, S. 261–280; dies. »Averroisten« im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Rušd-Rezeption in der arabischen Welt. In: F. NIEWÖHNER/L. STURLESE (Hrsg.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, S. 351–371.

2 Vgl. Michael GÄBEL: *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das philosophische Aufbruch: Das philosophische und politische Denken Muhammad Abid Al-Gabiris*, Berlin, 1995.

3 Vgl. Sonja HEGASY: *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko*, Hamburg, 1997, S. 95–112.

4 Vgl. Mohamed TURKI: *Arabisches Vernunft versus westliche Vernunft? Zur Rationalitätsdebatte in der arabisch-islamischen Welt*. In: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie*, Heft 40, 2003, S. 61–76.

5 Vgl. Geert HENDRICH: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt, 2004, S. 283–299; ders. *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/M., 2005, S. 162–168.

6 Vgl. Ulrich RUDOLPH: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, 2004, S. 109ff.

7 Vgl. Sarhan DHOUIB: »Dialog der Kulturen« versus »Kampf der Kulturen«? Die Aktualität von Ibn Ruschd in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Heft 17, 2007, S. 71–75; ders. *Zur Kritik der Kul-*

Mohammed Abed AL-JABRI:
Kritik der arabischen Vernunft.

Die Einführung.

Perlen Verlag, Berlin 2009

ISBN 978-3-9809000-8-9

231 Seiten

setzung wird bewusst auf die große Lücke bei der Rezeption zeitgenössischer Philosophen aus dem arabischen und islamischen Kulturraum in deutscher Sprache reagiert und somit versucht, einen neuen Weg zur Auseinandersetzung mit der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart einzuschlagen.

Der Titel der deutschen Übersetzung »*Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*« ist adaptiert und darf nicht mit seinem Projekt der »*Kritik der arabischen Vernunft*« verwechselt werden, wenngleich eine Verflechtung der Thesen und Überschneidung der Themen in seinen verschiedenen Schriften zu erkennen sind. Die französische Übersetzung, aus der die deutsche hervorgegangen ist, besteht aus Ausschnitten der Aufsatzsammlungen *Wir und die Tradition. Zeitgenössische Lesarten unseres philosophischen Erbes* (1980) und *Tradition und Moderne. Studien und Diskussionen* (1991) (vgl. S. 25ff.). Vor allem der Prolog zur Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition*⁸, der Prolog zum ersten Teil der Aufsatzsammlung *Tradition und Moderne*⁹ und Auszüge aus deren 8. und 9. Kapiteln¹⁰ bilden die Basis dieser Über-

setzungs- und Diskussionsauswahl. Sie enthält außerdem Anmerkungen, die von den französischen Übersetzern in den Fußnoten eingefügt wurden, um dem europäischen Leser den historischen und kulturellen Hintergrund von Al-Jabris Überlegungen zu verdeutlichen.

Die Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition* stellt zusammen mit dem Buch *Der zeitgenössische arabische Diskurs. Eine analytische kritische Studie* (1982) den philosophischen Versuch von Al-Jabri dar, die kulturelle und philosophische Tradition des Islam einer schonungslosen Prüfung im Zeichen der Gegenwart zu unterziehen und eine Neubegründung des Rationalismus im Islam zu ermöglichen. Dadurch wird der Weg zu seinem umfassenden und systematischen philosophischen Projekt »*Kritik der arabischen Vernunft*« vorbereitet. Erst im Jahre 1984 ist der erste Band mit dem Titel *Genese der arabischen Vernunft* erschienen. Darauf folgen die drei Bände: *Die Struktur der arabischen Vernunft. Analytische kritische Studie über die Erkenntnisssysteme in der arabischen Kultur* (1986), *Die politische arabische Vernunft* (1990) und *Die moralische arabische Vernunft* (2001). Der Perlen Verlag hat sich die äußerst schwierige, aber bedeutungsvolle und vielversprechende Aufgabe gestellt, diese vier Bände der *Kritik der arabischen Vernunft* in Übersetzung zu veröffentlichen (vgl. S. 26), was zu begrüßen und zu würdigen ist.

