ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-43-8 € 16,–

polylog

44 2020

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Kritische Entwicklungstheorie
und interkulturelle Philosophie im Dialog

Mit Beiträgen von TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER, JOSEF ESTERMANN, ALEXANDRA GRIESHOFER, JESSICA DÖMÖTÖR, JOHANNES M. WALDMÜLLER, SUSANNE KOCH, RITA LAURA SEGATO, SONJA HEGASY, MOHAMMED ABED AL-JABRI und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

3
FRANZ GMAINER-PRANZL, JULIA SCHÖNEBERG
Kritische Entwicklungstheorie und Interkulturelle Philosophie im Dialog
Einführung

7
TANJA KLEIBL & BARBARA SCHELLHAMMER
Sozialer Wandel als Gegenstand des Dialogs zwischen Interkultureller Philosophie und Kritischer Entwicklungstheorie

25
JOSEF ESTERMANN
»Weltweites Lernen«
Eine Alternative zum vorherrschenden Entwicklungsbegriff?

41
ALEXANDRA GRIESHOFER
Zur Hegemonie von Denken und Sein im Spannungsfeld von Entwicklung und Alterität

59
JESSICA DÖMÖTÖR
Interkulturelle Wirtschaftsethik als Ansatz zur Überwindung des Entwicklungsparadigmas

77
JOHANNES M. WALDMÜLLER
Afropazifischer Widerstand gegen Buen Vivir-Wiederaufbau in Ecuador:
Zur globalen Dimension fehlender Interkulturalität in Bezug auf (nachhaltige) Entwicklung

99
SUSANNE KOCH
*Epistemische Ungleichheit unter »Entwicklungsexpert*innen«: Eine empirische Analyse unter Einbeziehung philosophischer, dekolonialer und postkolonialer Perspektiven*

FORUM

117
RITA LAURA SEGATO
Coronavirus: Wir sind alle sterblich
Vom leeren Signifikanten zur offenen Natur der Geschichte

129
SONJA HEGASY
»Der Text liest den Leser.«
Apropos Mohammed Abed Al-Jabri, 1935–2010

137
Kann der Kapitalismus – oder der Imperialismus – sich in eine humanistische Bewegung transformieren? Das bezweifle ich!«
Mohammed Abed Al-Jabri im Interview mit Sonja Hegasy 6. Mai 1993, Casablanca

151 *Berichte & Rezensionen*

162 *Impressum*

163 *Bestellen*

»Kann der Kapitalismus – oder der Imperialismus – sich in eine humanistische Bewegung transformieren? Das bezweifle ich!«

Mohammed Abed Al-Jabri im Interview mit Sonja Hegasy
6. Mai 1993, Casablanca

Übersetzung aus dem Französischen: Dieter Merlin

Sonja Hegasy[1] (SH): *Sie sprechen im ersten Band von* Naqd al-ʿaql al-ʿarabī *[Kritik der arabischen Vernunft] von einer »Spezifizität des arabischen Citoyen«, die sich in der Tatsache zeige, hier in der arabischen Welt geboren und aufgewachsen zu sein und auf eine bestimmte Art und Weise zu denken. Sie haben dies als* »al-ʿaql al-ʿarabī« *[die arabische Vernunft] definiert. Wenn Sie sich mit jemandem wie Edward Said oder Halim Barakat vergleichen, welchen Teil der »arabischen Vernunft« repräsentieren die beiden Genannten, oder repräsentieren sie diese gar nicht?*

Mohammed Abed al-Jabri (MAJ): Edward Said z. B. ist, meiner Kenntnis nach, ein okzidentaler Intellektueller, d. h. sein intellektuelles Gepäck, seine intellektuellen Sichtweisen sind alle westlich geprägt. Aber da er Palästinenser und Araber ist, denkt er [auch] wie ein arabischer Citoyen. Doch er hat, soviel ich weiß, keine arabischen Fragestellungen studiert, die im engeren Sinne arabisch sind, Fragen der Gesellschaft und des Denkens. Er hat eine gute Arbeit geleistet, indem er sich an den Westen richtete, um den Blick des Okzidents auf den Orient zu korrigieren, zu ändern. Edward Said ist also ein Araber, der die westliche Perspektive mit den eigenen Mitteln des Westens hinterfragt. Denn es gibt auch Araber, welche die westliche Vision kritisieren, allerdings ausgehend vom arabischen Denken – z. B. die Fundamentalisten! Daher ist Edward Said, wenn Sie so wollen, ein Verfechter der arabischen Sache innerhalb des westlichen Denkens. Ich selbst bin, wenn Sie so wollen, ein Aktivist innerhalb der arabi-

Ich selbst bin, wenn Sie so wollen, ein Aktivist innerhalb der arabischen Gesellschaft, der mit Mitteln des arabischen Denkens operiert.

1 Ich danke insbesondere Claude C. Kempen für die Transkription einer Audiokassette von 1993, deren Tonqualität zu wünschen übrigließ und Dieter Merlin für die Übersetzung.

schen Gesellschaft, der mit Mitteln des arabischen Denkens operiert. Es besteht eine Differenz hinsichtlich der gewählten Mittel, doch vielleicht ist das Resultat schließlich dasselbe.

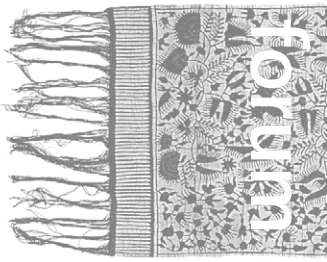
Mit Halim Barakat verhält es sich ein wenig anders, da er gleichzeitig ein intellektueller Araber ist, der hinsichtlich des arabischen Denkens in seiner Gesamtheit auf dem Laufenden ist, vielleicht insbesondere, was das zeitgenössische Denken betrifft, und der sich darum sorgt, das arabische Denken und die gegenwärtige arabische Sache von unserer kritischen Position aus zu behandeln, der sich jedoch generell an die westliche Öffentlichkeit wendet. Dies ist vielleicht durch seine Tätigkeit in Georgetown bedingt; er ist verpflichtet, sich an die Amerikaner zu wenden. Wenn Sie es gelesen haben, wissen Sie, dass sein Buch *La société arabe* [Die arabische Gesellschaft] freilich die Realität, [bzw.] einen großen Teil der arabischen Realität darstellt und reflektiert. Aber sein Text richtet sich an das Ausland und er stellt etwas Arabisches einem anderen vor, der nicht arabisch ist. Selbst die Kritik ist eine externe; sie kommt nicht aus dem Inneren [der arabischen Gesellschaft]. Die Differenz ist hier in erster Linie also eine der Arbeitsumgebung. […]

