

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*



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 beschritten 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 8  
SEITE 125

Wiederbelebung des Personenbegriffes, der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die intellektuelle Szene prägte, in Angriff zu nehmen und den deutschen Lesern zugänglich zu machen als Grundstein für einen mediterranen Humanismus. Das Buch, das beim Herder Verlag 2011 erschienen ist und 220 Seiten umfasst, ist mit einem Vorwort der Herausgeber sowie einer Einleitung des Übersetzers versehen und in vier Kapitel aufgeteilt.

In der Einleitung führt uns Markus Kneer in das Leben und Denkgebäude von Lahbabi ein, der 1923 in Fès (Marokko) geboren ist und sein Studium der Physik, Philosophie und der orientalischen Sprachen Ende der vierziger Jahre in Caen und Paris absolviert hat. In seinem Werdegang wurde er von mehreren philosophischen Strömungen beeinflusst, insbesondere von den arabisch-islamischen Philosophen des Mittelalters wie Avicenna, Averroes und Ibn Khaldun, aber auch von denjenigen der *Nahdha* (arabischer Renaissance) wie Jamal ad-Din Al-afghani und Rashid Ridha ebenso wie von den französischen Humanisten der Gegenwart wie Henri Bergson und Emmanuel Mounier. Dieser zuletzt genannte Denker und Gründer der bedeutenden Zeitschrift *Esprit* hat mit seinem ethischen Personalismus einen starken Einfluss auf Lahbabis philosophische Entwicklung ausgeübt und seinen Denkprozess im Hinblick auf den Entwurf einer islamischen Anthropologie geprägt. Doch während Mounier seinen Personalismus aus der christlichen Theologiegeschichte entwickelt, leitet Lahbabi hingegen die Grundlage seiner Konzeption des

*islamischen Personalismus* unmittelbar aus den Quellen des Islams, d.h. vom Koran und Hadith (Aussprüchen des Propheten) ab.<sup>7</sup> Hier gilt die Shahada, d.h. das Bekenntnis zum Islam als der Schlüssel für seine Anthropologie. Die Gründe für diese Anknüpfung an die Lehrsätze des Islams erklärt Kneer sowohl biographisch als auch systematisch anhand der von ihm ausgewählten Texte von Lahbabi, die nun kurz dargelegt werden.

Schon im ersten Kapitel mit dem Titel *Intellektuelle Autobiographie* versetzt uns Lahbabi in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, ja bis hin in die sechziger Jahre. Es war die aufregende Phase der Befreiung Europas sowohl vom Faschismus und Nationalsozialismus, die Europa und die Welt insgesamt in die Katastrophe geführt haben, als auch von den damaligen Denkstrukturen und philosophischen Strömungen, die noch an den Universitäten herrschten, jedoch nicht mehr der historischen Realität entsprachen. Neue Ansätze wie die des Existentialismus, Marxismus und Personalismus bestimmten auf einmal die intellektuelle Atmosphäre und veränderten umso mehr das Bewusstsein der Menschen in Europa, die dieses dunkle Kapitel ihrer Geschichte hinter sich lassen wollten.

Aber für die Intellektuellen aus den damaligen Kolonien Großbritanniens und Fran-

7 Zur Unterscheidung zwischen den Positionen der beiden Denker siehe: Markus KNEER: »Person und shakhs, Grundbegriffe einer mediterranen Anthropologie«, in: Sarhan DHOUB (Hg.): *Kultur, Identität und Menschenrechte, Transkulturelle Perspektiven*, Velbrück Wissenschaft, Göttingen 2012, S. 297–311.