Die Aufsatzsammlung *Tradition und Moderne* (1991) beinhaltet in ihrem ersten Teil verschiedene Beiträge zur methodischen und innovativen Behandlung der geistigen Tradition der arabisch-islamischen Kultur im Licht der

8 Vgl. Mohammed Abed AL-JABRI: *Nahnu wa al-turāth. Qirā'āt mu'āsira fī turāthinā al-falsafī* [*Wir und die Tradition. Zeitgenössische Lesarten unseres philosophischen Erbes*], Beirut/Casablanca, 1993⁶, S. 11–56.

9 Vgl. Mohammed Abed AL-JABRI: *Al-turāth wa al-hadātha. Dirāsāt wa munāqashāt* [*Tradition und Moderne. Studien und Diskussionen*], Beirut/Casablanca, 1991, S. 15–18.

10 Vgl. ebd., S. 182–199, S. 209–214.



aktuellen Probleme der arabischen Gesellschaften. Im zweiten Teil seiner Arbeit wendet Al-Jabri seine epistemologische Herangehensweise auf unterschiedliche Denker, wie Al-Ghazali, Shatibi, Ibn Rushd und Ibn Khaldun an. Die publizierten Interviews und Diskussionen im dritten Teil schaffen eine Rückblende zur Entstehung und Entwicklung der *Kritik der arabischen Vernunft* bis 1990.

Aus einer geschichts- und kulturphilosophischen Perspektive betrachtet, beruht die Grundidee der *Kritik der Vernunft* bei Al-Jabri auf zwei Traditionen: Zum einen auf der europäischen philosophischen Tradition, in der Werke wie Kants *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* und *Kritik der Urteilskraft*, Sartres *Critique de la raison dialectique* (*Kritik der dialektischen Vernunft*) und R. Debrays *Critique de la raison politique* (*Kritik der politischen Vernunft*) ausschlaggebend sind, zum anderen auf der kraftvollen Idee der Kulturkritik, die sich seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts unter verschiedenen Aspekten im arabisch-islamischen Kulturraum entfaltet: Sie kommt z.B. als »Selbstkritik« bei S. J. Al-azm, »Kritik des Neopatriarchats« bei H. Sharabi, »doppelte Kritik« bei A. Khatibi, »Kritik der islamischen Vernunft« bei M. Arkoun, und nicht zuletzt als »Kritik des religiösen Diskurs« bei H. N. Abu Zaid zum Ausdruck.

Die deutsche Übersetzung ist mit einem Vorwort des Verlegers und politischen Philosophen Reginald Grünenberg und der Islamwissenschaftlerin und Vizedirektorin am *Zentrum Moderner Orient* in Berlin, Sonja Hegasy, versehen. Beide Autoren weisen ausdrück-

lich auf die aktuelle Relevanz der Aufklärung bzw. der Rationalismusdebatte hin, sowohl im innerarabisch-islamischen als auch im europäischen Kontext. Ausgehend von dem innovativen Denkansatz Al-Jabris wird erneut die Frage nach der Entstehung, Entwicklung und Durchsetzung, aber auch nach den Grenzen des Rationalismus in den Vordergrund gestellt. Dies hängt letztlich mit der Frage nach dem Projekt der Moderne zusammen.

Ein Brief Al-Jabris, der von Grünenberg in Auszügen übersetzt und veröffentlicht wurde, zeigt deutlich, wie die kritische und »gemäßigte« Stimme des marokkanischen Philosophen im arabischen und islamischen Kulturraum wahrgenommen und bereits in der Öffentlichkeit konstruktiv diskutiert wurde, auch wenn seine Thesen manchmal sehr polemisch klingen (vgl. S. 23f.). Eine große intellektuelle Leistung Al-Jabris liegt darin, dass er eine breitere öffentliche Diskussion über Themen wie die Erneuerung der Vernunft, die Reform des Glaubens und der Gesellschaft gefordert hat – Themen, die bis dahin auf enge elitäre akademische Kreise begrenzt waren. Dadurch konnte sich eine aufgeklärte Vorstellung des Vernunftgebrauchs in der arabisch-islamischen Kultur entfalten. Dies ermöglicht die Entstehung eines anderen und differenzierten Bildes von der gegenwärtigen arabisch-islamischen Kultur, so wie man es bisher in der breiten Öffentlichkeit in Europa noch nicht gesehen hat. Es ist für die arabischen Philosophen und Intellektuellen eine äußerst schwierige, aber lebensnotwendige Aufgabe, die Diskussion über den Vernunftge-

