

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-26-1 € 15,-

28

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Der arabische Frühling

Mit Beiträgen von FETHI MESKINI, HASSAN HANAFI,
SARI HANAFI, ADEL BEN ABDALLAH, AZELARABE
LAHKIM BENNANI, GEORG MEGGLE, JUAN M.
CONTRERAS COLÍN und anderen

SONDERDRUCK

Der arabische Frühling



forum

99

JUAN M. CONTRERAS COLÍN

*Die Tlamatinime: Philosophen und Weise
der Nahua*

111

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

5

FETHI MESKINI

Zur Identität der Revolution

26

HASSAN HANAFI

Die arabische Revolution

35

SARI HANAFI

*Der Einfluss der arabischen
Jugendbewegungen: Die Entstehung
eines »Reflexiven Individualismus«*

61

ADEL BEN ABDALLAH

*Konzeptuelle Transformationen
der Citoyenität in Tunesien*

75

AZELARABE LAHKIM BENNANI

*Vom Rechtsstaat zum Sozialstaat
Die Zukunft des arabischen Frühlings aus der
Perspektive der sozialen Rechte*

88

*Georg Meggle im Gespräch
mit Sarhan Dhouib*

Der Band wird mit Perspektiven aus dem europäischen Denken im vierten Teil von Cornelia Klinger und Hans Schelkshorn abgerundet (189–248). Klinger (189–217) analysiert die Begriffe Autonomie, Authentizität und Alterität, die zusammengenommen die »ästhetische Ideologie der Moderne« (190) bilden. Schelkshorn spürt den Ambivalenzen der Wertesphären und Subsysteme moderner Ge-

sellschaften nach, die er als »Entgrenzungen« bezeichnet (218–248). In allen Beiträgen zeigt sich ein hohes begriffliches Problembewusstsein, v.a. hinsichtlich der Begriffe »Moderne« und »Kultur«. Das Buch sensibilisiert für begriffliche Unterscheidungen, bietet historische Einblicke in verschiedene Traditionen und sei allen empfohlen, die an interkulturellen Denkperspektiven der Moderne interessiert sind.

MARKUS KNEER

»Der Friede auf Erden kann nicht verwirklicht werden
ohne Gerechtigkeit in der Seele.«

Zu: Fathi TRIKI: *Demokratische Ethik und Politik im Islam*

Fathi TRIKI:
*Demokratische Ethik und Politik
im Islam. Arabische Studien zur
transkulturellen Philosophie des
Zusammenlebens.*
Aus dem Französischen
übersetzt von Hans Jörg Sand-
kühler, Weilerswist: Velbrück
Wissenschaft 2011

Als Erinnerung an die Ereignisse zwischen dem 17.12.2010 und dem 14.01.2011 in Tunesien, die zum Sturz des Diktators Ben Ali führten, hatte die tunesische Post 2011 eine Briefmarke mit dem Konterfei Mohamed Bouazizi herausgebracht, ein Bildnis des Mannes, dessen verzweifelte Selbstverbrennung ungeahnte Folgen hatte. Bouazizi wird auf der Briefmarke als *shahīd* bezeichnet, als Märtyrer. Ein Titel mit religiöser Konnotation, obwohl die Selbsttötung aus der Sicht des überwiegenden Teils der islamischen Rechtsgelehrten nicht gestattet ist. Trotzdem gilt Mohamed Bouazizi als *shahīd*, nämlich als *shahīd al-karama*, als Märtyrer der Würde. Der Begriff *shahīd* bekommt in diesem Kontext eine Bedeutung, die den Rahmen einer bestimmten religiösen Tradition übersteigt. Es geht um die Würde aller Menschen (das Wortfeld von *ka-*

rama wird auch im vorliegenden Buch behandelt, im Zusammenhang mit der Gastfreundschaft, 119f.).

