

Befreiung – Zur Philosophie von Mohammed Aziz Lahbabi

Rachid Boutayeb*

Abstract

Bergson understands freedom as an inner experience of the deep self, independent of others and of society. But herein lies, according to Lahbabi, the problem of Bergson's notion of freedom. Realistic personalism, however, entails the reality of human life, or in other words, it revolves around a human experiencing history and society who turns a sense of self into a story of the person, i.e. active involvement and participation. Freedom therefore does not exist *per se*, it is understood as the interplay of different freedoms involving a dialectical movement driving the aspiration for liberation, in particular to become a person who lives and shares the world with others. The notion of liberation is of great importance in this context and denotes sociability. Lahbabi criticizes modernity's negative freedom and remains faithful to the personalist tradition.

Keywords

Lahbabi, liberation, freedom, Bergson, Sartre, personalization, realistic personalism, Mounir.

Dulose Freiheit

Ricoeurs Urteil „Meurt le personnalisme, revient la personne“¹ („Stirbt der Personalismus, kehrt die Person zurück“) war zweifelsohne ein hartes Urteil, obwohl er mit diesem Urteil lediglich ein Kulturereignis beschrieb, das sich auf einen bestimmten Kontext bezog, nämlich den französischen. Vielleicht wollte er auch damit ausdrücken, dass die Ära der philosophischen Systeme passé sei. In diesem Zusammenhang bedauert Ricoeur, dass Emmanuel Mounier dem Personalismus das bekannte Suffix gegeben hat, das man von all den systematischen Philosophien kennt, nämlich: den *Ismus*. Er bemerkt auch, dass die anderen *Is-men*, wie der Marxismus und der Existentialismus, strenger und homogener auf der Ebene des Systems gewesen und dass der Personalismus nicht genug gerüstet

* Rachid Boutayeb ist Lehrbeauftragter am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt, am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg sowie am Institut für Philosophie der Philipps-Universität Marburg.

1 Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1999, S. 195-202.

gewesen sei, um die Schlacht des Konzepts zu gewinnen.² Gewiss ist der Personalismus als philosophische Bewegung aus dem philosophischen Diskurs im Westen verschwunden. Die Fragen aber, welche den Personalismus beschäftigten sowie seine Antworten auf die Herausforderungen der Zeit haben ihre Aktualität nicht eingebüßt. Fragen der Freiheit, der Alterität, des Zusammenlebens, des religiösen Glaubens in einem säkularen Zeitalter, der Menschenrechte oder die, die sich mit der Schattenseite des Kapitalismus befasst haben etc., sind immer noch von großer Aktualität, heute vielleicht auf eine noch beängstigendere Art und Weise. Sie werden uns bestimmt in der Zukunft weiterhin beschäftigen.

Die Kritik an einer selbstgenügsamen Vernunft wie an einer asozialen Freiheit, der man im philosophischen Diskurs von Foucault bis Honneth begegnet, bestätigt den Personalismus nicht nur in seinen Ängsten, sondern vor allem in seiner Kritik. Emmanuel Mounier, der wichtigste Vertreter dieser philosophischen Richtung, erläutert in „*Introductions aux existentialismes*“ seine Einstellung gegenüber der existentialistischen Philosophie. Obwohl er diese Philosophie gegen Hegel verteidigt, war er nicht ganz einverstanden mit der Verherrlichung der Idee der Autonomie innerhalb dieser Philosophie. Ausgehend von Gabriel Marcel schreibt er, dass diese Idee die absolute Unabhängigkeit und Herrschaft des Subjekts über sich selbst impliziert. Im selben Kontext kritisiert Mounier die Konzeption des anderen bei Sartre, der im anderen nur eine verobjektivierende bzw. feindliche Macht über das eigene Ich sähe, welches die Beziehung zum anderen ausschließlich als Konflikt verstehe. Für Mounier bricht der Konflikt hingegen im eigenen Ich aus, da es dasjenige ist, welches den eigenen Egoismus und die eigene Permanenz im Haben nicht überwinden will. Deshalb sieht er im anderen immer nur den Feind, der das eigene „*avoirs*“ bedroht.³ Man hat es hier mit einem Von-sich-selbst-befreien zu tun, mit einer radikalen Gegnerschaft gegen den Individualismus. Mounier hat immer betont, dass der große Feind des Personalismus der Individualismus ist. Der Begriff „*Person*“ ist im radikalen Gegensatz zum Begriff „*Individuum*“ zu verstehen. Der Individualist ist ihm zufolge ein abstrakter Mensch ohne Gemeinschaft und ohne Verantwortung, ausgestattet mit einer unbedingten Freiheit.⁴ Ausgehend von Mounier, versteht Lahbabi den Menschen als Beziehungswesen, und nicht als leere Individualität oder blasse Kopie eines kollektiven Gedächtnisses. Auch deshalb ist sein Personalismus für den heutigen islamischen Kontext von großer Bedeutung, besonders weil dieser Kontext von depersonalisierenden Mechanismen, wie Sektierertum, Despotismus und Fundamentalismus, immer noch beherrscht wird. Zugleich ist in diesem Kontext die Beziehung zur Moderne wie zum Kulturerbe eine konsumistische. Man reduziert die Religion auf eine Orthopraxie und konsumiert sie,

