

Michael Frey

# Wider die ‚Geschichtsvergessenheit‘ der Philosophie

Überlegungen zu Bourdieus Kritik der scholastischen Vernunft im nahöstlichen Kontext

Der Begriff Philosophie bezeichnet in westlichen akademischen Diskursen in der Regel eine spezifische, aus dem antiken Erbe hervorgegangene euro-amerikanische Tradition des rationalen Nachdenkens über bestimmte praktische und theoretische Fragen und Probleme. Nicht-westliche intellektuelle Traditionen finden in diesen Diskursen aus verschiedenen Gründen, die von einem Mangel an sprachlichen Kenntnissen bis hin zu kulturchauvinistischer Überheblichkeit reichen, kaum Beachtung.

Mit diesem Ethnozentrismus droht die Philosophie zunehmend aus der Zeit zu fallen. Denn in der Ära der Globalisierung ist es naheliegend, auch *philosophische* Probleme im transkulturellen Austausch anzugehen. Der Ethnozentrismus der Philosophie stösst deshalb auch im Innern westlicher Philosophieinstitute, wenn auch noch eher zaghaft, auf kritische Stimmen. So hat etwa der in den USA lehrende Bryan van Norden in *Taking Back Philosophy – A Multicultural Manifesto* überzeugend sowohl die moralischen als auch die epistemologischen Gründe dargelegt, die eine kulturelle Öffnung des philosophischen Kanons notwendig und unumgänglich machen.<sup>1</sup> Besonders erwähnenswert ist hier zudem Stefan Gosepath, der jüngst in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* darauf aufmerksam gemacht hat, dass eine in kultureller Selbstbezogen-

---

1 Van Norden 2017.

---

**Notiz:** In einem Master-Seminar im Herbstsemester 2009 über *Arabische Übersetzungen philosophischer und literarischer Werke* riss uns plötzlich ein Schrei des entzückten Erstaunens aus unserer konzentrierten gemeinsamen Lektüre – Anke von Kügelgen zeigte aufgeregt über die Schultern ihrer Studierenden nach draussen, wo, kurz vor Weihnachten, zu unser aller Erstaunen ein grosser Tannenbaum durch die Luft zu schweben schien. Besagtes Seminar war für mich prägend, nicht wegen fliegender Weihnachtsbäume, sondern weil es mein Interesse an der Philosophie in der Nahöstlichen Moderne weckte. Später schrieb ich nicht nur meine Dissertation in diesem Bereich bei Anke von Kügelgen, sondern begleitete auch „ihren Grundriss“ Band IV zur Philosophie in der islamischen Welt als Redakteur (von Kügelgen 2021a). Der fliegende Tannenbaum übrigens befand sich bei seiner Reise durch die Lüfte wohl auf dem Weg aus dem Wald möglicherweise Richtung Berner Bundesplatz, befestigt natürlich an einem Helikopter, wie wir sogleich feststellten.

heit verharrende Philosophie ihren Bezug zu einer Realität verliert, in der sich Gesellschaften im Innern wie gegen aussen immer stärker transkulturell verflechten. Gosepath stellt fest, dass sich die Philosophie im Unterschied zu anderen Wissenschaften schwer damit tue, globalen Herausforderungen eine diskursiv globalisierte Form der Problembewältigung entgegenzustellen, und fragt: „Warum ist unsere Philosophie diesbezüglich immer noch in einer so schlechten Lage, schlechter als die der benachbarten Wissenschaften?“<sup>2</sup>

Zumindest eine Teilantwort auf die Frage, weshalb sich die Philosophie mit einer spätestens durch die Globalisierung notwendig gewordenen transkulturellen Horizonterweiterung so schwertut, findet sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, in Pierre Bourdieus Kritik an der allgemeinen Geschichtsvergessenheit der scholastischen Vernunft. Die Grundlinien dieser Kritik werde ich deshalb mit Rückgriff auf Bourdieus *Meditationen* in einem ersten Schritt in der hier gegebenen Kürze skizzieren. In einem zweiten Schritt werde ich aufzeigen, wie die Beschäftigung mit moderner nahöstlicher<sup>3</sup> Philosophie dabei helfen kann, diese Geschichtsvergessenheit zu überwinden, um so die Philosophie auch im Westen auf die Erfordernisse eines globalen Zeitalters einzustimmen. Ein kurzer Ausblick rundet diesen Artikel ab.

## Ohne die Geschichte denken: Bourdieus Philosophiekritik

Bourdieu's *Meditationen* sind eine scharfe Kritik der Philosophie, die jedoch nicht auf deren Vernichtung, sondern auf eine Sichtbarmachung ihrer Bedingungen und die Zerstörung von Illusionen abzielt, um ein Philosophieren unter neuen Vorzeichen anzuregen. Seine Gedankengänge sind vielschichtig, doch laufen sie stets auf einen zentralen Punkt zu: Bourdieu, der von Haus aus selbst Philosoph war, konstatiert eine Kluft zwischen der philosophischen Gedankenwelt einerseits und den Erfahrungsfeldern der sozialen, politischen und historischen Realitäten andererseits.

