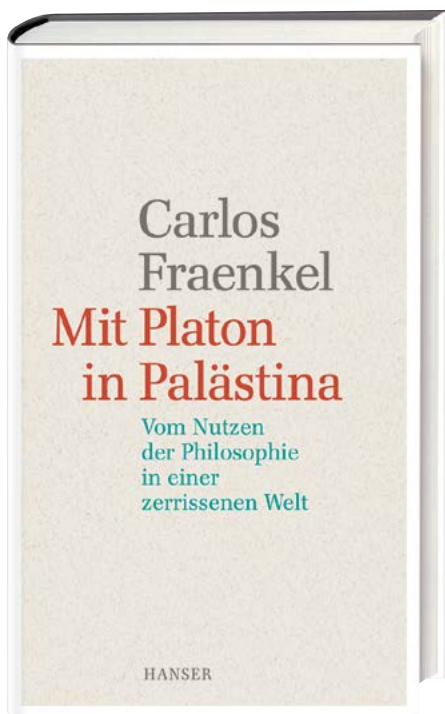


Leseprobe aus:
Carlos Fraenkel
Mit Platon in Palästina



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.hanser-literaturverlage.de

© Carl Hanser Verlag München 2016

HANSER



Carlos Fraenkel

Mit Platon in Palästina

Vom Nutzen der Philosophie
in einer zerrissenen Welt

Aus dem Englischen von
Matthias Fienbork

Carl Hanser Verlag

Titel der Originalausgabe: *Teaching Plato in Palestine. Philosophy in a Divided World*, Princeton University Press, Princeton und Oxford 2015

Teile des 1. Kapitels erschienen ursprünglich unter dem Titel »Teaching Plato in Palestine« in: *Dissent* 54, Nr. 2 (Frühjahr 2007), S. 32–39, Teile des 2. Kapitels unter dem Titel »Teaching Aristotle in Indonesia« in: *Dissent* 55, Nr. 3 (Sommer 2008), S. 5–13, beim Verlag University of Pennsylvania Press.

1 2 3 4 5 20 19 18 17 16

ISBN 978-3-446-25067-3

Copyright © 2015 by Princeton University Press

Alle Rechte der deutschen Ausgabe:

© Carl Hanser Verlag München 2016

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014889

Für Lara und Ben
und in memoriam
Joaquim Câmara Ferreira

Inhalt

Einleitung

Erster Teil

1. Mit Platon in Palästina 17
2. Mit Maimonides in Makassar 43
3. Spinoza mit Schtreimel. Ein Untergrundseminar 65
4. Bürger-Philosophen in Brasilien 91
5. Wortkrieger. Philosophie bei den Mohawk 112

Zweiter Teil

6. Vielfalt und Debatte 151

Nachwort Michael Walzer

- Danksagung 207
- Anmerkungen 210
- Bibliographie 225
- Register 234

Einleitung

Während der Arbeit an meiner Dissertation, für die ich Schriften arabischer und hebräischer Philosophen studierte, beschloss ich, im Jahr 2000 einige Monate in Kairo zu verbringen, um mein Arabisch aufzupolieren. Schon bald nach meiner Ankunft organisierte ich einen Sprachtausch mit ägyptischen Studenten, und allmählich begannen wir, einander auch persönliche Fragen zu unserem Leben zu stellen. Sie wollten mich zum Islam bekehren, um mich davor zu bewahren, ewig in der Hölle zu schmoren. Und ich wollte ihnen mein säkulares Weltbild näherbringen, um sie davor zu bewahren, ihr reales Leben an ein illusionäres Jenseits zu verschenken. »Wenn du dich für den Islam entscheidest«, sagte Muhammad, »bekommst du eine Dreierpack-Religion, denn wir Muslime glauben auch an den Gott der Juden und der Christen.« »Aber ich glaube an überhaupt keinen Gott!«, erwiderte ich, worauf Muhammad entgegnete: »Du bist also sicher, dass wir die Existenz Gottes nicht beweisen können?« Seine Reaktion überraschte mich. In dem Umfeld, in dem ich aufgewachsen bin, stand das fest. Ich versuchte es mit Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. »Gut«, sagte Muhammad, »aber was ist mit diesem Tisch? Hängt seine Existenz von einer Ursache ab?« »Natürlich«, sagte ich. »Und diese Ursache von einer weiteren Ursache?« Muhammad bezog sich auf den metaphysischen Gottesbeweis, den

