

Die Entdeckung des Ich

Bemerkungen zur modernen Sozialphilosophie in Marokko

I

Seit zwei Jahrzehnten ist die Entwicklung der „Dritten Welt“ ein derartig beschleunigter Prozeß, daß dieser Vorgang nur noch buchstäblich nach-gedacht werden kann. Das gilt besonders für den politischen Bereich. Kaum hatten wir uns mit dem Gedanken der Entkolonisierung, der nationalen Emanzipation, in Asien, Afrika und der arabischen Welt vertraut gemacht, da begann in den Entwicklungsländern eine ideologische Phase des schwierig zu definierenden Sozialismus. Als wir uns eben anschickten, über diesen neuen Sozialismus nach-zudenken, wurden wir bereits von einer neuen Welle militärdiktatorischer Staatsstreiche überrascht. Und wahrscheinlich bleibt es nicht aus, daß wir — noch um ein Verständnis der Militärregime in der Dritten Welt bemüht — uns bald einer neuen Situation gegenübergestellt sehen, vielleicht einer neoliberalen Phase, in der das Profitstreben für die Führungskasten ideologisches Leitbild wird; vielleicht. . .

Das Nach-denken über die ständigen Veränderungen in den sogenannten Entwicklungsländern ist schwerfällig, weil sich unser philosophisches Bewußtsein nur diskontinuierlich, in charismatischen Augenblicken zu ändern pflegt, während sich das Sein unserer Umwelt und Mitwelt kontinuierlich ändert. Aus diesem Umstand wurden in Europa, als sich seit dem 19. Jahrhundert soziale und technische Verhältnisse immer rascher wandelten, falsche Prioritätsansprüche zwischen Sein und Bewußtsein abgeleitet.

Aber auch durch einen anderen Umstand wird unser Verständnis der Dritten Welt erschwert. Ohne Frage gibt es Unterschiede zwischen den Industriegesellschaften und den Gesellschaften in den Entwicklungsländern, doch in unserem Bewußtsein und in unserem Gewissen verwirren wir diese Unterschiede. Dafür ein Beispiel aus der Mythologie: Der Gegensatz zwischen seßhaften Ackerbauern und viehtreibenden Hirten wird seit dem Alten Testament¹⁾ in Kain und Abel personifiziert. Während einerseits eine erstarrte geistesgeschichtliche Überlieferung unsere Sympathie für den Nomaden Abel weckt, müssen wir andererseits unsere materiellen Interessen mit dem ackerwirtschaftenden und städtegründenden Kain identifizieren.

Ein Beispiel der Inkonsequenz von Wissen und Gewissen, der strukturellen Interessengegensätze zwischen „Kain und Abel“, ist die gegenwärtige Situation auf dem Weltmarkt. Einerseits könnte man mit einer preispolitischen Planung der Agrarwirtschaft im Welthandel die finanzielle Situation der Entwicklungsländer wesentlich stabilisieren. Andererseits widerspricht das den Interessen der Industrieländer im Westen und im Osten. (Ein Kompromiß der „Entwicklungshilfe“ — die keineswegs die entgegengesetzte Preisentwicklung von Agrarerzeugnissen und Industrieerzeugnissen aufhält — soll gewissermaßen als „limes“ die Konfrontation verhindern.)

Zur Diskontinuität unseres Denkvermögens und zu den vielfältigen Widersprüchen zwischen Bewußtsein und Gewissen kommt noch ein anderes: unsere späte sozialwissenschaftliche Entdeckung der Dritten Welt. Ein Zeugnis gibt davon *Claude Levi-Strauss* in seinem Unesco-Bericht²⁾: „Vor dreizehn Jahrhunderten formulierte der Islam eine Theorie der Solidarität aller Formen des menschlichen Lebens, technisch, wirtschaftlich, sozial, religiös, die der Westen erst in jüngster Zeit mit einigen Aspekten des marxistischen Denkens und mit der Entstehung der modernen Ethnologie entdeckte.“ In der Tat hatte es jahrhundertlang unserer Wissenschaft an Toleranz und Wissensdurst gefehlt,

1) 1. Moses 4.