SH: *Wie sieht es in Marokko aus? Empfinden Sie sich dort als Teil einer Strömung zusammen mit Ali Oumlil oder [Abdelkebir] Khatibi, oder sind Sie ein Theoretiker abseits davon?*

MAJ: Es ist, kurz gesagt, nicht an mir, diese Einschätzung vorzunehmen. Es sind Sie oder andere, welche die Dinge von außen betrachten, die sagen können, ob wir eine Gruppierung bilden oder nicht. Wir sind aus derselben Generation. Natürlich gibt es dennoch einen Unterschied; es muss einen Unterschied geben: Wir sind verschiedene Personen, wir finden verschiedene Dinge heraus, aber im Ganzen ist es dieselbe Generation, dasselbe Anliegen, etc. Doch es gibt Besonderheiten: Khatibi z. B. ist ein Mensch, dessen intellektuelle Ausbildung zu 100 Prozent frankophon war, daher bewegt er sich immer innerhalb eines franko-europäischen Referenzrahmens. Ali Oumlil und ich sind arabophone Intellektuelle, unser Referenzsystem ist eher arabisch. Aber wenn Sie so wollen, besteht hinsichtlich der vertretenen Standpunkte, der Projekte, etc. keine große Differenz. Der einzige Unterschied, der meines Erachtens existiert, ist derjenige zwischen zwei Intellektuellen.

SH: *Ich habe mir die Frage gestellt, weil, wenn man z. B. die Texte von Mohammed Bennis oder von Khatibi liest, die Idee der »doppelten Kritik« überall auftaucht. Oder, ich habe beispielsweise vor Kurzem etwas bei Khatibi und bei Ihnen gefunden: diese Idee, dass sich der Intellektuelle von dem* muthaqqaf *[wörtl.: dem Kultivierten] unterscheidet, da dies aus einer anderen* thaqāfa *[Kultur] stammt.*

MAJ: Ja, das ist eine Sichtweise. Jeder definiert den Intellektuellen auf seine Weise. In Frankreich, in Amerika, in Deutschland treffen Sie auf Hunderttausende unterschiedlicher »Intellektuelle«. Um ehrlich zu sein, jeder In-



tellektuelle definiert »Intellektueller« von sich selbst ausgehend [lacht]. Man kann also sagen, dass es den Intellektuellen gibt, den *muthaqqaf*, und den *mufakkir* [Denker], aber das sind legitime Unterscheidungen, d. h. intellektuelle Unterscheidungen. Eine Definition des Intellektuellen kann eine singuläre und einzigartige Definition sein. Gut, für Khatibi und Bennis gilt ein wenig diese Besonderheit, dass sie im Bereich der Literatur arbeiten: Bennis ist Dichter, Khatibi ist ebenfalls Dichter. Und ich? Nein! Die intellektuelle Ausbildung spielt hier ihre Rolle. Ich habe Soziologie studiert; sie jedoch Literatur – da gibt es bereits eine Trennung.

SH: *Das Konzept der »Zivilgesellschaft«, das gegenwärtig in aller Welt so geläufig ist: [...] Nadir Fergany [ägyptischer Soziologe] findet, dass es sich hierbei nur um einen »Neo-Kolonialismus« handle.*

MAJ: Der Begriff der »Zivilgesellschaft« stammt aus dem Feld der aktuellen Politik nach dem Fall der diktatorischen Regime. Es ist das Scheitern der Einheitspartei. Die Einheitspartei ist Teil der anti-zivilen Gesellschaft. Das Scheitern der Einheitspartei in Algerien, in Ägypten, im Osten, in der Sowjetunion, etc. hat die Leute dazu gebracht, an die Zivilgesellschaft zu denken, d. h. an eine pluralistische Gesellschaft, eine Gesellschaft der Institutionen, der Verbände und Vereinigungen: also an die liberale Demokratie. Und es gibt bislang keine Alternative dazu. Beziehungsweise das autoritäre Regime, das sich in Europa als Alternative zu dem von der bürgerlichen Gesellschaft geprägten Denken präsentiert hat, diese Alternative war nicht erfolgreich: Man kehrt zum Ursprung zurück, d. h. zum liberalen Denken des 17. und 18. Jahrhunderts, bevor die europäische Zivilgesellschaft eine kapitalistische, imperialistische Gesellschaft wurde. Für uns, für die Länder der arabischen Welt, bezieht sich der Slogan von dieser Zivilgesellschaft also nicht auf die gegenwärtige europäische Zivilgesellschaft, sondern auf das Projekt derjenigen Zivilgesellschaft, welche von den Philosophen des 16. und 18. Jahrhunderts angekündigt wurde. Folglich gibt es natürlich Unterschiede, und ich finde nicht, dass der Begriff oder der Slogan der Zivilgesellschaft ein imperialistischer Slogan ist. Denn selbst zur Zeit der Einheitspartei in Syrien, in Algerien und auch anderswo hat man die Parteien und das Mehrparteiensystem eliminiert. [...] Es hat sich herausgestellt, dass der Gipfel jeder Einheitspartei durch eine Sippe [*tribu*] gebildet wird. Es ist also die Sippe, die herrscht, nicht die Gesellschaft, die Arbeiterklasse, nein! Wir mussten feststellen, dass wir immer noch im Zeitalter von Ibn Khaldun leben, in einer Stammesgesellschaft. Um dieses Stadium zu überwinden, gibt es keine andere Lösung als die Zivilgesellschaft, d. h. jene anderen Organisationen, welche die Grenzen von Sippen und Sekten, etc. überschreiten. Das zumindest ist die Moderne.