der muslimische Philosoph Avicenna im elften Jahrhundert formuliert hatte: Da eine ewige Kette von Ursachen unmöglich sei, müssten Wesen, deren Existenz eine Ursache hat, aus etwas hervorgegangen sein, was aus sich selbst heraus als ihre erste Ursache existiert. Und dieses notwendig Existierende sei Gott.¹ Ich antwortete mit einem Gegenargument, auf das sie ihrerseits mit einem Gegenargument antworteten. Die Diskussion endete ergebnislos.

Ich trat nicht zum Islam über, und meine ägyptischen Freunde wurden keine Atheisten. Aber Erfahrungen wie diese führten zu zwei Fragen, mit denen ich mich im vorliegenden Buch beschäftige: Kann die Philosophie, außerhalb des akademischen Betriebs praktiziert, nützlich sein? Und können Konflikte, denen unterschiedliche (kulturelle, religiöse usw.) Überzeugungen zugrunde liegen, mit Hilfe der Philosophie in eine »Debattenkultur« übersetzt werden? In beiden Punkten dürfen wir optimistisch sein. Im ersten Teil des Buches zeige ich ganz konkret, wie es aussehen kann, wenn Philosophie außerhalb der Universität betrieben wird. Und im zweiten Teil skizziere ich die Argumente, die für eine Debattenkultur sprechen.

Der praktische Teil beruht auf fünf Philosophie-Workshops, die ich zwischen 2006 und 2011 veranstaltet habe: an einer palästinensischen Universität in Ost-Jerusalem, einer islamischen Universität in Indonesien, mit chassidischen Juden in New York, mit Schülern in Salvador da Bahia, dem Mittelpunkt der afrobrasilianischen Kultur, sowie mit Angehörigen der Mohawk in Nordamerika. Die Orte habe ich bewusst im Hinblick auf bestimmte Konflikte ausgewählt: Israel und Palästina, Islam und der Westen, religiöse Orthodoxie und Moderne, soziale und ethnische Probleme in Bra-

silien sowie die Auseinandersetzung indigener Völker mit dem Erbe des Kolonialismus. Aus diesen Konflikten ergeben sich grundsätzliche Fragen zu Themen, die von Metaphysik und Religion bis hin zu Moral und Politik reichen. Existiert Gott? Macht sich Frömmigkeit bezahlt? Kann Gewalt gerechtfertigt werden? Was ist soziale Gerechtigkeit, und wie erreichen wir sie? Wer soll uns regieren? Was setzt politische Selbstbestimmung voraus? Mit solchen Fragen hatten meine Studenten auf den unterschiedlichsten Ebenen zu tun – von ihren persönlichen Ansichten über die Wertvorstellungen kleiner Gruppen (wie den chassidischen Gemeinschaften in New York) bis hin zur Entwicklung ganzer Nationen wie etwa Indonesien und Brasilien. Ich behaupte nun, dass man mit Hilfe der Philosophie diese Fragen klarer artikulieren und die Antworten genauer prüfen kann.

Eines hatten meine Gesprächspartner überall auf der Welt gemeinsam: starke religiöse oder kulturelle Bindungen, die mit meiner säkularen Haltung oft in Konflikt gerieten. Mir wurde, wie in den Diskussionen mit den ägyptischen Studenten, bewusst, dass ich manche Positionen, die mein Weltbild prägen, nicht gründlich genug durchdacht hatte – von meinem Atheismus bis zu meiner Ansicht, wie man leben sollte. Über diese Auffassungen, die in dem westlichen akademischen Milieu, aus dem ich komme, normalerweise nicht in Frage gestellt werden, musste ich intensiv nachdenken. Die Workshops zeigten mir unmittelbar, wie weit wir in moralischen, religiösen und philosophischen Fragen voneinander entfernt sind. Im zweiten Teil des Buches lege ich dar, dass diese Differenzen, wenngleich frustrierend für viele Menschen, etwas Positives sein können – wenn es uns gelingt, sie zum Ausgangspunkt einer Debattenkultur zu machen. Diese

