

Peter Enz

Der Trieb der Geschichte

Universität Wien

Institut für Philosophie

Seminar „Geschichtsphilosophie – Historisches Denken in nichteuropäischen Traditionen“

Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Sommersemester 2009

10.07.2009

## **Der Trieb der Geschichte**

Die Natur des Historischen und  
das revolutionäre Subjekt bei Ibn Ḥaldūn

Seminararbeit von

Peter Enz, Matrikelnummer 0601807

jeanlucnancy@hotmail.com

## Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	3
II. Der Trieb der Geschichte.....	5
II.1. Das arabische Denken als Politik und ein glücklicher Zufall der Geschichte.....	5
II.2. 1379 – Geburt einer Wissenschaft.....	9
II.3. Ein sicheres Fundament.....	11
II.4. ‘umrān und ‘aṣabīya – Das begriffliche Koordinatensystem.....	15
II.5. Aufstieg und Niedergang – Die Ambivalenz der Kultur.....	17
II.6. ‘aṣabīya - Ein erotisch-militanter Beweger?.....	20
II.7. Geschichte, Politik, Wahrheit – Vorzeichen der Begegnung Ibn Ḥaldūn – Badiou	23
II.8. Vernunft und Rebellion.....	26
II.9. Sein, Wahrheit, Ereignis – Ibn Ḥaldūn mit Badiou, Badiou mit Ibn Ḥaldūn.....	28
III. Schluss.....	34
IV. Literatur.....	36

## I. Einleitung

Walī ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. Ḥaldūn kann als einer der bedeutendsten und zugleich untypischsten islamisch-arabischen Gelehrten der Epoche, die Europa das Mittelalter genannt hat, angesehen werden. Den Europäern gilt er als Vorläufer ihrer Soziologie und als ein früher scharfer Geschichtsdenker. Das wissenschaftliche Leben seines eigenen kulturellen Umkreises hat ihn über eine lange Zeit hinweg zumeist ignoriert beziehungsweise als bereits der Periode des Niedergangs der klassisch-arabischen Intellektualität zugehörig geringgeschätzt, sodass die in seiner wissenschaftlichen Schuld stehenden Europäer es sind oder waren die den Arabern “ihren” Ibn Ḥaldūn zurückgegeben haben so wie das scholastische Europa seine Kenntnis “seiner” klassisch-griechischen Antike arabisch-islamischen Gelehrten verdankte. Walī ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. Ḥaldūn (1332-1406) war ein tunesischer Gelehrter, Politiker und Literat aus andalusischer Familie. Die sozial und intellektuell hochstehende Familie war vor der später geschichtlich unter dem Titel der *Reconquista* begrifflich fixierten christlichen Rückeroberung des muslimischen Spanien nach Tunesien geflohen. Ibn Ḥaldūn genoss eine klassische islamische Ausbildung. Zeit seines Lebens besetzte er diverse politische und juristische Ämter im muslimischen Nordafrika, im noch muslimischen Granada und in Kairo, zuletzt beteiligte er sich noch an der Verteidigung von Damaskus gegen die Mongolen die schon 150 Jahre davor das Kalifat von Bagdad endgültig zerstört hatten.<sup>1</sup> Aus seinem umfangreichen Werk, unter anderem über Themen der Theologie und Logik, ragen eine Autobiographie und vor allem das monumentale *kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-ḥabar fī ayyāmi l-‘arab wa-l-‘ağam wa-l-barbar wa-man ‘āsarahum min dawī s-sultāni l-akbar* (Buch der Hinweise und Aufzeichnung der Anfänge und Ereignisse aus den Tagen der Araber, Perser und Berber und denen ihrer Zeitgenossen, die große Macht besaßen), eine ursprünglich als Geschichte bloß der Berber konzipierte Universalgeschichte, hervor. Die *muqaddima*, die Vorrede zu dieser Universalgeschichte, nimmt sich vor, zum Zweck der Schaffung klarer Beweisstrukturen in der Geschichtswissenschaft die Prinzipien und Kräfte hinter der Geschichte, also das was Geschichte geschehen lässt, zu

<sup>1</sup>Vgl. EP<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ibn Khaldūn“; S. 825 - 831

erforschen und zu beschreiben. Und als solches gilt das Werk als ein zentrales der Geschichtstheorie des islamisch-arabischen Denkens mit beträchtlichem Einfluss auf europäisches Gedankengut.

Der Beginn des Bogens ist der Teil der chronologisch uns am nächsten liegt: In seinem Werk *Naqd al-‘aql al-‘arabī* (Kritik der arabischen Vernunft) thematisiert der marokkanische Philosoph *Muḥammad ‘Abid al-Ġābrī* (Mohammed Abed al-Jabri) eine Phase im Denken der islamisch-arabischen Welt, die er „die andalusische Wiedergeburt“ titulierte und die er als rationalistische Strömung innerhalb des islamischen Gelehrten Diskurses beschreibt. Diese Blüte arabisch-islamischer Intellektualität in Andalusien und im Maghreb mit Zentrum Córdoba beginnt etwa um 1000 unserer Zeitrechnung und wird bald nach der *Reconquista* durch traditionalistische und mystische Strömungen aus dem islamischen Gelehrten Diskurs verdrängt. Ibn Ḥaldūn stellt hier einen Ausläufer eines politisch-ideologisch gescheiterten Vernunftprojekts dar, das anhand des Objekts der Geschichte eine letzte Anwendung erfährt. Dies soll als Einstieg und als Folie dienen durch die in Folge Abschnitte aus der *muqaddima* gelesen und behandelt werden, wobei der arabische Originaltext als Grundlage dient. Die Fundierung der neuen Geschichtswissenschaft in naturwissenschaftlichen Prämissen ist hier genau so interessant wie die Begriffe und Koordinaten in denen die Geschichte hier funktioniert. Die Ambivalenz kultureller und politischer Entwicklung wird anhand der zwei Begriffe *‘umrān* („Zivilisation“) und *‘aṣabīya* („Stammesbewusstsein, Solidarität, ...“) offenbar, deren Dynamik Thema der Untersuchung sein wird. Der zweite Begriff, der der *‘aṣabīya*, ist bei Ibn Ḥaldūn der zentrale, denn er ist es der eigentlich die Geschichte antreibt. Der Begriff ist freilich keine Erfindung des Autors, bereits in der islamischen Tradition des *hadīth* kommt dieser Begriff vor, allerdings hat er hier eine negative Konnotation und wird als mit dem Islam im Widerstreit stehend abgelehnt. Im Weiteren wird sich alles um ein genaueres Verständnis dieses Begriffes drehen, um das triebhafte Moment das die Geschichte macht. Die Frage was dieser militant-revolutionäre Begriff uns heute sagen kann wird anhand kurzer Hinweise auf marxistische Interpretationen Ibn Ḥaldūns oder anhand aristotelischer Lesarten umkreist. Im Zentrum steht das Verhältnis des Subjekts zu diesem kollektiven *movens* der Geschichte. Schließlich will ich das riskante Experiment einer unmöglichen Begegnung wagen, Ibn Ḥaldūns *‘aṣabīya* im Koordinatensystem von Alain Badiou zu orten versuchen und sie an Badiou dem Religiösen nahe stehende

Treue zum Ereignis heranzuführen, wobei Badiou seinen Ibn Ḥaldūn ebenso gelesen haben wird wie Ibn Ḥaldūn Badiou. Die zentrale Frage um die alles das kreist ist die nach einem Verständnis dieses magischen Begriffs der der Treibstoff des mikropolitischen Fluktuierens ist, das nach Ibn Ḥaldūn hinter der Geschichte steht. Was ist die *‘aṣabīya*, und vor allem: was kann sie uns heute sein?

## II. Der Trieb der Geschichte

### II.1. Das arabische Denken als Politik und ein glücklicher Zufall der Geschichte

Der Titel von Mohammed Abed Al-Jabris vierbändigem Hauptwerk *Naqd al-‘aql al-‘arabī* (Kritik der arabischen Vernunft) weckt im im europäisch-kontinentalen Denken einsozialisierten Leser Assoziationen, und das gewiss mit Absicht. Al-Jabris Ziel ist nichts Geringeres als eine Kritik des arabischen Denkens und eine Neufundierung desselben in einer als von europäischen Monopolisierungen unabhängig empfundenen Moderne. Arabische Vernunft meint hier „das Ensemble von Prinzipien und Regeln, nach denen sich das Wissen in der arabischen Kultur vollzieht.“<sup>2</sup> Und als solche definiert sich die arabische Vernunft heute vor allem in ihrem Verhältnis zu *turāṭ*, zur arabischen intellektuellen Tradition. Al-Jabri diagnostiziert eine mangelnde Emanzipation des arabischen Denkens von einer zur absoluten Instanz der Tradition erhobenen Vergangenheit, die Tradition ist ein kulturelles Ganzes, ein Denkhorizont, über den der verstorbene Vater noch über das Grab hinaus Macht über den Sohn hat. Al-Jabri wird bewusst dass „das gesamte zeitgenössische arabische Denken der Autorität der Gründungsväter, dem Mechanismus des Analogieschlusses vom Bekannten auf das Unbekannte, dem Nicht-Realismus sowie einer Funktionsweise unterliegt, in der das zu erkennende Objekt der Eventualität ausgesetzt ist, als Projektionsfläche für ideologische Figuren zu dienen.“<sup>3</sup> Die Entwicklung des Denkens war in der arabisch-muslimischen Welt immer schon politisch motiviert, so Al-Jabri, und nicht wissenschaftlich, wie in

<sup>2</sup>Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 39

<sup>3</sup>Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 34

Europa. Innerhalb des Rahmens der Tradition finden sich drei unterschiedliche Werkzeuge der Erkenntnis, die sich in der Tradition vermischt haben: *Bayān* (Indikation) ist die Interpretation des Textes, in der der Text zugleich Objekt und Regulativ der Interpretation ist. *ʿIrfān* (Illumination) ist die Konzentration auf ein Inneres des Menschen das allein einer versteckten mystischen Wahrheit gewahr werden kann. *Burhān* schließlich ist der an der aristotelischen Logik orientierte Beweis, die notwendige Schlussfolgerung des Syllogismus.<sup>4</sup> In der Vermengung dieser drei Erkenntnisquellen, so Al-Jabri, war die Demonstration des Beweises die große Verliererin. Die arabische Vernunft heute ist in der Tradition eingeschlossen. Dieser Umklammerung des mystisch-konservativen Ungeheuers der „mittelalterlichen Irrationalität“<sup>5</sup> will Al-Jabri das arabische Denken durch einen neuen Rationalismus entreißen. Dieser Rationalismus, der allein die Waffe gegen das Undenken sein kann, ist freilich kein Exportgut des Westens. Abgesehen davon dass Rationalismus und Demokratie, so Al-Jabri, universelle Werte sind, hat das arabische Denken in seiner Kulturgeschichte bereits eine Phase gekannt, in der scharfes rationalistisches Denken und Schließen die Philosophie und die Wissenschaften bestimmt haben: Die andalusische Wiedergeburt.