Der Blick ins heutige nachrevolutionäre Tunesien offenbart große Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräften über die Frage, wie das künftige Zusammenleben zu gestalten sei. Eine Frage, die in ihrer Komplexität auch eine Diversität der Perspektiven erfordert.

Der tunesische Philosoph Fathi Triki, Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in der arabischen Welt in Tunis, beschäftigt sich schon seit längerer Zeit mit dem Entwurf einer Philosophie des Zusammenlebens. Die vorliegende Aufsatzsammlung gibt Einblick in dieses komplexe Unterfangen, mit dem Verf. den Weg Tunesiens in die Demokratie philosophisch begleiten will.



Dass Zusammenleben immer auch mit der Fähigkeit verbunden ist, Pluralität wahrzunehmen und Verschiedenes zusammen zu denken, wird in Trikis Ansatz deutlich. Die arabisch-muslimische Philosophie und das französische Denken treten in seinen Schriften in einen fruchtbaren Dialog.

Daraus entwickelt sich die für viele maghrebinische Denker so typische »doppelte Kritik« (Khatibi), bei dem es Verf. um eine Überprüfung und Erneuerung des philosophischen Vokabulars geht, ein Programm, das er in seiner Antrittsrede *Philosophie des Zusammenlebens* (Teil II: *Philosophie des Zusammenlebens*) zur Eröffnung des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie in Tunis entwirft. Diese Erneuerung hängt mit einer »Öffnung der Vernunft zur Ethik« zusammen, »um das In-der-Weltsein des Menschen« zu verstehen. (106)

Der zentrale Begriff des Zusammenlebens lässt erkennen, dass ein großer Teil der von Triki ins Auge gefassten Begriffe der politischen Ethik entstammen. Letztere entwirft er in durchweg transkultureller Perspektive: »Die Philosophie muss uns sagen können, wie – bei Respektierung dieser Verschiedenartigkeit und Unterschiede [der Kulturen, M. K.] – es möglich sein wird, das Universelle zu erreichen, ohne dass es zu Exklusion führt.« (112)

So springen wir aus der Mitte des Buches an seinen Anfang (Teil I: *Vernünftigkeit und Geschichte*): Grundlage und Proömium ist der Text *Vernünftigkeit*. Ausgehend von Fārābīs Unterscheidung zwischen Vernunft (*‘aql*) und dem Vernünftigen (*ta‘aql*) kann Verf. aufzeigen, dass dieses sich vor jener durch seine Kontext-

bezogenheit auszeichnet. Vernünftigkeit überschreitet die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft und hilft dadurch, die totalitäre Herrschaft instrumenteller Rationalität zu vermeiden. Gestützt auf Überlegungen Ibn Khaldūns zur anthropologisch-politischen Qualität der Vernünftigkeit kann Verf. die Brücke zwischen diesem Begriff Fārābīs und John Rawls’ Konzeption schlagen: »Vernünftigkeit besteht darin, das Selbst und das Gemeinsame moralisch und rational zu handhaben (al-Fārābī), und in der Ausübung gemeinsamer öffentlicher Vernunft (Rawls). Sie ist zugleich ein Bollwerk gegen jeglichen Extremismus und eine Weise, gegen das nicht Hinnehmbare zu kämpfen. Eine vernünftige Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Freiheit, der Toleranz, der Sicherheit und des Friedens.« (22)

Verf. zufolge ist die vernünftige Gesellschaft ein Postulat, dessen Verfolgung den menschlichen Gesellschaften aufgetragen ist.

Ist solche »Vernünftigkeit« auch ein Aspekt islamischer Historiographie? Mit dieser Frage beschäftigt sich der zweite Text *Zur Vernunft gebrachte Geschichte*. Triki schlägt hier einen weiten Bogen, der von den *akhbār* (Nachrichten) und *ahādīth* (Überlieferungen) der frühen Zeit über Ibn Qutaiba und al-Tabarī bis zu al-Mas’oudī und al-Maqdisī reicht. Es wird deutlich, dass es gerade die Historiographie ist, die durch die Einbeziehung immer größerer Wissensbereiche dahin gelangt, vorgeformte Schematisierungen geschichtlicher Informationen aufzubrechen. Es ist die Einbeziehung des *adab*, eines enzyklopädischen Wissens, der diese Weitung ermöglicht.