2 Vgl. Ricœur, *Lectures 2*, S. 195.

3 Vgl. Emmanuel Mounier, *Introductions aux existentialismes*, Paris 1947, S. 77.

4 Vgl. Mounier, *Le personalisme*, Paris 2010, S. 41.

wie man die Produkte der Moderne konsumiert. Deshalb hat der Personalismus eine religiöse Hermeneutik hervorgebracht, die die Gleichursprünglichkeit des Glaubens und der Freiheit betont. Man kann nur als freies Subjekt glauben und Zeugnis davon ablegen. Es handelt sich um eine Hermeneutik *durch* die Moderne und nicht *gegen* sie; es ist nicht jene defensive Hermeneutik der heutigen Salafisten oder Traditionalisten. Darüber hinaus kann man heute den Personalismus Lahbabis als ein erzieherisches Projekt verstehen, das ein Mensch anstrebt, der in der Welt durch Teilhabe und Engagement lebt, und der die Welt erleidet und nicht vor ihr flüchtet. Lahbabi gibt dem Leiden eine Sprache, wie „Le monde de demain. Le Tiers monde accuse“ (von 1980) zeigt.

Der Begriff „Person“ kehrt, wie Ricoeur schreibt, zurück, weil er der beste Kandidat für die philosophische Unterstützung der rechtlichen, politischen, ökonomischen und sozialen Kämpfe im Vergleich zur anderen ist, die von den kulturellen Entwicklungen überwunden worden sind, wie die des Bewusstseins, des Subjekts oder des Ichs. Die Person ist im Sinne Ricoeurs diejenige, welche die Krise erleidet und auf der Suche nach ihrem Platz im Universum ist. Sie ist, anders gesagt, von besorgten Fragen und nicht von geerbten Antworten durchdrungen. Der Begriff „Krise“ ist Ricoeur zufolge für die Person bestimmend. Der zweite bestimmende Begriff der Person ist der des Engagements. Die Überwindung der Krise impliziert die Zugehörigkeit zu einer Frage sowie die Überzeugung von bestimmten Werten. Die Person ist im Sinne Lahbabis nicht anders zu verstehen.

Double-Critique

Am Ende seines Buches „Liberté ou Libération“ betont Lahbabi, dass der realistische Personalismus das Ergebnis einer Interaktion der islamischen und westlichen Kultur ist, entstanden aus der doppelten Sorge bzw. dem Wunsch, das realistische Denken innerhalb der islamischen Kultur wieder zu beleben und zu entwickeln. Er strebt die Schaffung eines muslimischen Ichs an, das sich in einem steten Prozess der Personalisierung befindet.⁵ Das philosophische Engagement Lahbabis ist auch als Antwort auf eine Krise zu verstehen, die das politische Projekt der Befreiung nicht überwinden konnte; und zwar nicht, weil die Freiheitsbewegungen die politische Unabhängigkeit nicht erlangt haben, sondern, weil sie die neue Gesellschaft, wovon sie geträumt haben, nicht verwirklichen konnten, da sie sich für die Nation und nicht für die Person entschieden haben.⁶

5 Vgl. Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération? A partir des libertés bergsoniennes*, Paris 1956, S. 243.