Im muslimisch besetzten Spanien und im muslimischen Nordwesten Afrikas bildete sich um 1000 unserer Zeitrechnung ein Denken heraus, das sich weitgehend unabhängig vom Osten der arabischen Welt entwickelte. Während im Osten im abbasidischen Kalifat von Bagdad und im Fatimiden-Kalifat von Kairo sufistische Erleuchtungsfiguren Eingang in religiöse und philosophische Diskurse fand, blühte im 929 gegründeten Kalifat von Córdoba ein Denken nach vernünftigen Grundsätzen auf. Man muss im arabischen Denken immer den ideologischen vom kognitiven Inhalt unterscheiden: „Wer sich – wie die meisten Beobachter – darauf beschränkt, es [das arabische Denken] im Hinblick auf seinen kognitiven (wissenschaftlichen und metaphysischen) Gehalt zu betrachten, wird darin nur immer wieder aufgegriffene Meinungen und Diskurse finden, die sich lediglich in der Art ihrer Darlegung, in ihrer Fokussierung auf das eine oder andere Thema oder durch den Grad ihrer Prägnanz unterscheiden. [...] Wenn man aber das philosophische Denken im Islam im Hinblick auf die transportierte Ideologie betrachtet, entdeckt man ein bewegtes

---

4Vgl. Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 39-42

5Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 62

Denken, das von seinen eigenen Prinzipien und seiner eigenen Problematik geleitet und reich an fruchtbaren Widersprüchen ist.“<sup>6</sup> Das muslimische Spanien und der Maghreb waren als vom abbasidischen Kalifat unabhängig in einem beständigen politischen und ideologischen Konflikt mit ihm. Die ideologische Waffe war damals „die fürchterlichste Waffe“<sup>7</sup>, der ideologische Einfluss und kulturelle Hegemonie waren vor allen Dingen Mittel zur Sicherung weltlicher Macht. „[...] von dem Moment an, da die Abbasiden im Orient die Lehre der hanafitischen<sup>8</sup> Schule übernahmen und als Malik Ibn Anas, Gründer der malikitischen<sup>9</sup> juristischen Schule, als Figur der Opposition gegen die abbasidische Macht wahrgenommen wurde, [...] sah die omajjadische Macht von Al-Andalus keinen Hinderungsgrund mehr, diese malikitische Schule sich ausbreiten zu lassen und sie als offizielle juristische Schule des Staates zu übernehmen.“<sup>10</sup> Der Rigorismus der malikitischen Rechtsschule unterband zwar in den ersten Jahrzehnten das Aufkeimen philosophischen Denkens in Spanien, jedoch verhinderte er genauso das Einsickern der sufistisch-mystischen Strömungen, auf die sich die Abbasiden zusehends zwecks Legitimierung ihrer Macht stützten. Die Intellektuellen im muslimischen Spanien „widmeten sich dem Studium der „alten Wissenschaften“, die von den Rechtsgelehrten toleriert wurden: Mathematik, Astronomie, später Logik“<sup>11</sup>, sodass sie diese Disziplinen zum Zeitpunkt da metaphysische Spekulationen wieder erlaubt wurden, bereits beherrschten, im Gegensatz zum Orient, wo sich das Denken ohne den Durchgang durch Mathematik und Wissenschaft unmittelbar in die Metaphysik stürzte. Die Begeisterung für die Wissenschaft nach der Ausrufung des Kalifats von Córdoba

---

6Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 109

7Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 145

8Die hanafitische Rechtsschule ist die älteste islamische Rechtsschule, benannt nach Abū Ḥanīfa. Sie stützt sich in ihrer Rechtsfindung auf drei Quellen: die authentischen Überlieferungen des Lebens des Propheten (*ḥadīth*), den Konsens der Gelehrten (*Ijma'*) und den Analogieschluss (*qiyās*), der allerdings nur angewandt werden darf wenn zu dem konkreten Thema keine Überlieferung im *ḥadīth* zu finden ist. Die hanafitische Rechtsschule ist heute in Zentralasien, in Mesopotamien, Syrien, der Türkei und am Balkan verbreitet. vgl. EI<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ḥanafīyya“; S. 162-164

9Die malikitische Rechtsschule ist nach dem Imam Mālik b. Anas benannt und stützt sich in ihren Rechtsurteilen auf die wörtliche Überlieferung des *ḥadīth*, die Rechtspraxis unter den rechtgeleiteten Kalifen und den Brauch der Leute von al-Madina. Letzterer gilt als mit der *sunna*, dem Brauch des Propheten, nahezu identisch. Heute ist die malikitische Rechtsschule die viertgrößte. Ihre Anhänger finden sich vor allem in Nordwestafrika und in Pakistan. vgl. EI<sup>2</sup> Vol. 6 s.v. „Mālikīyya“; S. 278-283

10Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 143-144

11Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 147

unter dem Omaiaden ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir war genauso kulturelle Strategie. Das neu gegründete Kalifat musste sich seinen Gegnern, dem abbasidischen Kalifat in Bagdad und dem ebenfalls neu gegründeten fatimidisch-schiʿitischen Kalifat in Kairo, auf dem Gebiet der Ideologie stellen: „Die politische und ideologische Notwendigkeit erforderte jetzt die Erarbeitung eines andalusischen kulturellen Projekts, geeignet, eine Alternative zu den abbasidischen und fatimidischen Projekten darzustellen.“<sup>12</sup> Die Abbasiden wie die Fatimiden stützten sich in ihrer kulturell-machtpolitischen Legitimation auf vorislamisches (persisches, mystisches) Erbe, das neue Omaiadenkalifat lockerte die Zügel der Philosophie: „Deshalb hatte das theoretische Denken in Al-Andalus das Glück, die Philosophie zur rechten Zeit zu empfangen, nachdem die Gelehrten sich fest in der Kenntnis der Mathematik, Astronomie, der Medizin und der Logik eingerichtet hatten, Disziplinen, die am Ursprung des philosophischen Denkens in Griechenland gestanden hatten und sogar den Weg für die einzige „wahre“ Philosophie eröffnet hatten, die des Aristoteles, dem *Magister primus*.“<sup>13</sup>

Dieses theoretische Denken, das hier unter glücklichen historischen Umständen in Al-Andalus entstand, überlebte das Omijadenkalifat von Córdoba und dauerte in Nordafrika bis zu Ibn Ḥaldūn fort. Danach wurde es politisch und ideologisch marginalisiert. Beispielhafte Namen dieser Wiedergeburt, an die Al-Jabri in seinem Projekt positiv anknüpfen will, sind Ibn Ḥazm<sup>14</sup>, Ibn Ruṣd (Averroes)<sup>15</sup> und eben Ibn Ḥaldūn, der „aus der Geschichte eine auf die Demonstration gegründete Wissenschaft“<sup>16</sup> machen will. Die Geschichtswissenschaft soll hier eine demonstrative Wissenschaft werden, mit dem Beweis (*burhān*) als Hauptwerkzeug,

---

12Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 149

13Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 150

14Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm (994-1064 a.d.), andalusischer Dichter, Historiker, Jurist, Philosoph und Theologe, bedeutend für seine Betonung der Bedeutung empirischer Betrachtung und sorgfältigen Vernunftgebrauchs im Streben nach Erkenntnis, wegen seiner Ansichten von der dominierenden konservativen Geistlichkeit mehrere Male verbannt. vgl. EI<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ibn Ḥazm“; S. 790-799

15Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ruṣd (1126-1198 a.d.), im Westen unter dem Namen Averroes bekannt, andalusischer Philosoph, Theologe, Jurist, Naturwissenschaftler, vor allem berühmt als Aristoteles-Kommentator, bedeutendstes Erbe seines Denkens ist die Trennung von Religion und Philosophie, die der Philosophie eigene Kategorien in ihrem Gebiet zugesteht. vgl. EI<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ibn Rushd“; S. 909-920

16Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 209



vermöge dessen der neue Historiker einzelne Ereignisse aus ihren Ursachen herleiten wird, „sodass uns die Erzählung das Ereignis in einer rational intellegiblen Weise darstellt“<sup>17</sup>. Der Historiker muss ein Kriterium erarbeiten, das es ihm ermöglicht, aus den überlieferten Erzählungen die die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen herauszufiltern, und dieses Kriterium ist die Erkenntnis der natürlichen Eigenschaften der Zivilisation, also der wissenschaftlichen Grundlagen aus denen man vernünftigerweise kausal das Einzelereignis erklären und somit beweisen kann.

## II.2. 1379<sup>18</sup> – Geburt einer Wissenschaft

Das Thema des Projektes der *muqaddima* ist die Geschichte<sup>19</sup>. Und so wird zu Beginn dieses Werkes, das nach den höchsten Regeln der klassischen arabischen Literatur abgefasst ist, streckenweise sogar in Reimprosa, genau abgegrenzt worum es geht: „Es ist bekannt, dass die Geschichtswissenschaft (*‘ilm at-tārīḥ*) tatsächlich Information über die menschliche Gesellschaft ist, die zugleich Weltzivilisation ist, und sie beschäftigt sich mit den Zuständen der Natur dieser Zivilisationen wie Barbarei, menschlicher Gemeinschaft und Zusammengehörigkeitsgefühl und den verschiedenen Arten des Menschen durch die einige über andere Dominanz gewinnen.“<sup>20</sup> Die Geschichtswissenschaft soll in den Rang einer unbezweifelbaren Wissenschaft<sup>21</sup> erhoben werden. Die Historie die Ibn Khaldun vorfindet ist das noch lange nicht. Die Historiker bisher, so Ibn Ḥaldūn, haben Fehler gemacht, haben Berichte einfach akzeptiert ohne nach ihrem Wert und nach ihrer Wahrheit zu fragen. „Unwahrheit dringt natürlicherweise in historische Berichte ein.“<sup>22</sup> Die Gründe dafür

17Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 210

18 Datum des endgültigen Abschlusses der *muqaddima*. Vgl. EI<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ibn Khaldūn“; S. 828

19Mit Geschichte meine ich immer das Objekt der Geschichtswissenschaft, welche ich auch immer eindeutig Geschichtswissenschaft nennen werde.

20 اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل  
التوحش والتانس و العصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض

Ibn Ḥaldūn: *Muqaddima*; S. 35; (Sämtliche Übersetzungen aus der *muqaddima* sowie dem *ḥadīṭ* sind von mir.)

21 Zur Geschichte als Naturwissenschaft bzw. zur wissenschaftstheoretischen Selbstklassifikation vgl. Wimmer, Franz Martin: Kulturwissenschaft als Naturwissenschaft

22 و لما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته  
Ibn Ḥaldūn: *Muqaddima*; S. 35

sind mannigfaltig: Sympathie für eine Seite eines historischen Konflikts, unzuverlässige Überlieferer, Freude an der Sensation. Die Geschichtswissenschaft ist dadurch im Allgemeinen unzuverlässig, die Historiker berichten Geschehnisse, die so nie geschehen konnten, der Bericht vom listreichen Sieg Alexanders des Großen über die Seeungeheuer, die den Bau des Hafens von Alexandria bedrohten<sup>23</sup> ist da nur ein Beispiel unter vielen. Den Historikern kann man also nicht trauen. Das freilich will Ibn Ḥaldūn ändern, er will die Geschichtswissenschaft in den Rang einer zuverlässigen Wissenschaft erheben. Es muss dem neuen Historiker möglich sein, wahre Berichte von unwahren zu unterscheiden, er muss Kriterien haben anhand derer er entscheiden kann ob ein berichtetes Ereignis möglich gewesen sein kann oder nicht. Diese Kriterien sind die Prinzipien nach denen die Geschichte funktioniert, was Geschichte passieren lässt, die Kräfte hinter der Geschichte. „Und wenn das so ist, dann ist die Methode (das Gesetz) um das Wahre vom Falschen auf der Basis von Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden eine Untersuchung der menschlichen Gemeinschaft, und das ist die Zivilisation.“<sup>24</sup> Geschichte ist immer Weltgeschichte, betrifft uns immer alle, insofern sie die Natur der Menschheit offenbart. Eine Theorie der Geschichte wird daher immer eine Theorie der menschlichen Gesellschaft schlechthin und ihrer Dynamiken sein. Die Prinzipien der menschlichen Gesellschaft sind die Prinzipien der Geschichte und somit die Ursachen der einzelnen geschichtlichen Ereignisse. Das Hauptwerkzeug der neuen Geschichtswissenschaft soll das selbe aller anderen zuverlässigen Wissenschaften sein: Der Beweis (*burhān*), der das Einzelereignis an seine Prinzipien, also Ursachen bindet. Bewiesen ist etwas genau dann wenn es stimmig auf seine Prinzipien zurückgeführt worden ist. Und die Untersuchung dieser Prinzipien bezeichnet Ibn Ḥaldūn dann auch als den Zweck dieses Werkes: „Und das ist der Zweck dieses ersten Buches unseres Werkes. [Die Geschichte] ist eine unabhängige Wissenschaft: Sie hat ihr eigenes Thema, nämlich die menschliche Zivilisation und Gesellschaft, und sie hat ihre eigenen Probleme, nämlich die Erklärung der Erscheinungen und Zustände, die sich an ihr zeigen, eine nach der anderen. Das ist etwas das sich bei allen Wissenschaften findet.“<sup>25</sup> Der logische Beweis ist es der jeden

23 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 36

24 وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطن في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 37

25 وهذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تاليفنا وكان هذا علم مستقل تنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهو بيان ما يلحقه من العوارض و الاحوال لذاته واحدة بعد اخرى وهذا شان كل علم من العلوم

Zweifel an der Wahrheit einer historischen Tatsache aus dem Weg räumen soll indem er sie aus grundlegenden Ursachen menschlicher Gesellschaft herleitet. Diese Ursachen und Prinzipien zu finden wird nun das Ziel sein, kein Selbstzweck freilich, sondern nur die wissenschaftliche Vorarbeit, eine Vorarbeit die unter Umständen mehr ans Licht bringen wird, als dem rationalistischen Zweck genehm ist.

### II.3. Ein sicheres Fundament

Das erste große Kapitel der *muqaddima* ist in sechs durchnummerierte und jeweils ebenfalls mit *muqaddima* übertitelte Abschnitte unterteilt. Es macht Sinn diese sechs Teile als Prämissen zu lesen, denn sie präsentieren die natürlichen Voraussetzungen menschlicher Kultur beziehungsweise handeln davon was menschliches Zusammenleben zunächst einmal ermöglicht und wovon es abhängt. Alle sechs Prämissen kommen aus anderen unbezweifelbaren Wissenschaften, aus Bereichen wie Geographie und Medizin. Eine Ausnahme stellt vielleicht nur die sechste da, die sich mit göttlicher Inspiration und Prophetie beschäftigt, jedoch ist zu beachten, dass diese Themen in klassisch-arabischen Zeiten durchaus als Themen der religiösen Wissenschaften galten. Dieses Kapitel ist auch, abgesehen von einigen kleineren Hinweisen und Beispielen, das einzige in dem die Religion als Monopol umfangreichen gedanklichen Raum findet – im Vergleich zu Historikern vor Ibn Ḥaldūn geradezu revolutionär.

