

Die Entwicklung und Zukunft des europäischen Bewusstseins

– Auf dem Weg zur Selbstbestimmung:

Die Befreiung des Ostens von westlicher Dominanz

Anhand des Werkes von Dr. Ḥasan Ḥanafī

„Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“

Band 1: Haupttext

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Larissa Mathea

aus

Düsseldorf

Bonn 2026

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

PD Dr. Sarjoun Karam, Institut für Orient- und Asienwissenschaften

(Vorsitzender)

Prof. Dr. Stephan Conermann, Institut für Orient- und Asienwissenschaften

(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Christine Schirrmacher, Institut für Orient- und Asienwissenschaften

(Gutachterin)

Prof. Dr. Marion Gymnich, Institut für Anglistik, Amerikanistik und Keltologie

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 26.06.2026

Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	4
1.1 Fragestellung und Aufbau	4
1.2 Forschungsstand	10
2. Historische Einordnung: Ägypten im 19. und 20. Jahrhundert.....	16
2.1 Modernisierung unter Muḥammad ‘Alī Pascha	16
2.2 Das Ende der britischen Kolonialherrschaft: Ägypten zwischen Islam und Moderne	18
2.3 Säkularismus und Nationalismus	20
2.4 Gemäßigte Reformbewegung	23
2.5 Konservative islamische Strömungen	26
3. Biographie	29
3.1 Ḥasan Ḥanafī: Stationen seiner Berufstätigkeit.....	29
3.2 Turāth wa Tajdīd (Erbe und Erneuerung)	33
4. Eine Analyse der Okzidentalismus-Studien von Ḥasan Ḥanafī	35
4.1 Die Transformation des Orients unter westlichem Einfluss	36
4.1.1 Kulturelle Übernahme im Alltag: Wie der Westen den Orient prägt.....	37
4.1.2 Koranische Perspektiven auf äußere Einflüsse.....	52
4.1.3 Okzidentalismus als Fortsetzung der Befreiungsbewegungen.....	55
4.1.4 Kritik am Eurozentrismus	59
4.2 Aufbau der Okzidentalismus-Studien	63
4.2.1 Lektionen aus der Geschichte: Fehler erkennen und Wege zur Verbesserung.....	64
4.2.2 Okzidentalismus: Von der Theorie zur Praxis.....	75
4.2.3 Antworten auf Einwände: Widerlegung potenzieller Kritikpunkte am Okzidentalismus.....	81
4.3 Zwischen Vernunft, Philosophie und Gottesverständnis: Entstehung und Entwicklung des europäischen Bewusstseins	89
4.3.1 Die Quellen des europäischen Bewusstseins	91
4.3.2 Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins.....	94
4.3.2.1 Erste Epoche: Die Kirchenväter und die Scholastik (1. bis 14. Jahrhundert)	96
4.3.2.2 Zweite Epoche: Die Reformation und die Renaissance: 15. bis 16. Jahrhundert.....	102
4.3.2.3 Dritte Epoche: Rationalismus und Aufklärung (17. und 18. Jahrhundert)	106
4.3.2.4 Vierte Epoche: Positivismus und Wissenschaft (19. Jahrhundert).....	116

4.3.2.5 Fünfte Epoche: Existenzialismus und analytische Philosophie (20. Jahrhundert)	124
4.3.3 Die gegenwärtige Struktur des europäischen Bewusstseins.....	136
4.4 Zukunftsprognose.....	145
4.4.1 Die Entwicklung des Selbst und des Anderen: Wechselseitige Verläufe.	145
4.4.2 Leere im europäischen Bewusstsein.....	152
4.4.3 Hoffnung in Europa?	156
4.4.4 Die Dritte Welt: Hoffnungsträger oder Zerfall?	162
4.4.5 Wechsel des Machtverhältnisses: Vom Westen zum Osten.....	174
5. Reaktion auf Hanafts Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“	179
5.1 Selbstreflexion.....	179
5.2 Reaktionen auf Hanafts Werk.....	182
6. Fazit.....	199
Anhang	204
Literaturverzeichnis	205

1. Einführung

1.1 Fragestellung und Aufbau

Die Beziehung zwischen Orient und Okzident hat die politischen, kulturellen und intellektuellen Entwicklungen der Weltgeschichte maßgeblich geprägt und bleibt bis heute ein zentraler Gegenstand wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Debatten. Insbesondere die kulturelle Hegemonie¹ des Westens, die durch Kolonialismus und Globalisierung manifestiert wurde, hat die intellektuellen Strukturen der arabisch-islamischen Welt nachhaltig beeinflusst. Kolonialismus, als System von Unterdrückung und Ausbeutung, ist ein historisches Phänomen, das seit Jahrtausenden existiert. Der Begriff wird heute jedoch vor allem die Phase des neuzeitlichen Kolonialismus verwendet, die ihren Ursprung im 15. Jahrhundert mit den sogenannten „Entdeckungen“ fand. Im Zuge der europäischen Expansion erlangte der Kolonialismus insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert globale Dimensionen, da weite Teile der Erde unter europäischen Einfluss gerieten, sei es durch direkte Kontrolle oder indirekte Dominanz. Zur Legitimation dieses Machtanspruchs wurde häufig behauptet, man bringe anderen Kulturen Fortschritt und Zivilisation auf der Grundlage europäischer Werte.² Diese Ansicht wurde jedoch nicht von allen geteilt. Viele Philosophen und Denker vertraten eine völlig gegensätzliche Position.