»Der Übergang von der ›Geschichte ohne Bewegung‹ [...] zu einer dynamischen Geschichte [...] ist nur wirklich möglich dank der Verwendung eines der Philologie geschuldeten Lexikons und der von ihr eingeführten logischen Verfahren.«
(Zur Vernunft gebrachte Geschichte, 67)

Tabarīs *Tāriḫ al-rusul wa-l-muluk* (Die Geschichte der Propheten und Könige) erfährt als zentrales Werk der islamischen Geschichtsschreibung die Würdigung, die ihm zusteht, bemüht sich der Verfasser dieses Werks doch um eine »Objektivierung der historiografischen Praxis, und dies zeigte sich bei ihm darin, dass er seine Quellen angab, und in seiner Kritik an den Überlieferern, in der Wiedergabe der Versionen mehrerer Historiker und in der Wahl der Methode der Annalistik für seine Geschichtsschreibung.« (40) Trotz der immens großen Anstrengung der Sammlung von Informationen ist das Werk methodisch wenig innovativ, da es sich hinsichtlich der Überlieferungskritik des *isnād* bedient, also jenes aus der *hadīth*-Wissenschaft bekannten Instruments, das die Tradentenketten überprüft. Für Triki »eine Unterwerfung der Geschichte unter die religiöse Wissenschaft«. (41) Aus diesem Grund münde der Ansatz Tabarīs in drei Sackgassen: Zum einen erzählt er eine »Geschichte ohne Bewegung«, da »eine diachronische, den Sinn der Gesetzmäßigkeit der Veränderung genauer erfassende Organisation des Gegenstandes der Geschichte fehlt«. (42) Zum anderen verzichtet er auf rationale Kritik, wenn es darum geht, ob gewisse historische Ereignisse aus Vernunftgründen haben stattfinden können. Zum dritten lässt Tabarī sozio-ökonomische und zivilisatorische Aspekte der Geschichte außen vor. Das Ziel von Tabarīs Geschichtsschreibung ist es, an die Einheit der islamischen Gemeinschaft, der *umma*, zu erinnern.

Mit al-Ya'qūbī, aber vor allem mit al-Fārābī vollzieht sich eine Säkularisierung des Verständnisses von *umma*, was Auswirkungen auf das Geschichtsverständnis hat: *umma* ist Nation (die religiöse Gemeinschaft wird als *millā* bezeichnet), was Fārābī durch ontologische Unterscheidungen begründet, nicht durch religiöse. Doch fehlt auch bei ihm eine Theorie geschichtlichen Wandels.

Eine vollkommene Neuorientierung findet Triki bei al-Mas'ūdī, der sich vollkommen von der *isnād*-Methode sowie der sowohl politischen als auch islamozentrischen Fokussierung der Historiographie abwendet und stattdessen unter zu Hilfenahme anderer Wissenschaften Sozial- und Zivilisationsgeschichte schreibt. Vor allem die Geographie wird in seinen Darstellungen wichtig. Ein unvoreingenommenes Interesse am Menschen und an der Welt in ihrer Pluralität bricht sich hier Bahn, das für nachfolgende Historiker maßgeblich wird.

