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*

SONJA HEGASY

»Der Text liest den Leser.«

Apropos Mohammed Abed Al-Jabri, 1935–2010

1993 traf ich den Philosophen und Gesellschaftstheoretiker Mohammed Abed Al-Jabri im Rahmen meiner Forschung über *»Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko«* in Casablanca.[2] Zu diesem Zeitpunkt waren drei der vier Bände seines Hauptwerks *Kritik der arabischen Vernunft* (KdaV) bereits erschienen. Bekannt wurde der Autor mit seinen kritischen Reflexionen zum Niedergang der arabischen Kultur. Al-Jabri sah dies dem ideologischen Gehalt von Religion, Philosophie und Geschichtsschreibung geschuldet, denn historisch seien diese drei Felder immer wieder von den Herrschenden benutzt worden, um ihre Politik durchzusetzen. Als Leitmotiv zieht sich die unmündige Beziehung zwischen Regierenden und Regierten sowie eine Kritik der Urteilskraft des Individuums durch sein Werk. Die Frage, ob die klassischen islamischen Quellen unter Rückgriff auf die menschliche Vernunft ausgelegt werden dürfen oder nicht, und wenn ja, ob dies nur für die Gelehrten oder auch für Laien gilt, bestimmt die muslimische Geistesgeschichte seit Anbeginn. Sein Gesamtwerk ist in diese Debatte zu Kulturerbe und Moderne einzuordnen.

Al-Jabri nennt drei grundsätzliche Episteme des arabo-islamischen Kulturraums: Die Wissenschaft der religiösen Auslegung (die die individuelle Erkenntnis über die Jahrhunderte immer weiter ausschloss), die mystische Erfahrung (für Al-Jabri eine dezidiert irrationale, und damit nicht erkenntnisleitende Einsicht) sowie Mathematik, Logik und Meta-

SONJA HEGASY hat seit Winter 2019 die Vertretungsprofessur für Postkoloniale Studien an der Barenboim-Said Akademie in Berlin inne. Seit 2008 ist sie Stellvertretende Direktorin des Leibniz-Zentrums Moderner Orient (ZMO)

1 Dieser Text nutzt die weibliche wie männliche grammatikalische Form und meint damit jeweils beide Geschlechter.

2 *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marokko. Zur Rolle der sozio-kulturellen Opposition*. Hamburg: Deutsches Orient Institut, 1996.

physik. Al-Jabri eröffnet ein neues, viertes Feld, das Feld der Politik, um die anderen drei Felder zu entpolitisieren. Er will einen epistemischen Bruch herbeiführen, um ein neues Denken zu ermöglichen. Und Al-Jabri ging es bei der Frage nach einer »arabischen Vernunft« *(al-ʿaql al-ʿarabī)* nicht um die Beschreibung einer grundsätzlichen entwicklungshemmenden »arabischen Mentalität« (wie andere Autoren postulieren[3]), sondern um die historische Einbettung von rationaler und objektiver Erkenntnis.

»Das konnte ich nicht im Liegen lesen!«

R. Grünenberg, s. Fn. 5

In arabischsprachigen Kreisen inner- und außerhalb der Region galt Al-Jabri schon damals als Koryphäe. Später erlebte ich ihn noch einmal in öffentlichen Debatten auf den Buchmessen von Beirut und Kairo. Einladungen nach Berlin ließ er immer verstreichen. 2009, ein Jahr vor seinem Tod, traf ich ihn in seinem Haus in Casablanca anlässlich der Veröffentlichung der Übersetzung der *Introduction à la critique de la raison arabe* aus dem Französischen ins Deutsche[4]. Dieses Editionsprojekt von Reginald Grünenberg und Harald Steinhausen ist bis heute die einzige deutschsprachige Übersetzung aus Al-Jabris reichhaltigem Werk. Grünenberg, der allein zum Verleger wurde, um Al-Jabri zu veröffentlichen, sah in diesem Werk eine faszinierende und anschauliche Antwort aus dem arabisch-muslimischen Kulturraum auf die Frage, wie Menschen sich selbst und andere in einer gemeinsamen Ordnung vorstellen können und was die Fähigkeit zum individuellen politischen Urteilen bedeutet.[5] Für Grünenberg wurde Al-Jabri wichtig,

3 Z. B. Raphael Patai, *The Arab Mind*.

4 *Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-ʿaql al-ʿarabī. Die Einführung.* Berlin, Perlen Verlag 2013 [2009]. Dieses Werk empfehle ich für eine erste Beschäftigung mit dem Autor. Mohammed Hashas u. a. veröffentlichten 2018 einen Sammelband mit Beiträgen der wichtigsten internationalen Wissenschaftlerinnen, die sich mit Al-Jabri beschäftigen; siehe Hashas: *Islam, State, and Modernity*.