Eine große intellektuelle

Leistung Al-Jabris liegt darin,

dass er eine breitere öffentliche

Diskussion über Themen wie die

Erneuerung der Vernunft, die

Reform des Glaubens und der

Gesellschaft gefordert hat.



brauch fortzusetzen und neue Freiheitsräume für ein kritisches Denken zu schaffen.

Es ist gut, dass die Einleitung von A. Mahfoud und M. Geoffroy zur französischen Ausgabe der *Introduction à la critique de la raison arabe* mit ins Deutsche übersetzt wurde. Sie ermöglicht dem Leser einen Einblick in den intellektuellen Werdegang von Al-Jabri und die Entstehungsgeschichte seines Projekts der »Kritik der arabischen Vernunft«. Darüber hinaus werden in der Einleitung drei wichtige Thesen dargelegt, die zum Verständnis Al-Jabris Philosophie von großen Bedeutung sind: Die drei Erkenntnisordnungen innerhalb der arabisch-islamischen Kultur (vgl. S. 39–42), die andalusische Wiedergeburt (vgl. S. 42–46) sowie die Politik und Wissenschaft in der arabischen Vernunft (vgl. S. 46–51).

Es bleibt allerdings umstritten, wie wichtige arabische Termini – wie *nahda* (Renaissance), *turāth* (Tradition), *salaffiya* (Fundamentalismus), *bayān* (Indikation), *‘irfān* (Illumination) und *burhān* (Demonstration) – angemessen ins Deutsch zu übertragen sind, um Al-Jabri und anderen arabischen Philosophen gerecht zu werden (vgl. S. 34 ff., S. 39f.).

Die deutsche Übersetzung besteht aus einer Einleitung (vgl. S. 55–63) und zwei Hauptteilen: (I) Eine andere Lesart des Traditionsdiskurses (vgl. S. 65–115) und (II) Philosophisches Denken und Ideologie (vgl. 117–215). Hinzu kommt die Schlussfolgerung (vgl. 217–231).

Die Einleitung stellt die Übersetzung des Prologs zum ersten Teil der Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition* dar¹¹. Dort geht Al-Jabri

auf die Frage nach der Moderne in der gegenwärtigen arabisch-islamischen Kultur ein und klärt ihren Bezug sowohl zur Tradition (*turath*) als auch zur europäischen Moderne. Dabei setzt er sich kritisch mit den arabischen liberalen Reformisten und den Postmoderisten auseinander. Al-Jabri ist der Auffassung, dass »wir [Araber] unseren eigenen Weg zur Moderne zwangsläufig auf Elemente eines kritischen Geistes stützen [müssen], die ihren Ausdruck in der arabischen Kultur selbst finden, um im Inneren dieser Kultur eine Dynamik der Veränderung in Gang zu setzen«. (S. 7). Diese These führt zu philosophischen und politischen Folgerungen, die besagen, dass »jede Äußerung der Moderne in der Rationalität und in der Demokratie ihren Mittelpunkt finden [sollte]«. (S. 58).

Außerdem bleibt die von Al-Jabri zuge-spitzte These, dass sich die innere Dynamik der arabischen Kultur seit dem 13. Jahrhundert, d.h. ein Jahrhundert nach dem Tod von Averroes (1198), nicht in der Produktion von neuen Diskursen, sondern in der Reproduktion des Alten äußere (vgl. S. 55f.), problematisch, denn wie kann man in diesem Fall die innovative Leistung von Ibn Khaldun (1332–1406), mit dessen Werk Al-Jabri sehr vertraut war, erklären? Wie bewertet man die neuen Denkipulse der arabischen Intellektuellen der *Nahda*-Bewegung seit dem 19. Jahrhundert?