6 Dies hat bereits der politische Philosoph Michael Walzer in „*The paradox of Liberation*“ gezeigt. Auch wenn er nur ein muslimisches Land als Beispiel nimmt, nämlich Algerien, neben Indien und Israel, sind seine Analysen dieses Falls jedoch von großer Relevanz, wenn nicht für alle islamischen Länder, dann zumindest für die gesamte arabische Welt. Walzer beschreibt das Projekt der Befreiung als ein doppeltes Projekt, das sich vom Kolonialismus genauso befreien wollte

Die Idee der Befreiung ist aber im Sinne Lahbabis von Anfang an eine, die im Dialog stattfindet, d.h. eine, die einem bestimmten Kontext verpflichtet bleibt, im Falle Lahbabis einem islamischen. Er begnügt sich nicht damit, die westliche Freiheit zu übersetzen, sondern er verwandelt sie in ein Projekt der Befreiung. Mit anderen Worten: Er stellt die Freiheit, hierin gibt es eine Parallele zu Emmanuel Levinas, in Frage.⁷ Sein Umgang mit der westlichen Philosophie ist ein kritischer. Auch deshalb ist seine Philosophie heute für den islamischen Kontext von großer Aktualität, da der heutige Umgang in der islamischen Kultur mit der westlichen Philosophie nicht das Stadium des Konsumierens und Ideologisierung überwinden hat, was diese Philosophie wiederum ihres kritischen Geistes entleert.

Was den Umgang mit dem Kulturerbe anbelangt, ist das Denken Lahbabis alles andere als ein bloßes ideologisches und ideologisierendes Herumtappen des modernen arabischen Diskurses. Denn er vertritt nicht die weit verbreitete Meinung, dass die Kultur ein *Innen* und ein *Außen* habe, die arabisch-islamische Kultur von den anderen Kulturen abgeschnitten sei und man die Kultur nur von *Innen* erneuern könnte. Der Mythos eines *Innen* der Kultur, wie es etwa Taha Abd ar-Rahman propagiert, dient ausschließlich der Ablehnung der Moderne und des Westens – mit anderen Worten: Er steht für die Legitimierung des Despotismus und für eine Fortsetzung des Schemas *Master and disciple*.

wie von der Last der Tradition, die den Weg für den Kolonialismus geebnet hatte. Und genau dieses Ziel verfolgt Lahbabi, aber mit einer Weitsichtigkeit, die der amerikanische Philosoph, zumindest in diesem Buch, nicht besaß, nämlich, dass es die Tradition zu interpretieren gilt, nicht zu destruieren. Walzers Aufruf am Ende seines Buchs zum Dialog zwischen Säkularisten und Religiösen in den Ländern, die er in seinem Buch analysiert, findet schon im Denken Lahbabis statt, auch als Dialog zwischen Religion und Zeit. Auch die Tatsache, dass die Befreiung nicht mit einer radikalen Säkularisierung zu identifizieren sei, war Lahbabi, im Vergleich zu seinen nationalistischen wie marxistischen Zeitgenossen, durchaus bewusst, vgl. Michael Walser, *The paradox of Liberation, Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, Yale 2015, S. 146.

- 7 Um Lahbabis Vorstellung von der Freiheit als Befreiung und ihre Aktualität zu verstehen, schlage ich vor, einen Blick auf die sogenannte *Soziale Freiheit* zu werfen, wovon Axel Honneth in seinem Buch „*Das Recht der Freiheit*“ gesprochen hat. Honneth versteht, ausgehend von Hegel, die soziale Freiheit als Anerkennung und als eine demokratische Sittlichkeit. Es existiert keine Freiheit in diesem Sinne ohne wechselseitige Anerkennung und sie ist nicht auf die subjektive Erfahrung zu reduzieren. In der Sprache Honneths heißt dies: „Frei ist das Subjekt letztlich allein dann, wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in diesen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann.“, Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, 2011, S. 82. Befreiung beinhaltet aber im Sinne Lahbabis eine zusätzliche Anerkennung; sie beinhaltet eine unbedingte Verantwortung gegenüber dem Anderen und dadurch eine Infragestellung der Idee der negativen wie reflexiven Freiheit, wie sie in der modernen Philosophie zu Wort kam.