5 Siehe Grünenberg: *Politische Subjektivität*. Als »glühender Kantianer« schreibt Grünenberg über seine Entdeckung Al-Jabris 1995 in seinem Nachruf auf den Philosophen in der 2. Auflage der Einführung: »Ich machte also eines Abends eine Flasche Wein auf und legte mich mit der *Critique de la raison arabe* auf die gemütliche Lesecouch. Doch schon nach den wenigen Seiten der Einleitung von Ahmed Mahfoud und Marc Geoffroy fuhr ich wie elektrisiert wieder hoch. Das konnte ich nicht im Liegen lesen! Ich bin auch heute noch ganz aufgeregt, wenn ich an diesen Moment denke. Die Frage nach der Legitimität des Titels war schnell geklärt, denn wenn ein Philosoph im großen Stil und mit gebotener Sorgfältigkeit die Strukturen und Grenzen der arabischen Wissensproduktion untersucht, dann würde Kant selbst wohl auch nur anerkennend genickt haben.« Und »Ich habe diese persönliche Geschichte und die Verbindung von Al-Jabris Werk mit meiner Arbeit nur deshalb so ausführlich geschildert, weil Sonja Hegasy mir einmal etwas Wichtiges gesagt hatte, das ich nicht vergessen konnte. Sie meinte, wir Europäer sollten aufhören, die intellektuellen Kulturgüter der arabischen, afrikanischen und asiatischen Nationen nur bewundernd zu betrachten und zu musealisieren. Eine wirklich fortschrittliche Haltung, die alleine eine Anerkennung ausdrücken könnte, mit der die so beobachteten Kulturkreise etwas anfangen können, wäre die freie Nutzung und die kreative Fortsetzung dieser Werke.« (Reginald Grünenberg, »In memoriam Al Jabri. Ein persönliches Nachwort des Verlegers«, in: Al-Jabri: *Kritik der arabischen Vernunft* (2013 [2009]).

weil er die Bedingungen diskutierte, »unter denen moralisches, religiöses und politisches Denken in ein und demselben denken[den, SH] Subjekt koexistieren können und somit eine politische Hermeneutik entwickelt, die Leser und Text gemeinsam in ihren Wechselwirkungen betrachtet.«[6] (KdaV 2013)

Bei diesem Treffen 2009 ließ Al-Jabri mich wissen, dass er sein rund dreißig Monographien und Dutzende von Aufsätzen umfassendes Werk für beendet halte. Mit diesem Werk wollte Al-Jabri die rationale intellektuelle Tradition im islamischen Denken, die er insbesondere im arabischsprachigen Westen (Maghreb und ehemals Andalusien) tradiert sieht, wiederbeleben. Der Philosoph war stark von den post-strukturalistischen und dekonstruierenden Ansätzen Michel Foucaults und Jacques Derridas beeinflusst. Unter Rekurs auf Foucaults Episteme-Konzept argumentierte er, dass das Denken in Analogien in der arabisch-islamischen Welt sukzessive über die Jahrhunderte alle Formen der Wissenschaft bestimmt habe. Das Denken des einen führe geradewegs zum Denken des anderen und verhindere so Innovationen und Paradigmenwechsel. Eine inhärente Ordnung trete jedes Mal als hierarchisierte Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und ihrer Theoretisierung auf und strukturiere die Erkenntnis vor. Imitation statt kritischen Denkens habe sich so über die Jahrhunderte als zentrale Form ebenso durchgesetzt, wie die Beratung des Herrschers anstatt seiner Kontrolle bzw. Einhegung.