Im ersten Teil der Übersetzung, der aus Abschnitten des Prologs zur Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition*¹² besteht, setzt sich

»... wir [Araber müssen] unseren eigenen Weg zur Moderne zwangsläufig auf Elemente eines kritischen Geistes stützen [müssen], die ihren Ausdruck in der arabischen Kultur selbst finden, um im Inneren dieser Kultur eine Dynamik der Veränderung in Gang zu setzen.«

Al Jabri

¹¹ Vgl. ebd., S. 15–18.

¹² Vgl. AL-JABRI, 1993⁶, a. a. O., S. 12–33.

Al-Jabri mit zwei Hauptthemen auseinander: zum einen mit der Kritik der vorherrschenden Lesarten bezüglich der Frage nach der Moderne und der Tradition in der arabisch-islamischen Kultur (vgl. S. 65–72); und zum anderen resultiert hieraus Al-Jabris Plädoyer für eine wissenschaftliche Kritik der arabischen Vernunft (vgl. S. 73–115).

... daher ist es Al-Jabris Ziel, einen epistemologischen Bruch mit gewissen Vorstellungen der Tradition zu vollziehen, deren traditionelles Verständnis zu überwinden und ein »objektives Verständnis« zu entwickeln.

Drei vorherrschende Lesearten der Tradition liegen im Fokus von Al-Jabris Kritik: die religiöse, die liberale und die marxistische *Salafîyya*. Al-Jabri schreibt diesem Terminus eine neue Bedeutung zu, der vom Fundamentalismusbegriff zu unterscheiden sei. Der Begriff der *Salafîyya* – mit »Traditionalismus« angemessener zu übersetzen ist – hat nicht mehr eine rein religiöse Bedeutung. Er umfasst vielmehr alle Gruppen – seien es Religiöse, Liberale oder Marxisten –, die sich dogmatisch auf einen »Vorfahren« (*Salaf*) oder einen »Gründungsvater« (S. 74) beziehen. Allen Verfechtern der *Salafîyya*-Lesearten ist – so diagnostiziert Al-Jabri – strukturell gemein, dass sie in der Tradition ihres jeweiligen Referenzsystems eingeschlossen bleiben und sich deshalb als »ahistorisch« (S. 68) und »wenig produktiv« (S. 72) erweisen.

Damit begründet er sein Plädoyer für eine wissenschaftliche Kritik der arabischen Vernunft. Sie ist deswegen wissenschaftlich, weil sie eine epistemologische Herangehensweise in der Analyse der historischen Phänomene verfolgt und bewusst eine gewisse Objektivität in der Urteilsbildung sucht. Die epistemologische Untersuchung der Denkweise ist eine der methodischen Lehren Al-Jabris. In

diesem Zusammenhang ist seine Kritik an der blinden Anwendung des Analogieschlusses in den verschiedenen Wissensbereichen innerhalb der arabisch-islamischen Kultur zu verstehen, mit der er erklärt, warum das zeitgenössische arabische Denken an einem »Mangel [an] einer historischen Perspektive und an Objektivität« (S. 80) leidet. Daher ist es Al-Jabris Ziel, einen epistemologischen Bruch mit gewissen Vorstellungen der Tradition zu vollziehen, deren traditionelles Verständnis zu überwinden und ein »objektives Verständnis« zu entwickeln.