Lahbabis Denken ist ein realistisches, d.h. er geht von seiner Realität aus. Sie ist diejenige Instanz, die auch bestimmt, was die Religion zu sagen hat. In diesem Sinne war Lahbabi nur seiner Zeit verpflichtet. Auch deshalb hat man ihm vorgeworfen, ein entfremdeter Denker zu sein, oder ein Denker, der eher zum okzidental Diskurs als zum arabischen gehöre, wie Al-Jabiri dies in seinem Buch „Der moderne arabische Diskurs“ behauptet. Das Denken ist aber nicht an eine bestimmte Identität gebunden, sondern an seine Fragen bzw. an seine Zeit. Lahbabi las, wie Salem Jafout bemerkt, die Philosophie des Personalismus im Ausgang von seinem tiermondistischen Kontext. Für die neue Generation, die die schwerwiegenden Folgen des Zusammenbruchs des Befreiungsprojekts zu tragen hat, ist es unabdingbar geworden, sich in der Kunst des Misstrauens einzuüben. Misstrauen sollte man Begriffen, die gang und gäbe geworden sind und die *arabische Vernunft* beherrschen, wie etwa der Begriff der Entfremdung, den der ideologische Intellektuelle pathologisch gegen Philosophen wie Lahbabi oder andere frankophone Intellektuellen verwendet, um sie zu diskreditieren. Eigentlich ist jeder Denker ein Anfänger im Sinne Heideggers, also einer, der sich nicht mit den ererbten Wahrheiten begnügt oder sich herrschenden Narrativen unterwirft. Ein Anfänger ist immer ein Fremder oder Entfremdeter und nicht – im Sinne von Marx – ein Mensch, der durch die nur an Profit (bzw. Mehrwert) orientierte Produktion von seiner Arbeit wie auch von sich selbst entfremdet wird, sondern einer, der bereit ist, jenseits der herrschenden Vulgata zu denken.

Befreiung ohne Freiheit

Die Kritik Lahbabis an Bergsons Idee der Freiheit übertrifft die Kritik Sartres an dieser Idee in „L’être et le néant“ („Das Sein und das Nichts“). Lahbabi befreit die Freiheit vom *Tiefen-Ich* bzw. von der *reinen Dauer*. Er versteht sie als Beziehung, als geschichtlichen Akt, als Akt der Befreiung. Ich möchte in diesem Zusammenhang eine Parenthese einschieben, um zu betonen, dass derjenige, der nach der Freiheit im Kulturerbe sucht, den Weg zur Befreiung verfehlt, weil er dadurch nicht nur den Menschen als Monade versteht, sondern das Kulturerbe an sich. Das bedeutet, dass er das Kulturerbe als ein weltenthobenes Erbe begreift, und nicht als das Produkt eines historischen Kontexts.

In seiner Betonung der Person bekräftigt der Personalismus ihre Würde und Freiheit. Lahbabi entschied sich im Gegensatz zu seinen eifrigen Zeitgenossen für den Personalismus und gegen den Marxismus, weil ihm die Primordialität der politischen Dimension bewusst war. Er hatte verstanden, dass die Überwindung der kolonialen Realität nur durch die Realisierung der menschlichen Würde möglich ist, was der Marxismus außer Acht lässt. Der Marxismus hat dagegen, wie Lahbabi es in „Liberté ou Libération“ darlegt, den Menschen auf seine pro-

duktive Seite reduziert.⁸ Laut Lahbabi ist die Befreiung unter einer Diktatur nicht möglich, auch wenn es sich um eine Diktatur des Proletariats handelt. So ist keine Kollektivität ohne selbstbewusste Individuen frei. Nur im Ausgang von unserer personalisierten Individualität realisiert die Gemeinschaft sich selbst; nur dadurch kann die Gemeinschaft sich entfalten und in Freiheit existieren.⁹ Anders ausgedrückt: „Der Personalismus beginnt da, wo die Person die blinde Unterordnung unter irgendjemanden und irgendetwas verweigert und die Vernunft und den Geist als den höchsten Wert anerkennt.“¹⁰