Gerade das klassische Arabisch wird von vielen Intellektuellen aufgrund der Vielfalt der Sprachcodices als hinderlich empfunden, so dass sie in ihren Arbeiten entweder auf westliche Sprachen zurückgreifen oder wie Al-Jabri provokative linguistische Umwertungen einführen. Al-Jabri, dessen Muttersprache Tamazight war, war ein überzeugter Verfechter der Arabisierungspolitik im postkolonialen Marokko. Im Bewusstsein der Unzulänglichkeit von Sprache schlägt er abweichende Zugänge und Lesarten vor. Als dekonstruktiver Interpret erlaubt er sich, frei über den Text hinauszugehen, um logozentrische Sichtweisen aufzubrechen. »Differenz denken« bedeutet bei ihm in Anlehnung an Derrida eine Denkweise, die der ständigen Rückführung auf den einen Ursprung widersteht. Am Ende des folgenden Interviews zeigt Al-Jabri dies am Beispiel des negativ behafteten Worts *»shirk«*, das gemeinhin mit Polytheismus übersetzt wird, und das er nun als »Pluralität« designiert. Ich denke, es ist diese Art von Schockmoment, die Derrida meint, wenn er von »einer Selbstzerstörung, ja eine Art Selbstmord des Textes«[7] spricht. Al-Jabri fordert seine Leser dazu auf, sich von der Bevormundung der Texte zu befreien. Damit meint er, dass der klassische arabisch-islamische Textkorpus aus dem 8. bis 14. Jahrhundert n. Chr.[8] (darunter auch profane Texte),

Al-Jabri fordert seine Leser dazu auf, sich von der Bevormundung der Texte zu befreien.

6 Ibid.

7 Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 66.

8 Der Koran wurde erst im 8. Jahrhundert n. Chr. sukzessive schriftlich niedergelegt.

durch eine Kette von Überlieferungen und autoritativen Auslegungen derart überfrachtet ist, dass die Leserinnen nicht mehr unbefangen an den Text herangehen können. Bekanntestes Beispiel sind in diesem Zusammenhang Fundamentalisten, unter denen wir gemeinhin jene Personen verstehen, die davon ausgehen, dass in den Texten der Vorfahren alles niedergelegt und angesprochen wird, was sich in der menschlichen Geschichte ergeben wird[9]. Die inhärente Struktur des Texts lese also, nach Al-Jabri, den Leser und gibt ihm im Geiste bereits vor, was sie oder er zu denken habe, und nicht umgekehrt. Seine hermeneutische Methode nennt er eine trennend-rückbindende Lektüre *(lecture disjonctive-rejonctive)*, um dieses Vor-Lesen zu überwinden.

Die inhärente Struktur des Texts lese also, nach Al-Jabri, den Leser und gibt ihm im Geiste bereits vor, was er oder sie zu denken habe, und nicht umgekehrt.

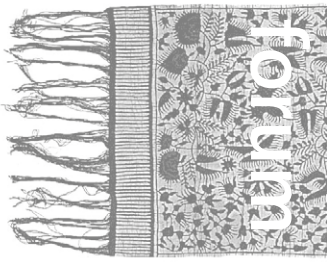
Al-Jabris Wirken richtete sich vor allem an eine arabischsprachige Leserschaft, darunter seine Studierenden an der Universität Casablanca und in der Region. Er ist die Art von dekolonialem Denker, die wir in unserem Versuch, uns von Eurozentrismus und Essentialisierung zu befreien, suchen. Sie verwenden ihre Zeit und Energie explizit darauf, ihre eigene Gesellschaft zu adressieren und stecken weniger Aufwand in die Übersetzung der eigenen Werke, in eine häufig ressourcenzehrende und gleichzeitig unbefriedigende Übersetzungsfunktion im Ausland, in internationale Reisen und Karrieren. Zur Verleihung des Ibn Rushd Preises für Freies Denken im Jahr 2008 kam er nicht nach Berlin. Damals war er allerdings schon von seiner Krankheit gezeichnet. Andere Preise aus der arabischen Welt hat er abgelehnt: 1989 den Saddam-Hussein-Preis oder 2002 den mit 25.000 US$ dotierten Gaddafi-Preis für Menschenrechte.

Der »Lohn« dieser nach innen gerichteten Mühe reicht von geringer Rezeption im europäisch-sprachigen Ausland bis zur vollständigen Negation dieses Wirkens (oder zumindest Negation des Wirkens als Philosoph[10]). Sein zentrales Werk erschien erst kurz nach seinem Tod 2011 bei I. B. Tauris auf Englisch in Kooperation mit dem *Beiruter Zentrum für Studien zur arabischen Einheit* und finanziert durch die *Al Maktoum Stiftung* aus den Vereinigten Arabischen Emiraten (um hier zwei zentrale Denkfabriken und Mäzene aus der Region zu erwähnen). In der Region war – und ist – er dagegen ein Star und das Interesse an ihm wächst weiter.[11]