gemeinsame Suche nach der Wahrheit, denn genau das verstehe ich unter Debattenkultur, bietet uns die Möglichkeit, die Überzeugungen und Wertvorstellungen zu prüfen, mit denen wir aufgewachsen sind und die wir meist für selbstverständlich halten. Das ist besser, als wenn wir anderen unsere Meinung aufzwingen oder uns in Multikulti-Gleichgültigkeit einrichten – so als wären Unterschiede völlig unerheblich. Auch hier kann die Philosophie, insofern sie das Fundament einer Debattenkultur liefert, eine wichtige Rolle übernehmen.

Unter »Philosophie« verstehe ich dabei nicht ein bestimmtes philosophisches Weltbild (wie etwa Marxismus oder Existentialismus), sondern philosophische *Praxis*: die Aneignung von *Techniken des Debattierens* (logischen und semantischen Werkzeugen, die es uns erlauben, unsere Ansichten zu klären, Argumente zu formulieren und mit Gegenargumenten zu antworten, also eine moderne Version des aristotelischen *Organon*, des »Werkzeugkastens« des Philosophen) sowie die Pflege von *Tugenden des Debattierens* (die Wahrheit für wichtiger halten, als den Meinungsstreit für sich entscheiden zu wollen, und sich um Verständnis für den Standpunkt des anderen bemühen). Mit anderen Worten, eine Debattenkultur gründet nicht auf dem sophistischen Geschick, den eigenen Standpunkt durchzusetzen, sondern auf dem dialektischen Geschick, gemeinsam mit anderen die Wahrheit zu ergründen. In den Workshops sprachen wir auch über Werke von Philosophen, von Platon bis Nietzsche, die nicht nur Ausgangspunkt für Diskussionen waren, sondern auch für genügend Distanz zu aktuellen Problemen sorgten. So weit wie möglich wurden Texte ausgewählt, die mit dem kulturellen Umfeld der Teilnehmer zu tun hatten

(beispielsweise muslimische und jüdische Philosophen des Mittelalters), um an lokale Traditionen von Debatte und Reflexion anzuknüpfen.

Zum Schluss möchte ich noch drei Dinge klarstellen. Erstens: Ich habe nicht die Absicht, die Bedeutung akademischer Philosophie mit ihrer geduldrigen und fundierten Suche nach Klarheit anzuzweifeln. Ich selbst bin in diesem Bereich engagiert und finde es wunderbar, mit Studenten zu diskutieren und für ein Fachpublikum zu schreiben. Ich glaube aber, dass sich der Wert der Philosophie nicht auf die akademische Praxis beschränkt und dass es möglich und bereichernd ist, auch außerhalb dieses Bereichs unterwegs zu sein. Zweitens: Dies ist kein säkulares Projekt, bei dem die Philosophie in die Rolle der Religion schlüpfen will. Ich habe schon erwähnt, dass die meisten meiner Gesprächspartner sehr religiös waren. Wie meine Diskussion mit ägyptischen Studenten zeigt und wie ich im zweiten Teil des Buchs detailliert darlege, kann praktische Philosophie kulturelle Gräben überwinden, auch den zwischen Säkularismus und Religion. Und drittens lässt sich hier kein kluger Philosoph auf das Niveau der einfachen Leute herab, um sie an seinem Wissen teilhaben zu lassen. Im Gegenteil: In den Diskussionen erkannte ich, wie beschränkt selbst mein eigenes Repertoire an Fragen war. Insofern habe ich außerordentlich profitiert von der Gelegenheit, über Probleme nachzudenken, die sich in meinem normalen akademischen Alltag nicht gestellt hätten. Es geht eben nicht darum, dass Philosophen uns sagen, was wir denken und tun sollen, sondern darum, möglichst viele Menschen mit philosophischer Praxis vertraut zu machen. Und hier können akademische Philosophen nach jahrelanger Ausbildung vielleicht etwas beitragen: indem sie das

Handwerkszeug vermitteln, mit dem wir Fragen durchdenken können, die mit uns, unserer Gesellschaft und der Welt zu tun haben, in der wir leben – ganz gleich, welche Antworten wir am Ende akzeptieren.