Im Vorwort zum viel zitierten Werk Frantz Fanons „Les Damnés de la Terre“ (1961) zog Jean-Paul Sartre eine vernichtende Bilanz dieser Zivilisierungsmission:

„Der Humanismus war nur eine verlogene Ideologie, die ausgeklügelte Rechtfertigung der Plünderung. [...] Dieses Geschwätz von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Liebe, Ehre, Vaterland, was weiß ich. Das hinderte uns nicht daran, gleichzeitig rassistische Reden zu halten: dreckiger Neger, dreckiger Jude, dreckiger Araber. [...] Unsere teuren Werte verlieren ihre Flügel, von nahem betrachtet wird man nicht einen einzigen finden, der nicht mit Blut befleckt ist. Die Historisierung des Kolonialismus sowie die politische, juristische und psychologische Aufarbeitung seiner Verbrechen stehen auch heute in vielerlei Hinsicht noch am Anfang.“³

Nach dem Abzug der Kolonialmächte befanden sich viele Länder in einem postkolonialen Zustand, der nicht nur durch formelle Unabhängigkeit, sondern auch durch

¹ Vgl. BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (2025): <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-junge-politik-lexikon/320478/hegemonie/> (letzter Abruf: 01.03.2025): Das Wort „Hegemonie“ kommt von dem griechischen Wort für „Führung“. In der Politik ist damit die Vorherrschaft eines Staates gegenüber einem oder mehreren anderen Staaten gemeint. Diese Überlegenheit kann sowohl militärisch als auch wirtschaftlich und kulturell begründet sein.

² CONRAD (2012): 3-9.

³ ÖZTÜRK (2012): 2.

anhaltende wirtschaftliche und politische Abhängigkeiten geprägt war, ein Phänomen, das als Neokolonialismus bezeichnet wird. Die Post Colonial Studies, mitunter inspiriert von Edward Saïds Werk „Orientalism“ (1978), beleuchteten die tiefgreifenden und langanhaltenden Auswirkungen des Kolonialismus. Diese Studien zeigten, dass der Kolonialismus nicht nur in der politischen oder ökonomischen Unterwerfung bestand, sondern auch in kulturellen und epistemologischen⁴ Mechanismen, die Fantasien von Exotismus und der Überlegenheit westlicher Werte verstärkten.⁵

In diesem Zusammenhang bietet Saïds Konzept des Orientalismus⁶ eine zentrale analytische Grundlage. Saïd versteht den Orientalismus als ein Konstrukt, durch das der Westen den Orient als den anderen definiert, der als feminin, irrational und primitiv dargestellt wird, im Kontrast zum rationalen, männlichen und fortschrittlichen Westen. Der Orientalismus fungiert somit als ideologisches Instrument, das die westliche kulturelle und politische Dominanz legitimiert. Dabei unterteilt Saïd den Orientalismus in drei Ebenen: als akademische Disziplin, als epistemologische Denkweise und als Begleiterscheinung des Kolonialismus. Diese Ebenen verdeutlichen, wie der Orient nicht als realer geografischer Raum, sondern als kulturelles Konzept geschaffen wurde, um die Vormachtstellung des Westens zu festigen. Castro Varela und Dhawan ergänzen Saïds Analyse, indem sie den Orientalismus als monologischen Diskurs beschreiben, der keine tatsächlichen Erkenntnisse über den Orient liefert, sondern ihn als Projektionsfläche für westliche Fantasien und Machtansprüche nutzt. Der Orient wird als Gegenbild zum Westen entworfen, als ein Ort, der durch den westlichen Blick entdeckt, analysiert und unterworfen wird. Dieser Diskurs homogenisiert die vielfältigen Kulturen und Traditionen des Orients und verleiht sich dadurch Autorität. Der Orientalismus wird so zu einem nationalistischen und rassistischen Diskurs, der die Machtasymmetrien zwischen Orient und Okzident aufrechterhält. Die Befreiung vom Kolonialismus stellt daher nicht nur eine politische oder wirtschaftliche Aufgabe dar, sondern erfordert auch

⁴ Vgl. BERLINER INSTITUT FÜR KRITISCHE THEORIE (2025): *InkriTpedia*. https://www.inkrit.de/e_inkritpedia/e_main-code/doku.php?id=e:epistemologie (letzter Abruf: 01.03.2025): Das Wort geht auf den engl. Neologismus „epistemology“ zurück und wird ins Deutsche als „Wissenschaftslehre“ übersetzt. Der Begriff wurde von Fichte und Bolzano verwendet, bevor er von Husserl wieder aufgenommen wurde.

⁵ CONRAD (2012): 6-8.

⁶ Vgl. RUTHVEN (2003): Edward Saïd (1935–2003) war ein einflussreicher palästinensisch-amerikanischer Literaturtheoretiker, Kulturkritiker und Begründer des Postkolonialismus. In seinem Hauptwerk *Orientalism* (1978) analysiert er, wie der Westen (Okzident) den Osten (Orient) stereotypisiert und als Gegenbild zur westlichen Kultur konstruiert hat, um Macht und Kontrolle zu legitimieren. Saïd prägte dabei den Begriff des „Orientalismus“ als eine epistemologische und ideologische Strategie, die sowohl den Diskurs als auch die Wahrnehmung des Orients durch den Westen formt. Sein Werk hat die kritische Reflexion über die Machtverhältnisse zwischen Okzident und Orient angestoßen und die Grundlagen für eine differenzierte Betrachtung kultureller und geopolitischer Dynamiken gelegt.

eine intellektuelle und kulturelle Dekolonisierung. Sa'īds Werk und die Analysen von Castro Varela und Dhawan legen offen, wie tief die kolonialen Machtstrukturen in das Denken und die Repräsentationen eingebettet sind, und bieten damit Ansätze zur kritischen Hinterfragung und Überwindung dieser Mechanismen.⁷