Die Geschichte kann nun in ihrer Dynamik betrachtet werden, was vor allem der Aufnahme philosophischer Methodik geschuldet ist. (67) Triki stellt zwar fest, dass es lange dauert, bis sich mit Ibn Khaldūn (wobei er herausstellt, dass schon al-Maqdisī die entscheidenden Ansätze bereitstellt) schließlich eine von der Religion unabhängige Geschichtsschreibung emanzipiert. Es darf nach dieser kenntnisreichen Analyse verschiedener muslimischer Historiographen konstatiert werden, dass eine Bewegung zur Etablierung einer »öffentlichen«, d. h. möglichst umfassenden, durch wissenschaftliche Erkenntnisse ange-



reicherten Vernunft in der Darstellung geschichtlicher Ereignisse nachvollziehbar wird.

Aus unserer heutigen Sicht ist die Pluralität der Sichtweisen zu begrüßen. Es bleibt aber weiter zu fragen, wie aus Pluralität so etwas wie Komplementarität werden kann, so dass, unter Anerkennung derselben Methodologien, sowohl außen- als auch binnenperspektivische Geschichtsschreibung miteinander ins Gespräch kommen, vorausgesetzt natürlich, dass sich der jeweilige Standpunkt erklärt. Dass es nämlich aus muslimischer Perspektive ein starkes Interesse an Geschichte gibt, macht Aaron Silverstein deutlich: Da die Frühzeit des Islam für gläubige Muslime normativen Charakter hat, wollen sie nicht wissen, »was Mohammed tun würde. Sie wollen nämlich wissen, was Mohammed getan hat. (...) Die Sunna ist vollständig von historischem Wissen abhängig«. ⁵

Die Vernünftigkeit muss sich jedoch in aktuellen Problemsituationen bewähren, vor allem gegenüber der Gewalt und in der Ausformung einer Demokratie, die den kulturellen Pluralismus garantiert (Teil III: *Gewalt, Demokratie und kultureller Pluralismus*). Triki stellt fest, dass alle Gewalt letztlich in der Exklusion des Anderen wurzelt. (126) Dieser Herausforderung hat sich die demokratische Ethik zu stellen: »Wie könnte man den Konflikten ein Ende bereiten?« (130) Eines der großen Hindernisse zur Bewältigung der Konflikte sieht er in dem, was er »eine Zusammengehörig-

keitsideologie, die Identität stiften will«, (137) nennt. Diese schließt Öffentlichkeit im Sinne von »*Pluralismus der Zugehörigkeiten*« (139) aus. Und das gilt für den sog. Westen wie für die arabische Welt gleichermaßen.

Für eine Demokratie können solche Zwangszugehörigkeiten nur schädlich sein, da sie auf die Freiheit des Individuums setzt und diese anzielt. Zur Erreichung dieses Ziels knüpft Verf. wiederum an al-Fārābī und dessen Verständnis von Vernünftigkeit an, deren Prinzip die Ausbildung eines menschlichen Ethos ist. Gemessen an Freiheit und Vernünftigkeit lassen sich die real existierenden Demokratien in drei Gruppen einteilen: Zum einen die nominelle Demokratie, welche nur Fassade ist, weil tatsächlich nur »ein Denken, eine Partei, ein Schicksal« (143) herrscht. Dann die prozedurale Demokratie, welche sich vor allem in der Umsetzung der in der Verfassung vorgesehenen demokratischen Spielregeln manifestiert. Und zuletzt jene Form, welche Triki die aktive Demokratie nennt, welche die Verfahren der prozeduralen Demokratie aufnimmt, sie aber durch vier weitere Aspekte ergänzt: den ethischen Antitotalitarismus, die soziale Solidarität, die politische Legitimation und Partizipation sowie eine philosophische Begründung von Differenz und »öffentlicher Übereinstimmung über die von allen geteilten Werte, welche die Menschlichkeit des Menschen begründen und ihm die Mittel der Kommunikation mit dem Anderen, dem Nächsten, dem Andersartigen, an die Hand geben.« (146) ⁶

»Bringt man als Element des Denkens im Islam das Individuum (...) ins Spiel, dann kann dies die Bezugsgrundlage einer Untersuchung über die Freiheit und das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft darstellen.«