Für uns, für die Länder der arabischen Welt, bezieht sich der Slogan von dieser Zivilgesellschaft also nicht auf die gegenwärtige europäische Zivilgesellschaft, sondern auf das Projekt derjenigen Zivilgesellschaft, welche von den Philosophen des 16. und 18. Jahrhunderts angekündigt wurde.

SH: *Sehen Sie innerhalb des Diskurses der vergangenen zehn Jahre eine Veränderung der Themen, und ist der Diskurs offener geworden?*

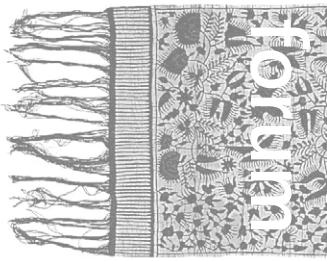
MAJ: Ja, wir sind Teil der Welt, und in der internationalen Strömung der 1950er, 1960er Jahre, bis hinein in die 1970er, ist das sogenannte sowjetische Modell attraktiv für die Dritte Welt, für jeden auf seine Art. In Ägypten war es Abdel Nasser, in Indonesien Sukarno, in Algerien Ben Bella; aber alle haben ein Projekt der Befreiung, ein antikolonialistisches Projekt. Es handelt sich um ein Projekt, das auf die eine oder andere Weise sozialistisch sein will. Es schreibt sich ein in die Befreiungsbewegung, wie überall in der Welt. Aber wie das Vorbild, das Modell der Sowjetunion, scheiterten zugleich auch die kleinen Modelle der Dritten Welt – das Modell Abdel Nassers z. B. scheiterte vor dem der Sowjetunion –, es sind also Modelle, die ihr Projekt nicht realisieren konnten. Die Gründe dafür sind nicht immer ausschließlich interne, sondern auch externe: der Imperialismus. Der Westen hat daran mitgewirkt, diese Modelle zu ersticken und sie zum Scheitern zu bringen. Da das Modell also gescheitert ist, kehrt man zum Liberalismus zurück. Und größtenteils haben diese Modelle faktisch nicht mehr zustande gebracht als die Diktatur zu verwurzeln – in einem allgemeinen Sinn, d. h. das Einheitsdenken, die Vormachtstellung einer einzigen Ideologie, etc. Die Reaktion war daher zuerst gegen die Einheitspartei und gegen die Hegemonie einer einzigen Ideologie gerichtet [...]. Folglich kehrt man zur Zivilgesellschaft zurück; man hofft, dass diese Gesellschaftsform zumindest in Bezug auf die Entwicklung des Menschen, des menschlichen Denkens, der Persönlichkeit des Menschen Resultate erbringen wird. Man kann nicht sagen, dass dies die Lösung sein wird, das »Ende der Welt«[2], dass es das letzte Modell wäre, nein! Ich denke, dass wir uns in einer Übergangszeit befinden. Vielleicht werden in zehn oder fünfzehn Jahren andere Modelle auftauchen.

Da das Modell also gescheitert ist, kehrt man zum Liberalismus zurück.

SH: *Spielen Islamisten in der Zivilgesellschaft eine Rolle?*

MAJ: Der Islamismus bzw. der Fundamentalismus gehören zum Feld des Gesellschaftlichen. [...] Man muss dem politischen Islam einen Platz zugestehen, um ihn in Schach zu halten; denn letzteres kann man nicht tun, ohne ihn anzuerkennen. Man muss ihn anerkennen und ihm das Rederecht geben, das Recht, sich zu äußern und zu agieren – selbstverständlich auf legale Weise –, damit er sich nicht in eine terroristische Bewegung verwandelt, wie es in Algerien oder in Ägypten der Fall ist. [...] Wir haben sowohl den Extremismus von Links als auch von Rechts, wenn Sie so wollen. Das muss man wohl als gesellschaftliches Phänomen anerkennen. Und man muss sich selbstverständlich die Frage stellen: kann er ein Gesellschaftsprojekt vorweisen? Ich glaube nicht. Ich glaube das deswegen nicht, weil es die extremistischen Bewegungen im Verlauf der Geschichte niemals geschafft haben, ein historisches Modell konkret zu etablieren. Sie waren immer am Rand der historischen Entwicklung. Sie sind dennoch Teil der Ge-

2 Eine Anspielung auf das 1992 erschienene Buch *The End of History and the Last Man* von Francis Fukuyama, SH.



schichte und der Gesellschaft, und ich fühle mich nicht eingeengt durch eine islamistische Bewegung, die ihren Platz in der Gesellschaft haben wird. Doch wenn man diese Parteien verbietet, wie z. B. in Algerien oder Ägypten zur Zeit der Einheitspartei, dann sind die Fundamentalisten oder die Oppositionsparteien zwangsläufig wie ein U-Boot, das an diesem Tag [der Krise der Diktatur; Anm. d. Übers.] als Alternative auftaucht, aber das nicht wirklich die historische Alternative ist. Das einzige Mittel, den Islamismus an dem Platz zu belassen, den er verdient, ist die Meinungsfreiheit, das Mehrparteiensystem. Es ist die Demokratie.

SH: *Sie haben in Ihren Artikeln behauptet, dass die Islamisten nicht die Lösung sein werden, da sie nur einen Teil der Gesellschaft repräsentieren. Sie stellten fest, dass es anstelle von* »al-nuchba al-ʿasriyya« *[modernistischen Elite, SH] eine* »nuchba taqlidiyya« *[traditionalistische Elite, SH] gibt. Sind Sie der Auffassung, dass die modernistische Elite nun versucht, mehrere Strömungen in der Gesellschaft zu verstehen bzw. sich für diese verständlich zu machen, und nicht nur für ihre eigene Richtung?*