Bourdieu macht diese Kluft zunächst am Begriff der *scholé* fest, d. h. an „jener freien, von den Zwängen dieser Welt befreiten Zeit, die eine freie, befreite Beziehung zu diesen Zwängen und der Welt ermöglicht.“<sup>4</sup> Die *scholé* ist bei

---

<sup>2</sup> Gosepath 2020: 955.

<sup>3</sup> Ich verwende „nahöstlich“ respektive „Naher Osten“ im Sinne eines *pars pro toto* für Naher und Mittlerer Osten sowie Nordafrika.

<sup>4</sup> Bourdieu 2020: 7.

Bourdieu zunächst eine ökonomische und gesellschaftliche Existenzbedingung, die es Philosophinnen und anderen Berufsdenkern ermöglicht, sich der vermeintlich reinen Reflexion hingeben zu können. In diesem Sinne ist sie ein zwar in der Gesellschaft angesiedelter, aber aufgrund ihrer Privilegien zugleich vom menschlichen Zusammenleben abgetrennter und abgesicherter Bereich „sozialer Schwerelosigkeit“,<sup>5</sup> eine Art Spielwiese, auf der sich das Denken befreit von jeglichen Notwendigkeiten in realitätsfernen Hypothesen und Gedankenexperimenten nur um sich selbst zu kümmern braucht.

Aus der *scholé* als Existenzbedingung des vermeintlich reinen Philosophierens erwächst ein Denkmodus, den Bourdieu in Anlehnung an John Austin als „scholastische Sichtweise“ (*scholastic view*) bezeichnet. Damit ist ein Vernunftdenken gemeint, das in seinem Vertrauen auf die Deduktion nicht nur das Soziale ignoriert oder dieses gar verachtet, sondern besonders auch die eigene Bedingtheit nicht bedenkt und sie abstreitet. Es ist ein an der *polis* nicht interessiertes, vermeintlich reines Vernunftdenken, das die Weigerung des Philosophen impliziert, die eigene Situiertheit im sozialen Raum anzuerkennen, um stattdessen einen nicht auf gesellschaftliche Zwänge reduzierbaren, ortlosen Status für sich selbst zu behaupten.<sup>6</sup>

Diese doppelte Lebensferne der scholastischen Sichtweise, welche die persönliche sozioökonomische Sonderstellung der Denkerin mit einem Desinteresse für das Soziale vereint, mündet laut Bourdieu in eine „Geschichtsvergessenheit“ der Philosophie,<sup>7</sup> die er deshalb auch als „absolut unhistorisch“<sup>8</sup> bezeichnet. Es ist eine „Weigerung, die Genese zu denken, und vor allem, die Genese des Denkens zu denken“,<sup>9</sup> die Bourdieu im philosophischen Diskurs zu erkennen glaubt. Innerhalb des akademischen Feldes mündet die Geschichtsvergessenheit ihm zufolge in ein endloses Wiederkauen kanonischer Texte, die stets nach denselben Problemstellungen durchforscht und in einer enthistorisierenden Lektüre ihrer Zeitlichkeit enthoben werden.<sup>10</sup> Die Konsequenzen einer derartigen geschichtsvergessenen Lektüre wirken jedoch folgenschwer auch über das akademische Feld hinaus. Die historischen Voraussetzungen der Vernunft zu ignorieren verleite nämlich dazu, den Sonderfall zu verallgemeinern und damit „das am allerwenigsten zu rechtfertigende Monopol zu legitimieren: das

---

5 Bourdieu 2020: 23.

6 Vgl. zur *scholastic view* besonders Bourdieu 2020: 21–23.

7 Vgl. hierzu besonders das Postskriptum 2: Bourdieu 2020: 57–63.

8 Bourdieu 1987: 772.

9 Bourdieu 2020: 57.

10 Vgl. Bourdieu 2020: 42, 63.

Monopol auf das Universelle.“<sup>11</sup> Bei der Formulierung moralischer Normen etwa bringt das geschichtsvergessene Philosophieren einen universalistischen Wahrheitsanspruch hervor, der zwar vorgibt, im Namen der gesamten Menschheit zu sprechen, der durch die Ignoranz der tatsächlichen Lebenszusammenhänge und -bedingungen dieser Menschheit jedoch rein formal und intellektualistisch bleibt und damit letzten Endes eine „scholastische Illusion“ darstellt.<sup>12</sup>