9 Eine moderne Illustration dieses Denkens spiegelt sich 2020 in der Anhörung von Amy Coney Barrett vor dem Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten wider: »… that means that I interpret the Constitution as a law, that I interpret its text as text, and I understand it to have the meaning that it had at the time people ratified it. So that meaning doesn't change over time and it's not up to me to update it or infuse my own policy views into it.« (Washington, 13.10.2020)

10 Siehe die Veranstaltung im Berliner Haus der Kulturen der Welt *EX OKZIDENTE LUX? Einführung in das Werk von Mohammed A. al-Jabri. Zur »Kritik der arabischen Vernunft«*, am 1. Juli 2009.

11 Eine Übersicht über die gesammelten Werke Al-Jabris findet sich auf der Seite der Ibn-Rushd Stiftung unter https://ibn-rushd.net/wp/de/2008/12/10/award-2008-cv-mohammed-abed-al-jabri/ (letzter Zugriff 6.11.2020)



Sein Werk und Wirken war nie praxisfern oder rein akademisch: Schon 1953 »übernahm er […] Lehrstunden für Vorschul- und Grundschulklassen, nachdem die Klassen der Oberschule infolge der Verbannung Mohammed V. und der darauffolgenden Welle nationaler Empörung gegen die französische Fremdherrschaft geschlossen wurden«, schreibt die Ibn-Rushd Stiftung. Anschließend wurde er Lehrer, Übersetzer, Schulinspektor, Verfasser mehrerer Lehrbücher für die Oberschule und war darauffolgend im Ministerium für Bildung zuständig für die Ausbildung von Philosophielehrern – einem Lehrfach, das von Hassan II. bald als zu kritisch marginalisiert werden sollte. Er war der erste Doktorand im nachkolonialen Marokko, der 1970 die Doktorwürde in Philosophie von der Universität Mohammed V. mit einer Dissertation über Ibn Khaldun verliehen bekam. Bis 1981 war er aktives Mitglied des ZK der linksnationalistischen *Union Nationale des Forces Populaires* und bestückte eine tägliche Kolumne der Parteizeitung mit dem Titel *bi-ṣarāḥa* (In aller Ehrlichkeit). Bis zu seinem Tod gab er die Monatszeitschrift *fikr wa-naqd* (Denken und Kritik) heraus. Al-Jabri war im besten Sinne ein öffentlich wirksamer Intellektueller und die Bescheidenheit, die sein ägyptischer Weggefährte, der Philosoph Hassan Hanafi, in seinem Nachruf für *polylog*[12] nachklingen ließ, trifft ganz und gar zu. 1990 publizierten Al-Jabri und er ihre berühmte Rede und Gegenrede in einem gemeinsamen Band.[13]

In seinem Spätwerk beschäftigte sich Al-Jabri mit dem Koran: 2006 veröffentlichte er eine Einführung zum heiligen Text. 2007 und 2008 legte er eine Koraninterpretation vor, die den Koran nach der chronologischen Ordnung der offenbarten Suren erörtert.[14] Auf meine Nachfrage 2009, woher die Beschäftigung mit dem Koran stamme, antwortete Al-Jabri, er habe sich dem Koran genauso genähert, wie der »arabischen Vernunft«: Er sei unparteiisch (»non-partisan«) und er sei kein Reformer.

»Er war wie klares Wasser oder blauer Himmel oder heranwachsendes Grün …«

Hanafi über Al-Jabri, s. Fn. 12

Es bleibt festzuhalten, dass die Rezeption Al-Jabris bis heute nicht in die europäische Philosophie vorgedrungen ist. Die *»Akademische Philosophie in der arabischen Welt«* (so der Buchtitel einer beachtenswerten Studie der Islamwissenschaftlerin Kata Moser)[15] bleibt bis heute ein weitgehend unerforschter Bereich des modernen Maghreb und Mashreq.

Ich selbst wurde 1990 auf Al-Jabri aufmerksam durch eine Gruppe arabischer Doktoranden an der Columbia Universität, darunter Samah Idriss, Tayeb el-Hibri oder Ahmed Dallal, die später ebenfalls zu wichtigen »public intellectuals« wurden. In meiner Forschung vor Ort 1993 und 1995 wurde mir deutlich, dass

12 Poetisch ist Hanafis Sentenz in *polylog*: »Er war wie klares Wasser oder blauer Himmel oder heranwachsendes Grün. Man schämte sich, in eine Kontroverse mit ihm zu treten.« Hanafi: *Nachruf,* S. 99.