MAJ: Jede Elite glaubt, sich im Namen der ganzen Gesellschaft äußern zu können. [...] In unserer Gesellschaft existiert noch immer diese Trennung zwischen einer traditionalistischen und einer modernistischen Elite. Der politische Islam ist wie der marxistisch geprägte Extremismus der 1960er und 1970er Jahre, wie ich bereits in einigen Artikeln sage, ein Protest gegen die traditionalistische Strömung. Nehmen wir z. B. die Gruppe *jamāʿat al-takfīr wal-hijra* [Gruppe der Exkommunikation und des Auszugs] in Ägypten: Der Hauptfeind sind die Azhar [eine der höchsten religiösen Autoritäten im sunnitischen Islam, SH] und die Ulama [Rechts- und Religionsgelehrte, SH]. Diese Gruppe ist »ausgezogen«, um das Gegenteil zu sein. Gleiches haben wir bei den marxistischen Extremisten gesehen – auch sie waren gegen die kommunistischen Parteien. Sie waren nicht gegen den Islamismus, nicht gegen die Bourgeoisie. Sie sind aus dem Bereich der Linksparteien ausgeschert, um sich gegen die Linke, ihre Politik und ihr Scheitern zu äußern. Dasselbe gilt für den Islamismus: Ursprünglich ist es ein Protest gegen die moderate muslimische Strömung, die durch die Azhar etc. vertreten wird, weil sie sich in den Staat integriert hat. Können wir gegenwärtig also einen »historischen Block« [nach Gramsci] bilden? Ich bin dabei, mich dies zu fragen, und ich glaube, dass es die einzige Lösung ist. Ich glaube dies, da weder der Islamismus, noch der Extremismus, noch die modernistische Elite für sich allein die Aufgaben erledigen können, die sich zur Zeit stellen: die Aufgaben der Entwicklung; diejenigen, welche die Sicherheit der Nahrungsmittelversorgung betreffen; sich dem intellektuellen, kulturellen und ökonomischen Imperialismus des Westens, Amerikas, etc. entgegenzustellen; seine Nationalität, seine nationale Identität bewahren. All dies sind Aufgaben, die keine der Sektionen, Parteien oder Strömungen für sich selbst in Angriff nehmen kann. Man braucht also einen historischen Block, um

... kann er [der politische Islam] ein Gesellschaftsprojekt vorweisen? Ich glaube nicht.

wieder ein bisschen Ordnung in unserer Gesellschaft herzustellen. Andernfalls sind wir in dieser Situation, die Sie beobachten können, d. h. in einer Zerreißprobe, im Bürgerkrieg – der manchmal mit Waffen, manchmal mit Worten ausgetragen wird, manchmal mit…

SH: *Aber sehen Sie Anzeichen dafür – einen Beginn? –, dass sich dieser historische Block konstituiert?*

Ich glaube, dass der nächste Kalte Krieg bereits begonnen hat, der Krieg zwischen dem Süden und dem Norden.

MAJ: Ja, ich kann sagen, dass dieser Appell auf offene Ohren trifft. Er wird nicht zurückgewiesen, und man diskutiert darüber rechts wie links. Und ich habe nicht wenige Intellektuelle in der arabischen Welt getroffen, in Ägypten, Tunesien, Algerien; und alle sehen es auch so. Aber wie sollte man es umsetzen? Wie beginnen? Selbst in den Versammlungen, auf den Tagungen, z. B. hier in Marokko und anderswo, bei meinen Vorträgen, denen junge Muslime, Islamisten, zusammen mit jungen linken Extremisten beiwohnen, hört man Zwischenrufe, und jeder fragt sich: Und wie? Wie soll man es machen? Wie mit Leuten diskutieren, die sich nicht kennen? Es gibt einen Dialog, der durch meine Präsenz vermittelt wird.

[Es folgt eine kurze Diskussion über den zweiten Golfkrieg, SH]

SH: *Sie haben sich ein wenig von Ihrem Engagement in der Partei zurückgezogen; aus privaten Gründen oder eher… ?*

MAJ: Ich zähle zu den Gründungsmitgliedern der USFP [Union socialiste des forces populaires, SH], die mein politisches Gehirn war, und ich bin ausschließlich wegen gesundheitlicher Umstände zurückgetreten, doch ich bin weiterhin in der Partei. Meine intellektuelle Arbeit ist selbstverständlich unabhängig. Das ist etwas anderes, Persönliches.

SH: *Und glauben Sie, dass sich die Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden noch verbessern werden?*

MAJ: Das ist kompliziert. Ich glaube, dass der nächste Kalte Krieg bereits begonnen hat, der Krieg zwischen dem Süden und dem Norden. Der Norden kann nicht leben, kann seine Lebensweise nicht ohne die Ausbeutung des Südens bewahren. All dies wurde durch Bush [George H. W. Bush, US-Präsident von 1989 bis 1993, SH] selbst entlarvt, als er behauptete: »Wir schicken Kampftruppen in den Irak, um unseren Lebensstil zu sichern.« Ich glaube, dass der Okzident jederzeit dazu bereit ist, dasselbe erneut zu beginnen, wenn es irgendein anderes Regime gibt, einen anderen Staat des Südens, der auf die eine oder andere Weise unabhängig sein möchte oder der irgendwie die Interessen des Nordens berührt. Natürlich braucht der Norden den Süden ebenfalls, er kann ohne den Süden nicht leben. Er braucht den Süden als Konsumenten, als Erdöllieferanten, als all das. Aber ist der Kapitalismus, oder der Imperialismus, dazu in der Lage, sich in eine humanistische Bewegung zu verwandeln? Das bezweifle ich! Es gibt also immer diese gegensätzliche Haltung zwischen Norden und Süden, das ist fast evident. Selbstverständlich sind der Norden und

der Süden in geographischer Hinsicht nicht stabil und vielleicht wird es Veränderungen geben. Ich weiß es nicht. Heute wird Japan bereits als Norden betrachtet. Aber morgen zusammen mit Korea, mit der Entwicklung, die man im südasiatischen Raum wahrnimmt, vielleicht mit China… Wird Japan für immer beim Okzident bleiben oder werden wir der Konstituierung eines anderen Blocks beiwohnen? Ich weiß es nicht. Und auch diese Beziehungen zwischen Amerika und Europa, die Unterschiede, Gegensätze, Wettstreite. Es gibt Probleme, aber auf ganz allgemeine Weise, was insbesondere die arabische Welt betrifft, so setzt der Westen diese mit dem Erdöl gleich. Solange der Westen Erdöl braucht, ist die arabische Welt also das Andere des Okzidents. Das ist klar. Der Westen interessiert sich nicht dafür, eines Tages vielleicht Pakistan oder Indien mit einzuschließen, aber für die arabische Welt ist das das Leben; es ist lebenswichtig. Das ist folglich der ewige Süden!