Ich habe die Schauplätze der Workshops nicht nur danach ausgewählt, inwieweit sie für die Auseinandersetzung mit den mich interessierenden Fragen hilfreich waren. Sie haben auch einen Bezug zu meiner Biographie und meinem wissenschaftlichen Spezialgebiet. Ich brachte also eine gewisse sprachliche und kulturelle Kompetenz mit, um die Diskussionen zu moderieren, und es ermöglichte mir, dem Ganzen eine persönliche Note zu geben. Das Buch ist durchweg in einem lockeren Ton gehalten, weil es Laien ansprechen will. Dies gilt vor allem für den ersten Teil, der auch als eine Art intellektueller Reisebericht gelesen werden kann. Der zweite Teil ist zwar etwas systematischer angelegt, setzt aber keine philosophischen Fachkenntnisse voraus. Ich mische mich dort auch in eine Debatte ein, die seit der frühen Neuzeit eine zentrale Rolle in der politischen Philosophie spielt: Wie gehen wir mit Vielfalt und Meinungsstreit um? Mein Buch soll anhand von Beispielen und Argumenten zeigen, dass es sich lohnt, die Philosophie zu einem Teil unseres persönlichen und öffentlichen Lebens zu machen.

Erster Teil

1. Mit Platon in Palästina

Kann die Philosophie den Nahen Osten retten? Ja, durchaus. Das ist zumindest die These von Sari Nusseibeh, wie ich im Februar 2006 nach meiner Ankunft in Israel von einem Freund erfahre. Nusseibeh, ehemaliger PLO-Repräsentant in Jerusalem, ist nicht nur ein prominenter palästinensischer Intellektueller, sondern auch ein Philosoph, von seiner Ausbildung (und wohl auch seinem Temperament) her. »*Einzig* die Philosophie kann den Nahen Osten retten«, soll er drei Jahre zuvor in seiner Shlomo Pines Memorial Lecture (mit dem passenden Titel »Zur Relevanz der Philosophie in der arabischen Welt von heute«) in West-Jerusalem erklärt haben. Am Ende meines Israel-Aufenthalts bin ich überzeugt, dass er einen interessanten Ansatz verfolgt.

Ich bin nach Jerusalem gekommen, um an der palästinensischen al-Quds-Universität gemeinsam mit Nusseibeh, der seit 1995 ihr Rektor ist, ein Seminar zu halten. Ich stelle mir vor, mit den Studenten über die politische Philosophie Platons zu diskutieren und anschließend zu untersuchen, wie muslimische und jüdische Denker des Mittelalters davon ausgehend den Islam und das Judentum als philosophische Religionen interpretiert haben. Ich hoffe, einige grundlegende Fragen über Philosophie und ihr Verhältnis zu Politik und Religion anzuschneiden und auch eine neue Perspektive auf den modernen Nahen Osten zu entwickeln.

Bei meinen palästinensischen Studenten werden die Texte vermutlich ganz anders ankommen als bei meinen Studenten in Montreal. Leider orientieren sich die auf Arabisch vorliegenden Platon-Übersetzungen an der englischen Ausgabe von Benjamin Jowett aus dem neunzehnten Jahrhundert, die ohnehin eher eine Paraphrase als eine akkurate Wiedergabe ist und von den Übersetzern mitunter übel zugerichtet wurde. In dieser Hinsicht hat sich die Situation seit dem Mittelalter zweifellos verschlechtert. Zwischen dem achten und zehnten Jahrhundert wurden ausgezeichnete Übersetzungen von wissenschaftlichen und philosophischen Texten griechischer Verfasser angefertigt. Das war eine eindrucksvolle Leistung – eine Kultur eignete sich das Wissen einer anderen an und machte sie zur Grundlage ihres eigenen blühenden Geisteslebens. Es war auch nicht das Werk einzelner Intellektueller, sondern ein großangelegtes Projekt unter der Ägide der abbasidischen Kalifen (der zweiten sunnitischen Dynastie, die nach der Entmachtung der Umajjaden im Jahr 750 das islamische Reich regierte).¹ Die zweite bedeutsame Periode in der Geschichte von Philosophie und Wissenschaft nach den Griechen entfaltete sich also in der muslimischen Welt. Ihre geistigen Zentren waren Bagdad, die Residenz der abbasidischen Kalifen, und al-Andalus, das muslimische Spanien, die letzte Bastion der Umajjaden.