2) Claude Levi-Strauss „Race et Histoire“ in: *Le Racisme devant la Science*, UNESCO, S. 260 f.

die immerhin europäische Kaufleute wie *Marco Polo* (1254—1324) in Ostasien oder *Jacques Coeur* (1395—1456) in der islamischen Welt gehabt haben.

Die in Europa wiederbegonnene geisteswissenschaftliche Wiederentdeckung der Dritten Welt geschieht jetzt in einem Augenblick, in dem diese Welt sich selbst, und zwar vor einem ihr bislang fremden, nämlich europäischen Spiegel neu entdeckt. Mit Hilfsmitteln der europäischen Philosophie entdeckt und interpretiert sie ihr „Ich“. Wie weit dieser Vorgang der Selbstbewußtwertung im Sinne von *Descartes* gehen kann, veranschaulichen zwei Beispiele neuer Interpretationen des Islam in Marokko.

II

Ein geistespolitischer Leitfaden ist *Die Selbstkritik* des marokkanischen Politikers *Allal El Fassi*³). Er ist Führer und Inspirator eines sehr alten Bürgertums, das im Unterschied zum algerischen Bürgertum ideologische Leitbilder aus seiner eigenen, ungebrochenen Geschichte schöpfen konnte. Wenn das marokkanische Bürgertum von Fes und Säle diese Stabilität auch mit dem tunesischen Bürgertum gemeinsam hat, so unterscheidet es sich doch wiederum von diesem durch seine feste Verwurzelung im Islam. Die Stärke des tunesischen Bürgertums ist sein Bürgersinn, sein Vertrauen auf die politische Fähigkeit des Menschen. Die Marokkaner vertrauen mit der gleichen Selbstverständlichkeit auf die übernatürlichen, geoffenbarten Kräfte Gottes.

Es war eine unerhörte Provokation des bürgerlichen Gottvertrauens, als Allal El Fassi seine *Selbstkritik* mit dem Satz begann: „Ich glaube, eine wesentliche Qualität des menschlichen Seins ist, daß es seine Persönlichkeit zum Ausdruck bringt, ich will damit sagen, seinen Egoismus. Niemand, wie auch der Grad seiner Uneigennützigkeit oder Selbstverleugnung sein mag, kann diese Qualität verlieren, denn sein Verlust würde die Nicht-Existenz des Menschen bedeuten.“ Wer gewohnt ist, Bücher dieser Art mit der üblichen „Fatahat“ eingeleitet zu sehen: „Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen ...“, kann nicht leicht den Schock überwinden, den Allal El Fassi verursachte, als er ungewohnte Aspekte der Sozialphilosophie in den Islam einführte.

Im Egoismus sieht El Fassi die Entstehung des menschlichen Individuums und das Stimulans seiner Existenz, zugleich aber auch die Gefahr des sozialen Verfalls. Die Freiheit des Menschen, seinen Egoismus zum Guten, zum Sozialen oder zum Schlechten, zum Anti-Sozialen, aktivieren zu können, erhebt ihn zur „handelnden Person“. In dem Maße, in dem sich der Egoismus zum Guten hinwendet, steigert sich die Person zum Heldenhaften. Diese, aus städtischer muselmanischer Kaufmannschaft entwickelte Idee führt El Fassi zur „Nationalisierung“ des Egoismus: „Die Mission unserer Unabhängigkeitsbewegung für die marokkanische Nation wird nicht wirklich erfüllt, wenn diese Bewegung nicht auch als eine Aufgabe zur Formulierung der Unabhängigkeit der Person verstanden wird. Dabei verwandelt sich der ungebundene Egoismus in einen gelenkten Egoismus, gelenkt in den Dienst der Nation und der kollektiven Interessen.“ Im Unterschied zu vielen anderen Führern in der Dritten Welt appelliert er nicht an Solidaritätsgefühle, sondern an den Egoismus. Tatsächlich ist es ihm damit gelungen, das traditionelle Bürgertum nicht nur in die nationalistischen Bewegungen der Jahre zwischen 1945 und 1955 einzuführen, sondern es sogar zeitweilig zur Vorhut des Nationalismus werden zu lassen.