Vor diesem Hintergrund entwickelte der ägyptische Philosoph Ḥasan Ḥanafī sein umfassendes Projekt „Al-Turāth wa-l-Tajdīd“ („Erbe und Erneuerung“), das den Versuch unternimmt, das intellektuelle Erbe der islamischen Welt zu revitalisieren und mit den Herausforderungen der Moderne in Einklang zu bringen. Ḥanafī argumentiert, dass die islamische Welt durch die Kolonialzeit nicht nur politisch und wirtschaftlich unterworfen wurde, sondern auch in eine intellektuelle und kulturelle Abhängigkeit vom Westen geriet. Um diese Abhängigkeit zu überwinden, schlägt er eine duale Methodik vor: die kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe, und die Dekonstruktion westlicher Hegemonialdiskurse durch die detaillierte Analyse des Westens, des Okzidents aus der Sicht des Orients.

Sein Projekt beginnt mit der Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe, dargestellt in „Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm“ („Unser Standpunkt gegenüber dem alten Erbe“). Dieses Erbe soll nicht nur bewahrt, sondern aktiv erneuert werden. Ḥanafī fordert, die islamischen Wissenschaften, Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft und Mystik, aus ihrem Verfall zu befreien, indem traditionelle Denkmuster kritisch hinterfragt und für moderne soziale, politische und ökonomische Herausforderungen transformiert werden. Ziel ist eine eigenständige intellektuelle Identität, die den Orient zur Lösung aktueller Probleme befähigt.⁸

Der zweite Schritt seines Projekts, „Mawqifunā min al-Turāth al-Gharbī“ („Unser Standpunkt gegenüber dem westlichen Erbe“), wird insbesondere in seinem Werk „Muqaddima fī 'Ilm al-Istighrāb“ („Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“) entfaltet. Hier entwickelt Ḥanafī den Okzidentalismus als methodischen Gegenentwurf zum westlichen Orientalismus. Ziel ist es, die Mechanismen der westlichen kulturellen, wirtschaftlichen und erkenntnistheoretischen Hegemonie zu dekonstruieren und die intellektuelle Befreiung der Dritten Welt zu fördern. Er analysiert die Ursprünge, die Entwicklung und das mögliche Ende des europäischen Bewusstseins.⁹

⁷ CASTRO VARELA und DHAWAN (2015): 97-99 und SA'ĪD (1978): 43.

⁸ HILDEBRANDT (1998): 14-17.

⁹ HILDEBRANDT (1998): 17.

Ḥanafī verbindet in seinem Gesamtprojekt die Wiederbelebung des islamischen Erbes mit der kritischen Auseinandersetzung mit dem Westen, um eine intellektuelle Grundlage für die Selbstbefreiung ehemals kolonialisierter Gesellschaften zu schaffen. Indem er die beiden Elemente, die Erneuerung des alten Erbes sowie die Analyse des westlichen Erbes miteinander kombiniert, bietet Ḥanafī eine umfassende Methodik an, die nicht nur die westliche Dominanz infrage stellt, sondern auch neue Wege für die kulturelle, politische und epistemologische Selbstbestimmung aufzeigt. Dies stellt die dritte Phase seines Projekts „Mawqifunā min al-Wāqī“ („Unser Standpunkt gegenüber der Realität“) dar. Ḥanafī geht es darum, das alte und das westliche Erbe zu vereinen, um eine neue Realität zu bilden. Dabei sollen sowohl das Alte und das Neue Testament als auch der Koran eine neue Methode aufzeigen, um diese neue Realität zu schaffen.¹⁰

Diese Dissertation widmet sich dem zweiten Teil von Ḥanafīs Projekt, nämlich Ḥanafīs Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“, und hat das Ziel, es in seinem historischen, philosophischen und kulturellen Kontext umfassend zu analysieren. Dabei werden sowohl die historischen und politischen Bedingungen der 1980er Jahre, die Ḥanafīs Denken geprägt haben, als auch die zentrale Fragestellung seiner Arbeit, die Dekonstruktion des europäischen Bewusstseins und dessen potenzielle Ablösung durch alternative Perspektiven, im Mittelpunkt stehen. Die Dissertation gliedert sich in mehrere thematische Schwerpunkte, die im Hauptteil ausführlich behandelt werden. Zunächst werden der Forschungsstand, der historische Kontext (besonders in Ägypten) sowie Ḥasan Ḥanafīs Biographie ausführlich beleuchtet. Dies dient dazu, die intellektuellen und gesellschaftlichen Bedingungen nachzuvollziehen, unter denen Ḥanafī seine Ideen entwickelte. Der historische Kontext liefert Einblicke in die politischen, sozialen und kulturellen Herausforderungen seiner Zeit, die seine Denkweise prägten. Gleichzeitig ermöglicht die Betrachtung seiner Biographie ein tieferes Verständnis für die persönlichen Erfahrungen und akademischen Einflüsse, die seine Werke entscheidend formten. Die Analyse des Forschungsstands bietet darüber hinaus eine Grundlage, um Ḥanafīs Beiträge in den größeren Diskurs der islamischen Philosophie und der postkolonialen Kritik einzuordnen. Dies alles schafft die notwendige Grundlage, um die zentralen Aspekte seines Denkens und dessen Bedeutung im kulturellen und epistemologischen Kontext zu verstehen.

¹⁰ HILDEBRANDT (1998): 17-18.