SH: *Ich weiß, Sie arbeiten das stark in Ihren Büchern aus, aber man könnte sich dennoch fragen, wo die Beziehungen zwischen Ihrer politischen Vision und ihrer wissenschaftlichen Arbeit sind?*

MAJ: Für mich ist das kein Gegensatz.

SH: *Ich sehe da auch keinen Widerspruch, aber ich glaube, dass es, wie Sie sagen, eine Neubetrachtung der Geschichte braucht, um zu wissen, wo man steht. Man kann seinen Zustand von innen heraus kritisieren, mit dem ganzen Wissen, das man über seine Geschichte hat, die nicht aus einer Außenperspektive geschrieben ist, oder vielleicht durch unsere Regierung oder von sonst wem; aber das ist eine sehr große und ehrgeizige Vision.*

MAJ: Ja, für mich sind die Vergangenheit – zumindest für die arabische Welt – und die Zukunft dasselbe. Das sind dieselben Dinge, da, wenn wir – das sagte ich bereits – nicht unsere Probleme der Vergangenheit auf der Höhe unseres Bewusstseins lösen, wir uns dann nicht auf ein Projekt für die Zukunft verständigen können. Die Auseinandersetzungen, die Sie zwischen den Islamisten, den Fundamentalisten, den Modernisten etc. sehen – das ist kein Antagonismus, der sich auf unterschiedliche Zukunftsprojekte bezieht, sondern insbesondere auf die Position, die man gegenüber der Vergangenheit einnehmen soll. Was die Fundamentalisten und Modernisten trennt, ist nicht ausschließlich das Projekt der Gesellschaft von morgen, sondern die Verständigung über die Vergangenheit; die Art und Weise, in der wir unsere Beziehung zu unserer kulturellen Identität etablieren sollen, unserer Religion, der Vergangenheit, etc. Derjenige, der in der arabischen Welt Politik macht, ist daher gezwungen, dies nicht nur für die Zukunft und für die Gegenwart zu tun, sondern auch für die Vergangenheit. Dies ist notwendig, da die Vergangenheit präsent ist. Sie ist konstitutiv für unsere Gegenwart und unsere Zukunft. Jede politische Partei muss auf die Frage antworten: Worin besteht Eure Sicht auf die Vergangenheit? Wo stehen Sie in Bezug auf die Vergangenheit? Sie sind dazu gezwungen. Es ist eine

… für mich sind die Vergangenheit – zumindest für die arabische Welt – und die Zukunft dasselbe.

Verpflichtung! Wir sind also dazu verpflichtet, unsere politische Tätigkeit auf die Vergangenheit auszudehnen. Und folglich verwandelt sich diese politische Aktivität in eine kulturelle. Und ich glaube nicht, dass man eine politische Partei ausgehend von der Gegenwart etablieren kann… Man benötigt Antworten auf Fragen, welche die Vergangenheit betreffen, ansonsten kann es nicht funktionieren.

Wir sind also dazu verpflichtet, unsere politische Tätigkeit auf die Vergangenheit auszudehnen.

SH: *Aber die Kenntnis der Vergangenheit, ist sie so wichtig wegen der Identitätsfragen?*

MAJ: Es gibt eine Vielzahl von Fragen und Problemen, weil es beispielsweise, wenn Sie gegenwärtig in der arabischen Welt eine politische Partei gründen möchten, Leute gäbe, die Ihnen die Frage stellen würden: »Was ist Ihre Position gegenüber der muslimischen Welt?« Man müsste also die muslimische Welt definieren. »Was ist Ihre Position in Bezug auf die *sharīʿa*? Die *sharīʿa* umfasst das gesamte Leben, die Frau, den Schleier, alles bis zu Erbschaften, etc.

»Was ist Ihr Standpunkt in Bezug auf die Regierungsform?« Die Vergangenheit, d. h. unser kulturelles Erbe, ist also präsent; sie stellt uns fortwährend Fragen. Wenn Sie eine politische Partei aufbauen möchten, dann müssen Sie sich von Beginn an zu diesen Dingen äußern. Und im Übrigen erklären alle Parteien, die Sie in der arabischen Welt haben, selbst manchmal die Kommunisten, dass sie unsere Vergangenheit modifizieren und unsere muslimische Kultur etc. neu konzipieren möchten. Wir sind also gezwungen, uns auf die eine oder andere Weise auf unsere Vergangenheit zu beziehen, Politik in der Vergangenheit zu machen; wir wählen ein derartiges Konzept. Und um sozusagen glaubwürdig zu sein, muss man diese Politik in der Vergangenheit in eine kulturelle Vision verwandeln. Oder die politische Positionierung in Bezug auf die Vergangenheit auf eine kulturelle Vision stützen. Aus diesem Grund bin ich der Ansicht, dass das Kulturelle und das Politische bei uns zusammengehören.

SH: *Könnten Sie diesen Punkt genauer ausführen? Sie haben behauptet, dass in der Geschichte an erster Stelle die soziale Frage, dann die politische Frage waren, und erst an dritter Stelle kam die kulturelle Frage, der Bedeutung zugemessen wurde. Das hat sich heutzutage gewandelt; ist nun eher die kulturelle Frage wichtig?*

MAJ: Natürlich die kulturelle Frage. Zwischen den 1960er und 1970er Jahren war das Klima ein bisschen marxistisch; die Wirtschaft stand im Mittelpunkt. Heutzutage nicht mehr. Heute ist es die Kultur, und zwar in einem allgemeinen Sinn. Wenn Sie z. B. nur einmal den Aufwand realisieren, den eine Großmacht, sagen wir Amerika, unternimmt, um seinen Lebensstil via Fernsehen und Satellit zu verbreiten, durch die Stiftungen, die von Vereinigungen und Unternehmen finanziert werden, durch das amerikanische Kapital, dann ist es das, was wir bei uns auch die kulturelle Eroberung bzw. die kulturelle Hegemonie des Okzidents nennen. Diese Hegemonie zielt auf soziale und kulturelle

Hegemonie ab und findet schließlich Leute, die durchweg amerikanische Waren konsumieren, europäische Waren, etc. Das bedeutet, man fabriziert nun selbst den Geschmack auswärts; man beeinflusst den Geschmack der Leute; großer wie kleiner. Das ist die Konsumgesellschaft. Bei ihnen zu Hause verfügt man, vielleicht, über die finanziellen Mittel dazu; aber hier drücken sie uns diese Art des Konsums auf, um ihre Waren zu verkaufen. Das Kulturelle ist hier also nicht etwas, das für sich selbst steht, sondern ein Instrument, um Ökonomisches durchzusetzen.