Mit dieser taktisch-propagandistischen Geschicklichkeit verstand er es auch, „die Mentalität der bürgerlichen Klasse zu befreien und das Bürgertum für Neuerungen aufgeschlossen zu machen... Mit der Furcht vor einer eventuellen Evolution vernichtet sich

3) Allal El Fassi wurde als Zwanzigjähriger 1930 einer der nationalistischen Führer des marokkanischen Bürgertums. Seit der Wiederbegründung der Istiqlal (Partei der Unabhängigkeit), im Dezember 1943, ist Allal El Fassi ihr Vorsitzender. Die „Selbstkritik“ erschien zuerst 1952 in Kairo auf Arabisch. Von Abdelkebir El Fassi ins Französische übersetzt erschien sie von Oktober 1956 bis März 1957 in der Zeitung „Al-Istiqlal“, dann im selben Jahr als Buch in Rabat.

die bürgerliche Klasse selber und läuft Gefahr, damit uns alle zu zerschlagen". El Fassi Vorhaben war es, die Emanzipation des Denkens mit äußerster Vorsicht zu fördern: „Das politische Interesse nötigt uns dazu, uns in zahlreichen Angelegenheiten nicht dem Volke entgegenzustellen, dort nämlich, wo leidenschaftliche Traditionen walten.“

Zu den „Großen Sozialunglücken“ Marokkos zählte er das vergangenheitsorientierte Verhalten: „Geblendet von den Lichtern vergangener Jahrhunderte irren wir noch immer mit blinden Augen und gezäumten Gedanken auf diese Lichterzellen zu.“ Zugleich übte er Kritik an der bloß gegenwartsorientierten „Improvisationsfähigkeit“ der Araber und führte gegen den fatalistischen mens momentanea einen Ausspruch von *Ibn Arabi El Hatami* ins Feld: „Der Satan ist zufrieden, wenn er erreicht, daß der Mensch von einer guten Sache abläßt und sich einer anderen guten Sache zuwendet... Denn so verwirklicht sich der Mensch ständig in den ersten Etappen seiner Aktion, ohne eine Möglichkeit zu finden, sie jemals abzuschließen.“ Um das gegenwartsorientierte Denken in ein zukunftsorientiertes zu übersetzen, suchte El Fassi ein Beispiel in der religiösen Zeitmaßsetzung des Islam. Die Verbindung muselmanischer Pflichtübungen und Gebete mit bestimmten Tages-, Wochen- und Jahreszeiten sei eine Anleitung des Islam zur Beständigkeit, zur Ordnung und Unterwerfung der Zeit und damit der Zukunft — unter die wirtschaftlichen und sozialen Pflichten des Menschen⁴).

Zur Überwindung des Fatalismus gehört die Erziehung zum kritischen Denken. Ausdrücklich wies El Fassi auf das negative Beispiel der Deutschen hin, die nach den Worten *Hitlers* die Gewohnheit angenommen hätten, das Denken ihren Führern und Regierungen, zu überlassen. So habe die Gedankenlosigkeit des deutschen Volkes die „Nazi-Hölle“ geschaffen. Er versichert, Allah habe niemals das selbständige Denken des einzelnen verboten und keiner Institution erlaubt, „die internen Bewegungen des Menschen zu kommandieren“. Allerdings meinte er auch, Ansprüche auf öffentliche Freiheit der Meinungsäußerung können erst erhoben werden, wenn der einzelne den Mut hat, für sich selbst die Freiheit des kritischen Denkens zu beanspruchen. Dabei verweist El Fassi auf das Prinzip der theologischen Sozialstruktur des Islam, der von Anfang an jegliche kirchliche Hierarchie verworfen hat, um so zu verhindern, daß durch den Klerus die Gläubigen Einbuße an Freiheit des Denkens erleiden. Zur Denkfreiheit gehört für El Fassi nicht nur, dem fatalistischen Determinismus der Traditionalisten, sondern auch dem marxistischen Determinismus nicht zu unterliegen. Konservativ erscheint ihm sogar der von *Jean-Paul Sartre*⁵) formulierte Existentialismus. Hingegen wagt er nicht, die transzendente Determination der göttlichen Macht in Frage zu stellen.