Die naheliegende Forderung, die Bourdieu aus diesen Feststellungen ableitet, ist die Notwendigkeit, die Geschichtlichkeit der Philosophie anzuerkennen. Bourdieu betont die Geschichtlichkeit der Vernunft allerdings nicht, um einem Relativismus aller Wahrheitsansprüche das Wort zu reden. Es sei jedoch an der Zeit, das, was die Vernunft fälschlicherweise der Transzendenz, also dem vermeintlich Überhistorischen, zugeschrieben habe, der Geschichte und der Gesellschaft zurückzuerstatten.<sup>13</sup> Die Geschichte zeigt der Vernunft Grenzen auf, die das Denken in seiner Bedingtheit nicht überschreiten kann.<sup>14</sup> Für Bourdieu hat die Entledigung der „Illusion von der Transzendenz“<sup>15</sup> dabei etwas befreiend Aufklärendes. Denn das Bewusstsein für die Kontingenz vernünftiger Wahrheitsansprüche ist die Voraussetzung dafür, dass sich die Vernunft von jenem Ballast befreien kann, der ein möglichst freies Denken und Diskutieren ermöglicht. Die „Analyse der Bedingungen, unter denen die Arbeit des Denkens sich vollzieht“,<sup>16</sup> münde in die „Ermöglichung einer wirklichen Unabhängigkeit von den Determinierungen, die sie enthüllt.“<sup>17</sup> Nicht durch eine cartesianisch anmutende Introspektion, sondern durch eine nach aussen gerichtete Anerkennung der sozialen Bedingtheit des Philosophierens erlangt dieses folglich seine Freiheit.<sup>18</sup> Zwar scheint es Bourdieu der Vernunft zu versagen, sich jemals komplett aus den ihr auferlegten Zwängen befreien zu können. Doch glaubt er, dass es ihr durch eine kritische Reflexion der eigenen historischen Bedingtheit mit der Zeit immer besser gelingen wird, sich selber zu kontrollieren und damit immer näher an ein Ideal der Autonomie von Kontingenzen heranzukommen.<sup>19</sup>

---

11 Bourdieu 2020: 90.

12 Vgl. Bourdieu 2020: 84–87.

13 Vgl. Bourdieu 2020: 147.

14 Vgl. Bourdieu 2020: 138.

15 Bourdieu 2020: 154.

16 Bourdieu 2020: 155.

17 Bourdieu 2020: 156.

18 Vgl. Bourdieu 2020: 41–42.

19 Vgl. Bourdieu 2020: 156.

## In den sozialen Raum hineindenken: Philosophieren im nahöstlichen Kontext

Bourdieu's Kritik am philosophischen Diskurs wirkt in einigen Punkten überzeichnet. Dies mag dem Umstand geschuldet sein, dass er sie aus seinen besonders negativen Erfahrungen mit der ausgesprochen elitären und abgehobenen akademischen Philosophie französischer Prägung formuliert hat und daher wohl nicht ganz frei von persönlichen Ressentiments ist. Trotzdem, und auch weil Bourdieu seine Kritik allgemein auf ein Denken bezieht, das von Platon über Descartes bis Heidegger, Sartre und Habermas in Europa und Nordamerika vorherrscht, lässt sich mit dem von ihm skizzierten Bild zumindest teilweise erklären, weshalb es der Philosophie Schwierigkeiten bereitet, im Zeitalter der Globalisierung transkulturell um- und weiterzudenken: Der in sich gekehrten scholastischen Sichtweise fällt es schwer, ihr äussere historische Veränderungen, die neue Fragenkomplexe aufwerfen und neue Formen des Diskurses notwendig machen, überhaupt zu erkennen. Stattdessen versucht die Philosophie durch Rückgriff auf stets dieselben Quellen von ausserhalb der Geschichte zu dieser zu sprechen. Damit verliert sie zunehmend die Möglichkeit, eine sich immer schneller verändernde und im steten Wandel begriffene Welt aktiv und konstruktiv mitgestalten zu können.

Wie kann nun aber die Beschäftigung mit Philosophie in der nahöstlichen Moderne dabei helfen, die Philosophie aus ihrem scholastischen Schlummer zu wecken?

Der Blick über die euro-amerikanischen Grenzen macht zunächst deutlich, dass sich Bourdieu's verallgemeinernde Kritik am philosophischen Diskurs und insbesondere der Geschichtsvergessenheit der Philosophie nicht so einfach auf andere Kontexte übertragen lässt und damit selbst unberechtigte universelle Wahrheitsansprüche geltend macht. Zwar gibt es auch im modernen Nahen Osten durchaus ein Philosophieren, das sich im Sinne Bourdieu's als scholastisch bezeichnen liesse. Doch zeigen gerade die nahöstlichen philosophischen Diskurse, dass historisch bewusstes Philosophieren, also ein Philosophieren, das ein Sensorium für die soziopolitischen Gegebenheiten, Veränderungen und Probleme hat, möglich ist.