(*Muslim sein heute*, 212)

⁵ Aaron J. SILVERSTEIN: *Islamische Geschichte*. Übers. v. Christian Rochow, Stuttgart: Reclam 2012, 142

⁶ In dem Text »*Das Prinzip Demokratie*« werden die

Um diese aktive Form der Demokratie zu verwirklichen hält die arabische Philosophie den Begriff *ta'ānus* bereit, in dem sich »die vernünftige Sozialität des Menschen, die Freude des Zusammentreffens, das großzügige Teilen der Güter und Ideen, Freundschaft und Affektion, Hospitalität und Öffnung zum Anderen miteinander verbinden« (ebd.), dessen Wert für die Demokratie in einer jegliche Ideologie abweisenden Dekonstruktion zu heben ist.

Philosophen und Geschichtsschreiber können in die ideologische Falle tappen, wenn sie anfangen, Kriege zu rechtfertigen, was Triki an Villehardouin und B.-H. Lévy verdeutlicht (*Rechtfertigung und Gewalt*).

Die ideologische Falle kann jedoch auch in Form der sozialen und religiösen Uminterpretation des islamischen Vokabulars bestehen. Die Vielfalt des Begriffs *dīn* (Glaube, Hingabe, Tugend) wird durch den Islamismus inhaltlich reduziert (auf die *fides quae*), in dieser reduktionistischen Form politisiert und globalisiert. Dem stehen auf westlicher Seite die exklusivistischen Ideologien Rassismus und Kolonialismus gegenüber. Für Verf. besteht der Ausweg aus diesen gewaltfördernden Ideologien in der transkulturellen Begegnung, die er im Text *Kultureller Pluralismus und Transkulturalität* entwickelt. Die konkurrierenden Konzepte »Plurikulturalität« und »Interkulturalität« stoßen an Grenzen, weil sie »Kultur« ausschließlich anthropologisch begreifen. Im transkulturellen Ansatz erhält die Kultur die

hier aufgeführten vier Aspekte in den drei Prinzipien Alterität, Individuation und Solidarität wiedergegeben und ihr transkultureller Aspekt hervorgehoben.

ihr innewohnende kritische Funktion zurück. Falsche Universalitätsvorstellungen werden freigelegt. An ihre Stelle tritt die aktive und dynamische Öffnung zur Alterität. Als Anderer erscheint dem »radikal individuellen Menschen« der »radikal individuelle Mensch«. Aber, so muss ich Fathi Triki fragen, ist dann der Grund aller Universalität nicht doch wieder im Anthropologischen zu suchen, in einer Anthropologie mit normativen Implikationen?

Im vierten und letzten Teil *Islam, Identität und Globalisierung* kommt die Konstitution des Individuums in seiner Kultur unter den Voraussetzungen von heute zur Sprache. Gerade an den arabischen Übersetzungen von »Identität«, *houa/houya*, kann Verf. die kritische Funktion von Transkulturalität deutlich machen (*Was bedeutet heute Identität?*). Von ihrer Etymologie her verbindet sich mit beiden eher eine starre Selbigkeit. Doch wohnen der Identität auch die Aspekte der Veränderlichkeit und Pluralität inne. Die identitäre Interpretation der Identität sowohl in der arabisch-islamischen als auch in der westlichen Welt (als moderne Subjektivität) ist daher aufzubrechen. Im Text *Islamität* stellt Verf. folglich eine für Veränderung und Vielfalt offene islamische Religiosität einer die Tradition instrumentalisierenden islamistischen Ideologie gegenüber. Religiöse Identität ist nach Verf. also beileibe nichts Negatives, wenn sie in Freiheit gewählt wird. Die großen Probleme des *Muslim sein heute* (letzter Text) in den arabischen Staaten haben damit zu tun, dass die religiöse Freiheit viele andere grundlegende Freiheiten mit einschließt: individuelle, politische, intel-