Die erste Prämisse ist die grundlegendste und sie verrät die gedankliche Herkunft Ibn Ḥaldūns: „Die menschliche Gesellschaft ist notwendig und die Philosophen haben dem durch die Worte: „Der Mensch ist von Natur aus ein politisches („städtisches“) Wesen“ Ausdruck verliehen.“<sup>26</sup> Das Wort für „städtisch“ *mudunī* kann durch seine Herkunft vom Wort für „Stadt“ *madīna* seine Verwandtschaft zum griechischen ζῷον πολιτικόν nicht verbergen. Der Mensch ist notwendig ein gemeinschaftliches Wesen. Diese Notwendigkeit ist eine bloße Frage des Überlebens: Der Mensch braucht Nahrung um zu überleben, die kann er aber nur mit der Hilfe

---

Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 38

26 الأولى في ان الاجتماع الانساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 41

anderer effektiv sammeln oder herstellen. Nahrungsproduktion braucht Arbeitsteilung. Ebenso braucht der Mensch andere zu seiner Verteidigung. In vielem ist der Mensch den Tieren unterlegen, jedoch kann er körperliche Unterlegenheit durch seine Fähigkeit zu denken ausgleichen. „Aggression ist von Natur aus in den Lebewesen, deshalb hat er [Gott] jedem von ihnen Organe gemacht, um sich gegen Aggressionen zu verteidigen, dem Menschen hat er als Organ die Fähigkeit zu denken und die Hand gegeben.“<sup>27</sup> So kann der Mensch sich als Ersatz Werkzeuge bauen. Dass er das nur mit der Hilfe anderer tun kann bewundert Ibn Ḥaldūn als Ausdrucks der Weisheit Gottes, nur in Gemeinschaft ist der Mensch vollkommen und kann Gottes Stellvertreter auf Erden sein. Die Werkzeuge die der Mensch baut stehen allerdings allen Menschen zur Verfügung und, wie bereits erwähnt, Aggression ist allen Lebewesen natürlich angeboren. Damit die Menschen sich nicht beständig gegenseitig bekämpfen bedarf es einer herrschenden Autorität, eines Herrschers: „Er soll Dominanz und Macht über sie haben und eine starke Hand damit sie nicht aus Aggression übereinander herfallen. Das ist die Bedeutung königlicher Herrschaft (*mulk*), und so ist es klar geworden dass sie dem Menschen speziell natürlich ist und dass es keinen anderen Ausweg aus ihr gibt.“<sup>28</sup> Die erste Prämisse postuliert also die Notwendigkeit menschlicher sozialer Organisation und herrscherlicher Autorität in einem Zug.

Die zweite Prämisse ist eine geographische. Mit erneuter Berufung auf wohlbekanntere Weise wie Ptolemäus wird postuliert: Die Erde ist rund, sie ist zur Hälfte mit Wasser bedeckt, zur Hälfte mit Land, das Land hat mehr unfruchtbares Gebiet als kultivierbares.<sup>29</sup> Das fruchtbare Gebiet erstreckt sich eher im Norden. In weiterer Folge unterteilt Ibn Ḥaldūn die Erde in sieben geographische und klimatische Zonen, in der Form von Streifen parallel zum Äquator. Die erste Zone, direkt am Äquator, ist die längste und zugleich die heißeste. Die siebte Zone, am Nordpol, ist die kürzeste und die kälteste. Entwickelte Zivilisationen finden sich, so Ibn Ḥaldūn, vor allem in den mittleren Zonen, südlich davon ist es zu heiß, nördlich davon zu kalt. Es folgen

27 ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوانات جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمداغته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عضواً من ذلك كله الفكر واليد  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 42

28 يكون له عاينهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا ان للإنسان خاصة طبيعية ولا بد لهم  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 43

29 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 44

sehr detaillierte geographische Beschreibungen der bekannten Welt anhand der sieben Zonen, die trotz ihrer beeindruckenden Detailtiefe für das argumentative System wenig relevant sind.

Die dritte Prämisse konkretisiert die geographischen Gedanken weiter: Das Klima der verschiedenen Zonen beeinflusst nämlich Körper und Charakter der Menschen die in ihnen wohnen. Die klimatisch gemäßigtesten Zonen sind die mittleren, also die dritte, die vierte und die fünfte. In diesen Zonen liegen nach Ibn Ḥaldūns Einteilung etwa der Maghreb, Andalusien, Syrien, der Irak, Indien, China und Südeuropa. Mesopotamien und Syrien liegen genau in der gemäßigtesten mittleren Zone. Das zeigt sich auch an ihren Bewohnern: „Ihre menschlichen Bewohner sind sehr gemäßigt in ihren Körpern, in ihrer Hautfarbe, ihrem Charakter und in ihrem Glauben bis hin zur Prophetie und es gibt sie in vielen in ihr [der Zone]. [...] Und man findet sie bis zur äußersten Grenze gemäßigt in ihren Behausungen, ihrer Bekleidung, ihrer Nahrung und ihren Erzeugnissen.“<sup>30</sup> Die Bewohner der nicht gemäßigten Zonen sind auch selbst nicht sehr gemäßigt, sie leben in Höhlen oder einfachen Häusern aus Schilf oder Lehm, sie ernähren sich von Kräutern, tragen Kleider aus Holz oder Tierfellen oder gehen ganz nackt. Auch charakterlich wirken die Bewohner dieser Klimazonen nicht sehr menschlich: „Ihre Charaktereigenschaften sind denen von wilden Tieren sehr nahe.“<sup>31</sup> Die Bewohner dieser Zonen sind am wenigsten menschlich und auch oft nicht zugänglich für Religion und Prophetie.<sup>32</sup>

In der vierten Prämisse wird der Einfluss des Klimas auf den Charakter der Bewohner spezifiziert: „Wir haben schon gesehen dass der Charakter der Sudanesen sich im Allgemeinen durch Leichtigkeit, Gedankenlosigkeit und große Emotionalität auszeichnet, man findet sie bei jeder Möglichkeit begierig zu tanzen und sie werden überall als dumm beschrieben.“<sup>33</sup> Die Erklärung folgt sofort: Freude resultiert aus einem Ausbreiten der Tierseele (*rūḥ al-ḥayawān*)<sup>34</sup> des Menschen, Trauer ist die Folge eines Zusammenziehens derselben. So wie Luft breitet sich auch die Tierseele bei höheren Temperaturen aus, bei Kälte zieht sie sich zusammen. Aufgrund des

30 وسكانها من البشر اعدل اجساما والوانا واخلاقا واديانا حتى النبوات فانما توجد في الاكثر فيها (...)  
فتوجد هم على غاية من التوسط في مساكنهم ولابسهم واقواتهم وصنائعهم  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 82

31 واخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 83

heißeren Klimas sind die Bewohner der ersten beiden Zonen generell fröhlicher. Auch Küstenbewohner sind leichtlebiger als Menschen die im Hinterland leben weil die von der Wasseroberfläche reflektierten Sonnenstrahlen die Luft aufwärmen. Ibn Ḥaldūn demonstriert das anhand eines unterhaltsamen Beispiels, in dem er die Ägypter mit den Bewohnern von Fez vergleicht: „Sie [die Ägypter] sind von Freude dominiert, und Leichtigkeit und Sorglosigkeit was die Folgen angeht, sodass sie keine jährlichen und keine monatlichen Vorräte anlegen, sondern das meiste auf dem Markt kaufen. Fez im Maghreb andererseits liegt im Hinterland und ist von kalten Hügeln umgeben. Man sieht seine Bewohner traurig und bedrückt und sehr besorgt um die Zukunft, sodass ein Mann dort, auch wenn er Vorräte angelegt hat, die für mehrere Jahre reichen, jeden Tag auf den Markt geht um Nahrungsmittel zu kaufen weil er fürchtet etwas von seinen Vorräten aufzubauchen.“<sup>35</sup>

Die fünfte Prämisse hat den Einfluss der Nahrung der einzelnen Gebiete auf Körper und Geist der Bewohner zum Thema. Der ist nach Ibn Ḥaldūn nämlich auch beträchtlich. Wüstenbewohner, die sich nur von Fleisch und Milch ernähren und kein Getreide haben sind, so meint er, allgemein gesünder und haben einen besseren Charakter als die die im Überfluss leben. Auch ertragen Wüstenbewohner, die Mangel gewohnt sind, Hungersnöte leichter. Die Erklärung dafür ist eine

32 Geographisch-klimatheoretische Elemente leben bis heute etwa in phänomenologischen Arbeiten zur Architektur fort, die bleibende Beeinflussung durch die Natur ist jetzt allerdings nicht mehr unmittelbar körperlicher und charakterlicher Natur: In seinem Werk „Genius loci. Landschaft, Lebensraum, Baukunst“ geht der norwegische Architekturhistoriker Christian Norberg-Schulz von einem Geist des Ortes aus, den er anhand dreier archetypischer Landschaftstypen beschreibt, und der die die in solchen Landschaften aufwachsen, phänomenologisch für immer prägt. Ein Bewohner der Wüste etwa, um bei ähnlichen Themen zu bleiben, wächst unter einem klaren, halbkreisförmigen Himmel auf, seine ganze Umwelt ist dominiert von einem Geist des Ortes der eine absolute Allheit vermittelt. Deshalb seien alle monotheistischen Religionen aus der Wüste gekommen, der Islam sei, so meint er, der hervorragendste Ausdruck der Wüste. Die Bewohner Skandinaviens auf der anderen Seite leben in einer zerfurchten Landschaft auf mit vielen Bergen, Tälern, Fjorden, kurz mit vielen Abschnitten und Details. Der Geist des Ortes befindet sich hier in den zahlreichen Einzelheiten. Deshalb, so Norberg-Schulz, konnte die skandinavische Mythologie nur dort entstehen, wo jeder Stein und jeder Baum seinen eigenen Geist zu haben scheint. Wenn ein Mensch sich in einer Landschaft befindet, die der in der er aufgewachsen ist entgegengesetzt ist, fühlt er sich unwohl. Ein im Raum der Wüste Aufgewachsener wird sich in einer Gegend unwohl fühlen, wo er nicht den ganzen Himmel sieht.

33 قد راينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثيرة الطرف فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 86

34 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 86

35 كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى انهم لا يدخرون اقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة واكلهم من اسواقهم ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى اهلهم مطرقين اطراق الحزن وكيف افراطوا في نظر العواقب حتى ان الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الجنطة ويباكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان يرضا شيئاً من مدخره  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 86-87

medizinische: Eine große Menge und Vielfalt an Nahrung erzeugen nämlich überschüssige Körperflüssigkeiten, die den Körper dick, blass und hässlich machen. Sobald die Flüssigkeiten und Dämpfe ins Gehirn vordringen beeinträchtigen sie auch die Denkfähigkeit. Die Menschen werden dumm und, trotz einer noch so günstigen Klimazone, maßlos und launenhaft.<sup>36</sup> Dasselbe gilt übrigens für Tiere, wüstenbewohnende Tiere sind in ihren Körpern und Eigenschaften ihren im Überfluss lebenden Gegenteilen bei weitem überlegen: „Die Gazelle ist der Bruder der Ziege, die Giraffe ist der Bruder des Kamels, der Onager und der Wildbüffel sind identisch mit dem Esel und dem Ochsen und den großen Unterschied zwischen ihnen hast du gesehen.“<sup>37</sup>

Die sechste Prämisse schließlich beschäftigt sich ausführlich mit Prophetie und Mysik und ist für das geschichtstheoretische Ganze nur von marginaler Bedeutung.

Dies sind die Prämissen auf denen die folgende Untersuchung der Prinzipien der Geschichte aufbaut. Alle diese Prämissen kommen aus anderen unbezweifelbaren Wissenschaften und können, so Ibn Ḥaldūn, getrost als Tatsachen angesehen werden, sie sind ein sicheres Fundament. Die Voraussetzungen mit denen Ibn Ḥaldūn nun seine Untersuchungen endgültig beginnt sind also die folgenden: Erstens, soziale menschliche Organisation ist eine biologische Notwendigkeit, genauso wie herrscherliche Autorität. Zweitens, Klima, Umgebung und Nahrung beeinflussen Körper, Charakter und mentale Fähigkeiten der Bewohner massiv.