Diese Geschichtsverbundenheit hat ihren Ursprung wohl zunächst in dem Umstand, dass die ökonomischen und sozialen Voraussetzungen der Philosophie in nahöstlichen Gesellschaften andere als jene der von Bourdieu analysierten *scholé* sind. Die Existenzbedingungen der Philosophie sind nicht die Privilegien eines zwanglosen Daseins, welches das zweckfreie, reine Denken ermöglicht, sondern sie sind die meist prekären politischen, gesellschaftlichen und

ökonomischen Gegebenheiten einer von Unsicherheiten und steten Umbrüchen gekennzeichneten Welt. Sich der Philosophie zuzuwenden heisst in diesen Kontexten deshalb in der Regel gerade nicht, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, sondern impliziert im Gegenteil *per se* bereits einen gesellschaftlichen Positionsbezug.

Besonders deutlich kommt der Unterschied zwischen einem von Bourdieu kritisierten geschichtsvergessenen Denken einerseits und einer das reale Leben mitdenkenden arabischen Philosophie andererseits zum Beispiel in einem autobiographischen Text des marokkanischen Literaten und Philosophen Mohamed Aziz Lahbabi (Muḥammad 'Azīz al-Ḥabābī, 1923–1993) zum Ausdruck. In *Philosophie à la mesure des tiersmondistes* (1979) erzählt Lahbabi, wie er, nachdem er 1944 für seine antikolonialen Aktivitäten zu 30 Monaten Haft verurteilt worden war, sich nach acht Monaten in Gefangenschaft nach Frankreich absetzen konnte und 1946 in Paris für das Studium der Philosophie sowie der Physik anmeldete.<sup>20</sup> Das „durch die Wellen der Existenzialismen und die Philosophie des Absurden“<sup>21</sup> geprägte intellektuelle Klima, das der von den Gefangenenlagern Marokkos traumatisierte junge Mann in der Metropole antraf, enttäuschte seine postkolonialen Hoffnungen. Er fand nichts, das dem „Mensch[en] der Dritten Welt“<sup>22</sup> vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen hätte helfen können, „die ertragenen physischen und moralischen Leiden“<sup>23</sup> zu verarbeiten und auf dem Weg in ein neues Leben zu überwinden. So stellt Lahbabi fest: „Man bietet [dem Menschen der Dritten Welt] einen die reale Welt negierenden Idealismus an; man präsentiert ihm im Theater Pessimismus und das Absurde, in der *Série noire* und den Krimis schrecklich Romantisches, die abstrakte Malerei und Essays über die Absurdität des Lebens, um einem den ‚Abscheu‘ und den ‚Ekel‘ zu geben. Unser Student verirrt sich in diesem Labyrinth.“<sup>24</sup> Ähnlich wie später Bourdieu kritisiert Lahbabi deshalb die Geschichtsvergessenheit der Philosophie, welche sich mit ihrer gesellschaftlichen Passivität vor der Verantwortlichkeit für das globale Geschehen drücke:

Entgegen jeder Erwartung, anstatt der Philosophie der Aktion, welche der Mensch der Dritten Welt erhoffte, lieferte die Sorbonne ihn einem Dilemma aus: Entweder eine Ontologie (das Sein, das Seiende, das *Dasein* [dt. im Original] ...), oder mehr oder weniger kontemplative Philosophien, die indirekt die Abtrennung der Welt des *Hier und Jetzt* lehrten (als ob das radikale Übel, das der Kolonialismus war, niemals existiert hätte). Dadurch,

---

<sup>20</sup> Vgl. Lahbabi 2011: 42.

<sup>21</sup> Lahbabi 2011: 44.

<sup>22</sup> Lahbabi 2011: 45.

<sup>23</sup> Lahbabi 2011: 44.

<sup>24</sup> Lahbabi 2011: 45.

dass sie sich in die Ideen und die Ewige Wahrheit oberhalb der Konflikte flüchteten, integrierten die Philosophen die Geschichte nicht; sie lassen sie ohne sie geschehen. Die Liebe der reinen Abstraktion beinhaltet die reine Verantwortungslosigkeit.<sup>25</sup>

Ausgehend von diesen Feststellungen entwickelte Lahbabi, der 1959, wenige Jahre nach der erfolgreichen Promotion an der Sorbonne nach Marokko zurückkehrte, einen sein Denken prägenden „realistischen Personalismus“: eine Philosophie, die nicht in der individuellen „Introspektion“ vereinsamt, sondern „im Namen der Würde der Person und im Namen der Realität“<sup>26</sup> kämpferisch nach einem Weg für das Gemeinwesen aus den kolonialen und postkolonialen Demütigungen und Verwirrungen sucht. Mit seinem Denken, aber auch mit seinen Bemühungen um die akademische Institutionalisierung der Philosophie prägte Lahbabi fortan sowohl das universitäre als auch das ausseruniversitäre philosophische Schaffen weit über die Grenzen Marokkos hinaus.<sup>27</sup>