SH: *Und diesbezüglich wäre meine Hypothese, dass Ihre wissenschaftliche Forschung und die Vereine [der Zivilgesellschaft, SH] in ein und dieselbe Richtung gehen: z. B. gibt es viele Frauenorganisationen, die es Frauen ermöglichen, ihre eigenen Texte zu verfassen, einen Verlag für sie zu finden, darüber zu sprechen, wie man schreibt. In meinen Augen ist das eine kulturelle Produktion, kein politisches Engagement. Und es ist etwas Autochthones, es betrifft die Probleme der Frauen in Marokko in unserer Zeit. Und wenn sie wirklich die Möglichkeit haben, sich zu Wort zu melden, publiziert zu werden und all das, dann ist das für mich ein Kontrapunkt gegen die amerikanischen Kulturproduktionen, die hierher importiert und hier durchgesetzt werden.*

MAJ: Ja, das ist ein Anfang, und auf diese Weise eine Dynamik, eine generelle Bewegung, eine Bewegung der Gesellschaft.

SH: *Hier vielleicht eine ganz andere Frage: Was haben Sie auf die kritischen Anmerkungen von Tarabishi geantwortet, welche Ihren Standpunkt in Bezug auf die Säkularisierung betreffen?*

MAJ: Er stimmt meiner Konzeption nicht zu. Ich habe gesagt, dass der Laizismus ein europäisches Problem ist, zunächst deswegen, da, historisch betrachtet, der Laizismus eine Revolution ist, die sich gegen die Kirche richtet, nicht gegen die Religion als solche. Wir in der arabischen Welt dagegen, zumal unter den Muslimen, haben keine Kirche, und der Islam ist gegen eine Kirche, gegen einen Klerus. Was also vom Laizismus übrig bleibt, was uns betrifft, das ist die demokratische, die rationalistische Seite. Denn der Laizismus hat in der Geschichte Europas drei Gedankengebäude propagiert: die Demokratie, den Rationalismus und die Trennung von Kirche und Staat. Wir haben nun keine Kirche und es gibt keine darauf bezogene Trennung; es bleiben also die Demokratie und der Rationalismus. Daher habe ich dafür plädiert, sich, anstatt den Slogan der Laizität hervorzuheben, der uns Probleme macht, darauf zu beschränken, das Problem der Demokratie und das des Rationalismus aufzuwerfen. Denn wenn man den Laizismus zum Thema macht, gerät man unmittelbar in Konflikt mit den Islamisten, die sagen werden: »Da sieht man's! Sie werden den Staat spalten. Sie werden die Religion eliminieren, etc.!« Wir werden dadurch nur Probleme schaffen. Das ist, wenn Sie so wollen, eine Frage der Strategie, der Prioritäten. Tarabishi ist nicht überzeugt. Und im Übrigen möchte ich ihm nicht antworten. George Tarabishi ist Christ; ich dagegen bin Muslim.

Wir in der arabischen Welt dagegen, zumal unter den Muslimen, haben keine Kirche, und der Islam ist gegen eine Kirche, gegen einen Klerus.

Wenn man das Problem der Religion diskutiert, dann verwandelt es sich – ich fürchte, dass es sich verwandelt – in eine Diskussion zwischen einem Muslim und einem Christen. Und das möchte ich nicht! Und dann frage ich mich, ob man sich selbst autorisieren kann, Religionsdinge innerhalb einer anderen Religion zu diskutieren. Ich bin Muslim; ich kann einem Christen nicht sagen, was er zu tun hat; und ich glaube, dass er als Christ ebenso wenig das Recht hat zu sagen, was die Muslime tun sollen, auch dann nicht, wenn er in der Sache Recht hat, denn die Reaktion wäre negativ. Wenn ein Christ käme und den Muslimen erklären würde: »Ihr müsst die Laizität akzeptieren«, dann würde ein Angehöriger der Azhar oder allgemein ein Muslim revoltieren, und man würde hören: »Seht her! Das ist die Einbindung der Christen«, etc. Das wird Probleme und äußerst negative Reaktionen bereiten.

Das Land, welches eine wirkliche Demokratie in der arabischen Welt realisiert … wird das Modell sein, dem man folgen wird – die Bevölkerung, die Leute, die Masse.

SH: *Vielleicht kommen wir damit an einen Punkt zurück, wo wir begonnen haben, als wir sagten, dass man die Gesellschaft von innen heraus begreifen sollte?*

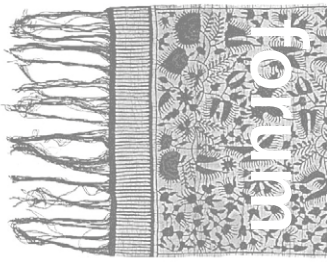
MAJ: Ja. Für die arabische Welt lautet das Konzept *»al-quṭr / an-namūdhaj«*, d. h. das »modellhafte Land« *[»pays modèle«]*. Das bedeutet: Das Land, welches eine wirkliche Demokratie in der arabischen Welt realisiert, unabhängig davon, ob es ein großes oder kleines Land ist, wird das Modell sein, dem man folgen wird – die Bevölkerung, die Leute, die Masse. Zunächst muss man dies im Kontext der Theorie der arabischen Einheit verorten:

Früher rekurrierte die Ideologie der arabischen Einheit auf das, was man *»al-iqlīm /al-qāʿida«* genannt hatte, d. h. das »Basis-Land«. Dieses wird als Ausgangsbasis betrachtet, z. B. Ägypten […]; dann sollte Syrien folgen, dann der Sudan, dann Libyen, etc. Aber es gibt immer diese Basis – die anderen bilden die Peripherie.