#### II.4. *‘umrān* und *‘aṣabīya* – Das begriffliche Koordinatensystem

Überall wo Menschen beginnen zusammenzuarbeiten und eine Art sozialer Organisation gründen, und das tun sie aus Notwendigkeit, entsteht *‘umrān*. *‘umrān* bedeutet zunächst „Kultur“ oder „Zivilisation“<sup>38</sup> Das Wort kommt von der Wurzel für „bauen“, „bewohnen“, „kultivieren“. Hier bei Ibn Ḥaldūn bezeichnet es jede Form sozialer Zusammenarbeit über dem Niveau individueller Barbarei. *‘umrān* ist

<sup>36</sup> Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 87-88

<sup>37</sup> فالغزال اخو المعز والزرافة اخو البعير والحمار والبقر اخو الحمار والبقر والبون بينهما ما رايت  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 88

<sup>38</sup> Vgl. Wehr, Hans: Arabisches Wörterbuch Arabisch-Deutsch s.v. عمران ; S. 578

der gemeinsame soziale Korpus einer menschlichen Gesellschaft. Hier arbeiten mehrere Menschen zusammen an einem Ganzen. Je mehr Menschen innerhalb dieses Korpus zusammenarbeiten, desto mehr Entwicklung gibt es auch, *‘umrān* ist ein in sich abgestufter Begriff: Es gib besseren und schlechteren, stärkeren und schwächeren *‘umrān*. Daher bezeichnet das Wort auch die Bevölkerung, den Wohlstand einer Gemeinschaft oder „Volkreichtum und Gedeihen“.<sup>39</sup> Jedes Mitglied einer Gruppe trägt seine Arbeit zum Wohl der Gruppe bei. Mehr Menschen bedeutet eine größere Menge Arbeit, sodass ein Teil der Arbeit für Luxus verwendet werden kann.<sup>40</sup> Zu diesem Bereich des Luxus gehört alles, was über die ursprüngliche biologische Notwendigkeit des Überlebenskampfes hinausgeht, also auch die Wissenschaften, die kein materielles Produkt liefern, aber die höchste Verwirklichung des Menschen darstellen. In diese Phase gesellschaftlicher Entwicklung, wenn durch einen genügend großen sozialen Korpus genug Arbeitskraft frei wird um sich der Wissenschaft, der Literatur und dem Luxus zu widmen, erreicht der Mensch die höchste Form der sesshaften Kultur, *ḥaḍāra* „sesshafte Zivilisation“. Dieser marxistisch anmutende Begriff von Kultur stellt die erste Achse von Ibn Ḥaldūns soziohistorischem Entwurf dar.

*‘umrān* entsteht überall wo Menschen zusammenarbeiten. Und doch findet Ibn Ḥaldūn zwei Umfelder vor, die sich in ihren sozialen und historischen Entwicklungen radikal unterscheiden: Die Bewohner der Wüste einerseits, und die ansässigen Bauern andererseits.<sup>41</sup> Die Unterschiede ihrer sozialen Dynamik sind zu groß um bloß durch die ernährungswissenschaftlichen Versuche der fünften Prämisse erklärt zu werden. So wird ein neuer Begriff eingeführt, der in der deutschen Sprache keine eindeutige Entsprechung hat: *‘aṣabīya* als das was die Beduinen der Wüste haben und was den Ansässigen fehlt. Dieses Wort ist der Form nach ein abstraktes Substantiv zu *‘aṣaba* „Bund“, „Vereinigung“, hieße also wörtlich etwas wie „Bundhaftigkeit“. Die *‘aṣabīya* ist es die ein Mitglied einer Gruppe an die anderen Mitglieder bindet: „Man fühlt Schande bei Ungerechtigkeit oder Feindschaft gegen seinen Nächsten und wünscht zu verhindern dass ihm Gefahr droht.“<sup>42</sup> Dieses

---

39 ebenda

40 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 120

41 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima: S. 121

42 يجد في نفسه غصاصة من ظلم قريبه او العداة عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 128



Gemeinschaftsgefühl verbindet einen Menschen mit seinen Blutsverwandten aber auch mit Menschen die nicht direkt mit ihm verwandt sind. Sie ist es die die Mitglieder einer Gruppe immer schon definiert: Wer durch die *‘aṣabīya* an die anderen Mitglieder der Gruppe gebunden ist, gehört dazu. Sie ist natürlich und vom Menschen nicht zu trennen. Sie beinhaltet gegenseitigen Stolz, Mitgefühl für die anderen Mitglieder der Gruppe, gegenseitige Hilfe. Aber die Bedeutung dieses Begriffes geht noch weiter: Sie ist auch der militante Trieb, der Gemeinschaften dazu bringt sich zu vereinigen, um Vorherrschaft zu kämpfen, Dynastien und Reiche zu errichten.<sup>43</sup> Versuche einer Übersetzung, die freilich immer ungenügend bleiben müssen, sind „Stammeszugehörigkeit“, „Parteinahme“, „Solidarität“, „Gemeinsinn“ bis hin zu „Nationalgefühl“.<sup>44</sup> Menschliche Gemeinschaft ist eine Notwendigkeit, die *‘aṣabīya* ist die bewegende Ursache, die Gemeinschaften sich entwickeln lässt, die die Geschichte vorantreibt. Sie ist der Drang und Motor hinter der Geschichte, das was Geschichte geschehen lässt. Weder der statische Begriff des *‘umrān* noch eine der sechs Prämissen liefern eine bewegende Ursache der Geschichte, erst hier in diesem militanten Trieb hat sich der Motor aller Politik und Kultur gefunden.<sup>45</sup>

## II.5. Aufstieg und Niedergang – Die Ambivalenz der Kultur

Die *‘aṣabīya* ist die bewegende Ursache der Geschichte. Wenn die *‘aṣabīya* stark ist, unterwirft eine Gruppe (es muss nicht immer ein Stamm sein) andere, sie breitet sich aus, besiegt schwächere. Die Mitglieder einer Gruppe mit starkem Gemeinsinn sind, so Ibn Ḥaldūn, unter den Menschen das was Raubtiere unter den Tieren sind: „Und das ist so weil sie besser fähig sind Vorherrschaft und Kontrolle zu erlangen und andere Gemeinschaften zu bekämpfen, und weil sie unter den Menschen die Stelle der Raubtiere unter den wilden Tieren einnehmen.“<sup>46</sup> Der fortgesetzte Kampf stärkt

43 EI<sup>2</sup> Vol. 1 s.v. „‘aṣabīya“; S. 681

44 Hans Wehr: Arabisches Wörterbuch Arabisch-Deutsch s.v. عصبية; S. 553

45 Es ergibt sich dass *‘aṣabīya* auch das abstrakte Substantiv zu *‘aṣab* „Nerv“ ist und daher auch „Nervosität“ bedeutet. Das ist einer der Fälle im Arabischen wo sich zwei verschiedene Begriffe bzw. Bedeutungsfelder eine Wortwurzel teilen.

46 وذلك لانهم اقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه واستبداد الطوائف لقدرتهم على محاربة الامم سواهم ولانهم يتنزلون من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 145

den Gemeinsinn noch weiter, sodass hier eine schier unaufhaltsame sich selbst stützende Dynamik entsteht: Die *‘aṣabīya* drängt zu hegemonialen Kämpfen, die wiederum die *‘aṣabīya* stärken. Auch Religion kann dem Gemeinsinn eine gewaltige Stärke verleihen. Der heftigste Kampf findet dabei auf der Ebene der *‘aṣabīya* statt: „Das Gruppengefühl resultiert aus der Zusammensetzung vieler Gruppen von denen eine stärker ist als alle anderen und so kann ein Gruppengefühl die anderen besiegen und Macht über sie erlangen bis es sie ganz unterwirft.“<sup>47</sup> Innerhalb einer Gruppe gibt es Menschen oder eine Familie die durch ihre Bedeutung und ihren Ruf innerhalb der Gruppe und durch guten Charakter die Fähigkeit und die Kraft haben eine *‘aṣabīya* zu kontrollieren. Diese besetzen den Platz der notwendigen politischen Herrschaft.<sup>48</sup> „Er [der Herrscher] muss notwendig durch dieses Gruppengefühl die Übermacht über sie haben, falls nicht kommt seine Macht nicht zustande. Und diese Dominanz ist *mulk* [königliche / herrscherliche Autorität].“<sup>49</sup> Diese Herrschaft ist von da an natürlich an das Gruppengefühl gebunden. Geht das Gruppengefühl verloren, dann verliert der Herrscher auch seine Legitimität und seine Macht. Wird das Gruppengefühl durch beständigen Kampf stärker, steigt auch die Macht dessen der sie lenkt. Der Herrscher einer starken *‘aṣabīya* kann schließlich eine *dawla* gründen. *Dawla* bedeutet sowohl „Staat“ als auch „Dynastie“ und hier ist wohl auch beides gemeint. Eine *dawla* benötigt eine große Anzahl von Menschen, eine große Anzahl von Arbeit, sie ist die höchste Form der *‘umrān* und braucht für ihre Gründung eine starke *‘aṣabīya*. Hier ist schließlich der höchste Punkt der Kultur und der menschlichen Entwicklung erreicht. Städte werden gegründet, Monumente werden gebaut, es gibt Luxus, Wissenschaft und Literatur.<sup>50</sup> Aber diese Entwicklung ist in sich ambivalent, zugleich setzt eine unaufhaltsame Degeneration ein. Wenn eine Gruppe die Überhand gewonnen hat und die Besitztümer einer Vorgängerdynastie erobert hat, gewöhnen sich die Menschen an Luxus und Überfluss, und der Niedergang setzt ein.<sup>51</sup> Die Mitglieder übernehmen dekadente königliche Bräuche im Wohnen und Essen. Sie führen sorglose Leben im Überfluss. Das schwächt die vorige

47 والعصبية متألفة من عصابات كثيرة واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها و تستولي عليها حتى تصيرها جميعا ضمنها  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 166

48 Vgl. Ibn Ḥaldūn; Muqaddima; S. 134 sowie S. 302 ff.

49 فلا بد يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية والا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 139

50 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 342-345

51 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 167

Stärke der Wüstenbewohner: „Die beduinische Rauheit geht verloren und das Gruppengefühl und die Tapferkeit werden schwächer.“<sup>52</sup> Luxus führt zu einer Abtötung der *‘aṣabīya*. Die nachkommenden Generationen vergessen das Gruppengefühl und die kämpferische Vergangenheit. Jede Dynastie breitet sich zunächst bis zu einer gewissen Grenze aus, dann beginnt der stufenweise Abstieg bis zum völligen Verschwinden. Und wieder ist der antreibende Motor dieser Entwicklung die *‘aṣabīya*, dieses Mal das wachsende Gruppengefühl anderer Gruppen, die von außen militärischen Druck auf den Staat ausüben. Sobald eine Dynastie ihren Niedergang beginnt, entstehen Keime neuer Dynastien, so Ibn Ḥaldūn, entweder durch die Revolte von Provinzgouverneuren, die eigene Dynastien gründen, oder durch rebellische benachbarte Gruppen.<sup>53</sup> So wie deren Gruppengefühl im Laufe des Niedergangs der alten Dynastie stärker wird, so werden das Gruppengefühl und die Macht der alten Dynastie immer schwächer, die Dynastie verliert an Einfluss und geht schließlich ganz zugrunde. „Jede Dynastie hat natürliche Lebensalter, so wie Menschen.“<sup>54</sup> Wenn einmal Anzeichen von Senilität im Staat auftreten, können sie nicht mehr verschwinden, sondern der unaufhaltsame Prozess des Niedergangs hat bereits eingesetzt.<sup>55</sup> Eine besiegte Dynastie wird schnell verschwinden, Mitglieder einer besiegten Gruppe, die die Kontrolle über ihre eigenen Angelegenheiten verloren hat, werden apathische und hilflose Opfer derer die jetzt über sie herrschen. Die zerstörte Dynastie wird schließlich von einer anderen ersetzt, der letzten Endes dasselbe Schicksal droht. Das Gesamtbild bietet also eine unaufhaltsame Zyklis aufsteigender und wieder verschwindender Zivilisationen, wobei sich das politische System nicht ändert. Der harte mikropolitische Kampf der politischen Gruppen bringt immer nur Sieger auf Zeit hervor. Das Ziel, der Höhepunkt der Kultur, ist von kurzer Dauer. Die höchste Entwicklung der Kultur ist zugleich der Beginn der körperlichen und charakterlichen Degeneration. Das starke Gruppengefühl der Beduinen und die entwickelte Kultur in den Städten der Dynastien sind nicht miteinander vereinbar. Die unerreichte Utopie eines starken, urtümlichen Staates mit hoher Kultur bleibt den Akteuren der Geschichte, also den

---

52 فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والنبالة  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 140

53 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 298

54 الدولة لها اعمار طبيعية كما الاشخاص  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 170

55 Vgl. Ibn Ḥaldūn: Muqaddima; S. 293

politischen Gruppen, von der grausamen Mechanik der Natur verwehrt. Der erotisch-militante Drang der *‘aṣabīya* hat sich als Antrieb einer bloßen Wiederholung, als im Wiederholungszwang gefangen herausgestellt, als Todestrieb.