Auch andere nahöstliche Philosoph:innen erachten das gesellschaftliche und politische Engagement als zentral für den philosophischen Diskurs. Den marokkanischen Philosophen Muḥammad al-Miṣbāḥi bringt dies zur allgemeinen Feststellung, dass es eine zentrale Eigenschaft der zeitgenössischen arabischen Philosophie sei, dem Leben der „polis“ (*madīna*) zugewandt zu sein. Mit Verweis auf die zeitgenössische arabische Philosophie stellt er zur Debatte, ob, wie Platon es in seinem Höhlengleichnis darstellt, das Verlassen der „Höhle der polis“ (*kaḥf al-madīna*) Voraussetzung sei, um Philosophie betreiben zu können, und nicht eher gerade die polis eine notwendige Bedingung für die Existenz der Philosophie sei.<sup>28</sup>

Die Philosophie beruht in nahöstlichen Gesellschaften folglich nicht auf einem Bruch mit dem Sozialen, sondern ist in dieses involviert, denkt es mit, ist manchmal gar davon getrieben. Diese Tatsache bringt auch einen anderen Denkmodus hervor als die von Bourdieu beschriebene sozial desinteressierte „scholastische Sichtweise“. Der in Worte gefasste philosophische Gedanke ist in nahöstlichen Diskursen meist auch ein Akt des sozialen Widerstandes und eine politische Tat – eine Tatsache, die in deutlichem Kontrast steht zu Bourdieus spöttischer Bemerkung über das sowohl vonseiten der modernen als auch der postmodernen Philosophien gehegte „übertriebene Vertrauen in die Macht des

---

25 Lahbabi 2011: 45–46.

26 Lahbabi 2011: 53.

27 Vgl. zum Leben und Werk Lahbabis von Kügelgen 2021c.

28 Vgl. al-Miṣbāḥi 2013.

Wortes“ und den Glauben, mit Texten und Textkritik politisch etwas bewirken zu können.<sup>29</sup>

Besonders deutlich wird das dann, wenn Intellektuelle von totalitären Ideologien und autoritären Regimes gezogene rote Linien überschreitet. Dies haben nicht nur die bereits einige Zeit zurückliegenden Affären um die Schriften von Šādiq Ġalāl al-‘Azm und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid vor Augen geführt, zweier Philosophen, deren Ideen sie mit den religiösen Autoritäten ihrer Heimatländer in Konflikt gebracht haben.<sup>30</sup> Ein jüngerer Beispiel liefert das politische Engagement des kürzlich ermordeten libanesischen Publizisten und Aktivisten Luqmān Slīm (1962–2021). Seine Schwester Rašā al-Amīr beschrieb dessen Überzeugung, dass Worte auch Realitäten verändern können, folgendermassen: „Donner à lire, c’est libérer: nul ne peut dicter au lecteur, dans sa solitude et son tête-à-tête avec le texte et l’auteur, ce qu’il doit penser. C’est ce que nous avons de plus fort pour désarticuler les idéologies. La lecture peut changer le monde.“<sup>31</sup> Das Verlagshaus al-Ġadīd, das Slīm und al-Amīr gemeinsam führten, wurde denn auch als „véritable charrue qui creuse des sillons, y dépose des grains inconnues et provoque des floraisons insolites“<sup>32</sup> beschrieben. In anderen Projekten hat sich Slīm, der in den 80er Jahren in Paris Philosophie studiert hatte,<sup>33</sup> für eine libanesischen Erinnerungskultur engagiert, um die hohen Mauern des Schweigens niederzureissen, die um die Gräueltaten des Bürgerkriegs errichtet wurden.<sup>34</sup>

Die Notwendigkeit eines Einbezugs des Zeitgeschehens in die philosophische Betrachtung wird von einigen nahöstlichen Autor:innen theoretisch aufwändig reflektiert. Zu nennen ist hier etwa Nassif Nassar (Nāṣif Naṣṣār, geb. 1940). In seiner weit rezipierten, tiefeschürfenden Auseinandersetzung mit dem epistemologischen und geschichtsphilosophischen Denken des nordafrikanischen Historikers Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) kommt er zum Schluss, dass die Philosophie der Gegenwart sich den „problèmes concrets de l’homme“ zuwenden müsse.<sup>35</sup> Jede Philosophie, die den Menschen ins Zentrum stelle, solle von den „données de l’existence, dans et à travers l’histoire“ ausgehen.<sup>36</sup> Seine darauffolgenden Werke zeugen davon, dass er diesen Anspruch mit Bezug auf vielerlei

---

<sup>29</sup> Vgl. Bourdieu 2020: 8–9.

<sup>30</sup> Vgl. zu diesen beiden Philosophen Gösken 2021; Dhouib/von Kügelgen 2021.