Der zweite Teil umfasst die folgenden Themen: Die historische Dynamik der arabisch-islamischen Philosophie (vgl. S. 117–127), die Größe und den Niedergang der Vernunft (vgl. S. 128–138) sowie die andalusische Wiedergeburt (vgl. S. 139–215). Die ersten beiden Themen entsprechen einem Teil des Prologs zur Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition*.¹³ Die Basis des dritten Themas bilden überwiegend Auszüge aus dem 8. und 9. Kapitel der Aufsatzsammlung *Wir und die Moderne*. Die ersten fünf Abschnitte dieses Themas (Die Ursachen, Die Autorität der Rechtsgelehrten auf den Gebieten des Wissens und der Lehre, Die epistemologischen Grundlagen des theoretischen Denkens in Al-Andalus, Der Zahirismus des Ibn Hazm: eine kritische Sicht und eine »beweisführende« Methode, Der averroistische Rationalismus und die Neugestaltung des Verhältnisses Religion/Philosophie) stammen aus dem 8. Kapitel¹⁴, wobei der Abschnitt zum

¹³ Vgl. ebd., S. 34–40.

¹⁴ Vgl. Al-Jabri, 1991, a. a. O., S. 182–199.

averroischen Rationalismus mit Absätzen aus dem Prolog zu *Wir und die Tradition*¹⁵ sowie aus dem 9. Kapitel¹⁶ der *Tradition und Moderne* ergänzt wurde. Die letzten beiden Abschnitte (Schatibi und die allgemeinen Sätze des offenbaren Gesetzes, Ibn Khaldun und die »natürlichen Eigenschaften der Zivilisationen«) sind dem 9. Kapitel der Aufsatzsammlung *Tradition und Moderne* entnommen.¹⁷ Zum letzten Abschnitt über Ibn Khaldun wurden zwei Absätze aus der Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition* hinzugefügt.¹⁸

In diesem zweiten Teil konzentriert sich Al-Jabri auf die Neubegründung der Philosophie und damit der Vernunft in der arabisch-islamischen Kultur. Im Gegensatz zu vielen Orientalisten und ihren arabischen Schülern, die die Philosophie als »ein fremdes Produkt« (S. 117) und »isolierten Fremdkörper« (S. 118) in den arabisch-islamischen Gesellschaften betrachten, und auch vielen arabischen Linken, die den historischen Materialismus dogmatisch auf die Geschichte der arabisch-islamischen Philosophie anwenden, versteht Al-Jabri »die arabisch-islamische Philosophie als militanten ideologischen Diskurs im Dienste der Wissenschaft, des Fortschritts und einer dyna-

mischen Auffassung der Gesellschaft« (S. 119). Er demonstriert diese innovative These anhand einer Analyse, in der die Konstellation zwischen sozialen und politischen Konflikten und den unterschiedlichen Philosophien hervorgehoben wird. Darüber hinaus zeigt Al-Jabri, wie »[sich] im Maghreb und in Al-Andalus [...] die intellektuelle Entwicklung anders als im Orient [vollzog]« (S. 139). Er begründet diese Unterschiede mit politischen und sozialen Faktoren, die zu einem Bruch zwischen der »orientalischen« und »maghrebinischen« Auffassung bezüglich der Religion, der Philosophie und der Philosophiegeschichte führen. Bei Al-Jabris Neubegründung des Rationalismus spielt der Zahirismus von Ibn Hazm, der averroistische Rationalismus und dessen Trennung von Religion und Philosophie, der Begriff der »Intentionen« (S. 204) bei Schatibi und die Philosophiegeschichte von Ibn Khaldun eine entscheidende Rolle.

Die Schlussfolgerung, die aus der Übersetzung des letzten Teils des Prologs zur Aufsatzsammlung *Wir und die Tradition*¹⁹ besteht, kündigt die Tragweite des »ideologischen Gehalts« (S. 220) der Philosophie von Averroes, alias Ibn Rushd, im heutigen kulturellen Kontext der arabischen Gesellschaften an; sie ruft ferner dazu auf, den »averroistischen Geist« (S. 228) wiederzubeleben, und beantwortet somit die Frage nach dem, was von der Tradition überdauert hat. Zugleich wird die Frage nach einer Dynamik der Veränderung der arabischen Kultur von innen heraus behandelt. Unbeantwortet bleibt dennoch die