»Die Personalisierung umfasst die Gesamtheit des menschlichen Wesens. Ihre wesentlichen Forderung ist es, ein Feld der Entfaltung zu haben: die Gesellschaft. Die Personalisierung ist relationale, soziale Aktivität: Man personalisiert sich mit und durch die anderen. Ein Mensch kommt ohne Personalausweis zur Welt und es sind die anderen, die ihn aus der Anonymität herausholen und ihn ins Werden hineinziehen; sie machen aus ihm ein historisches Wesen, d.h. ein sich personalisierendes Wesen.«

(S.43)



kreicht, die weiterhin die Narben der Unterdrückung und »Demütigung an Leib und Seele« in sich trugen, war die Befreiung noch nicht vollzogen. Sie spürten weiterhin die Zerrissenheit, in der sie sich als Kolonisierte befanden und erlebten ganz tief die Tragik ihrer Situation. In seiner intellektuellen Autobiographie zeichnet Lahbabi ein Bild von diesem Drama der Erniedrigung und Entfremdung nach. »Wie konnte sich der Mensch der Dritten Welt, der Fremde, Unterschätzte und mehr als Gedeemütigte, der nach Frankreich kam, um einen Horizont für seine Bestrebungen, eine Hoffnung für die Unterdrückten zu suchen, in einem solchen Klima verorten?« fragt er im einführenden Text *Philosophie im Interesse der Menschen der Dritten Welt* (S. 45) und weist auf die Diskrepanz zwischen eigenem Anspruch auf Freiheit und Anerkennung auf der einen Seite und der schrecklichen Wirklichkeit der Kolonialmacht auf der anderen hin. Für ihn stellt sich also die Frage nach der Identität, die wiederum die Orientierung seines philosophischen Denkens und Handelns bestimmt, umso vehementer. Daraus entspringt auch sein Vorhaben, einen *realistischen Personalismus* zu entwickeln, in dem er die Entdeckung des eigenen Selbst als Problem philosophischer Reflexion behandelt. Im Gegensatz zu Europa, wo die Phänomenologie den Weg zur Seinsphilosophie bzw. Ontologie ebnete, bemerkt Lahbabi, dass diese Art philosophischen Denkens gleichgültig gegenüber den Menschen der Dritten Welt steht, ja sich sogar mit dem Imperialismus verbindet. Diese Art von Denken nimmt die Kolonisierten als In-

dividuen gar nicht wahr, geschweige denn als Personen, mit denen es in Dialog treten soll. Deshalb gilt es nun für den Philosophen der Dritten Welt, seine eigene Stimme zu erheben und sich für die »Verdammten dieser Erde«<sup>8</sup> zu engagieren. Die Werke von Lahbabi *De l'être à la personne. Essai de personalisme réaliste* [Vom Sein zur Person. Versuch eines realistischen Personalismus] und *Liberté ou libération?* [Freiheit oder Befreiung], die Teile seiner Promotion waren, zeigen im Grunde die Richtung in eine alternative Philosophie, deren Kraftlinie eben darin besteht, die Sphäre des Seins zu verlassen hin zur Person, und multi- bzw. interdisziplinär eine »wissenschaftliche und zweckbestimmte« Philosophie der Gesellschaft von morgen« (S. 53) zu entwerfen, welche eine neue Perspektive für die Person und die Gemeinschaft aufschlägt. Vorher müssen aber durch Analyse und Kritik die bestehenden Systeme verändert werden, damit eine Öffnung für dieses zukunftsweisende Unternehmen erschlossen werden kann.

Im zweiten und Hauptkapitel dieses Buches werden die philosophischen Grundlagen des realistischen Personalismus – arabisch *Shakhsaniya* genannt – von Lahbabi unterbreitet, wobei der Autor seinen zunächst als *realistisch* bezeichneten Personalismus später eher unter dem Prädikat *islamisch* auffasst. Für diese Kehrtwende in der Bestimmung wird jedoch keine Erklärung gegeben. Es scheint, als ob

8 Anspielung auf das Buch von Frantz FANON: *Les damnés de la terre*, Paris 1961, Deutsch: *Die Verdammten dieser Erde*. Mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt 1981.