Im ersten Teil des Hauptteils wird die Frage untersucht, wie sich die Verwestlichung auf den Orient ausgewirkt hat. Dieser Prozess, der durch Kolonialismus, technologische Modernisierung und den kulturellen Einfluss des Westens geprägt ist, haben tiefgreifende Veränderungen in der arabisch-islamischen Welt bewirkt. Ḥanaḥi analysiert, wie diese Einflüsse nicht nur die gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch das intellektuelle Selbstverständnis und die kulturelle Identität des Orients transformiert haben. In diesem Zusammenhang werden die Spannungen zwischen Modernisierung und der Bewahrung lokaler Traditionen sowie die Frage, ob und wie der Orient seine kulturelle Autonomie zurückgewinnen kann, beleuchtet.

Im zweiten Teil wird untersucht, wie Ḥasan Ḥanaḥi die methodische Struktur der Okzidentalismus-Studien aufgebaut hat. Ḥanaḥi beschreibt den Okzidentalismus als eine bewusste intellektuelle Bewegung, die darauf abzielt, den Westen selbst systematisch zu erforschen und dessen epistemologische Grundlagen zu analysieren. Dabei wird deutlich, dass der Okzidentalismus mehr ist als eine Reaktion auf Edward Saʿīds „Orientalismus“. Studien zum Okzidentalismus sind nicht neu und stellen eine Reaktion auf die lange Tradition des Orientalismus dar. Bereits seit dem 19. Jahrhundert haben Denker aus nichtwestlichen Kulturen begonnen, die westliche Zivilisation, ihre Philosophie und ihre Machtstrukturen kritisch zu hinterfragen. In diesem Abschnitt der Dissertation wird detailliert analysiert, welche Ansätze Ḥanaḥi für diese Studien vorschlägt und wie er die Struktur der Okzidentalismus-Studien aufbaut.

Im dritten Teil wird das Konzept des europäischen Bewusstseins analysiert, das in Ḥanaḥis Werk eine zentrale Rolle spielt. Er betrachtet die Entwicklung des westlichen Denkens als eine Abfolge von Transformationen, die von der mittelalterlichen Theologie über die Aufklärung bis hin zum modernen Existenzialismus reichen. Diese historische Entwicklung dient ihm als Beweisführung dafür, dass das europäische Bewusstsein nicht als eine feste, universale Geistesstruktur verstanden werden kann, sondern als ein wandelbares Konstrukt, das aus spezifischen historischen, kulturellen und philosophischen Bedingungen hervorgegangen ist. Die Dissertation wird untersuchen, wie europäische Philosophen wie Descartes, Kant und Hegel dieses Bewusstsein prägten und ob arabische und orientalische Denker wie Avicenna (Ibn Sīnā), Averroes (Ibn Rušd) und Al-Fārābī eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung und Weiterentwicklung des antiken Wissens spielten.

Ein weiterer zentraler Aspekt, der im vierten Teil behandelt wird, ist Ḥanafīs These, dass das europäische Bewusstsein und seine intellektuelle Hegemonie potenziell durch die Dritte Welt abgelöst werden können. Ḥanafī argumentiert, dass die Kulturen der Peripherie, insbesondere die arabisch-islamische Welt, das Potenzial besitzen, eine neue Ordnung zu schaffen, die auf Gleichberechtigung und Dialog basiert. Die Dissertation untersucht, welche Anzeichen Ḥanafī für diese Ablösung sieht und inwiefern seine Vision im Kontext der heutigen globalen Machtverschiebungen relevant ist. Dabei wird auch die Rolle neuer geopolitischer Akteure der Dritten Welt und anderer aufstrebender Staaten beleuchtet, die zunehmend die etablierten Machtstrukturen infrage stellen.

Abschließend wird die Rezeption von Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ in der wissenschaftlichen und intellektuellen Gemeinschaft analysiert. Es wird untersucht, wie sein Werk unter arabischen und internationalen Gelehrten aufgenommen wurde, welche Kritikpunkte geäußert wurden und welche Perspektiven sich daraus für die Weiterentwicklung postkolonialer Theorien ergeben haben. Die Arbeit reflektiert, ob Ḥanafīs Ansatz ausreichend differenziert ist, um den komplexen Herausforderungen der globalisierten Welt gerecht zu werden, und welche Lücken oder Widersprüche in seinem Denken erkennbar sind.

1.2 Forschungsstand

Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Orient und Okzident sowie mit der kulturellen und epistemologischen Hegemonie des Westens hat eine lange Geschichte. Lange bevor Ḥasan Ḥanafī mit seiner „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ versuchte eine systematische und methodische Analyse des Westens aus der Perspektive des Ostens vorzulegen, hatten sich zahlreiche arabische und internationale Wissenschaftler mit verwandten Themen beschäftigt.¹¹ Diese frühen Arbeiten, die kritisch die kulturellen Machtverhältnisse hinterfragten, legten wichtige theoretische Grundlagen, jedoch fehlte ihnen oft die systematische Ausarbeitung einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin, wie Ḥanafī sie als Okzidentalismus vorschlägt.