»Wie kann die Größe unserer Zivilisation wiedererlangt werden? Wie kann unsere Tradition wiederbelebt werden?« Zwei Fragen, die eng miteinander verbunden sind und die in ihrer Überlagerung eine der drei zentralen Achsen der Problematik des modernen und zeitgenössischen arabischen Denkens bilden.«

Al Jabri, S. 65

15 Vgl. Al-Jabri, 1993⁶, a. a. O., S. 43. Diese Seite entspricht den Seiten 199ff. in der deutschen Übersetzung.

16 Vgl. AL-JABRI, 1991, a. a. O., S. 209f. Diese Seiten entsprechen den Seiten 202f. in der deutschen Übersetzung.

17 Vgl. ebd., S. 210–214.

18 Vgl. AL-JABRI, 1993⁶, a. a. O., S. 43f. Diese Seite entspricht der Seite 215 in der deutschen Übersetzung.

19 Vgl. ebd., S. 46–53.

Frage, wie z.B. die Themen Demokratie und Menschenrechte, die innerhalb der europäischen Aufklärung entstanden sind, allein aus der inneren Perspektive der arabischen Kultur zu rechtfertigen sind?

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang festzustellen, dass die Auffassung von Al-Jabri bezüglich der Aktualisierung und Weiterentwicklung des »averroistischen Moments«

(S. 222) im Rahmen des zeitgenössischen »arabischen Averroismus« zu verorten ist. Doch die Frage: Wie kann eine kreative Auseinandersetzung mit Ibn Rushd nicht zu einem Anachronismus, sondern zu einer Entkräftung des Monopols der Moderne und zu einer Neube-gründung des Rationalismus führen? bleibt offen und wird in der arabisch-islamischen Philosophie weiter kontrovers behandelt.

MĂDĂLINA DIACONU

Eloge der Schönheit

ZU: François CHENG: *Fünf Meditationen über die Schönheit*

François CHENG:
*Fünf Meditationen
über die Schönheit.*
Übersetzt von Judith Klein.
C. H. Beck, 2008
ISBN 3406569323
156 Seiten

Der 1929 in China geborene und seit 1949 in Frankreich lebende François Cheng ist als Dichter, Kalligraph und Verfasser von Schriften zur ästhetischen Kunst bekannt. Sein letztes Buch »Fünf Meditationen über die Schönheit« (Originalausgabe: Albin Michel, 2006) enthält Vorträge, zu deren Entstehungsgeschichte das Vorwort des deutschen Verlags vage anmerkt, sie seien in einem Meditationsraum am »Nationalen Verband der Yogalehrer« vor einem »informellen Freundeskreis aus Künstlern und Wissenschaftlern, Philosophen und Psychoanalytikern, Schriftstellern und Anthropologen, Kennern und Nichtkennern des Orients und Chinas« gehalten worden.

Im Mittelpunkt der Meditationen steht die These über die wesentliche Zusammengehörigkeit des Schönen und des Guten. Nach Cheng ist es an der Zeit, das Wahre, das Gute und das Schöne »wieder zu ver-

einen« (S. 82), denn das Schöne gründe im Guten. Das setzt allerdings voraus, dass die Schönheit nicht auf die Form und auf das Sinnesvergnügen – d. h. auf die »Schönheit des Habens« (S. 50) in der Konsumgesellschaft – reduziert werden darf, sondern in ihrer ontologischen Fundierung betrachtet werden muss. Die »wahre«, »objektive« Schönheit (S. 94) nennt im Grunde genommen ein augenblickliches und einmaliges Sich-Ereignen des Seins, in welchem das Sein als Anwesenheit die Fülle erlangt und zum »Aufglänzen« (S. 31) kommt. Dabei handelt es sich in erster Linie um die natürliche Schönheit, die als solche, ohne Unterbrechungen oder Änderungen, in das sie darstellende Kunstwerk transponiert wird. Darüber hinaus bewirkt die authentische ästhetische Erfahrung für Cheng ein (philosophisches) Staunen über die »interesselose«, zweckfreie, gleichsam