III

Sehr viel weiter als Allal El Fassi ist der jüngere marokkanische Philosoph *Mohamed Aziz Lahbabi*⁶) gegangen. Er hat ein Lehrgebäude errichtet, das in vielem der zwischen Orient und Okzident, zwischen dem Maschrek und dem Maghreb zerrissenen akademischen Jugend Marokkos entspricht.

Seine philosophische Arbeit ist eine Synthese der Lehren von *Edmund Husserl*, *Karl Marx* und nicht zuletzt *Henri Bergson* mit modernen, maghrebinischen Strömungen des

4) Geläufig ist bei Muselmanen umgekehrt die Unterwerfung des Menschen unter die Zeit, einem nur Gott zustehenden Besitz.

5) Vgl. Jean-Paul Sartre „La Transcendance de l'ego“, Paris 1965.

6) Mohamed Aziz Lahbabi, Jahrgang 1922, ist der erste in Frankreich promovierte marokkanische Doktor der Philosophie. Gegenwärtig ist Professor Lahbabi Doyen der literatur- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Rabat. Unter anderem veröffentlichte er: „Islamische Denker“ (auf Arabisch), Rabat 1946; „Chants d'espérance“ (Gedichte), Le Puy 1952.; „De l'Etre à la Personne“, Paris 1954; „Liberte ou Liberation“, Paris 1956; „Misère et Lumières“ (Gedichte), Paris 1958, deutsche Übersetzung: „Finsternis und Lichtblicke, Dichtung aus dem Maghreb“, Herrenalb/Schwarzwald 1963; „Y a-t-il une pensée philosophique musulmane contemporaine?“ in: *Confluent* Nr. 12—18, Paris März 1961 — Februar 1962; „Studien zum realistischen Personalismus“ (auf Arabisch), Kairo 1963; „Du clos à l'ouvert“, Casablanca 1961; „Le personalisme musulman“, Paris 1964.

Islam. Vor allem aber war Lahbabi von *Emmanuel Mounier* und dem christlichen Personalismus angeregt worden. Er hat eine Reform des Islam vor Augen, die sich allen modernen ideologischen Strömungen erschließt: den Ideen der fortschrittlichen Christen in Frankreich, dem Marxismus und dem Existentialismus.

In seinem philosophischen Hauptwerk *Vom Sein zur Person*⁷⁾ gab er eine Darstellung der Persönlichkeitsbildung des Individuums im Laufe seiner verschiedenen Altersstufen. Lahbabi sieht in Person und Gesellschaft die gleiche geschichtliche Entwicklung: beide entfalten sich in der Aufnahme der von Umwelt und Mitwelt gebotenen Werte, seien sie religiöser, kultureller oder technischer Art. In diesem Sinne will er auch die Religion nicht in einem Dogma verschlossen, sondern zum Universum geöffnet sehen. Mit der Kritik am Islam verbindet er eine Kritik am introvertierten Nationalismus. So zeichnet er sein Menschenbild in der Revolte gegen die Inkonsequenz der aktuellen nationalen und geistespolitischen Strömungen in der muselmanischen Welt und gegen die bloß innereuropäischen Interpretationsmöglichkeiten moderner französischer Philosophien.