»Die westliche Philosophie ist, da sie häufig durch einen gewissen Idealismus dominiert worden ist, der sie gegenüber den aus dem Kolonialismus hervorgegangenen Problemen gleichgültig gelassen hat, objektiv solidarisch mit dem Imperialismus geworden. Ihrerseits hat sich die Philosophie der Dritten Welt, die subjektiv mit dem Lager der ›Verdammten der Erde‹, der zur Ausbeutung Freigegeben, verbunden ist, daran gemacht, sich zu engagieren. (...) Der Philosoph wählt seinen Handlungsrahmen nicht frei. Er ist Bedingungen unterworfen, ist eingeraht, ›verortet.« (S. 51)

Lahbabi in den Grundlagen des Islams »die konstitutiven Elemente einer eigentlich muslimischen *shakhsaniya*« (S. 58) gefunden hat, denn mit dem Islam, schreibt er, »erlangt der *Mu'min* (der Gläubige) ein Bewusstsein seiner selbst als Angehöriger der *umma* (der Gemeinschaft der Gesamtheit der Gläubigen), das über das Individuum, den Stamm und die Rasse hinausgeht. Als solcher ist er aufgerufen, in individueller Weise alle seine Akte zu verantworten vor Gott, dem Absoluten Wesen, und vor allen menschlichen Wesen, welche, da alle von Gott, dem Universalen Wesen, geschaffen wurden, Mitmenschen, Brüder sind« (S. 59).

Im Vergleich zur vorislamischen Zeit in Arabien, wo das Stammesdenken vorherrschte, wirkt der Islam in der Tat als universalistisch und spricht die Menschen als Personen an, die einerseits einer *umma* angehören, aber zugleich autonom sind, d.h. über die eigene »Fähigkeit zur Initiative, zur Wahl« (S. 61) verfügen und somit sich keiner blinden Ordnung zu unterwerfen genötigt sind. Außerdem werden keine Unterschiede mehr zwischen den einzelnen Menschen gemacht, egal welche Herkunft, Farbe oder Sprache sie haben. Nur ihre Frömmigkeit hebt sie von den anderen ab. Zur Untermauerung dieser Grundhaltung bedient sich Lahbabi stets der Suren aus dem Koran bzw. Sprüchen aus dem Hadith wie z.B. im Vers 13 der Sure 49, wo es heißt: »Der edelste unter Euch ist in den Augen Gottes derjenige, der am frommsten ist.« Diese Ansätze scheinen für Lahbabi ausreichend, um seinen Personalismus zu begründen.

Dennoch bleibt er nicht auf der Ebene der religiösen Argumentation stehen, vielmehr versucht er auch philosophisch den Begriff der Person herauszuarbeiten. Ausgehend von den semantischen Unterscheidungen zwischen *Individuum*, *Wesen* und *Person* sowie anderen Termini wie *Antlitz* und *Gesicht*, die in der arabischen Sprache des Frühislams anstelle des Wortes *shakhs* gebraucht wurden um den Menschen zu bezeichnen, stellt Lahbabi den Begriff der Person in Abgrenzung zum Sein heraus. Die Person, schreibt er, »bringt sich ausgehend vom Sein hervor; sie ist das Sichpersonalisierende-Sein« (S. 74), d.h., dass der einzelne Mensch als Seiendes erst durch die Bewusstwerdung seine eigene Person entdeckt und ihre Wirklichkeit als Totalität bzw. als »ein gemeinschaftliches Ich« erkennt und sich folglich »autonom-in-der-Interdependenz-des-Wir«<sup>9</sup> (S. 77) entfaltet. Es bedarf also eines Entwicklungsprozesses, der das Individuum zu seinem »Menschsein« als Person verhilft. Aus dieser Totalität leitet Lahbabi auch das Prinzip der Gleichheit ab, welches alle Menschen in Bezug auf das Absolute gleich stellt. Hier wird ersichtlich, wie er sich bemüht, seine Konzeption mit Hilfe normativer Kategorien zu stützen. Dabei räumt er der Vernunft bei diesem Prozess der Bewusstwerdung eine bedeutende Rolle ein, denn sie ermöglicht, Gottes Wort zu verstehen und somit die Glaubensüberzeugung als Bejahung erkenntnistheoretisch zu erfassen. Mit Bezug auf Averroes weist er nach, wie die islamische Lehre den Menschen dazu verpflichtet, sich seiner Vernunft zu be-

<sup>9</sup> Die Hervorhebung ist vom Autor selber.