Und doch ist nicht alle politische Hoffnung verloren: Zwar imitieren die Besiegten immer die von denen sie besiegt worden sind, ihre alte Kultur geht also unaufhaltsam zugrunde. Zugleich aber eignen sich die Sieger einige der Errungenschaften der Besiegten an, und genießen deren Vorteile.<sup>56</sup> Die neue Dynastie setzt in ihrer kulturellen Entwicklung also nicht am kulturellen Nullpunkt an, jeder Zyklus scheint vom von seinen Vorgängern Erreichten zu profitieren, jedes Mal beginnt die Entwicklung etwas höher, so scheint es wenigstens an diesem Punkt. Eine Gesamtentwicklung über und jenseits der immer wiederkehrenden Zyklen ist also in diesem System festzustellen, die historischen Mühen sind nicht völlig vergebens, auch wenn ihre Wirkung geringer ist als von den Akteuren erhofft.

## II.6. *‘aṣabīya* - Ein erotisch-militanter Bewegter?

Es kann nur noch einmal betont werden: Das Element der Bewegung in Ibn Ḥaldūns Entwurf der Geschichte ist die *‘aṣabīya*, ohne sie gibt es keine Bewegung. Sie ist der geschichtliche Eros, der Vater aller Neuerung. Und ebenso muss betont werden dass sie den Charakter eines militanten Dranges hat, eines revolutionären Triebes. Objekt des Triebes der *‘aṣabīya* ist *mulk*, sind Macht, Herrschaft und Autorität. In diesen findet das Gruppengefühl Befriedigung. Der Begriff der *‘aṣabīya* ist natürlich keine Erfindung Ibn Ḥaldūns, auch wenn er es war, der ihm diese große und auch neue Bedeutung verliehen hat. Bereits im *ḥadīṭ*, den Überlieferungen vom Leben des Propheten taucht dieser Begriff an mehreren Stellen auf, hier wird er negativ bewertet und in einen scharfen Gegensatz zum Prinzip der *umma*, der islamischen Gemeinschaft aller Muslime, gesetzt.<sup>57</sup> Die klarste Stelle ist hier ein Bericht aus den *sunan ibn māğā*, einer *ḥadīṭ*-Sammlung des Ibn Māğā<sup>58</sup>: Auf die Frage eines Mannes ob denn die *‘aṣabīya* nicht die Liebe eines Mann für seinen Stamm sei antwortet der

<sup>56</sup> Vgl. Ibn Ḥaldūn: *Muqaddima*; S. 40 sowie Maróth Milkós: *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*; S. 244-245

<sup>57</sup> Vgl. *EP* Vol. 1 s.v. „*‘aṣabiyya*“; S. 681

Prophet Muḥammad: „Nein, sondern es gehört zur *‘aṣabīya* dass der Mann sein Volk auf Ungerechtigkeit hin richtet [dass er es mit seinem Volk auf Ungerechtigkeit abgesehen hat]“<sup>59</sup> Hier will der Islam in seiner universalen Gemeinschaft eine vorislamische Barbarei namens *‘aṣabīya* abschaffen. Bei Ibn Ḥaldūn wird auch der enorme politische Erfolg des Islam in seinen ersten Jahrhunderten über diesen Begriff erklärt. Die *‘aṣabīya* ist bei Ibn Ḥaldūn eine organische Kollektiverscheinung, ein Resultat der Anstrengungen der Einzelnen. Sie wächst und schrumpft von den Individuen der Gruppe beinahe unbeeinflussbar. Sie werden von ihr getrieben, profitieren von ihr und genießen den Erfolg, den sie möglich macht, und leiden unter ihrer Schwäche. Selbst der Herrscher eines Gruppengefühls verliert seine Macht sobald die *‘aṣabīya*, auf der sie aufbaut, zu schwächeln beginnt. *‘aṣabīya* sowie *‘umrān* sind kollektive Körper die sich als Gesamtheit der einzelnen Kämpfer und Arbeiter formen und dabei zugleich die Rolle dieses Einzelnen marginalisieren. Sie könnten ohne einen konkreten Einzelnen weiterbestehen, der konkrete Einzelne aber braucht die kollektiven Körper der Kultur und des Gruppengefühls. Als vom Menschen nicht zu trennen ist das Gruppengefühl ein natürliches Charakteristikum des Menschen. Und die Natur des Ibn Ḥaldūnschen Menschen ist eine abgründige: Es ist die Natur des Menschen Gottes Stellvertreter auf Erden zu sein. Und zugleich ist sie es die Aggression in allen Lebewesen verankert und sie ist es die dem Menschen die Notwendigkeit eines diese aggressive Natur bändigenden Herrschers auferlegt. Die Geschichte des Menschen funktioniert nach nicht minder aggressiven Prinzipien, das was geschichtliche Veränderungen bewirkt ist eine kollektive Erscheinung des Gruppenbewusstseins die sich aus dem Kampf gegen andere Gruppen speist und weiß am Ende selbst zugrunde gehen zu müssen. Was kann uns in einer modernen, aufgeklärten, friedliebenden Welt dieser militante Begriff noch sagen? Friedensprojekte haben in den Parametern Ibn Ḥaldūns keinen Platz (allerhöchstens als vorübergehende Dekadenerscheinungen), Weltkriege lassen sich in ihnen erklären. Wäre eine reflexartige Ablehnung eines solchen Gewaltkonzepts

58 Ibn Māḡa, mit vollem Namen Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yazīd al-Raba‘ī al-Qazwīnī (824-887 a.d.) war ein islamischer Religionsgelehrter aus Persien und Autor des letzten der sechs kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen. Sein *kitāb al-sunan* (Buch der Bräuche [nämlich des Propheten]) beinhaltet an die 4000 *ḥadīṭe*. Vgl. EF<sup>2</sup> Vol. 3 s.v. „Ibn Mādja“; S. 856

59 حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا زياد بن الربيع اليمامي عن عباس بن كثير الشامي عن امرة منعم يقال لها فسيلة قالت سمعت ابي يقول سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله امن العصبية ان يحب الرجل قومه قال لا ولكن من العصبية ان يعين الرجل قومه على الظلم

Ibn Māḡa: Sunan Ibn Māḡa: kitāb al-fitan: 7. al-‘aṣabīya;  
<http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=5&Rec=5472>

Erscheinung einer dekadenten zivilisationsverwöhnten Verdrängung, ein Zurückfallen hinter die fast heitere Nüchternheit mit der Ibn Ḥaldūn selbst seine Betrachtungen schildert? Oder muss der Kampf ums Gruppengefühl nicht immer mit banal militärischen Mittel geführt werden? Könnte man etwa sagen dass der moderne liberal-demokratische Politiker versucht sich durch Meinungsumfragen als Herrscher eines solchen Gruppengefühls zu etablieren und durch Populismus und Wahlkampf dieses Gefühl zu stärken? Oder unterschätzt das die begriffliche Gewalt der *‘aṣabīya*? Interessant ist das Verhältnis des Subjekts zu diesem abgründigen Beweggrund des menschlichen auf der Ebene des Kollektiven der Geschichte: Der Einzelne ist von den Kollektiverscheinungen seiner Gruppe determiniert, er ist nur Teil der Gruppe indem er diese Formationen als die seinen annimmt, und er braucht sie. Die Subjekte der Geschichte sind freilich nicht die einzelnen Mitglieder der Gruppen, sondern die Gruppen selbst: Sie werden als Ganze rückwirkend über ihre *‘aṣabīya* erst entstehen, sie sind es die kämpfend den Auftrag dieses instinktiven Drängens erfüllen und sie sind es die schließlich zugrunde gehen. Die Gruppen sind die Agenten der Geschichte.

Beim Versuch diesen Begriff der *‘aṣabīya* etwas besser zu verstehen, empfiehlt es sich mit näheren und nicht so nahen Denkkonzepten zu verbinden und seine Möglichkeiten zu beleuchten. Der averroistisch-aristotelische Untergrund ist hier natürlich von Anfang an unverkennbar. So finden sich in diesem gedanklichen System nicht nur die syllogistische Logik sondern auch die vier Ursachen aus der aristotelischen *Physik* wieder. Nach dem amerikanischen Arabisten Muḥsin Maḥdī lassen sich die Begriffe *dawla* (Staat, Dynastie), *‘umrān* (Kultur) und *‘aṣabīya* (Gruppengefühl) eindeutig in das aristotelische Schema einordnen: *‘umrān* wäre die Materialursache (*causa materialis*), das woraus die Geschichte ihre Staaten formt. *Dawla* wäre die Formursache (*causa formalis*), also das was aus der Kultur geformt wird. Die *‘aṣabīya* besetzt den Platz der Wirkursache (*causa efficiens*), ist also das bewegende Element, das unmittelbar die Entwicklung in Gang setzt. Die Zweckursache (*causa finalis*) schließlich wäre ein wie auch immer aufgefasstes Allgemeinwohl.<sup>60</sup> In dieser Einteilung besetzt der Drang des Gruppengefühls also den Platz des unmittelbaren Agenten, den Platz den im klassischen Beispiel des Aristoteles der Bildhauer einnimmt: Die *‘aṣabīya* als Bildhauer der Geschichte. Das wird zwar des bewirkenden Charakters des Gruppengefühls gerecht, verkennt aber

<sup>60</sup> Vgl. Maḥdī, Muḥsin: *Ibn Khaldun's Philosophy of History*; S. 225-284;

die Affinität dieses Begriffs zum Triebhaften. Eine direkte Verknüpfung zwischen dem Allgemeinwohl und dem Drang des Gruppengefühls findet sich bei Ibn Ḥaldūn nirgendwo explizit gemacht, das Ziel der *‘aṣabīya* ist *mulk*, ist die königliche Autorität, ist Macht: „Das Ziel, zu dem das Gruppengefühl führt, ist königliche Herrschaft.“<sup>61</sup> Außerdem geht in einer solchen aristotelischen Klassifikation der Agent der Geschichte verloren. Der ist nämlich nicht das Gruppengefühl, sondern das sind die Gruppen selbst in ihrem militanten Streben (eine Militanz die sich freilich nicht nur militärisch sondern über die Ideologie auch kulturell äußert). Das Gruppengefühl ist natürlich der Bewegende in der Natur der Geschichte. Ibn Ḥaldūn kann die neue Geschichtswissenschaft als auf Axiomen aufbauende deduktiv argumentierende präsentieren weil Geschichtswissenschaft hier Naturwissenschaft ist. Es macht also Sinn in diesem Zusammenhang von einer Natur der Geschichte zu reden. Das weckt marxistische Assoziationen, nicht nur in den oben beschriebenen Betrachtungen der Arbeit der Einzelnen und des Überbaucharakters der Kultur, sondern auch in der Betrachtung der Geschichte als nach Naturgesetzen verlaufend. Da macht es im Grund keinen Unterschied ob diese Gesetze leninistisch-realdialektische sind oder medizinisch und geographisch-axiomatische. Ist es ideologische Verblendung wenn der Marxist Ibn Ḥaldūn den Vorwurf des Reaktionismus macht, weil dieser die marxistischen Konsequenzen nicht zieht? Die Intuition dass das präsentierte Konzept einer im weitesten Sinne marxistisch-revolutionären Theorie nahe steht, soll sich nun noch in einer Begegnung mit einem getrost neomarxistisch zu nennenden Denkgebäude bewähren.