Wie schon erwähnt, war im arabischen Kontext einer der einflussreichsten Vorläufer Edward Saʿīd, ein palästinensischer Intellektueller, dessen Werk „Orientalism“ (1978) als Meilenstein in der postkolonialen Theorie gilt.¹² Saʿīd untersuchte, wie der Westen den Orient als Anderen konstruierte, um die eigene Identität und Überlegenheit zu definieren. Dabei argumentierte er, dass der Orientalismus nicht nur ein akademischer Diskurs sei, sondern eine ideologische Praxis, die koloniale Herrschaft legitimierte. Saʿīds Analyse betonte, dass die Darstellung des Orients weniger auf der Realität des Orients beruhte als vielmehr auf westlichen Projektionen und Stereotypen, die der Machtausübung dienten. Saʿīds Fokus auf die Diskurse des Westens über den Orient war jedoch in einer Hinsicht begrenzt: Er setzte sich kaum mit der Möglichkeit auseinander, den Westen aus der Perspektive des Orients zu analysieren. Damit ließ er eine Lücke offen, die Ḥasan Ḥanafī später mit seiner Konzeption des Okzidentalismus füllen sollte.¹³

Der Umgang Ägyptens, des Orients und auch anderer ehemals kolonialisierter Länder mit dem Einfluss des Westens und der postkolonialen Phase war vielschichtig und unterschiedlich. Gelehrte, Säkularisten als auch konservative Salafisten äußerten ihre

¹¹ Philosophen, die vor Ḥanafī den Umgang mit dem Westen hinterfragt und kritisiert haben, waren unter anderem: Jamal al-Dīn al-Afghānī 1881 in „Al-Radd ʿala al-Dahriyyīn“ („Widerlegung der Materialisten“), Muḥammad ʿAbduh 1897 in „Risālat al-Tawḥīd“ („Die Abhandlung über die Einheit Gottes“), Muḥammad Iqbāl Lāhūrī 1930 in „The Reconstruction of Religious Thought in Islam“, Mālik Bennabī 1954 in „Colonisabilité“, Frantz Fanon 1961 in „Les Damnés de la Terre“.

¹² Auch andere Wissenschaftler haben sich eingehend mit dem Konzept des Orientalismus auseinandergesetzt. Saʿīds Definition des „Orientalismus“ wurde dabei kontrovers diskutiert. Es wird nicht weiter auf unterschiedliche Definitionen und Perspektiven eingegangen. Saʿīds Werk wird erwähnt, da dieses seinerzeit erhebliches Aufsehen erregte und einen bedeutenden Einfluss ausübte.

¹³ CASTRO VARELA und DHAWAN (2015): 97-103 und SAʿĪD (2001): 103.

Positionen zu diesen Herausforderungen. In diesem Abschnitt wird der Fokus auf jene Säkularisten und (islamischen) Gelehrten gelegt, die das (islamische) Erbe auf ihre Weise erneuern wollten, darunter auch Ḥasan Ḥanafī zu seiner Zeit.

Ein einflussreicher Denker, der vor Ḥanafī zentrale Fragen des Wissens und der Macht untersuchte, war Frantz Fanon. Der in Martinique geborene Psychiater und Philosoph war vor allem durch sein Werk „Les Damnés de la Terre“ (1961) bekannt, in dem er die psychologischen und sozialen Auswirkungen des Kolonialismus analysierte. Fanon argumentierte, dass die koloniale Unterdrückung nicht nur auf politischer und wirtschaftlicher Ebene stattfand, sondern auch das Bewusstsein und die Identität der Kolonisierten tiefgreifend veränderte. Er sah die Dekolonisation als einen Prozess, der sowohl materiell als auch kulturell stattfinden musste.¹⁴ Fanons Werk war eine wichtige Inspiration für viele postkoloniale Intellektuelle, einschließlich Ḥasan Ḥanafī, da er die Machtverhältnisse zwischen Westen und globalem Süden aufzeigte und die Notwendigkeit betonte, die kulturelle und epistemologische Abhängigkeit vom Westen zu überwinden.

Innerhalb der arabischen Welt war Muḥammad ‘Ābid al-Jābrī (1935-2010) ein zentraler Akteur in der intellektuellen Auseinandersetzung mit der arabisch-islamischen Rationalität und ihrer Beziehung zur westlichen Moderne. In seinem vierbändigen Werk „Naqd al-‘Aql al-‘Arabī“ („Kritik des arabischen Denkens“) untersuchte Al-Jābrī die epistemologischen Strukturen des arabischen Denkens und argumentierte, dass die arabisch-islamische Welt ihr Erbe kritisch analysieren müsse, um eine Erneuerung zu ermöglichen.¹⁵

„The salient features of his [al-Jābrī] intellectual system resonate with those of [...] and many others from North Africa. These thinkers have proposed that only a critical process of the transformation can lead to real renaissance in the Arab world. Criticism is the common denominator in their thought.“¹⁶

Al-Jābrī plädierte für die Stärkung der arabischen Rationalität, um den Herausforderungen der Moderne und der westlichen Hegemonie intellektuell begegnen zu können. Obwohl seine Arbeiten eher auf die Reform des arabischen Denkens als auf eine

¹⁴ DRABINSKI (2019): <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/frantz-fanon/> (letzter Abruf 01.03.2025).

¹⁵ ABŪ-RABĪ‘ (2003): 67-69.