<sup>31</sup> Rašā al-Amīr zitiert nach Abou Dib 2021.

<sup>32</sup> Abou Dib 2021.

<sup>33</sup> Vgl. Issa 2021.

<sup>34</sup> Vgl. Böhm 2021.

<sup>35</sup> Vgl. Nassar 1967: 264.

<sup>36</sup> Vgl. Nassar 1967: 271.



Themenbereiche philosophisch umgesetzt hat.<sup>37</sup> Andere Autoren wiederum nehmen gleich in doppelter Weise Bezug auf das Historische, indem sie aus einer kritischen Beschäftigung mit vergangener Geschichte philosophische Schlüsse für die Realitäten der Gegenwart ziehen. Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1935–2010) etwa analysiert im ersten Teil seiner mehrbändigen *Kritik der arabischen Vernunft* (*Naqd al-‘aql al-‘arabī*, 1984–2011) die vormoderne Genealogie verschiedener nahöstlicher Erkenntnissysteme und kommt zum Schluss, dass in der nahöstlichen Moderne nach wie vor eine esoterische und eine auf den Koran bezogene hermeneutische Rationalität vorherrschen. Dagegen fordert er die Wiederbelebung eines vom andalusischen Aristoteliker Averroes (gest. 1198) geprägten demonstrativen Rationalismus, den er auch für den Beginn der westlichen Moderne als entscheidend erachtete.<sup>38</sup> In ähnlicher Weise finden vergangene und gegenwärtige Geschichte bei ‘Abdallāh al-‘Arwī (Abdallah Laroui, geb. 1933) zusammen, so etwa in seinen begriffshistorischen Werken. In *Der Begriff der Freiheit* (*Mafhūm al-ḥurriyya*, 1981) etwa zeigt er u. a. auf, in welchen arabischen Konzepten sich ein modernes, liberales Verständnis von Freiheit angelegt findet, das er daher mit der arabisch-islamischen Tradition als vereinbar versteht.<sup>39</sup>

Die Auseinandersetzungen mit solchen Denker:innen und der Art und Weise, wie sie mit ihren Ideen in die soziopolitischen Gegebenheiten und ihre sozialen Pathologien eindringen und sie philosophisch verarbeiten, kann auch im Westen die Philosoph:innen wieder stärker dazu motivieren, ein Denken zu praktizieren, das in den sozialen Raum hineinwirkt und diesen mitgestaltet. In diesem Sinne hat die Philosophie in der nahöstlichen Moderne eine Vorbildfunktion für die Art und Weise, wie die *scholé* verlassen werden kann und in der philosophischen Praxis soziopolitische Gegebenheiten und Veränderungen mitgedacht werden können. Die Auseinandersetzung mit dem Umgang nahöstlicher Philosoph:innen mit soziopolitischen Gegebenheiten wirft die westliche Philosophie aber auch auf ihre eigene Historizität zurück. Sie kann dazu anregen, auch die eigenen historischen Bedingtheiten wieder stärker in die philosophische (Selbst-)Reflexion mit aufzunehmen. Bourdieu spricht diesbezüglich von einem „radikalen Zweifel“, den es mit der Erinnerung an die Historizität der Philosophie zu säen gelte, um damit „das Verteidigungssystem zu erschüttern, das die philosophische Tradition gegen die Bewußtwerdung der scholastischen Illusion errichtet“<sup>40</sup> habe.

---

<sup>37</sup> Vgl. hierzu Frey 2019.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu von Kügelgen 2021b.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu Riecken 2021.

<sup>40</sup> Bourdieu 2020: 43.

Die Weigerung, die historische Kontingenz der eigenen Wahrheitsansprüche überhaupt erst in Erwägung zu ziehen oder gar anzuerkennen, ist einer der wichtigsten Gründe, weshalb die Philosophie auch im Zeitalter der Globalisierung nicht bereit ist, Philosophien nicht-westlicher Kontexte in Erwägung zu ziehen. Gerade die Auseinandersetzung mit Philosophien etwa der nahöstlichen Moderne und deren Verhandlungen von Begriffen wie Gerechtigkeit, Toleranz oder individuelle Rechte führt zwangsläufig zu einer Hinterfragung des eigenen Anspruchs, diese Begriffe aus einem einzigen historischen Kontext allgemein und universell gültig ausformulieren zu können. Das Studium der Auseinandersetzung mit solchen Begriffen etwa durch marokkanische, libanesische oder iranische Intellektuelle vor dem Hintergrund ihrer eigenen historischen Erfahrungen zeigt besonders eindrücklich auf, dass sie mit spezifischen historischen Eigenheiten behaftet sind. Nassif Nassar etwa steht, besonders vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem libanesischen Konfessionalismus, dem Toleranzbegriff kritisch gegenüber und setzt dem „Fanatismus“ (*ta'aşşub*) in Bezug auf einzelne Weltanschauungen daher nicht Toleranz, sondern das „offene Überzeugtsein“ (*al-iqtinā' al-munfatih*) sowie die „Solidarität“ (*taḍāmun*) gegenüber.<sup>41</sup> 'Alī Ūmlīl (geb. 1940) seinerseits hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kolonialmächte im 19. Jahrhundert den Begriff der Toleranz dazu verwendet hatten, um Sonderrechte für die von ihnen protegierten Gemeinschaften im Osmanischen Reich geltend zu machen. Damit habe der Begriff eher die Spaltung und nicht wie im 16. Jahrhundert in Europa die Befriedung eines pluralistischen Gemeinwesens vorangetrieben. Allgemein gelte es zu beachten, so Ūmlīl, dass sich die theoretische Bedeutung und der Wert liberaler Prinzipien ausserhalb ihres Ursprungkontextes verändere, obwohl ihre grundsätzliche philosophische Richtigkeit nicht zu bezweifeln sei.<sup>42</sup>