Der Marxismus hatte der politischen Demokratie keine unabhängige Rolle eingeräumt. Liberale Freiheitsrechte waren für Marx nebensächlich. Es handelte sich um eine *Befreiung ohne Freiheit*. Deshalb ist es kein Zufall, dass sich Lahbabi für den Personalismus in einer Epoche interessiert hat, die von der Konkurrenz zwischen dem Marxismus und dem Existentialismus geprägt war. Lahbabi ist Kind seines Kontextes, in dem auch die Religion eine große Rolle spielt, die man nicht einfach verdrängen kann. Das Verdrängte taucht immer wieder auf! Der Personalismus wurde aber damals in der arabischen Welt von den intellektuellen Eliten ignoriert, die sich schon längst für den dogmatischen Diskurs der Befreiungsideologien entschieden hatten und – in den besten Fällen – für den Existentialismus mit seiner selbstgenügsamen, individualistischen Freiheit votierten. Lahbabis Denken hatte daher in einem jakobinischen Kontext kaum Erfolg. Der primitive Sozialismus, der engstirnige Nationalismus und die menschenverachtenden Theokratien der Region duldeten keinen Diskurs über den Menschen als Ebenbild Gottes, über die Person als Freiheit und Verantwortung, über die Kulturen als Begegnung und Differenz. Die arabische Kultur hatte sich – um ein Wort von Martin Buber zu gebrauchen – für die *Vergegnung* entschieden.

Der Personalismus Lahbabis ist realistisch, weil es sich bei ihm um eine Philosophie handelt, die von der Realität, ihren Fragen und dem lebendigen Gedächtnis ausgeht, und die nicht bezweckt, anderen eine Ordnung aufzuzwingen. In seiner bedingungslosen Treue zur eigenen Realität kritisiert Lahbabi auch den Personalismus selbst, insbesondere den individuellen Personalismus nach Renouviere, indem er feststellt, dass Renouvier eine metaphysische Vorstellung von der Gesellschaft verteidigt und dass er das Individuum als Monade begreift und dadurch die Dimension der Kommunikation und der Andersheit außer Acht lässt.¹¹ In diesem Sinne ist es verständlich, dass Lahbabi sich mit Bergsons Idee der Freiheit auseinandergesetzt hat.

8 Vgl. Lahbabi, *Min al-ḥurrīya ilā at-taḥarrur*, Kairo 1972, S. 43.

9 Vgl. ebd., S. 47.

10 Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, übers. und komm. v. Markus Kneer, Freiburg 2011, S. 62.

11 Vgl. Lahbabi, *De l' Etre à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Paris 1954, S. 39

Bergson

Bergson versteht die Freiheit als eine innere Erfahrung oder als Dauer (*durée*) des *Tiefen-Ich* (*moi profond*); sie ist von den anderen wie von der Gesellschaft unabhängig. Hier liegt, Lahbabi zufolge, das Problem von Bergsons Philosophie der Freiheit. Der realistische Personalismus entspringt hingegen der Realität des menschlichen Lebens. Es handelt sich um einen Menschen, der in der Geschichte lebt und aus seinem Ich eine Geschichte ausmacht, in dem er an der Geschichte teilnimmt; ein offenes und kein geschlossenes Sein.¹² Ich lebe, als Person, mit den Anderen und teile die Welt mit ihnen. *Die Freiheit an sich* existiert nicht, sie ist nur als konkrete Freiheit und als Freiheiten zu verstehen, die in einer dialektischen Bewegung involviert sind und die Befreiung zum Ziel haben. Der Begriff Befreiung ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Er impliziert Sozialität. Die Freiheit existiere nur im Modus des Transitiven,¹³ schreibt Lahbabi. Der Mensch ist nur mit den Anderen frei und nicht durch die Identifizierung mit einem angeblichen *Tiefen-Ich*, die die Freiheit ausmacht, wie Bergson verteidigt.¹⁴