»Transkulturalität« bezeichnet einen neuen Raum, der sich der aktuellsten philosophischen Reflexion eröffnet, um der Universalität ihr menschliches Profil zurückzugeben und sie von der politischen Praxis des Imperialismus der Supermächte zu befreien.«
(*Kultureller Pluralismus und Transkulturalität*, 196)



lektuelle. Anstatt mithilfe dieser Freiheiten ihre Identität – nicht nur die religiöse – ausbilden zu können, werden die Menschen in diesen Ländern auf unterschiedlichen Ebenen als Muslime identifiziert und damit von außen auf eine bestimmte Form des Muslim-sein festgelegt, welches eine freie Annahme religiöser Identität behindert.

Der Band mit Aufsätzen von Fathi Triki, der als solches schon ein Zeichen transkultureller Freundschaft mit dem Übersetzer und Philosophen Hans Jörg Sandkühler ist, hält sein Versprechen: Auf vielfache Weise wird das europäische und arabische philosophische Vokabular einander gegenübergestellt und so einer Kritik unterzogen, welche die Begriffe selbst noch einmal auf neue Weise schärft. Der transkulturelle Ansatz ist daher keine Einbahnstraße von einer Kultur zur anderen, sondern entsteht in der Mitte, in der Begegnung, in der Konfrontation von Begriffen und Ideen, die in die jeweiligen Kulturen kritisch

zurückwirken und so zu einer neuen Hospitalität und Konvivenz führen.

Ich kann mich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, dass die Vokabulare nicht nur zwischen den in sich sehr differenzierten und untereinander verbundenen Kulturen »Westen« und »arabisch-muslimische Welt« zu überprüfen sind, sondern dass die sprachlichen Missverständnisse mitten durch unsere Gesellschaften hindurchgehen. D. h., auch die Vertreter der identitären Diskurse haben ein Anrecht darauf, sich an der Debatte um die Neugestaltung des Zusammenlebens und der dazugehörigen Terminologie zu beteiligen – wenn sie diese Öffnung wollen! Vor Fathi Triki und allen an transkulturellen Projekten Beteiligten liegt also noch ein gutes Stück Arbeit! Die Erinnerung an Mohamed Bouazizi durch die tunesische Post zeigt jedoch, dass auch außerhalb des philosophischen Diskurses solche neuen Wege beschrritten werden.

»Al-ta'aqul, das wir mit ›das Vernünftige‹ übersetzen, verleiht der Vernunft die sozialen und humanen Dimensionen der Vernünftigkeit in der Familie, zivile Vernünftigkeit und humane Vernünftigkeit (al-fa'aqul al-insyi), die das menschliche Geschlecht zum Glück gelangen lässt.«

(*Philosophie des Zusammenlebens*, 108)

MOHAMED TURKI

Kann der islamische Personalismus und Humanismus eine Antwort auf die gegenwärtige Sinnkrise bieten?

Zu: Mohamed LAHBABI: *Der Mensch: Zeuge Gottes*

Mit der Auswahl, Übersetzung und Kommentierung einer Reihe von Texten des marokkanischen Philosophen Mohamed Aziz Lahbabi (1923- 1993) zum *islamischen Personalismus und Humanismus*, veröffentlicht unter dem Titel: *Der Mensch: Zeuge Gottes, Entwurf einer isla-*

mischen Anthropologie, liefert Markus Kneer als Beauftragter für den christlich-muslimischen Dialog im Erzbistum Paderborn eine mögliche Antwort auf die gegenwärtige Sinnkrise, die unser postmodernes Zeitalter erschüttert. Ihm ist es in der Tat durch das Werk gelungen, eine

Mohamed LAHBABI :
Der Mensch: Zeuge Gottes, Entwurf einer islamischen Anthropologie
Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer, Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 2011 (220 S.)

polylog 28

SEITE 125