Um Begriffe wie Toleranz, Gerechtigkeit oder die Grenzen und Reichweiten individueller Freiheiten mit einem bestimmten universalistischen Anspruch bestimmen zu können, müssen unterschiedliche Kontexte und die Art und Weise, wie darin bestimmte Konzepte ausformuliert werden, in Erwägung gezogen werden. Erst der Blick in uns mehr oder weniger vertraute historische Kontexte und Zusammenhänge führt uns vor Augen, dass unser Verständnis bestimmter Begriffe in anderen historischen Kontexten auf andere hermeneutische Voraussetzungen treffen und damit anders verstanden und philosophisch ausformuliert werden und sie zunächst in der Relativität der eigenen Geschichtlichkeit zu reflektieren sind, bevor universalistische Wahrheitsansprüche geltend gemacht werden können. In diesem Sinne läuft die Auseinandersetzung mit Philosophie

---

<sup>41</sup> Vgl. Naşşār 2004: 173–193.

<sup>42</sup> Vgl. Ūmlīl 1975: 108–120.

in der nahöstlichen Moderne auf eine Infragestellung oder zumindest Irritation des westlichen philosophischen Selbstbewusstseins und dessen Anmassung der historischen Transzendenz hinaus.

## Ausblick

Die Beschäftigung mit Philosophie in der nahöstlichen Moderne kann im westlichen philosophischen Diskurs dazu beitragen, ein Bewusstsein für die Geschichtlichkeit der Philosophie und für Geschichte allgemein zu schulen, da der Bezug auf das Zeitgeschehen wesentlicher Bestandteil nahöstlicher philosophischer Praxis ist. In diesem Sinne kann die arabische Philosophie der westlichen dabei helfen, eine von Bourdieu in seinen *Meditationen* festgestellte Kluft zwischen der philosophischen Ideenwelt und den Realitäten des historisch Alltäglichen zu schliessen, d. h. ihre ‚Geschichtsvergessenheit‘ zu überwinden. Eine Anerkennung der Tatsache, dass soziopolitische Gegebenheiten und ihre Veränderungen unser Denken prägen und umprägen sollten, ist ein notwendiger Schritt, um die Türen zu einem Philosophieren aufzustossen, in dem es selbstverständlich ist, dass auch die philosophische Erkenntnisgewinnung nicht an vermeintlichen kulturellen Grenzen haltmacht, sondern die Realität einer globalen Verflechtung mitdenkt. Die Anerkennung der Relevanz soziopolitischer Gegebenheiten für unser Denken muss vor dem Hintergrund der faktischen, vielseitigen kulturellen Verflechtungen moderner Gesellschaften zur Erkenntnis führen, dass für die Gegenwart relevantes Wissen auch in der Philosophie nicht mehr im kulturellen Monolog zu gewinnen ist, sondern den transkulturellen Austausch braucht, um plausible Antworten auf die Fragen einer globalisierten Moderne finden zu können. Dabei hat sich in der Praxis bereits eindrücklich gezeigt, dass westliche Philosoph:innen die grossen philosophischen Fragen wie etwa jene der Gerechtigkeit, der Toleranz oder der Menschenrechte mit nahöstlichen Philosoph:innen auf Augenhöhe nicht nur diskutieren können, sondern dieser Diskurs äusserst erkenntnisreich ist.<sup>43</sup> Dass sich für diesen transkulturellen philosophischen Austausch jüngst auch immer mehr Philosoph:innen gewinnen liessen, die in der westlichen philosophischen Tradition verwurzelt sind, stimmt zudem optimistisch, dass künftig auch im westlichen akademischen Philosophiediskurs Platz für mehr Pluralität sein wird. Klar ist, dass der

---

<sup>43</sup> Dies ist besonders den von Sarhan Dhouib bei Velbrück herausgegebenen Sammelbänden abzulesen. An dieser Stelle sei nur eines der jüngeren dieser Bücher genannt: Vgl. Dhouib 2020.