¹⁶ ABŪ-RABĪ‘ (2003): 67.

direkte Analyse des Westens abzielten, schuf Al-Jābrī eine Grundlage für spätere Diskussionen über kulturelle Autonomie und intellektuelle Emanzipation.¹⁷

Eine ähnliche Perspektive vertrat Muḥammad Arkūn, ein algerisch-französischer Intellektueller, der sich für eine „kritische Islamologie“ einsetzte. In Werken wie „Rethinking Islam“ hinterfragte Arkūn die traditionellen Interpretationen des Islams und forderte eine Öffnung gegenüber modernen wissenschaftlichen Methoden. Arkūn argumentierte, dass die islamische Welt sowohl ihre eigene Geschichte als auch die westlichen Diskurse kritisch analysieren müsse, um einen Dialog zwischen den Kulturen zu ermöglichen. Sein Werk war geprägt von der Idee, dass die Begegnung zwischen Orient und Okzident keine einseitige Dominanzgeschichte sei, sondern auch eine Geschichte des Austauschs und der wechselseitigen Beeinflussung. Er erkannte auch Folgendes an:

„The Other’s [Western] view of us will only change when we change ourselves. [...] The Other’s view is not, after all, purely based on Illusion. Rather, it is governed by a kind of physical mechanism. Hence, so long as we will fail to present it with a different concrete reality, their mirror will go on reflecting the same image it always has [...].“¹⁸

Arkūn plädierte dafür, westliche Standards aufzunehmen und die eigene Identität neu zu definieren.¹⁹ Die Säkularisierung des politischen Bewusstseins für Muslime ist nach Arkūn eine Probe der Hermeneutik.²⁰ Der Koran ist ein Text, welcher von sich aus nicht selbst reden kann, und muss daher interpretiert werden. Interpretationen sind indes subjektiv und durch den historischen Zeitraum geprägt. Demnach ist die Aussage des Textes zeitgebunden.²¹

Auch Wissenschaftler wie Samīr Amīn (1931-2018) hatten einen bedeutenden Einfluss auf die intellektuelle Auseinandersetzung mit der westlichen Hegemonie. Amīn, ein ägyptischer Ökonom und Sozialwissenschaftler, kritisierte in seinem Werk

¹⁷ ABŪ-RABĪ’ (2003): 67-69.

¹⁸ SHABBĀR (2017): 92.

¹⁹ SHABBĀR (2017): 92.

²⁰ Vgl. PHILOMAGAZIN Verlag GmbH (2025): *Philosophie Magazin*. <https://www.philomag.de/lexikon/hermeneutik> (letzter Abruf 01.03.2025): Dieser Ausdruck stammt vom griechischen *hermeneuein* (erklären, auslegen) und wird heutzutage auf zwei verschiedene Arten verwendet: Einerseits meint er ganz allgemein die Wissenschaft von der Interpretation, die insbesondere in der Theologie (dort spricht man von der Exegese), aber auch der Rechtswissenschaft (ein Richter interpretiert das Gesetz), der Philologie (wo eine Sprache ausgehend von den Texten, die sie hervorbringt, studiert wird) und der Psychoanalyse (die Träume und Symptome dechiffriert) von Bedeutung ist. Mit Hermeneutik wird aber auch eine philosophische Tradition bezeichnet, deren Vorläufer, am Ende des 18. Jahrhunderts, der Theologe Friedrich Schleiermacher ist. Die großen Hermeneutiker des 20. Jahrhunderts, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur, integrieren diese Tradition in die Phänomenologie Husserls.

²¹ ABDULLAH, DOBERS, ERL und KHOURY (1982): 141-155.

„Eurocentrism“ die eurozentrische Sichtweise der Weltgeschichte und der Sozialwissenschaften. Er argumentierte, dass der Westen seine Werte und Normen als universell darstellte, während er andere Kulturen marginalisierte. Amīn, ein bekennender Marxist, kritisiert den Kapitalismus, welcher dem Westen ermögliche, die Dritte Welt auszubeuten.²² Ama Mazama schreibt Folgendes in ihrem Review von „Eurocentrism“:

„The latter [Amīn] argues that capitalism can no longer be regarded as a phenomenon occurring within particular national boundaries, but as a worldwide and tightly integrated system within which countries at the ‘center’ (the West) exploit countries at the ‘periphery’ (the so-called Third World), thus preventing them from ‘developing’.“²³

Amīn plädierte für die Anerkennung der Vielfalt der menschlichen Zivilisationen und für eine Dekonstruktion der eurozentrischen Perspektive, die die globale Wissensproduktion dominierte.

Mālik Bennabī analysierte in „The Economic Dilemma of the Muslim World“ die wirtschaftliche Lage der muslimischen Welt nach der Kolonialisierung. Er beschreibt, wie Muslime nach dem „kolonialen Schock“ lediglich zu abhängigen Arbeitern degradiert wurden, die koloniale Bedürfnisse erfüllten, beispielsweise durch die Produktion von Gummi, Erdnüssen oder Reis in verschiedenen Kolonialgebieten. Diese Rolle machte sie weder zu Produzenten mit rechtlichen Rechten noch zu Konsumenten, die ihre eigenen Bedürfnisse erfüllen konnten. Stattdessen wurden sie als Werkzeuge einer fremden wirtschaftlichen Ordnung genutzt. Bennabī kritisiert, dass dies zur Abkoppelung von einem eigenständigen wirtschaftlichen Bewusstsein und zur Abhängigkeit von fremden Konzepten führte. Getrieben von der Praxis des taqlīd (blinde Nachahmung), verloren Muslime sowohl ihre Verbindung zur ursprünglichen Welt als auch ihre kulturelle und zivilisatorische Eigenständigkeit. Zunächst ahmten sie die Bedürfnisse anderer Gesellschaften nach, ohne die Mittel zu deren Erfüllung selbst zu entwickeln. Nach der Unabhängigkeit ihrer Länder setzte sich diese Nachahmung fort, indem importierte Bedürfnisse und Mittel übernommen wurden, oft auf Kosten der nationalen Souveränität. Bennabī argumentiert, dass diese Problematik von einer ideologischen Dimension geprägt ist. Intellektuelle versuchen, wirtschaftliche Herausforderungen auf der Grundlage westlicher Wirtschaftstheorien wie denen von Adam Smith und Karl Marx

²² MAZAMA (1995): 760.