Mit dem Seminarprogramm, den Texten und einem Einführungsvortrag treffe ich in Jerusalem ein. Nach einigen missglückten Versuchen, »Doktor Sari« (wie Nusseibeh hier heißt) zu kontaktieren, beschließe ich, einfach in seinem Büro in Ost-Jerusalem vorzusprechen. Wird mein Hocharabisch – die Sprache von Koran, Medien und Literatur, die im Grunde niemand spricht – hier im Alltag funktionieren?

»Können Sie mir sagen, wo die al-Quds-Universität ist?«, frage ich zwei junge Mädchen. Sie schauen zunächst etwas verwirrt, dann kichern sie. »Sie meinen die al-Uds-Universität, stimmt's?« (Im palästinensischen Dialekt wird, genau wie im ägyptischen, das »q« praktisch nicht gesprochen.) Im Rektorat trinke ich Kaffee mit Hanan, Sari Nusseibehs Sekretärin. Wie sich herausstellt, ist Doktor Sari gerade in Indien und Pakistan und wird erst in einer Woche zurück sein. »Das heißt, ich muss in der ersten Woche ganz allein unterrichten?«, frage ich ein wenig überrascht und ein wenig beunruhigt. »Ja«, sagt Hanan. Dann druckt sie mir die Informationen über das Philosophieseminar 0409438 aus, das von »Doktor Sari und Doktor Carlos« gehalten wird.

Ich beschließe, mich in Rehavia einzuquartieren, einem der ältesten Viertel Jerusalems, auch als Professorenviertel bekannt, weil hier so viele europäische Akademiker und Intellektuelle (wie etwa Martin Buber, Shlomo Pines und Gershom Scholem) gewohnt haben – »Gelehrte von Weltruf«, wie der Vater des israelischen Schriftstellers Amos Oz ihm jedes Mal zuflüsterte, wenn sie in Rehavia einen von ihnen auf der Straße sahen. »Ich dachte, Weltruf habe mit kranken Beinen zu tun«, schreibt Oz in seinen Memoiren, »denn häufig war es ein alter Mann, der sich unsicheren Schrittes an einem Stock vorantastete und auch im Sommer einen dicken wollenen Anzug trug.«² Obwohl ich bislang weder Stock noch Weltruf habe, miete ich auch diesmal ein Apartment in dieser Gegend, wo ich schon als Student drei Jahre lang in drei verschiedenen Straßen gewohnt habe: Ibn Ezra, Ben Maimon und Alfasi. Die Straßen sind hier nach namhaften jüdischen Gelehrten benannt, die in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort lebten, mittelalterlichen

Denkern, deren Geisteswelt tief von der islamischen Kultur geprägt war.

Die Ben-Maimon-Straße ist nach Maimonides benannt, der vielen als der größte jüdische Philosoph gilt. Genau wie sein ebenso berühmter muslimischer Kollege Averroes wurde er im Córdoba des zwölften Jahrhunderts geboren, das zweihundert Jahre zuvor das Zentrum europäischer Gelehrsamkeit gewesen war. Maimonides und Averroes erhielten die gleiche philosophisch-wissenschaftliche Ausbildung und waren die beiden letzten großen Vertreter der arabischen Philosophie im mittelalterlichen Spanien. Averroes interpretierte den Islam als philosophische Religion, Maimonides in gleicher Weise das Judentum. Beides sind von Philosophen-Propheten gegründete Religionen, die nicht nur den moralischen Charakter all derjenigen formen, die nach ihren Gesetzen leben, sondern sie auch zur intellektuellen Gottesliebe führen – zur Physik, dem Studium der göttlichen Weisheit in der Natur, und zur Metaphysik, dem Studium der Eigenschaften Gottes.³ Maimonides schrieb seine philosophischen Abhandlungen auf Arabisch, der Sprache der Wissenschaft und Philosophie seiner Zeit. In seinen Empfehlungen für einen Studenten, welche philosophischen Werke lesenswert seien, findet sich kein einziger jüdischer Autor. Nach den Griechen (insbesondere Aristoteles und seine Kommentatoren) preist er ausnahmslos muslimische Philosophen: beispielsweise al-Fārābī (gest. um 950), der »große Weisheit besaß«, und Ibn Bājjā (gest. 1138), dessen »Traktate allesamt gut sind für denjenigen, der sie versteht«. ⁴ Natürlich lobt er sie nicht, weil sie Muslime, sondern weil sie gute Philosophen sind. »Höre die Wahrheit«, schreibt er, »wer immer sie spricht.« ⁵ (Das arabische *al-Ḥaqq* bedeutet »Wahrheit«, ist aber auch