13 Hanafi & Al-Jabri (Hg.): *Ḥiwār al-mašriq wa-l-maġrib.*

14 Die 114 Suren des Korans sind klassischerweise nach der Länge der Suren sortiert, mit der kürzesten Sure am Ende (abgesehen von der Eröffnungssure).

15 Moser: *Akademische Philosophie in der arabischen Welt* (2018).

insbesondere Al-Jabri eine Referenz für viele Akteurinnen in ihrem Kampf für Pluralität, Rationalität und Selbstbestimmung war; vor allem gegen überkommene historische und religiöse Autoritäten. Autoritäten sahen diese zumeist jungen Aktivistinnen im Marokko unter Hassan II. grundsätzlich sehr skeptisch, und diese Jugend griff im Wortdisput zu Al-Jabri. Ich nahm an Treffen ihrer zum Teil nicht-legalisierten Vereine teil, besuchte ihre Volksuniversitäten, las ihre Zeitungen (wie *8 Mars, Prologues, al-thaqāfa al-jadīda, Kalima* und andere), verfolgte die Publikationen ihrer neuen Verlagshäuser (wie die *Éditions Le Fennec* oder *Tobqal*) und ging zu ihren Demonstrationen. Daher sprechen wir im folgenden Interview in einer längeren Passage über eine Renaissance der arabisch-islamischen Kultur in der Moderne und die Übertragbarkeit des Begriffs »Zivilgesellschaft« auf die Entwicklungen in Marokko nach dem Ende des Kalten Kriegs. Im ganzen Land sprossen in dieser Zeit zivilgesellschaftliche Vereine aus dem Boden.[16] Ehemalige politische Häftlinge engagierten sich in der Menschen-, Bürger- und Frauenrechtsbewegung. Erst Ende der 1990er-Jahre entstand der erste Opferverband, der ihr Leiden auch explizit auf die politische Tagesordnung setzte.

Al-Jarbi betont die Heterogenität der arabischen Geschichte, um Forderungen nach der Anerkennung der eigenen Pluralität wie auch der Repräsentation von Andersdenkenden zu untermauern.

Die 1990er Jahre können in Marokko als eine Zeit des grundsätzlichen Wandels der politischen Kultur, d. h. des Interaktionsraums zwischen Bürger und Staat, gelten. In den Debatten der jungen Aktivistinnen konnte ich erleben, wie die Gedanken Mohammed Abed Al-Jabris in die Auseinandersetzung zwischen Säkularen und Aktivisten des politischen Islams eingebracht wurden. Letztere waren durchaus präsent in den diversen Veranstaltungen. Dabei pochten erstere auf ihr Recht, Probleme nicht nur durch vorgefertigte Mechanismen und tradierte Autoritäten zu durchdringen, sondern sich selbst einen Standpunkt zu erarbeiten.

Was war so anschlussfähig an den Thesen Al-Jabris? Der Autor betont die Heterogenität der arabischen Geschichte, um Forderungen nach der Anerkennung der eigenen Pluralität wie auch der Repräsentation von Andersdenkenden zu untermauern. Vieles in seinem Werk ist sicher eine frühe Form der Identitätspolitik. Gleichzeitig war sich Al-Jabri immer bewusst, dass er auf der Basis des islamischen Erbes argumentieren musste, um Resonanz zu erzeugen. Dies wird in seinen Aufsätzen wie im folgenden Interview deutlich.

Seit dem 19. Jahrhundert wird in der Region um die Deutungshoheit über das kulturelle Erbe und dessen Verhältnis zur Religion, gerungen. Im postkolonialen Marokko will Al-Jabri zeigen, dass die rationale Erkenntnis nicht nur ein Nebenprojekt der europäischen Moderne und die europäische Geistesgeschichte ohne die Transferleistung nahöstlicher Denker nicht vorstellbar ist. Das »epistemische Privileg der Moderne« (Walter D. Mignolo) will er nicht allein Europa überlassen. Al-Jabri beruft sich dafür auf den in Andalu-

16 Wie z. B. die erst im sogenannten Arabischen Frühling zu Bekanntheit gelangte Vertretung der arbeitslosen Universitätsabsolventen, die »Diplômés chômeurs«.