Ist die Freiheit überhaupt als Entscheidung zu verstehen? Ausdruck eines Gedächtnisses? Handelt es sich hier nicht um ein weltenthobenes Verständnis des Ichs? Und versperrt diese Rückkehr in die eigene Vergangenheit nicht den Weg zu anderen Möglichkeiten, wie Sartre Bergson kritisierte?¹⁵ Für Sartre ergreift Bergson die Flucht vor der Angst, die das Wesen der Freiheit ausmacht. Gewiss behauptet er nicht, dass die Zukunft nach Bergson nur eine bloße Widerspiegelung vorheriger Bestimmungen sei, aber das eigene freie Tun und Lassen bleibt Ausdruck eigener Identität. Es handelt sich um ein Tun, das aus meinem *Inneren* entspringt, mir ähnlich bleibt. Mit anderen Worten: Die Essenz geht der Existenz voraus und bestimmt von vornherein die Möglichkeiten des Subjekts. Das *Tiefen-Ich*, wie Sartre es ironisch beschrieb, zeugt seine Handlungen wie der Vater seine Kinder!¹⁶ Das *Tiefen-Ich* bleibt die Wahrheit des Subjekts und meine Freiheit ist nur ein Ausdruck dessen, das Kind meiner Essenz, nicht meiner Existenz; dies steht im Widerspruch zur Philosophie Sartres, die von der inneren Zerrissenheit, die das Bewusstsein ausmacht, spricht, und die das Subjekt, als Existenz in Freiheit, als Spiel von Möglichkeiten begreift. Bergson versäumt, sowohl die ereignishafte Natur des freien Handelns zu erkennen als auch die ontologische Dimension der Angst. Durch seine Unterscheidung zwischen einem inneren und äußeren Leben rettet Bergson das Ich und die Freiheit nicht, vielmehr bestätigt er nur ihren Realitätsverlust. Um den Sinn der Freiheit zu erlangen, müssen wir,

12 Vgl. Lahbabi, *Liberté ou Libération*, S. 20.

13 Ebd., S. 20.

14 Vgl. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, S. 125f.

15 Vgl. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris 1976, S. 77f.

16 Vgl. ebd., S. 77f.

Bergson zufolge, in unser inneres Leben zurück. Aber der Mensch lebt, ihm zufolge, sein inneres Leben nur selten und damit nur selten seine eigene Freiheit.¹⁷ Für seine eigene Selbstverwirklichung muss sich der Mensch von den äußeren Einflüssen befreien. Es handelt sich also um ein Bewusstsein, das nicht durch die Welt, sondern gegen die Welt möglich ist. Zu Recht schreibt Janklévitch: „Die Dauer ist ein Privileg des Bewusstseins.“¹⁸

Der Mensch ist aber Lahbabi zu Folge keine Monade, keine abstrakte Idee, es handelt sich um ein Wesen, das in einer Erde wie in einer Geschichte verwurzelt sei.¹⁹ Es war nicht reine Willkür, dass Lahbabi sich mit der Philosophie Bergsons auseinandergesetzt hat. Bergson hat die Philosophien seiner Zeit, vor allem im französischen Kontext, tief beeinflusst, darunter den Existentialismus und den Personalismus. Er spielte im französischen Kontext meiner Meinung nach die Rolle, die Husserl im deutschen Kontext spielte. Bei den beiden Philosophen ist die Dimension der Sprache in den Orkus des Vergessens geschickt worden. Für Bergson war die Sprache unfähig, die Freiheit auszudrücken, und für den deutschen Philosophen drehte sich alles um ein Bewusstsein, das die Welt konstituiert und mit Sinn ausstattet.²⁰ Lahbabi befreite das Ich aus seiner Spaltung in ein *empirisches* und ein *Tiefen-Ich*, sprich ein *inneres* und ein *äußeres Ich*. Das Ich ist, ihm zufolge, eine Exteriotität und die Frage der Befreiung ist eine historische und keine psychische.

„Wie können wir Lösungen entwerfen für die Krisen unserer Zivilisation, die mit der Zeit immer komplexer werden?“²¹ Auf diese Frage, die seine Philosophie beschäftigte, antwortet Lahbabi, dass wir die Lösungen oder Antworten nicht in einer gespalteten Welt finden werden, wo das Subjekt von seinem Milieu abgeschnitten ist und wo die Realität ausschließlich im *Tiefen-Ich* stattfindet. Die Realität bedeutet in der Philosophie Bergsons nicht die Integration des Ichs in die Welt, sondern ist sie vor allem als Synonym des *Tiefen-Ichs* und der *reinen Dauer* zu verstehen. Aber der Mensch ist nicht auf seine Subjektivität zu reduzieren; er lebt sowohl in einer materiellen Welt als auch in einer psychischen Welt.²²