Ich behaupte, dass diese Konzeption heutzutage nicht mehr funktioniert. Die Arabische Union der Zukunft sollte man auf die Idee des »modellhaften Landes« stützen, d. h. auf die Länder, die im Bereich der Demokratie über Beispielcharakter verfügen, ob es nun Ägypten ist, Jordanien oder der Jemen, ob groß oder klein… ein Land, das die Massen anzieht. Anstatt sich auf eine territoriale Grundlage zu stützen, eine charismatische Fundierung, sollten wir uns am demokratischen Beispiel orientieren. Diese Idee ist mir gekommen, während Jordanien seine Wahlen abgehalten hat – Wahlen, die frei waren. Damals habe ich darauf hingewiesen, dass man jetzt an ein exemplarisches Land denken sollte. Das ist notwendig!

SH: *Was die Demokratisierung betrifft: Sind die Probleme des Maschriq und die des Maghreb in etwa dieselben?*

MAJ: Es gibt selbstverständlich eine Differenz zwischen dem Maschriq und dem Maghreb. Im Maghreb existiert diese Einheit der Gesellschaft, Einheit der Religion. Der Maschriq ist durch Diversität geprägt; es gibt Christen und Muslime. Unter den Muslimen sind Schii-



ten und Sunniten, unter den Christen [gibt es] Maroniten. Dort gibt es Diversität, also gibt es Unterschiede. Man kann sich beispielsweise in Bezug auf den Libanon für eine laizistische Regierung aussprechen. Das ist normal, da es dort viele Religionen, viele religiöse Gruppierungen gibt. Für Marokko stellt sich dieses Problem nicht. Wir sind laizistisch in Bezug auf unseren König; Gläubige, wie Sie sehen. [Er lacht ein wenig.] Wir haben einen König, der Führer der Gläubigen ist, aber er ist laizistisch. Unser Staat ist ein laizistischer Staat. Aber er ist gleichzeitig muslimisch.

SH: *Und dieser verfügt über einen besseren Ausgangspunkt für eine Demokratisierung?*

MAJ: Ja sicher. Für ein homogen strukturiertes Land sind homogene Dinge einfacher. Der Maghreb ist homogen.

SH: *Aber vielleicht kann man auch argumentieren, dass sie im Maschriq stärker an den Pluralismus gewöhnt sind?*

MAJ: Nein, der dortige Pluralismus ist kein politischer. Es ist ein konfessionsgebundener Pluralismus, religiös und anti-demokratisch. Der problematische Pluralismus ist hier der Parteienpluralismus, der in Bezug auf die Gesellschaft… [nicht hörbar, SH]. Dort ist dies nicht der Fall; wenn Sie im Libanon eine Partei gründen, dann muss diese auch schiitisch oder [nicht hörbar, SH] sein. Es ist selten, dass man dort eine Partei vorfindet, die mehrere Konfessionen zugleich umfasst. Auf die eine oder andere Weise ist dies [immer] eine Partei, die eine Gruppierung repräsentiert. Es ist also schwierig. […]

Ob wir wollen oder nicht: Europa bildet gegenwärtig das Modell der Zivilisation für unsere Epoche und die Zukunft der Menschheit […]. Wir benötigen die Wissenschaft, die Technologie, die Modernität; und daher brauchen wir auf diese oder jene Weise auch ihre Gesetze. Doch gleichzeitig ist Europa für uns gleichbedeutend mit Kolonialismus, Hegemoniestreben, Repression, etc. Wir leben mit Europa in dieser Ambivalenz, d. h. Europa ist für uns ein Vorbild, aber zugleich ist Europa für uns auch der Unterdrücker. Wie also lassen sich diese beiden Aspekte miteinander vereinbaren? Das ist unsere Problematik. Selbstverständlich ist das europäische Modell nicht das einzige. Aber auf jeden Fall muss jedes Modell – das ist traurig – bis zu einem gewissen Grad europäisch sein. Nehmen wir das japanische Modell: Man kann sagen, dass dieses japanisch ist, aber zugleich ist es europäisch. Man kann nicht abstreiten, dass es zu 70 % europäisch ist. Bei uns muss das Gesellschaftsmodell, das Projekt der Gesellschaft und das der Zivilisation notwendigerweise europäisch sein, zumindest auf der Ebene der Wissenschaft, der Technologie, wenn nicht sogar auf der Ebene der Gesellschaft selbst. Wir sind inzwischen Europäer. Sie sehen, dieses Hotel ist europäisch, die Frauen verhalten sich wie Europäerinnen, ich denke ebenfalls auf eine gewisse Weise. Europa existiert in unserem Inneren. Aber es ist eine Sache zu sagen, dass Europa bei uns auf diese Art existiert, als Notwendigkeit, als fa-

Wir leben mit Europa in dieser Ambivalenz, d. h. Europa ist für uns ein Vorbild, aber zugleich ist Europa für uns auch der Unterdrücker.

talistische Einstellung; und eine andere Sache, dass Europa für uns eine Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten ist. Es gibt Menschen, die behaupten, dass Europa unser Schicksal ist, dass wir nichts dagegen tun können, dass wir uns Europa anschließen müssen. Ich bin natürlich gegen eine solche Konzeption. Es gibt andere, die sagen: »Nein, Europa ist zwar ein Modell, aber es ist keineswegs das einzige Modell. Wir können ein anderes Modell kreieren, das auf diese oder jene Weise europäisch sein wird, das aber unabhängig ist.« Auch die Europäer sind nicht zufrieden mit ihrem Modell. Wenn sie damit also selbst nicht zufrieden sind, dann müssen wir ebenfalls aufpassen. Man muss auch die Nachteile sehen.

Europa existiert in unserem Inneren.