sien geborenen und in Marokko gestorbenen, muslimischen Philosophen, Arzt und Juristen Ibn Rushd (latinisiert: Averroes, 1126–1198) und damit auf autochthone Wissensbestände oder zumindest Wissensbestände, die sich für eine Aneignung besser eignen als jene aus Paris, Rom oder einer deutschen Kleinstadt. Dies bedeutet nicht, dass Al-Jabri nicht selbst mit europäischen Ansätzen arbeitete, aber eben nicht allein. Letztendlich ist Al-Jabri ein Universalist, der den Rationalismus in der eigenen arabisch-islamischen Geschichte verorten und so aktualisieren möchte. Dies unterscheidet ihn von den in seiner Generation verbreiteten marxistischen Ansätzen, die diese Notwendigkeit nicht sahen. Al-Jabris Interesse galt einer gesellschaftlichen Transformation, nicht dem Entwurf eines abstrakten Theoriegebäudes. Und dieser gesellschaftliche Wandel war mit der Entfremdung von der eigenen Kulturgeschichte nicht möglich.[17] Die Brisanz seines Werks im 20. Jahrhundert liegt darin, dass er auf diese Weise die Hüter eines vorgeblich überzeitlichen Islams angreift. Er besteht darauf, dass die Muslime der Islam sind und nicht umgekehrt. Der Islam ist keine abstrakte, ort- und zeitlose Religion, sondern die Bedingung und Praxis, in der sich Muslime gerade befinden. Mit dieser Auffassung stellt sich Al-Jabri gegen alle Formen von Fundamentalismus.

Im folgenden Interview spricht Mohammed Abed Al-Jabri über sozialen und politischen Wandel in Westasien und Nordafrika mit eigenen Mitteln und aus inneren Motiven heraus. Was benötigt dieser Wandel um als legitim zu gelten? Wer innerhalb der Gesellschaft zu verorten ist und wer außerhalb, ist bis heute eine Kernfrage dieser Debatte. Uns begegnet dieselbe Frage unter dem Aspekt: Wie nachhaltig sind Entwicklungen, die von außen wohlwollend angestoßen oder gewaltvoll oktroyiert werden? Wie können Prozesse der Moderne und Aufklärung in einem toxischen postkolonialen Umfeld als eigenständiger Kampf aufgefasst werden? Welches Verständnis von Vergangenheit haben wir dabei? Genau dies fragt Al-Jabri in seinen Schriften, wenn auch sicherlich der Begriff »toxisch« damals noch nicht *en vogue* war. Der Vordenker Al-Jabri sieht sich selbst als Aktivist durch linguistische Provokationen, die seine Leserinnen herausfordern. Anlässlich seines 10. Todestags gibt *polylog* im Folgenden das leicht gekürzte und aus dem Französischen übersetzte Interview im Wortlaut wieder. Das bisher unveröffentlichte Gespräch dauerte 75 Minuten und soll als Quelle wie auch als Dokument seiner Zeit dienen.

Im postkolonialen Marokko will Al-Jabri zeigen, dass die rationale Erkenntnis nicht nur ein Nebenprojekt der europäischen Moderne und die europäische Geistesgeschichte ohne die Transferleistung nahöstlicher Denker nicht vorstellbar ist.

17 Auch wenn die Autorin in diesem Zusammenhang die Rigorosität, mit der Al-Jabri die islamische Mystik (als angebliches Element der Stagnation) aus diesem Erbe hinausdefiniert, erstaunt.

LITERATUR

Al-Jabri, Mohammed Abed: *Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-ʿaql al-ʿarabī. Die Einführung.* Berlin: Perlen Verlag 2013 [2009]

Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991

Grünenberg, Reginald: *Politische Subjektivität. Der lange Weg vom Untertan zum Bürger.* Berlin: Perlen Verlag, 2006

Hanafi, Hassan & Al Jabri, Mohammed Abed (Hg.): *Ḥiwār al-mašriq wa-l-maġrib.* (Dialog von Maschrek und Maghreb). Kairo: Dār Tūbqāl, 1990

Hanafi, Hassan: »Nachruf auf den marokkanischen Philosophen Mohammed Abed Al-Jabri«, in: *polylog* Nr. 23, Wien 2010

Hashas, Mohammed u. a.: *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed Al Jabri and the Future of the Arab World.* New York: Palgrave, 2018

Moser, Kata: *Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2018

Patai, Raphael: *The Arab Mind*, Tucson, 1973