Zugang zu diesem transkulturellen philosophischen Diskurs nicht bedingungslos sein kann. Die Akzeptanz minimaler Standards der Rationalität, können etwa als methodische Zugangsbedingung zu diesem Diskurs definiert werden.<sup>44</sup> Allerdings kann gerade auch in säkularen Gesellschaften der Bezug etwa auf religiöse Traditionen gewinnbringend dazu beitragen, die besten Lösungen für ein bestimmtes Problem zu finden. In diesem Sinne sollte auch hier der westliche philosophische Diskurs die Türen nicht zu früh zuschlagen, sondern sollten Methoden des gemeinsamen Philosophierens oder der Philosophiebegriff gemeinsam ausgehandelt werden.<sup>45</sup>

## Literatur

- Abou Dib, Fifi (2021): „Dar al-Jadeed garde le cap dans la tourmente“. *L’Orient Littéraire* (04.03.2021). <https://www.lorientlejour.com/article/1253990/dar-al-jadeed-garde-le-cap-dans-la-tourmente.html> (02.08.2021).
- Böhm, Andrea (2021): „Tod eines Furchtlosen“. *ZEIT online* (05.02.2021). <https://www.zeit.de/politik/ausland/2021-02/lokman-slim-ermordung-libanon-hisbollah-kritiker-publizist-aktivist-erschossen> (02.08.2021).
- Bourdieu, Pierre (<sup>4</sup>1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (<sup>5</sup>2020): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Übers. von Achim Russer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dhouib, Sarhan (Hrsg.) (2020): *Toleranz in transkultureller Perspektive*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dhouib, Sarhan / von Kügelgen, Anke (2021): „Aufklärungsphilosophie: Šādiq Ġalāl al-‘Azm (Sadik Jalal al-Azm)“. In: von Kügelgen 2021a: 350–365, 375–376.
- Frey, Michael (2019): *Liberalismus mit Gemeinsinn. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Gosepath, Stefan (2020): „Die Notwendigkeit globaler Philosophie“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68.6: 943–956.
- Gösken, Urs (2021): „Naṣr Ḥāmīr Abū Zaid“. In: von Kügelgen 2021a: 534–544.
- Issa, Tala Michel (2021): „Who is Lokman Slim: A Profile on Lebanese Activist, Hezbollah Critic Shot to Death“. *Alarabiya news* (04.02.2021). <https://english.alarabiya.net/features/2021/02/04/Who-is-Lokman-Slim-A-profile-on-Lebanese-activist-Hezbollah-critic-shot-to-death> (02.08.2021).

---

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Gosepath 2020: 949.

<sup>45</sup> Dass eine Erörterung gerade des Philosophiebegriffs im transkulturellen Austausch höchst gewinnbringend sein kann, habe ich in einem von Anke von Kügelgen (Islamwissenschaft) und Claus Beisbart (Philosophie) geführten Seminar mit dem Titel „Wozu Philosophie heute?“ im Herbstsemester 2015 an der Universität Bern aus erster Hand erfahren dürfen.

- Lahbabi, Mohamed Aziz (2011): „Intellektuelle Autobiographie [im franz. Original: *Philosophie à la mesure des tiermondistes*].“ In: Ders.: *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- al-Miṣbāḥī, Muḥammad (2013): *Ġadaliyyat al-‘aql wa-l-madīna fī l-falsafa al-‘arabiyya al-mu‘āṣira*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif.
- Nassar, Nassif (1967): *La pensée réaliste d’Ibn Khaldūn*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Naṣṣār, Nāṣif (2004): *at-Taḥkīr wa-l-ḥiğra. Min at-turāt ilā n-nahḍa al-‘arabiyya at-tāniya*. Beirut: Dār at-Ṭalī‘a.
- Riecken, Nils (2021): „‘Abdallāh al-‘Arwī (Abdallah Laroui)“. In: von Kügelgen 2021a: 547–559, 567–568.
- Ümlil, ‘Alī (1975): *al-Iṣlāḥiyya al-‘arabiyya wa-d-dawla al-waṭaniyya*. Beirut: Dār at-Tanwīr.
- Van Norden, Bryan W. (2017): *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.
- von Kügelgen, Anke (Hrsg.) (2021a): *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: 19. und 20. Jahrhundert. (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel: Schwabe.
- von Kügelgen, Anke (2021b): „Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (Muhammad Abed al-Jabri)“. In: von Kügelgen 2021a: 437–451, 525–526.
- von Kügelgen, Anke (2021c): „Muḥammad ‘Azīz al-Ḥabābī / Laḥbābī (Mohamed Aziz Lahbabi)“. In: von Kügelgen 2021a: 286–293, 306–307.