Er sieht „die Gesamtheit des menschlichen Seins und seiner Einheit mit der Welt in und durch die Personalisation“. Das „Ich“ ist nicht ein fertiges Wesen, sondern ein sich historisch im Fortschritt schaffendes Sein. Mit dieser These beginnt er den Einbruch in die politisch herrschende muselmanische Weltanschauung, der historische Progression der Person fremd ist. Dann fährt Lahbabi fort, die menschliche Persönlichkeit in einem aktiven Zeitbegriff zu sehen. Die retrospektive Haltung, die das derzeitige Verhalten der Muselmanen wesentlich mitbestimmt, löst er auf in eine progressive Anreicherung der Erinnerungswerte im Ich, die — mit den eigenen Lebenserfahrungen verbunden — den Schlüssel zum Fortschritt in der Zeit geben. Die Zeit ist für ihn nicht mehr ein göttliches Attribut. Hier trennt er sich nicht nur von der Tradition des Islam, sondern auch vom christlichen Personalismus. Nach der Lehre von Lahbabi nimmt Gott nicht an dem Prozeß der Personalisation teil: „Der realistische Personalismus muß, um wahrer Humanismus zu sein, Gott in Parenthese stellen, das heißt, ihn weder zum Angeklagten noch zum Hindernis, noch zum absoluten Motor machen.“ Damit trennt sich Lahbabi von seinem Lehrmeister Mounier, in dessen Lehre vom christlichen Personalismus er den Widerspruch zu erkennen glaubt, einerseits in einem Reich zu leben, das nicht von dieser Welt ist, andererseits aber nur in der sozialen Integration der diesseitigen Mitwelt Person werden zu können. Demgegenüber erklärte der marokkanische Philosoph, die Personalisation finde ausschließlich in Union und Kommunion des Ich mit der Mit-Welt statt. Lahbabis Ansprüche an die soziale Kommunion des einzelnen sind außerordentlich hoch: Löst sich das Ich aus der zwischen ihm und der Mit-Welt entstehenden Inter-Welt und tritt es in den individualistischen Monolog, so vermindert sich auch seine Persönlichkeit: „Die arabische Sprache scheut sich nicht, ein Synonym zwischen dem Einzelgänger und dem Wilden herzustellen, beide werden mit dem gleichen Wort, Wah'sh, bezeichnet.“ Aus der ländlichen Tradition der muselmanischen Sozialwelt⁸⁾ übernahm Lahbabi die absolute Überordnung der Gemeinschaft über dem Individuum. „Der ‚Andere‘ nimmt am Ich bis in das intimste Leben teil... Es ist eine Wiederentdeckung des Sich im Anderen.“

So kompromißlos auch die Verbundenheit des einzelnen mit der sozialen Gemeinschaft ist, Lahbabi will dabei weder einen marxistischen, noch einen traditionalistisch-muselmanischen Determinismus gelten lassen. Alles ist bei ihm dynamisiert: Person, Gesellschaft, Zeitbegriff und Sachbegriff, sofern dieser auf das Ich bezogen und damit Eigentumsbegriff wird. In dem dynamischen Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft entsteht an Stelle *eines* Eigentums (Gottes oder der sozialen Allgemeinheit)

7) Mohamed Aziz Lahbabi „De l'Être à la Personne, essai de personalisme réaliste“, mit einem Vorwort von Pierre-Maxime Schuhl und einer Einführung von R. Thabault, Verlag Presses Universitaires de France, Paris 1954, XII und 363 Seiten.

8) Siehe „Gewerkschaftliche Monatshefte“ 11/1964, S. 641 ff.

mein Eigentum, mit dem das Ich in der Dynamik der Zeit (zum Beispiel durch Sparen oder Investition) mitwirken kann. Mit dieser Vorstellung führt Lahbabi in die muslimische Welt eine Idee ein, die zwischen den Sittenlehren des Kapitalismus und des Sozialismus steht und die geeignet sein könnte, Basis eines genossenschaftlichen Sozialismus in der nordafrikanischen Welt zu werden.