## II.7. Geschichte, Politik, Wahrheit – Vorzeichen der Begegnung Ibn Ḥaldūn –

### Badiou

Alain Badiou's Thema ist politisch. Und in Badiou's Konzeption ist Politik eng mit Wahrheit verbunden. Jede echte Politik kreist um einen Platz, eine leere Stelle oder Lichtung, nämlich um Gesellschaft bzw. Gemeinschaft. Das meint nicht die vielen einzeln benennbaren Gemeinschaften sondern Gemeinschaft in einem allgemeinen sozialistisch-kommunistischen Sinn. Diese Gemeinschaft ist das Zentrum von allem

<sup>61</sup> ان الغاية التي تجرى اليها العصبية هي الملك  
Ibn Ḥaldūn: Muqaddīma; S. 139

das es verdient politisch genannt zu werden, so Badiou. Doch zugleich hat sie den Charakter einer Asymptote, sie ist nicht gegenwärtig, kann nicht gefunden werden und kann nicht versprochen werden: "It is a community with no present or presence, merely gripped in its coming."<sup>62</sup> Gemeinschaft ist unmöglich. Natürlich gibt es verschiedene Gemeinschaften und Gesellschaften aber die sind als einzelne und zersplitterte das genaue Gegenteil dessen was Badiou meint. Die Realität zeigt uns die Unmöglichkeit von Gemeinschaft. Im postmodernen Denken wird aus dieser Tatsache heraus die Maxime realistischer Politik formuliert, die eine Politik ohne Idee ist. Im postmodernen politischen Diskurs bestimmt die Unmöglichkeit von Gemeinschaft das Denken und die Praxis, ein Denken und eine Gesamtheit von Handlungen freilich die genau diese Unmöglichkeit widerspiegeln, die danach „realistisch“ genannt wird. Diese Entwicklung ist aber bereits im genuinen Kommunismus vorgezeichnet, so Badiou. Das kommunistische Konzept projizierte die Gemeinschaft in eine nahe Zukunft, mit antizipierenden Effekten auf die Gegenwart. "In communism, community became the coming realization, in politics, of the collective as truth."<sup>63</sup> Der Kommunismus nahm die Zugehörigkeit zu einer zukünftigen Gemeinschaft voraus. So weit so gut, aber der fatale Fehler des Kommunismus folgte auf dem Fuß: "[Communism] placed necessity in charge of it's paradigm, which was also to say, it submitted politics to a sense of History."<sup>64</sup> Die kommunistische Dialektik die die Geschichtswissenschaft zu einer Naturwissenschaft erklärte und die Ankunft der kommunistischen Ziele an eine natürliche Notwendigkeit knüpfte, das war die sophistische Sünde der kommunistischen Theorie und der Grund warum eine solche Konzeption heute alle Glaubwürdigkeit verloren hat. Die grausame Konsequenz ist die von der Unmöglichkeit der Gemeinschaft herrührende Unmöglichkeit der Politik unter eine Idee zu fallen. Politik besteht dann aus der Verwaltung von natürlichen Notwendigkeiten, was bedeutet dass es keine emanzipatorische Politik geben kann. Badiou widerspricht natürlich. Erstens muss der Begriff der Gerechtigkeit gegen die geschichtliche Notwendigkeit ins Feld geführt werden. Die Gemeinschaft in ihrer Handlung ist hier Wahrheit und, in platonischem Sinn, als solche Gerechtigkeit, eine Handlung die in Beziehung zu einer inneren wahren Ordnung steht. Gerechtigkeit

---

62 Badiou: Conditions; p. 148

63 Badiou: Conditions; p. 150

64 Ibid.



ist kein Eigenschaftswort das Gesellschaften zukommen kann, sondern die Gemeinschaft selbst ist eng verbunden mit einer Wahrheit und erscheint daher als Gerechtigkeit. Und zweitens: "The impossibility of community forms no objection to the imperative of emancipatory politics."<sup>65</sup>

Seit Platons *πολιτεία* hat jede Utopie den Charakter eines Realen, gleich ob sie möglich oder wahrscheinlich ist. Politik ist, so Badiou, von Natur aus präskriptiv. Eine politische Handlungsvorschrift muss nicht zuerst ihre Möglichkeit zeigen oder herstellen, "every emancipatory politics presupposes an unconditioned prescription."<sup>66</sup> Der der einer solchen unbedingten Vorschrift folgt, ist in seiner eigenen Gesellschaft natürlich immer fehl am Platz, denn eine solche Handlungsvorschrift ist immer militant. Der Begriff Wahrheit unterhält bei Badiou eine enge Beziehung zu der militanten Handlungsvorschrift. Wahrheit ist bei Badiou ein Vorgang, ein Prozess. Emanzipatorische Politik, also gerechte Politik, ist "dependent on an event affecting the collective, of which, in sequential fashion, it presents the truth."<sup>67</sup> Politische Wahrheit existiert nur durch ihre Anhänger. Politisch gesehen ist eine Wahrheit noch nicht geschehen. Die Essenz einer speziellen Politik ist aber nicht die Wahrheit die sie herstellt, sondern der Weg des Prozesses. Philosophie muss aus ihrer Natur heraus die Wahrheit einer politischen Bewegung als unendliches Sein denken. Deshalb, so Badiou, dürfen diese beiden Sphären nicht leichtfertig vermischt werden. Ein Beispiel einer solchen ungerechtfertigten Mischung die eine philosophische Terminologie antizipierter Wahrheiten in den immanenten politischen Prozess bringt, ist der Stalinismus. Hier legitimiert die Fusion eine verbrecherische Gegenwart durch die vorweggenommene zukünftige Wahrheit.

Politik ist ein Wahrheits-Prozess, der seine Wahrheit nicht selbst philosophisch benennt. Diese Wahrheit ist immer generisch. Diese Gedanken über politische Bewegungen und die falsche Auffassung von Politik als Verwaltung historischer Notwendigkeiten sollten im Folgenden bei der Begegnung mit Ibn Ḥaldūn im Hinterkopf behalten werden. Denn jede Geschichtswissenschaft ist eine Geschichtswissenschaft politischer Effekte und jedes historische Konzept legitimiert

---

65 Badiou: Conditions; p. 151

66 Badiou: Conditions; p. 152

67 Badiou: Conditions; p. 154

etwas indem es es erklärt. Ob dieses Erklärte tatsächlich die Ehre verdient, von Badiou politisch genannt zu werden, soll auch untersucht werden.

## II.8. Vernunft und Rebellion

Auf den ersten Blick entspricht in Ibn Ḥaldūns Naturwissenschaft der Geschichte nichts dem Politischen Badious. Die Zyklik geschichtlicher Entwicklung verläuft nach unbrechbaren und nicht umgeharen Naturgesetzen. Geschichte verläuft so wie sie verläuft notwendig und auch politische Macht ist eine Notwendigkeit. Und doch...

In einem frühen Text zur kulturellen Revolution beschäftigt sich Badiou mit dem Ausspruch Maos, dass sich die gesamte marxistische Theorie in einem einzigen Satz ausdrücken lasse: Es ist richtig/ gerechtfertigt gegen die Reaktionäre zu revoltieren. (*It is right to rebel against the reactionaries.*) Dieser Satz, der aus dem Wissen des Marxismus als Einheit von Theorie und Praxis geboren sei, beinhalte die strukturellen Hauptelemente einer marxistisch-revolutionären Theorie. Es wird interessant sein als Experiment die Gruppen Ibn Ḥaldūns als revolutionäre Bewegungen zu nehmen und zu sehen wie sie in diese Richtigkeit und Vernunft der Rebellion (*reason of rebellion*) passen: In diesem Satz *It is right to rebel against the reactionaries.* treten nach Badiou drei Bedeutungen des Wortes *reason* auf und die Gesamtheit dieser drei Bedeutungen macht die marxistische Theorie als Ganze aus. Die erste Bedeutung betont das Primat der Praxis: "It is right to rebel against the reactionaries does not mean in the first place "one must rebel against the reactionaries" but rather "one rebels against the reactionaries" - it is a fact, and this fact has reason"<sup>68</sup> Rebellion ist schon da. Und deshalb ist sie richtig. Trifft das auch auf die kämpfenden Gruppen in Ibn Ḥaldūns Konzeption zu? Natürlich, Rebellion gegen eine alte Dynastie und andere Gruppen gibt es immer, der Notwendigkeit der triebhaften Gesetze der Geschichte folgend kann es sie nicht nicht geben. Erstens wird die historische Theoretisierung erst notwendig durch die Existenz der kämpfenden und rebellierenden Gruppen. Wenn eine alte Dynastie ihren Niedergang beginnt, so Ibn Ḥaldūn, entstehen Keime neuer Dynastien und es gibt zwei Wege auf

---

68 Badiou: An Essential Philosophical Thesis; p. 4 of 7 [p. 673]

denen das geschehen kann: Entweder Provinzgouverneure rebellieren gegen die Zentralgewalt des Staates, oder andere Gruppen von den Regionen an den Grenzen des Einflussgebietes der Dynastie rebellieren gegen die Unterdrückung des Staates.<sup>69</sup> Rebellion und militante Kriegszüge gibt es auf jeden Fall. Und zweitens, systemintern, trifft der Satz „Rebellion gibt es immer schon.“ auch auf die strukturelle Eigenheit des Erklärungssystems zu: Es gibt Rebellion, sie ist der Grund für den Aufstieg und den Fall politischer Subjekte. *‘aşabīya* ist ein Begriff der auf sich selbst und seinen Effekten beruht. Gruppengefühl stachelt die Gruppen zu Kämpfen an um das Gruppengefühl zu stärken, das sie dann noch mehr anstachelt, bis sie es durch kulturelle Dekadenz verlieren. *‘aşabīya*, und das heißt Rebellion, gibt es immer schon, sie ist das logische Bevor aller Geschichtlichen Entwicklung, das heißt aller mikropolitischen Bewegung. Diese erste Bedeutung der *reason* der Rebellion, heißt dass die Rebellierenden, bei Badiou die Proletarier, recht haben, und *reason* auf ihrer Seite haben. Diese Richtigkeit der Rebellion ist im marxistischen Denken eine strukturelle, nämlich der strukturelle Fehler jedes reaktionären Systems und die immanente Wahrheit einer emanzipatorischen Bewegung. Bei Ibn Ḥaldūn basiert das Recht und die Richtigkeit der Rebellen auf einem natürlichen Trieb, der immer schon da ist. Sie haben recht weil sie nicht anders können. So sind sie, das ist ihre Natur. (Und das heißt unser aller Natur.)

““It is right to rebel against the reactionaries” also means: The rebellion will be right, it will have reason on its side”<sup>70</sup>, ist die zweite Bedeutung des Rechts und der Richtigkeit der Rebellion. Von der Zukunft aus gesehen wird der Kampf der richtige gewesen sein, die Situation aus der er entstanden ist wird als inakzeptabel entlarvt sein. Und vor allem wird die Rebellion siegreich sein, der aktuelle Stand der Dinge ist bereits dem Untergang geweiht. Das erinnert irgendwie an die Gruppen Ibn Ḥaldūns die ihre Stärke aus dem Niedergang eines alten Systems gewinnen. Innerhalb der Aufstiegsperiode innerhalb eines Zyklus ist der Gruppe der Sieg gewiss, sofern ihr Gruppengefühl stark genug ist. Natürlich wird dieser Sieg nicht allen Gruppen zuteil, aber haben alle Gruppen auf der politischen Szene recht? Aber dann geschieht etwas, etwas das zu erklären sein wird: Eine Gruppe triumphiert, aber an einem bestimmten Punkt verliert sie ihre aktiven Kräfte, beginnt nur noch auf Impulse von außen zu reagieren, der aktive Wille zur Macht geht verloren und

<sup>69</sup> See Ibn Khaldūn: Muqaddima; p. 298

<sup>70</sup> Badiou: An Essential Philosophical Thesis; p. 4 of 7 [p. 674]

wird ersetzt durch die reine Reaktion des Ressentiments. So wie die Gruppen aufsteigen und an Macht gewinnen, so werden sie auch enden. Den großen Sieg am Ende der akkumulativen Entwicklung jenseits der zyklischen Aufstiege und Fälle zu suchen ist zynisch und nicht gerechtfertigt. Das Machtsystem wird bei Ibn Ḥaldūn immer das selbe sein, der Fortschritt über den Zyklen ist kein politischer oder sozialer. Die Gruppen gehen zu Ende, sie scheitern nicht, denn ein Scheitern setzt ein Ziel voraus das man erreichen hätte können, sie gehen zu Ende. Kann man das mit Badiou's Begriff des *Thermidorean* verknüpfen? Der ist "the concept of the subjectivity constituted through the termination of a political sequence"<sup>71</sup>? Eher nicht, sobald die Gruppen ihren Zenit überschritten haben, verlieren sie ihre politische Subjektivität völlig, sie sind nicht mehr Subjekte der politischen Entwicklung, sie degenerieren zu bloß reaktiven Objekten in den geschichtlichen Prozessen.

Der Satz beinhaltet noch eine dritte Bedeutung der *reason of rebellion*: "This time, "it is right to rebel against the reactionaries" means: rebellion can be strengthened by the consciousness of it's own reason."<sup>72</sup> Im Marxismus findet die Rebellion die Mittel um sich selbst zu entwickeln und ihren siegreichen Grund. Die Rebellion formuliert ihre eigene Richtigkeit/Vernunft (*reason*), also das Element das die Rebellion vorwärts bringt und stärkt. Während das im Marxismus der dialektische Komplex Theorie-Praxis ist, schreibt Ibn Ḥaldūn seinen Gruppen nur den Trieb des Gruppengefühls zu, das strukturell die selbe Funktion hat, aber rein praktisch ist. Wie würde ein politisches Subjekt agieren wenn es den Einblick Ibn Ḥaldūns hätte, wenn es also wüsste dass auch wenn eine Gruppe triumphiert, sie doch bald danach untergehen wird, und das durch die Natur der Dinge? Das Wissen um Ibn Khaldūns Grund aller geschichtlichen Entwicklung ist nichts das Gruppen zum revolutionären Kampf motivieren könnte. Aber vielleicht ist hier Wissen in einem rationalistisch-theoretischen Sinn ohnehin fehl am Platz.