SH: *Wenn man sich das nun in Bezug auf die wissenschaftliche Theoriebildung anschaut, dann gibt es Theorien, die sich hegemonial verhalten, die z. B. sagen, wenn jemand hier [in Marokko, SH] zu Hegel publiziert, wird er in Europa nicht als »Erbe Hegels« rezipiert. Aber da sind andere Theorien, wie die Dekonstruktion von Derrida, die Ihnen mehr Freiheiten lassen, auszuwählen und zu erweitern.*

MAJ: Ja, für uns, die arabische Welt, die muslimische Welt, stellt sich das Problem auf eine etwas andere Weise. Wir brauchen den Dekonstruktivismus nicht nur, um das europäische Modell der Hegemonie zu dekonstruieren, sondern auch die Hegemonie unseres eigenen Erbes. Das bedeutet: unsere Vergangenheit zu kritisieren, unsere Art des Denkens, unsere Gesellschaftsform, etc. Die Dekonstruktion ist für uns also ein – vielleicht effizientes – Mittel, um sich unserer Vergangenheit und unserer Zivilisation bewusst zu werden, um unsere kulturelle Identität zu rekonstruieren. Und zugleich ist die Dekonstruktion als Methode für uns notwendig, um Europa ein Stück weit weniger als das perfekte Beispiel zu betrachten, sondern als ein menschliches Beispiel, das aus einzelnen Teilen geschaffen ist! Man muss also diese Teile, diese Elemente kennen. Das bedeutet, seine Geschichte, seine Evolution zu kennen.

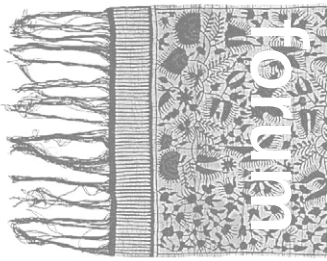
SH: *Sie verwenden den Begriff* »shirk« *in* Waǧhat naẓar naḥw i'ādat binā' qaḍāyā 'l-fikr al-'arabī al-mu'āṣir *(Beirut 1991: S. 122 ff.) nicht im Sinne von »Polytheismus«, sondern im Sinne von »Partizipation«. […]*

MAJ: Ja, um diesbezüglich bei den Muslimen ein Verständnis zu wecken. Ein Muslim hat eine monotheistische Vision der Welt. *»Shirk«* ist etwas Schlechtes. In der Politik verwenden die Politiker, die Regierenden dieses Wort, sie ziehen Nutzen daraus; selbst in der Regierung darf es üblicherweise kein *»shirk«* geben. Aber auf politischer Ebene brauchen wir *»shirk«*, im Sinne von Partizipation.

SH: *Handelt es sich bei diesem Vorgehen um eine Art der Dekonstruktion oder nicht?*

MAJ: Es ist im Prinzip eine Diskursstrategie: Zumindest verwende ich ein Wort, das in unserer Kultur stark ist, das eine Bedeutung hat.[3] Wenn Sie also z. B. behaupten, dass wir in der

3 Götzendienst, Götzenverehrung.



Politik Partizipation benötigen, dann ist die eigentliche Bezeichnung dafür *»mushāraka«*, ein neutrales Wort. Das ist ein Begriff, der in emotionaler Hinsicht nicht aufgeladen ist. Wenn Sie jedoch *»shirk«* sagen, dann schockiert das die Menschen bei uns ein wenig. Das geschieht, um Aufmerksamkeit zu erregen. *»Shirk«* ködert die Leute: Ah! *»Shirk«*, das ist etwas Ungewöhnliches – schaut her! […]

SH: S*o verhält es sich auch mit dem Begriff »bida'a«.*

MAJ: Ja, das ist richtig.

SH: *Sind das auch Mittel, um den Diskurs der Islamisten zu beeinflussen?*

MAJ: Ja, wenn Sie so wollen, ist das Teil meiner allgemeinen Strategie, von innen heraus zu arbeiten, Dinge von innen her zu verändern, sich aus dem inneren Bereich an die Menschen zu wenden. Also Begriffe zu verwenden, die in unserer Kultur über einen genau definierten Sinn verfügen. Wenn Sie z. B. auf dem Land etwas wie *»dīmuqrātiyya«* sagen, dann werden Sie nicht verstanden. Dieses Wort ist etwas Externes. Sie können es noch nicht einmal aussprechen. Es sagt ihnen nichts. Aber wenn Sie *»shirk«* sagen, dann wirft es sie auf etwas Präzises zurück. Diese Vorgehensweise ist Teil meiner Strategie, Dinge aus dem Inneren heraus zu erklären.

SH: *Und worin besteht das Interesse des Staates, wenn er nun die Demokratisierung vorantreibt, Vereine unterstützt, etc.?*

MAJ: Der marokkanische Staat?

SH: *Haben Sie nicht den Eindruck, dass der Staat diesen Diskurs unterstützt?*

MAJ: Nein. Wissen Sie, der marokkanische Staat, oder der Staat im Allgemeinen … wenn eine Gesellschaft, oder ein bestimmter Verein, den Staat nicht behindert oder ihm nicht weh tut, dann interessiert er sich nicht dafür. Solange diese Vereine dem Staat, also der Macht des Staates, nicht schaden, lässt man sie in Ruhe.

»Shirk« ködert die Leute: Ah! *»Shirk«*, das ist etwas Ungewöhnliches – schaut her!

SH: *Ich denke gerade daran, dass sie auch Vorteile für den Staat mit sich bringen, wenn man sich z. B. die aktuellen Strategien der Kreditvergabe*[4] *in Europa anschaut.*

MAJ: Ja, das ist die pragmatische Seite, vielleicht. All dies gehört zu den Erscheinungsformen der Demokratisierung und der Demokratie. Und der gegenwärtig bestehende Staat ist verpflichtet, sich diese Erscheinungsformen zu eigen zu machen, sie in der Auseinandersetzung mit Europa zuzulassen oder zu ermutigen. Es handelt sich um Erscheinungsformen der Demokratie, aber es stellt sich die Frage, ob diese Formen einen Realitätsgehalt haben oder nicht. Das ist das Problem!

4 Anfang der neunziger Jahre gab es eine intensive Debatte über die Konditionalität von Entwicklungsgeldern, u. a. im Rahmen der verschiedenen Mittelmeerinitiativen.