Der Mensch soll weder von der Gesellschaft, noch von seinem Werk besessen werden. Mit Hilfe des Denkvermögens, ein spezifisches Privileg des Menschen, übt die Person eine Kontrolle gegenüber der Tendenz aus, in ihr Werk zu versinken. „Der Gedanke soll die Kraft haben, ‚engagiert-degagiert‘ zu sein. Die Befreiung ist nicht ein Absolutes, sie ist in einem dehnbaren Determinismus verkettet: ein Kampf an zwei Fronten, weder ein mechanistischer Determinismus, noch eine freie Willkür.“

IV

Zwischen beiden Schriftstellern, Allal El Fassi und Mohamed Aziz Lahbabi, gibt es große Unterschiede, ja Gegensätze. El Fassi ist Schüler und Lehrer einer arabisch-theologischen Schule, Lahbabi fand sein Rüstzeug in der europäischen Philosophie. Der Ältere ist mit der konservativen Bürgerpartei Istiqlal verbunden, der Jüngere steht der linksbürgerlichen UNFP (Nationalunion der Volkskräfte) nahe. Doch beide haben typische Positionen in den historischen Etappen der marokkanischen Sozialphilosophie. Gemeinsam ist ihnen, daß sie provozieren, sogar mit großem Mut die Traditionalisten herausgefordert haben und trotzdem mit ihren philosophischen Werken keinen politischen Widerhall fanden. Sie sind Vorhut in einer Welt, die sich bisher erst ihrer Oberfläche bewußt geworden ist, wo mit Pleonasmus die politische Propaganda den Prozeß der Selbstbewußtwerdung mehr lähmt als anregt.

Es ist nicht leicht, hinter den Fassaden tönender Nationalismen und Sozialismen wirkliche geistespolitische Entwicklungen in der Dritten Welt zu erkennen. Einstweilen sind es noch keine Strömungen, eher Rinnsale, von denen wir im Augenblick kaum mehr als ihre ersten, wenig zugänglichen Quellen entdecken können.

Die Selbstbewußtwerdung der Dritten Welt, sei es im islamischen Raum, sei es in Zentralafrika, in Südasiens oder Südamerika, geschieht vorwiegend unter anderen Umständen als in der europäischen Geschichte. Hier in Europa konnte Sozialphilosophie über lange Zeit hinweg ungestörtes Privileg bevorzugter Stände sein. Die Mobilisierung der Massen durch soziale Ideologien mit wirtschaftlichen oder politischen Zielen ist eigentlich erst ein modernes Phänomen. Sie wurde notwendig, als der Motor der kapitalistischen Sittenlehre, das Profitstreben einer Minderheitsklasse, nicht mehr stark genug war. In Europa begann die Mobilisierung der Massen in der Auseinandersetzung zwischen sich gegenüberstehenden Klassen.

Aus anderen Gründen müssen die Massen in der Dritten Welt mobilisiert werden, nämlich um die wirtschaftliche Entwicklung zu akzelerieren und um durch Solidarität und Mitverantwortung die Rückentwicklung aufzufangen. Das Stimulans ist also dort politisch viel abstrakter als es hier war. Es kann nicht in der Dialektik gefunden werden, sondern nur in dem Bedürfnis nach sozialer Kristallisation oder, um es mit den Worten von *Mohamed Aziz Lahbabi* zu sagen:

„Der Mensch bleibt Mensch ohne irgendein gemeinsames Maß mit Gott, aufgerufen zum Kampf der Selbstverwirklichung als Mensch unter seinesgleichen, mit denen er das gleiche Ziel hat ... In dieser gemeinsamen Besorgnis um das Menschenlos liegt die Möglichkeit eines verallgemeinerten Einvernehmens aller Religionen untereinander und mit den verschiedenen philosophischen Richtungen, mit solchen, die an die Zeit-Geschichte glauben (Marxismus), und mit solchen, die an die ‚Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit‘ glauben.“