## II.9. Sein, Wahrheit, Ereignis – Ibn Ḥaldūn mit Badiou, Badiou mit Ibn Ḥaldūn

---

71 Badiou: *Metapolitics*; p. 128

72 Badiou: *An Essential Philosophical Thesis*; p. 5 of 7 [p. 675]

In „Das Sein und das Ereignis“ präsentiert Alain Badiou ein theoretisches Gebäude mit großer Erklärungskraft im Bereich des Politischen. Sein Denken basiert hier auf einer Lücke zwischen dem Sein und dem Ereignis. Das Sein ist die positive ontologische Ordnung, die dem Wissen zugänglich ist. Im Grunde des Seins liegt eine reine Mannigfaltigkeit, an sich unzählbar und unerkennbar. Diese Mannigfaltigkeit hat „no limits to its extension, neither intrinsic nor extrinsic, neither form above nor from below. Any such limit would reintroduce a One beyond the multiple or reduce the sphere of the multiple itself to a kind of bounded unity.“<sup>73</sup> Erst eine symbolische Strukturierung erlaubt den Zugang zum Sein. Eine spezielle zusammenhängende Mannigfaltigkeit nennt Badiou eine *situation*, wenn eine Situation symbolisch codiert ist, spricht Badiou von *état*, also vom Zustand/Staat/Verfassung einer Situation, wenn also eine Situation „als Eins gezählt“ wird und durch ihre symbolische Struktur identifiziert wird liegt eine Verfassung einer Situation vor: „Was als Eins gezählt worden sein wird, weil es nicht Eins gewesen ist, erweist sich als Vielheit.“<sup>74</sup> Damit das Sprechen vom Sein möglich ist muss also immer schon eine symbolische Meta-Struktur existieren. Das Sein als Sein ist an sich leer, weil noch nicht symbolisiert. Jede Verfassung einer Situation beinhaltet bereits einen Exzess, und das in doppelter Hinsicht: Erstens beinhaltet jede Verfassung einer Situation mindestens ein Element, das zwar zur Situation gehört, aber nicht völlig in sie eingeschlossen ist, ein Element also, das präsentiert aber nicht repräsentiert wird, ein Punkt der nicht ganz zur Ordnung des Seins gehört, der also ein Punkt der Leere und des Nichts ist (marxistisch etwa: die Arbeiterklasse). Und zweitens gibt es immer einen Exzess der Repräsentation über das Repräsentierte, das was eine Situation zu einer Verfassung formt ist immer exzessiv im Bezug auf das was es strukturiert (eine gewaltsamer Eingriff in das was strukturiert wird).<sup>75</sup>

Das Ereignis ist nun mit Lacan gesprochen das traumatische Reale das in die Ordnung des Seins einbricht: Das Ereignis ist das Andere der Ordnung des Seins, es ist das „Was-nicht-das-Sein-Ist“. Und als solches ist es nach Badiou genau der Ort des Geschichtlichen: „Der Ort des Anderen-als-das-Sein ist das Anormale, das Unbeständige, die Anti-Natur. Ich nenne *geschichtlich*, was auf diese Weise als der

---

73 Hallward, Peter: Badiou. A subject to truth; S. 82

74 Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis; S. 38

75 Žižek, Slavoj: The Ticklish Subject; S. 129

Natur gegenüberstehend bestimmt wird.“<sup>76</sup>Das Ereignis ist kontingent, unvorhersagbar, außerhalb der Reichweite des Wissens. Das Ereignis taucht wie aus dem Nichts auf, kommt aber nicht von außerhalb der Situation, sondern es kommt aus dem Punkt der Leere, des Nichts, in jeder Verfassung einer Situation, also aus der Fehlfunktion, dem Exzess, der nicht völlig in die Verfassung integriert ist, und der von innerhalb der Verfassung gar nicht wahrnehmbar ist. In diesem Sinne ist das Ereignis die Wahrheit einer spezifischen Situation.<sup>77</sup> Die Domäne des Wissens ist immer total, für das Reich des Wissens gibt es keinen Exzess, keinen leeren Punkt. Was vom Standpunkt des Wissens aus als ein marginaler Defekt wahrgenommen wird, wird im Ereignis als strukturelle Notwendigkeit entlarvt, als Defekt der der Verfassung inhärent ist. Man kann hier im Sinne Freuds vom Symptom sprechen. Das Ereignis ist die Offenbarung der Leerstelle einer Verfassung, die nur vom Standpunkt des Ereignisses aus sichtbar wird. Vom Standpunkt des Wissens aus ist das Ereignis unentscheidbar, erst vom Standpunkt des im Ereignis involvierten Individuums bekommt das Ereignis seine Bedeutung, aber auch das immer erst im Nachhinein. Hier kommt Badiou's Begriff der „Treue zum Ereignis“ ins Spiel: Diese Treue ist der Glaube an ein Ereignis und das ständige Bemühen durch die Domäne des Wissens hindurchzugehen auf der Suche nach Spuren einer Wahrheit, also eines Ereignisses. Diese Treue definiert nicht nur rückwirkend das Ereignis und macht es rückwirkend als ein geglücktes erst zu einem indem es es benennt und indem das Individuum sich zum Parteigänger des Ereignisses macht, diese Treue definiert auch das Subjekt. Das Subjekt, so Badiou, kommt nach dem Ereignis, es dient der Wahrheit die über es selbst hinausgeht: „Das Subjekt ist, in seinem Sein gefasst, nur die Endlichkeit der generischen Prozedur. Es stellt die lokalen Effekte einer Treue zum Ereignis dar. Was das Subjekt „herstellt“, ist die Wahrheit selbst, d.h. der ununterscheidbare Teil der Situation. Aber dennoch wird es von der Unendlichkeit dieser Wahrheit transzendiert.“<sup>78</sup> Das Standardbeispiel eines Ereignisses ist die französische Revolution. Jedes Ereignis beinhaltet fünf Momente und nur in der Gesamtheit dieser fünf Momente ist das Ereignis ein wahres „Wahrheits-Ereignis“: Das Ereignis selbst, seine Benennung, sein Ziel, seinen Operator und sein Subjekt.<sup>79</sup>

---

76 Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis; S. 199

77 Žižek, Slavoj: Ticklish Subject; S. 130 sowie Hallward, Peter: Badiou; S. XXV

78 Badiou, Alain: Das Sein und das Ereignis; 454-455

79 Žižek, Slavoj: Ticklish Subject; S. 130

Die Benennung ist als Moment ein Teil des Ereignisses selbst, nämlich wie die Akteure („die Gläubigen“) des Ereignisses ihre eigenen Aktivitäten wahrnehmen und beschreiben, erst die Benennung ist die „Wette“ auf ein Ereignis und macht es potentiell zu einem. Das Ziel ist die Utopie der politischen Bewegung. Der Operator ist die politische Bewegung die danach strebt die Utopie zu erreichen und das Subjekt des Ereignisses ist der Agent der im Namen des Ereignisses in einen historischen Zustand interveniert.

Hier nun finden sich bei genauerer Betrachtung beinahe unheimliche Parallelen zum mittelalterlichen islamisch-arabischen Konzept der Geschichte bei Ibn Ḥaldūn: Hat nicht dessen magischer Begriff der *‘aṣabīya* eine gewisse Ähnlichkeit mit der Badiuschen Treue zum Ereignis? *‘aṣabīya* und *fidélité à l'événement* sind beide selbstreferentielle Figuren. Nur insoweit man sich unter diesen Begriffen befindet, ist man Mitglied einer Gruppe oder eines revolutionär-subjektiven Ganzen. Beide Begriffe definieren immer schon die Mitglieder ihrer Gruppe über den Glauben und das Vertrauen und die kollektiven Erscheinungen die sie selbst sind. Mitglied einer Gruppe ist wer durch die *‘aṣabīya* an diese Gruppe gebunden ist, wer sich unter das Gemeingefühl stellt, sprich wer an die Gruppe glaubt, die dadurch erst entsteht. Teil einer revolutionären Bewegung ist wer *fidélité à l'événement* hat, also wer an das Ereignis glaubt das durch die Benennung und den Glauben erst zu einem solchen wird. Die *‘aṣabīya* ist zudem einer Dynamik unterworfen die sich selbst stützt: Sie drängt ihre Subjekte zum Kampf, der wiederum eine Steigerung ihrer selbst bedeutet. Diese schier unaufhaltsame Spirale der Selbststeigerung endet bei Ibn Ḥaldūn erst dort wo die Individuen einer Gruppe das Gefühl für die *‘aṣabīya* verlieren, wo sie sie vergessen, wo sie ihren Glauben und ihr Vertrauen verlieren und sich in der gemütlichen Ordnung des Seins einnisten. Beide, Gruppengefühl und Treue zum Ereignis, erinnern strukturell an die Pascalsche Wette. Ob das Ereignis tatsächlich ein Ereignis gewesen sein wird oder ob die Gruppe eine siegreiche gewesen sein wird, wird sich immer erst im Nachhinein entscheiden, alles was das Individuum tun kann und tun muss ist darauf zu wetten. Es muss dem Ereignis treu sein beziehungsweise es muss sich in einer *‘aṣabīya* engagieren, er muss es wagen, damit es erst möglich wird. Die *‘aṣabīya* hat bei Ibn Ḥaldūn in all der Nüchternheit in der sie beschrieben wird etwas Schreckliches, Unvorhersagbares und Unkontrollierbares. Wie ein Unwetter bricht sie über die bestehende Ordnung des Seins in einer *darwa* her und führt zu ihrem Niedergang.

Man könnte den Versuch einer parallelen geschichtstheoretischen und politischen Schematisierung wagen: Ibn Ḥaldūn erklärt den Erfolg des Islam in seinen ersten Jahrzehnten über die Kategorien die er für die gesamte Geschichte entwickelt. Das macht den verglichen mit anderen politischen historischen Bewegungen gewaltigen Erfolg zu einem auch mit dem Hinweis auf eine stärkende Wirkung der Religion auf das militante Gruppengefühl nur schwer erklärbaren Detail der Geschichte. Anders verhält es sich freilich im Badiouischen Denkkosmos, hier ist der Islam, so wie alle Religionen, ein beispielhaftes Ereignis: Das Ereignis des Islam wäre die Lebensgeschichte des Propheten Muḥammad, die Offenbarung des Koran und die Emigration von Mekka nach Medina. Sein Ziel ist das jüngste Gericht und die Belohnung der Rechtgläubigen. Sein Operator ist die *umma*, die muslimische Gemeinschaft. Sein Subjekt schließlich ist der Korpus der Gläubigen, die im Namen des Islam zu jeder Zeit in die bestehende Situation intervenieren. Darüber geben die islamischen Eroberungen der Frühzeit ein selten klares Zeugnis ab. Der Islam ist mit Badiou gesprochen ganz klar ein Ereignis. Dass Ibn Ḥaldūn das als Muslim nicht sieht, kann Badiou ihm daher zum Vorwurf machen: Ibn Ḥaldūn verkenne das Ereignis des Islam, indem er zu sehr in der Domäne des Wissens und des positiven Seins verbleibt. Badiou kennt drei Arten ein Ereignis zu verraten: Leugnung dass es ein Ereignis gegeben hat (Die Postmoderne: Es gibt kein Ereignis.), falsche Imitation und Schaffung eines Scheinereignisses (die faschistische „konservative Revolution“), und schließlich die Ontologisierung eines Ereignisses, seine Reduktion zu einer positiven Struktur des Seins.<sup>80</sup> Ibn Ḥaldūn kennt kein Ereignis, er erklärt auch den Erfolg des Islam in den positiven Kategorien seiner unbezweifelbaren Wissenschaft, die aber immer im Denkhorizont der positiven Seinsordnung bleiben muss, die sein Umfeld ausmacht. Er beschreibt den Islam unmittelbar politisch. Trotz aller politischen Veränderungen und Fluktuierungen, das System der Herrschaft bleibt in Ibn Ḥaldūns Konzeption dasselbe, auf eine Königsherrschaft folgt eine andere, *mulk* ist die absolutistische Herrschaft eines Einzelnen, *dawla* bezeichnet den Staat und die Familie die ihn führt. In seiner Idealform freilich kann ein Zyklus vom Aufstieg bis zum kulturellen Höhepunkt durchaus als Ereignis gelten, ein Ereignis, das auf eine tatsächliche Lücke im Zustand / Staat einer Situation verweist (etwa ungerechte despotische Herrschaft). Es entsteht eine Bewegung mit *‘aṣabīya*, die sich selbst als *évent* beschreibt und rückwirkend durch Benennung und Parteigängertum ihrer