einer der Beinamen Gottes.) Wenn jemand die Definition einer Tiergattung vorlegt, das Wesen von Gerechtigkeit erklärt oder einen Beweis für die Existenz Gottes entwickelt, ist nicht entscheidend, ob der Betreffende Jude, Muslim, Christ oder etwas anderes ist, sondern ob das, was er sagt, wahr ist.

Darüber diskutiere ich später mit den fünf jungen Männern und drei jungen Frauen, die sich für das Seminar angemeldet haben. Liefert die Philosophie eine Sprache, mit der Menschen kommunizieren können, selbst wenn sie die religiösen Auffassungen des anderen nicht teilen? Kann man sagen, dass sie dazu in der Lage sind, weil sie als vernunftbegabte Wesen ein Argument verstehen und beurteilen können, unabhängig vom Hintergrund dessen, der dieses Argument vorbringt? Nach einigem Hin und Her sind sich die meisten Studenten einig, dass dies heutzutage genauso gilt wie zur Zeit von Maimonides und Averroes. Sie verweisen auch auf ein Genre apologetischer Literatur, das in der heutigen islamischen Welt sehr verbreitet ist: Bücher, deren Autoren moderne wissenschaftliche Erkenntnisse durch Interpretation auf die entsprechende Koranstelle zurückführen, und zwar unabhängig von der Person des Wissenschaftlers. »Können Sie mir ein Beispiel nennen?«, frage ich. »Die Relativitätstheorie«, sagt Ahmed. Ich mache darauf aufmerksam, dass Einstein Jude war und man ihm das Amt des Staatspräsidenten von Israel angeboten hatte.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Nusseibeh 1979–80 an der Hebräischen Universität Jerusalem islamische Philosophie gelehrt hat. Er engagiert sich für die Zusammenarbeit mit israelischen Universitäten. Als Reaktion auf den Boykott israelischer akademischer Einrichtungen, der 2005 von der British Association of University Teachers

erklärt wurde, unterzeichnete Nusseibeh zusammen mit Menachem Magidor, dem Präsidenten der Hebräischen Universität, eine Erklärung, in der sie sich dafür aussprechen, dass die gemeinsame Arbeit im Interesse der Wissenschaft fortgesetzt wird.⁶ Auf palästinensischer Seite findet diese Haltung wenig Zuspruch. Eine Woche vor meiner Abreise erzählt mir Nusseibeh von einer Stellungnahme der Palestinian Union of University Teachers, die seine Entlassung fordert, weil er für eine »Normalisierung der Beziehungen zu Israel« eintrete und den »israelischen Propagandaintereessen diene«. »Als Nächstes«, sagt Nusseibeh, »wird man mich vor Gericht stellen.« Es ist nicht der erste Versuch, ihn zu ächten. Eines der grotesken Gerüchte, die mir an der al-Quds zu Ohren kommen, besagt, dass er sich in seinem Amt nur halten könne, weil er vom israelischen Geheimdienst Schin Bet geschützt wird. (Tatsächlich wurde er 1991 für kurze Zeit vom Schin Bet festgehalten, weil er angeblich dem irakischen Botschafter in Tunesien telefonisch berichtet hatte, wo in Israel die Scud-Raketen Saddam Husseins eingeschlagen waren!)⁷