²³ MAZAMA (1995): 760.

zu lösen. Hier beginnt laut Bennabī die moderne Geschichte der wirtschaftlichen Dilemmata in der muslimischen Welt.²⁴

Auch Sir Muḥammad Iqbāl (1876-1938) war ein Denker und Dichter der muslimischen Welt, der Europa stark kritisierte. Seine Werke, insbesondere „The Reconstruction of Religious Thought in Islam“, zeigen eine Verbindung von klassischer Sufi-Tradition, westlicher Philosophie und indischem Einfluss.

„Believe me, Europe today is the greeted hindrance in the way of man’s ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of these ultimate ideas on the basis of a revelation [...] there can be no further revelation binding on men.“²⁵

Iqbāl betrachtete Europa als ein Hindernis für die ethische Entwicklung der Menschheit, während er den Islam als Quelle höchster ethischer Ideen ansah. Er plädierte für die Rekonstruktion der islamischen Philosophie unter Berücksichtigung moderner wissenschaftlicher Erkenntnisse und islamischer Traditionen. Iqbāl forderte Muslime auf, ihr eigenes intellektuelles Potenzial zu entwickeln, ohne die Werte der islamischen Offenbarung zu kompromittieren. Seine Vision einer spirituell fundierten islamischen Gesellschaft inspirierte die Bewegung zur Gründung Pakistans, obwohl seine philosophischen Ideen oft abstrakt blieben und praktische Antworten auf moderne Herausforderungen vermissen ließen.²⁶

Obwohl diese Denker wichtige Beiträge zur Kritik der westlichen Hegemonie leisteten, standen ihre Werke oft im Konflikt mit anderen Strömungen innerhalb und außerhalb der arabischen Welt. So wurden beispielsweise reformistische Denker wie Al-Jābrī und Arkūn von traditionellen islamischen Gelehrten kritisiert, die ihnen vorwarfen, das islamische Erbe zu verwässern und sich zu sehr an westlichen Denkweisen zu orientieren. Gleichzeitig wurden postkoloniale Intellektuelle wie Fanon und Sa’īd von einigen säkularistischen Denkern kritisiert, die ihre Betonung der kulturellen Identität und Tradition als hinderlich für die Modernisierung und Entwicklung betrachteten. Dennoch haben sich all diese Denker, Gelehrten und Philosophen intensiv mit Europa und dem Westen auseinandergesetzt, um in ihrer eigenen Kultur und Religion nach Lösungsansätzen zu suchen. Dabei verfolgten einige das Ziel, westliche Wissenschaften

²⁴ BENNABĪ (1994): 475-478.

²⁵ KHASTGIR (1991): 173-174.

²⁶ KHASTGIR (1991): 173-174.

stärker zu integrieren, während andere sich mehr auf die Reformierung des bestehenden Erbes konzentrierten.

Ḥasan Ḥanafī strebte an, aus dieser Auseinandersetzung eine Wissenschaft zu entwickeln: den Okzidentalismus. Diese Disziplin sollte den Westen kritisch analysieren und gleichzeitig das eigene kulturelle und historische Erbe reflektieren. Während Saʿīd die Darstellung des Orients durch den Westen analysierte und Fanon die psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf die Kolonisierten untersuchte, blieb die systematische Analyse des Westens aus der Perspektive des Ostens ein Desiderat. Ḥanafī bemühte sich, diese Lücke zu schließen, indem er den Okzidentalismus als ein wissenschaftliches Projekt definierte, das die epistemologischen Grundlagen des Westens kritisch hinterfragt und methodisch analysiert.

Er versuchte konkrete Vorschläge für dessen methodischen Aufbau zu machen und betonte, dass der Westen nicht als monolithischer Block verstanden werden dürfe, sondern als ein historisch gewachsenes und durch vielfältige Einflüsse geprägtes Phänomen, das einer differenzierten Analyse bedarf.

Der Forschungsstand vor Ḥasan Ḥanafīs Werk umfasste eine Vielzahl von wichtigen Beiträgen zur Kritik der westlichen Hegemonie und zur Analyse der Beziehung zwischen Orient und Okzident. Aufgrund der Vielzahl konnte nur auf einige dieser Beiträge eingegangen werden. Diese Arbeiten legten den intellektuellen Grundstein für die Entwicklung des Okzidentalismus, doch Ḥanafī bemühte sich um eine systematische und methodische Ausarbeitung (welche im fünften Kapitel einer kritischen Diskussion durch seine Kollegen unterzogen wird).