»Der realistische Personalismus bemüht sich darum, sich umzustellen und sich auf eine neue Bestimmung auszurichten, die »Philosophie der Zukunft« (S. 54)

»Eine Philosophie, welche auf die Globalität zielt, merkt schnell, dass das Leben und die Geschichte niemals univok sind. Die Unterschiedlichkeit des Ganzen wird unsere Freiheit im besten Fall dazu drängen müssen, alles zu sein, d.h. gerade nichts Vollendetes zu sein. Die Aufgabe von heute ist es, die philosophischen Systeme zu verändern, um dort eine Öffnung für die Zukunft zu bewirken.« (S. 56)



dienen, um die Gesetze der Offenbarung zu erkennen und anzuerkennen. So verlässt der Mensch mit der *Shahada* die Anonymität des Seins und tritt in einen Prozess der Selbstreflexion ein, der ihm ebenso seine eigene Totalität als Person erfahren lässt, als auch ihre Überschreitung zu einer zweiten Totalität, die ihr ermöglicht, durch den Bund mit den anderen Gläubigen in ein gemeinsames Wir zu treten. Insofern stellt die *Shahada* als Voraussetzung des islamischen Glaubens ein verbindendes Element zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft dar, welches auch das Prinzip der Individuation des modernen Denkens in Frage stellt. Sie schafft nämlich dadurch die Bedingungen für ein ethisch-soziales Klima, in dem sich die einzelnen Mitglieder der Gemeinde mit den anderen solidarisch fühlen und gemäß ihrer moralischen Werte handeln werden.

Den zweiten Teil dieses Kapitels widmet Lahbabi vor allem den Fragen und Vorbehalten, die gegenüber der Offenbarung geäußert werden wie das Problem der Transzendenz und die Stellung der Person angesichts der Allmacht Gottes oder die Situation der Frau im Islam. Hier übernimmt er allerdings die Rolle der *Mutakallimun*, d.h. der spekulativen Theologen, die solche Fragestellungen textimmanent zu erklären versuchen, statt ihnen mit kritischer Distanz zu begegnen. Er erkennt allerdings das Dilemma, in dem sich der Islam heute befindet und greift die von der Tradition oder *taqlid* weiter bevorzugte Nachahmung der Lehrautoritäten und die Verweigerung jeder Bemühung um persönliche Interpretation

– *Ijtihad* genannt – an, was zu einer »Depersonalisierung der islamischen Kultur« (S. 133) geführt hat. Angesichts dieser Ambivalenz plädiert er für eine Reformbewegung im Islam, welche eine Wiedereröffnung des Tores des *Ijtihad*, das seit Jahrhunderten für abgeschlossen erklärt wurde, befürwortet und die Anpassung des Islam an die gegenwärtige Situation fordert. Es fragt sich jedoch, ob eine solche Reformbewegung wie die der Salafiya des 19. Jahrhunderts nicht eher rückwärts gewandt ist und infolgedessen den Anforderungen der heutigen Zeit nicht mehr gerecht sein kann, als er es selber vermutet.

Im Dritten Kapitel des Buches, in dem Lahbabi seine Reflexionen über die Offenbarung weiterhin erläutert und nach Legitimitätsgründen für seine Auffassung des islamischen Personalismus sucht, setzt er sich allerdings wieder mit der Rationalität und der Objektivität der Wissenschaft auseinander und verweist auf die Grenzen ebenso der Vernunft wie die der Wissenschaft. Die Vernunft, schreibt er am Ende des Kapitels über die Offenbarung, »ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung, um zu urteilen« (S. 182), und fügt hinzu: »Die Urteilskraft braucht eines anderen Kriteriums, welches ihr erlaubt, das Außergewöhnliche und das Gewöhnliche, das Empirische und das Transzendente zugleich zu erfassen und auszudrücken« (S. 186). Dies kann nach seiner Ansicht nur die Offenbarung gewährleisten, da sie ebenso dem Realkonkreten, als auch dem Unbestimmten und außerhalb der Ordnung entstehenden Wunder einen Sinn verleiht. Insofern gilt es für ihn,