Lahbabi plädiert für eine Freiheit, die ich mit den anderen teile, oder für Freiheiten, die in meiner Beziehung zur Welt zu Wort kommen und die den Menschen von der Entfremdung und der Unterdrückung befreien. Es sind Freiheiten, die Befreiung sind. Eine Befreiung, die die Freiheiten im Hier und Jetzt verwirklicht. Hier gibt es eine Parallele zum jüdischen Philosophen Levinas, nach dem die

17 Vgl. Henri Bergson, *Zeit und Freiheit: Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*, Hamburg 2017, S. 126.

18 Zit n. ebd., S. 64.

19 Vgl. Lahbabi, *Min al-ḥurrīya ilā t-taḥarrur*, S. 52.

20 Vgl., Rachid Boutayeb, *Kritik der Freiheit. Zur „ethischen Wende“ von Emmanuel Levinas*, Freiburg 2013, S. 35.

21 Vgl. ebd., S. 181.

22 Vgl. ebd., S. 171f.

Freiheit nur als Verantwortung möglich ist. In dem *Tiefen-Ich* hingegen, als intransitive Instanz, sei es unmöglich, über die Anderen zu sprechen, geschweige denn über Verantwortung.²³

Schlussbemerkung

Die zentrale Frage, welche die Philosophie Lahbabis beschäftigte, ist zwar eine alte, aber keine veraltete, da sie uns stets begleiten wird, nämlich die Frage nach dem „Wesen“ des Menschen, oder vielmehr nach dem Weg zum Menschen. Wie werde ich ein Mensch? Was impliziert diesen unendlichen Prozess der Menschwerdung, diese stete und unabdingbare Überwindung des Ich? Der Prozess der Personalisierung kommt ohne die Anderen nicht zustande. Das Mitsein, das eine ethische Transzendenz impliziert, ist das Prinzip der Personalisierung; eine Befreiung und keine Freiheit oder wie Mounier es ausdrückt: Die Person wird nur durch Befreiung von anderen Personen frei.²⁴

Angesicht der Verbreitung des fundamentalistischen Gedankenguts in der arabisch-islamischen Welt, der Entkulturalisierung des Islams und seiner politischen Instrumentalisierung, scheint Lahbabi, um die Worte Nietzsches über Goethe aufzugreifen, nur „ein Zwischenfall ohne Folgen“ zu sein. Aber für Muslime in Europa und für die Entwicklung einer modernen und offenen Religiosität, ist die Philosophie Lahbabis, und insbesondere sein *Personnalisme musulman*, der hier kaum zu Wort gekommen ist, von großer Bedeutung. Schließlich versteht Lahbabi das Glaubenszeugnis als konstitutiven Akt im Prozess der Personwerdung; mit anderen Worten: Der Glaube setzt im Islam die Person und damit ihre Freiheit voraus. Es handelt sich nicht um eine leere Orthopraxie, sondern um eine Ethik oder um eine Ethik der Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen. Darüber hinaus ist jede Form der Bevormundung unislamisch, egal ob sie kollektiv, politisch, religiös oder im Sinne Lahbabis Personalismus ist. Auch deshalb sieht Lahbabi im *taqlid* einen Widerspruch zum Sinn des Glaubenszeugnisses – oder wie Markus Kneer in seiner Einleitung schreibt: „Der Weg, den *ijtihad* wieder zu beleben, ist nach Lahbabi der richtige Weg. Wenn dies jedoch nicht zu einer umfassenden Befreiung der Menschen führe, verfehle der Islam seine theologische wie anthropologische Aufgabe.“²⁵ Genau diesen Weg, „vom Seienden zur Person“, hat Lahbabi in seiner Hermeneutik des Korans eingeschlagen. Befreiung ist also als eine doppelte Befreiung zu verstehen, auch deshalb fand die Philosophie Lahbabis kaum Gehör im arabischen Kontext.

23 Vgl. ebd., S. 206.

24 Vgl. Mounier, *Le personnalisme*, S. 32.

25 Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes*, S. 28.