Die Kontroverse um Nusseibehs Bereitschaft, mit dem »Feind« zu sprechen, ist alt. 1987 wurde er zusammengeschlagen, nachdem mit seiner Hilfe das erste Treffen zwischen PLO-Vertretern und Mitgliedern der Likud-Partei zustande gekommen war. Die maskierten Angreifer gehörten, wie er selbst, dem Fatah-Flügel der PLO an. Es geschah auf dem Campus der Birzeit-Universität bei Ramallah, wo er Philosophieprofessor war, nach einer Vorlesung über John Locke, Liberalismus und Toleranz.⁸ (Kein Wunder also, dass ich ihn nie ohne Bodyguards sehe. Sie inspizieren den Seminarraum, bevor er ihn betritt, und bewachen während der

Lehrveranstaltung die Tür.) Die Kontroverse erreichte einen Höhepunkt, als Nusseibeh in einem Zeitungsartikel (»What Next?«) feststellte, dass »allen vernünftigen Leuten« in der Region klar sein müsse, dass Frieden nur unter drei Bedingungen möglich sei: Israel zieht sich auf die Grenzen von 1967 zurück, die Palästinenser verzichten auf das Rückkehrrecht, und beide Seiten verständigen sich auf eine gemeinsame Verwaltung von Jerusalem.⁹ Diese Position liegt auch einer weiteren Friedensinitiative zugrunde, die er 2002 gemeinsam mit Ami Ajalon unterzeichnete, dem vormaligen Chef des Schin Bet.¹⁰ Mit seiner öffentlichen Erklärung, dass das Land aus Gründen der Vernunft geteilt werden müsse, war Nusseibeh (dessen Familie mütterlicherseits im Krieg von 1948 alles verloren hatte) in den Augen vieler Palästinenser ein Verräter.¹¹

Mein erstes Seminar ist für ebenjenen Samstag geplant, an dem das neue palästinensische Parlament, in dem die Hamas die absolute Mehrheit hat (legitimes Ergebnis einer demokratischen Wahl, für Israel und den Westen jedoch eine höchst unwillkommene Überraschung), erstmals zusammentreten soll. Am Ende versammeln sich die Parlamentarier, aber mein Seminar findet nicht statt. An der al-Quds-Universität wird wegen ausstehender Gehälter gestreikt. Einstweilen stehen die materiellen Grundbedürfnisse der Verbreitung von Wissen entgegen.

Ich versuche, ein erstes Treffen mit Nusseibeh zu arrangieren, der von seiner Reise zurückgekehrt ist, um im Streik zu vermitteln. Von seiner Sekretärin erfahre ich, dass er in einer Besprechung ist. Ich bekomme die Telefonnummer seiner Assistentin, die ebenfalls erklärt, dass er in einer Besprechung ist, und mir die Nummer einer anderen Assistentin gibt, die mir ebenso mitteilt, dass er in einer Besprechung ist.

Aber es lohnt sich, nicht gleich aufzugeben. Die Sekretärin ruft zurück, wir vereinbaren (was sonst?) ein Treffen in Nusseibehs Büro. Er hat viele Termine. Sein Job als Rektor der Universität lässt ihm nicht viel Zeit für Philosophie. »Aber es gibt Möglichkeiten, beides miteinander zu verbinden«, sagt er, »indem ich die Probleme, mit denen ich Tag für Tag zu tun habe, philosophisch analysiere.« Unter den aktuellen Bedingungen ist die Verwaltung der al-Quds-Universität eine permanente Übung in praktischer Vernunft. »Nichts ist vorhersehbar«, sagt Nusseibeh. Diese Herausforderung hält ihn auf Trab. »Wenn alles hier wunderbar funktionieren würde, könnte ich ein kontemplatives Leben führen.« Meine Anmerkung, dass ich im friedlichen Montreal mitunter allzu viel Zeit zum Nachdenken habe und mich langweile, macht ihn ein bisschen neidisch. Mit siebenundfünfzig Jahren hat er aber noch nicht aufgegeben, über Gott und das Leben nachzudenken. Er sagt: »Ich will einfach verstehen, wie alles miteinander zusammenhängt, bevor es zu Ende ist.«