»Die Person ist in der Tat autonome Wirklichkeit, jedoch in einer Interdependenz: ein gemeinschaftliches Ich. Obwohl voneinander unterschieden, konvergieren und kommunizieren die verschiedenen Ich, indem sie sich in Gott lieben. In dieser Liebe finden sie das Zentrum ihrer Verbundenheit und zugleich, kraft eines Rückstoßes, den Ausgang der Bewusstwerdung der persönlichen Autonomie.«  
(S.76)

die Offenbarung höher zu bewerten als die Fähigkeit der Vernunft.

In einer globalisierten Welt wie der gegenwärtigen, fällt es jedoch schwer, sich allein auf die Grundsätze der Offenbarung zu stützen, um die Wirklichkeit zu erfassen und die Zukunft zu gestalten. Zwar ist mit der Rückkehr des religiösen Diskurses in den letzten Jahrzehnten als Reaktion auf die Moderne, ein Aufstieg der religiös geprägten Ideologien zu verzeichnen, aber diese Phänomene können mit ihren partikularen Weltanschauungen keineswegs eine normative Lösung im Sinne der Universalität bieten, die für alle Menschen gelten soll. Sie würden sich mit ihren Ansprüchen nur über den »Kampf der Kulturen« behaupten, der fatale Konsequenzen für die Menschheit in sich birgt. Es bedarf stattdessen eher einer interkulturellen Perspektive, die den Dialog bzw. Polylog zwischen den Kulturen und Religionen fördert und den humanistischen Prozess unter Achtung der Menschenrechte unterstützt.

Anscheinend ist sich Lahbabi der Gefahr einer Missdeutung des Islams bewusst, und deshalb weist er im vierten und letzten Kapitel des Buches auf die humanistische Dimension dieser Religion ausgehend von einigen Charakterzügen des Propheten hin, die den

Menschen in den Mittelpunkt stellen. Doch im Gegensatz zum Humanismus der Renaissance, der sich gerade in Absetzung von der Transzendenz hervorhebt, hält Lahbabi gerade an der »Unterwerfung unter Gott« (S. 200) fest. »Hier fügt sich der Begriff der Transzendenz ein als konstitutives Element des muslimischen Humanismus: Er ist ein *Humanismus mit Gott*«<sup>10</sup> (S.203), betont er, was eine totale Umkehrung des humanistischen Ansatzes bedeutet.

Trotz dieser Vorbehalte bietet das Buch einen tiefen Einblick in die philosophische Reflexion der fünfziger Jahre im maghrebinischen Raum, die ohne den Rückgriff auf die islamische Tradition sich nicht hätte entfalten können. Lahbabis Personalismus bzw. *shakhsaniya* scheint selber wie eine Antwort auf die damalige westliche koloniale und Hegemonialpolitik zu sein, die trotz der Aufklärung den Anderen, d.h. den Kolonisierten aus der Dritten Welt als Mittel zum Zweck gebraucht aber nicht als Menschen mit seiner Identität und Kultur anerkannt hat. Und es ist zweifellos das Verdienst Markus Kneers, mit dieser Auswahl von Texten Lahbabis dem deutschen Leser, die Gelegenheit gegeben zu haben, sich mit einem Aspekt des Personalismus aus dem südlichen Ufer des Mittelmeerraums vertraut zu machen und möglicherweise aufgrund seiner Rezeption die Diskussion mit kritischer Distanz wiederzubeleben.

»Die *Shahada* lässt uns vom Sein zur Person übergehen, das heißt, von unserem unentwickelten Zustand auf der Ebene des Bewusstseins von... zur Ebene des sich reflektierenden, immer offenen Bewusstseins. Der Islam betont entschieden die Tatsache, dass das ›Zeugnis‹ gegenüber dem Schöpfer von den Geschöpfen ausgehen muss, denn in ihnen manifestiert Er Sich.«

(S. 81)