---

80 Vgl. Žižek, Slavoj: Ticklish Subject; S. 131



Anhänger erst sich konstituiert. Die große Sünde begehen die Agenten aller Zyklen allerdings am Höhepunkt ihrer Macht: Sie gründen selbst auf den Ruinen einer alten Seinsordnung eine neue, sie versuchen eine Ontologisierung des Ereignisses, das die alte Ordnung zu Fall gebracht hat. Die neue Ordnung ist natürlich dieselbe wie die alte, mit ihren alten Problemen und daher mit demselben Schicksal. Der strukturelle Mangel wird ein weiteres Ereignis hervorbringen, das wiederum das selbe gewesen sein wird wie das davor und so kommt der Kreislauf des großen politischen Umsonst in Gang: Aus Ereignissen gespeiste politische Bewegungen schreiben sich am Höhepunkt ihrer Entwicklung in eine positive Ordnung des Seins ein, die genau die ist, die sie gerade beseitigt haben und aufgrund des strukturellen Mangels in welcher ihr Ereignis erst ein solches werden konnte. Die Gruppen der Ibn Ḥaldūnschen Zyklen verraten systematisch ihr Ereignis. Daher gehen sie zu Grunde. Von einem Scheitern kann man hier nicht sprechen, die Dynastien gehen vielmehr zu Ende, sie terminieren. Ein Ereignis im Badiuschen Sinne gibt es in der Konzeption Ibn Ḥaldūns nirgendwo wörtlich. Er braucht für seine wissenschaftlich-deduktive Erklärung des Politisch-Historischen keine Ebene jenseits des positiven Seins, Wissen und Wahrheit sind hier noch eins. Mehr noch, die Etablierung einer Domäne der Wahrheit jenseits der des positiven Wissens hätte, vom Standpunkt des strengen wissenschaftlichen Projekts Ibn Ḥaldūns aus gesehen, den schalen Beigeschmack einer mystischen Figur, wäre also von einer gedanklichen Herkunft, die Ibn Ḥaldūn und der ganze gedankliche Bereich der „andalusischen Wiedergeburt“, aufs Schärfste bekämpfen. Die Identität von Wissen und Wahrheit muss der Wissenschaftler Ibn Ḥaldūn annehmen, alles andere nähme seinem positiv-wissenschaftlichen Projekt das Fundament. Der Zweck seiner *muqaddima* ist die Schaffung allgemeiner positiver Prinzipien, die die Geschichte erklären und beweisen können, und das können sie ohne jeden Verweis auf eine Meta-Ebene oder eine post-metaphysische Ontologie. Geschichtswissenschaft ist hier Naturwissenschaft und das Objekt dieser Wissenschaft ist Natur. Während also die Geschichte der Menschheit und ihrer Gesellschaft bei Ibn Ḥaldūn Natur ist, lokalisiert Badiou die Geschichte gerade im Anderen der Natur.

Der Stalinist Ibn Ḥaldūn gegen den Mystiker Badiou? Wohl kaum. Die Ähnlichkeiten in den beiden theoretisch-politischen Konzeptionen sind nicht ignorierbar. Ibn Ḥaldūn als einen Badiou ohne Ereignis zu bezeichnen täte aber trotzdem beiden unrecht. Ibn Ḥaldūn ist trotz aller politischen Implikationen seiner Theorie kein

politischer Denker, seine Motive sind nicht unmittelbar politische. Möglicherweise ist die grausame Zyklik Ibn Ḥaldūns eine bloße Notwehr der Vernunft: Der neue Historiker sieht und beschreibt einen starken militanten Drang, der unaufhaltsam weil stark und immer stärker, die Fundamente der Staaten hinwegfegt, die Ordnung des Seins erschüttert. Die geordneten, gebildeten Staaten mit ihren Wissenschaften und ihrer Literatur haben keine Chance gegen den unerbittlichen nach außen destruktiven Trieb der Wilden. *‘aṣabīya* kommt über jede und zerstört unausweichlich jede Ordnung des positiven Seins. Die triebhafte Mikropolitik reißt jede Ordnung des Denkens entzwei. Die historischen Tatsachen, die ihm genau dieses Bild zeigen, kann Ibn Ḥaldūn nicht ignorieren, will er seinem wissenschaftlichen Projekt nicht jeden empirischen Boden entziehen. Also muss er das Denken des positiven Seins anders retten: Durch die Schaffung des notwendigen Kreislaufs der Geschichte nimmt er dem Menschen auf Dauer zwar jede effektive politische Gestaltungsmöglichkeit, das positive Wissen bleibt aber erhalten. Mehr noch, dabei ist die positive Ordnung nicht bloß eine Phase unter mehreren innerhalb des Zyklus, in der Zyklik kann Ibn Ḥaldūn diesen Moment sogar als den Höhepunkt setzen, als den Augenblick der Verwirklichung und das Ziel des Aufstiegs, sodass die positive Ordnung des Seins und des Wissens, auch wenn sie noch so oft vom Wilden und Triebhaften hinweggefegt wird, doch jedes Mal glorreich wiederkehrt. Die positive Ordnung der Vernunft ist nicht nur gerettet sondern in ihrer ewigen Wiederkehr unbesiegbar. Der wilde Trieb scheint gebändigt. Ob die Bändigung aber plausibel ist und hält steht auf einem anderen Blatt.

### III. Schluss

Die Selbstverständlichkeit und Nüchternheit mit der Ibn Ḥaldūn im originär-wissenschaftlichen Projekt seiner *muqaddima* alle Facetten und Dynamiken der *‘aṣabīya*, dieses militant-triebhaften Motors der Geschichte, schildert sind zweifellos beeindruckend. In seiner Suche nach dem natürlichen Drang, der menschliche Gesellschaften zu Akteuren des großen historischen Prozesses macht, den er real beobachtet, stößt er auf das beduinische Gruppengefühl, diese kollektive Erscheinung die einerseits den sozialen Zusammenhalt innerhalb einer politischen

Gruppe sichert und andererseits Grund der gewaltigen Inszenierung der aggressiven Kämpfe der Gruppen untereinander ist. Ibn Ḥaldūn entwirft einen Begriff von Gruppensolidarität, die die Gruppe nach politischer Macht streben lässt und, gelenkt von einem Herrscher, dessen Macht und Legitimität sich ebenfalls auf das Gruppengefühl stützen, das er lenkt, am Höhepunkt ihrer Entwicklung, die Möglichkeit eröffnet einen Staat mit einer Dynastie zu gründen. An diesem Punkt kommt die zweite Achse des Konzeptes ins Spiel: *‘umrān*, Zivilisation und Kultur, blüht und gedeiht und schwächt aber zugleich den militanten Gruppenzusammenhalt. Mit dem Auftauchen von Poesie und Wissenschaften hat der unausweichliche Niedergang schon eingesetzt. Die grausame politische Welt, die uns Ibn Ḥaldūn hier zeigt, lässt keine Schwäche zu. Wie in der Natur wird der Schwächere vom Stärkeren besiegt. Die *‘aṣabīya* ist nicht selbst *mulk* (herrscherliche Autorität / königliche Macht), sie ist ihre Ursache und Legitimation. Ibn Ḥaldūn ist kein politischer Denker, und behauptet das auch nicht, im Gegenteil, der neue Historiker, dessen Prototyp Ibn Ḥaldūn sein will ist ein Naturwissenschaftler und untersucht Naturgesetze und ähnliche Notwendigkeiten. Und doch gehen seine Überlegungen tief in den Bereich des Politischen hinein, zumindest strukturell. Die Gruppen der großen Inszenierung der endlosen Kämpfe, Aufstiege und Niedergänge sind klar politische. Die Kämpfe sind dabei nicht nur militärische, auch die Ebene des Intellektuell-Ideologischen (siehe die religiös-philosophischen Legitimationen der klassischen arabischen Kalifate) ist Schauplatz der ewigen Konfrontation, vor allem aber findet sie in der Tiefe der *‘aṣabīya* selbst statt. Ein Gruppengefühl ist stärker als ein anderes und unterwirft es. Macht und Einfluss wachsen und schrumpfen mit dem Gruppengefühl. Das hat eine komplexere Struktur als man auf den ersten Blick vermuten mag: Zu einer Gruppe gehört wer durch die *‘aṣabīya* an eine Gruppe gebunden ist, wer sich mit der Gruppe identifiziert, und durch diesen Glauben in die Gruppe entstehen die Gruppe und der Glaube an sie erst. Ein zweiter Kreislauf liegt etwas höher an der Oberfläche der Kämpfe: Das Gruppengefühl drängt zu Kämpfen, die das Gruppengefühl stärken, das zu mehr Kämpfen drängt und so weiter. Um diese Kreisläufe in Gang zu setzen muss der Einzelne das Wagnis eingehen und sich unter ein Gruppengefühl stellen, er muss die Wette eingehen ohne zu wissen ob die *‘aṣabīya* eine siegreiche sein wird oder nicht. *‘aṣabīya* ist also ein in sich selbstreferentieller Term und wird, so wie das Ereignis bei Badiou, immer erst im Nachhinein als das was sie ist bestimmt. Das Gruppengefühl entsteht erst durch die Leute die sich unter es stellen. Das Individuum kommt immer erst nach der *‘aṣabīya*,

sie ist, in der individuellen Wahrnehmung, immer schon vorher da. Das Gruppengefühl als kollektive Erscheinung macht Gruppen zu aktiven politischen Agenten auf der Bühne der unermüdlichen Kämpfe um die Herrschaft. Verliert eine Gruppe ihr Gruppengefühl verliert sie ihre politische Subjektivität. Bei all seiner argumentativen Kraft hat dieses movens der Geschichte aber auch immer etwas Unheimliches, Unkontrollierbares und Wildes an sich, und das ist der Punkt wo das rationale Projekt die Tendenz hat zu kippen. In seiner Funktion innerhalb der theoretischen Struktur der Geschichte ist das Gruppengefühl sehr triebhaft und militant. Ibn Ḥaldūn erhebt den Anspruch die Struktur der Geschichte aller Menschen und aller Zeiten zu beschreiben. Seine Stütze für die neue Geschichtswissenschaft ist eine Untersuchung der sozialen, politischen und ökonomischen Eigenheiten der Weltzivilisation. Auch die mehrmals zitierte Natur der Lebewesen und des Menschen betrifft den Menschen als Gesamtheit, die beschriebenen Abgründe der menschlichen Natur und der Mechanismen der Geschichte sind unser aller Abgründe, die wir nicht loswerden können. Diesen Anspruch muss Ibn Ḥaldūn auch stellen, der argumentative Unterbau seiner neuen naturwissenschaftlichen Geschichtswissenschaft muss allgemein gelten, so wie in allen Wissenschaften. Dass er mit dem hier aufgefundenen Begriff der *‘aṣabīya* so kühl in seinen rationalen Vernunftkategorien verfährt, lässt das Gefühl zurück dass es das nicht gewesen sein kann und dass die wissenschaftliche Bändigung die hier vorgenommen wird, nicht halten kann. Immerhin, selbst in der vernunftmäßig systematisierten Form ist das Bild der Geschichte wie sie immer schon gewesen ist und immer sein wird, so wie hier geschildert, ernüchternd. Die fast fröhliche Nüchternheit mit der hier eine so grausame Unausweichlichkeit geschichtlicher Entwicklung beschrieben wird mag überraschen. Aber eine schreckliche Erklärung ist immer noch besser als das unerklärbare Chaos der Tiefen.

#### IV. Literatur

- *The Encyclopedia of Islam* (EI<sup>2</sup>), New Edition (ed. P.J. Berman et al.); Leiden: Brill 1954-2004

- Al-Jabri, Mohammed Abed: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*; Berlin: Perlen Verlag 2009
- Ibn Ḥaldūn: *Muqaddima l-‘alāma Ibn Ḥaldūn*; Beirut: Dar al-fikr 1995 (arabische Edition)
- Norberg-Schulz, Christian: *Genius loci. Landschaft, Lebensraum, Baukunst*; Stuttgart: Klett-Cotta 1982
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch Arabisch-Deutsch*; Wiesbaden: Harrassowitz 1977
- Maróth, Miklós: *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*; o.O.: Brill 1994
- Wensinck, A.J.: *Concordance de la tradition musulmane*; o.O.: Brill 1992
- Ibn Māḡa: *Sunan Ibn Māḡa: kitāb al-fitan: 7. al-‘aṣabīya*; <http://hadith.al-islam.com/Display/Display.asp?Doc=5&Rec=5472> (auf arabisch; letzter Zugriff 090709)
- Wimmer, Franz Martin: *Kulturwissenschaft als Naturwissenschaft*; in: KAI – Mitteilungen des Lehrstuhls für Soziologie und Kulturwissenschaft an der Universität Salzburg Nr. 10; Salzburg 1977
- Mahdi, Muhsin: *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*; London: Allen and Unwin 1957
- Badiou, Alain: *Das Sein und das Ereignis*; Berlin: diaphanes 2005
- Hallward, Peter: *Badiou. A Subject to Truth*; Minneapolis: University of Minnesota Press 2003
- Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*; o.O.: Verso 2000
- Badiou, Alain: *An Essential Philosophical Thesis*; In: Positions: east asia cultures critique vol. 13 nr. 3, Duke University Press 2005 (<http://muse.ibu.edu/journals/positions/v013/13.3badiou05.html> letzter Zugriff 190209)
- Badiou, Alain: *Metapolitics*; Verso 2005