2. Historische Einordnung: Ägypten im 19. und 20. Jahrhundert

2.1 Modernisierung unter Muḥammad ‘Alī Pascha

Die Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert ist geprägt von tiefgreifenden Veränderungen, die das Land in die Moderne führten. Einer der entscheidenden Wendepunkte war die französische Besatzung unter Napoleon Bonaparte (1798-1801), die nicht nur die militärische, sondern auch die wissenschaftliche und kulturelle Überlegenheit des Westens deutlich machte. Fast dreißig Jahre nach Napoleons Feldzug begann unter Muḥammad ‘Alī Pascha (1769-1849), dem Gründer des modernen Ägyptens, ein umfassendes Modernisierungsprogramm.²⁷ Im Jahr 1826 entsandte er eine Delegation von 44 Studenten nach Paris, um die Ursachen des westlichen Fortschritts zu ergründen und dieses Wissen nach Ägypten zu bringen. Dies war das erste Mal, dass ägyptische Gelehrte gezielt ins Ausland geschickt wurden, um moderne Wissenschaften, Technologien und Verwaltungspraktiken zu studieren. Diese Initiative markierte den Beginn einer systematischen Modernisierung Ägyptens und legte den Grundstein für die spätere Entwicklung des Landes. Geleitet wurde die Delegation von Refa‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), der während seines Aufenthalts in Paris wesentliche Erkenntnisse sammelte und diese in seinem Werk „Taḥlīs al-ibrīz fī taḥlīs Paris“ („Die Essenz des Goldes: Eine Zusammenfassung von Paris“) niederschrieb. Dieses Buch erlangte große Aufmerksamkeit und förderte den west-östlichen Austausch. Nach seiner Rückkehr wurde aṭ-Ṭaḥṭāwī Rektor der Madrasat al-‘Alsun (Sprachschule) und setzte sich für die Übersetzung und Vermittlung europäischer Werke ein, darunter das französische Zivilgesetzbuch und Montesquieus „Der Geist der Gesetze“. Insgesamt übersetzte er mit seinen Schülern etwa 2000 Werke ins Arabische und legte damit die Grundlage für die Rezeption bürgerlicher und politischer Ideen im arabischen Raum. Aṭ-Ṭaḥṭāwī sprach erstmals von der Notwendigkeit eines modernen politischen Denkens und setzte sich dafür ein, weltliche Wissenschaften wie Politik und Verwaltung neben den religiösen Studien zu fördern. Sein Ziel war die Schaffung einer aufgeklärten Zivilgesellschaft, die ihre Rechte und Interessen versteht und verteidigt. Aṭ-Ṭaḥṭāwīs Reformdenken bildete die Grundlage für eine dauerhafte Brücke zwischen europäisch-bürgerlichen Werten und arabisch-islamischen Traditionen.²⁸ Aṭ-Ṭaḥṭāwī setzte sich für das Prinzip der Gewaltenteilung ein, wie es von Montesquieu formuliert

²⁷ ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (2025): *Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Muhammad-Ali-pasha-and-viceroy-of-Egypt> (letzter Abruf: 01.03.2025).

²⁸ STEPHAN (2012): 1-21.

wurde, mit der Trennung von Legislative, Exekutive und Judikative. In diesem Zusammenhang gründete er an der Al-ʿAlsun-Schule eine Fakultät für islamisches und französisches Recht, an der zukünftige Richter Ägyptens studierten. Diese Verknüpfung von islamischem und europäischem Recht führte zu bedeutenden Fortschritten im ägyptischen Rechtssystem und legte den Grundstein für die Modernisierung des islamischen Rechts in Ägyptens. Obwohl aṭ-Ṭaḥṭāwī ursprünglich ein Vertreter der traditionellen arabisch-islamischen Gelehrsamkeit war, forderte er eine Öffnung des Orients gegenüber dem Westen. Er sah keinen Widerspruch zwischen islamischer Identität und europäischem Fortschrittsideal, sondern suchte Wege, beide harmonisch zu verbinden. Dabei fand er überzeugende Argumente, die Übernahme europäischer Errungenschaften im Rahmen einer islamischen Perspektive zu rechtfertigen.²⁹

²⁹ MEIER (1994): S. 51.

2.2 Das Ende der britischen Kolonialherrschaft: Ägypten zwischen Islam und Moderne

Die britische Kolonialherrschaft, die 1882 begann, unterbrach diese Entwicklung und führte zu einer Phase der Fremdbestimmung, die erst 1952 mit der formellen Unabhängigkeit Ägyptens endete. Die Revolution der Freien Offiziere unter Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir markierte nicht nur das Ende der Kolonialzeit, sondern auch den Beginn einer neuen Ära, in der Ägypten versuchte, eine eigenständige Identität zwischen traditionellen Werten und modernen Herausforderungen zu finden. Nach dem Ende der britischen Fremdherrschaft befand sich das Land inmitten eines tiefen kulturellen und politischen Umbruchs.³⁰ Trotz der erlangten Souveränität blieb Ägypten, wie auch die übrigen arabischen Staaten, stark von westlichen Normen und Werten geprägt, die durch den Kolonialismus und die nachfolgende kulturelle Assimilation tief in die Gesellschaft eindringen. Diese westliche Dominanz, die sowohl die politische als auch die kulturelle Sphäre betraf, führte zu einem Spannungsverhältnis zwischen dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit und der Notwendigkeit, sich mit der westlichen Moderne auseinanderzusetzen. In dieser Zeit begann eine neue intellektuelle Bewegung, die sowohl die westliche Hegemonie als auch die eigenen kulturellen Traditionen kritisch hinterfragte.³¹

In Ägypten entstanden zu dieser Zeit verschiedene Denkschulen: eine konservative Schule, die jede Erneuerung ablehnte und die Rückkehr zum Kalifat forderte, eine Reformschule, die von al-Afġānī und ‘Abduh geprägt wurde und eine Synthese zwischen Tradition und Moderne suchte, sowie eine säkulare, nationalistische Bewegung, die nach Unabhängigkeit strebte. Der Erste Weltkrieg und der intensivere Kontakt mit dem Westen förderten das Nationalbewusstsein, insbesondere in Ägypten, wo sich die nationalistische Bewegung etablierte. Die Abschaffung des Kalifats 1924 durch die Türkei löste in Ägypten heftige Debatten aus, insbesondere innerhalb der Azhar-Institution. Der Journalist Erich Pritsch hat zu seiner Zeit bereits festgestellt, dass die Abschaffung des osmanischen Kalifats auch Auswirkungen auf den Orient hat:

³⁰ Vgl. AL JAZEERA MEDIA NETWORK (2025): *Al Jazeera*, <https://www.aljazeera.com/news/2008/6/20/arab-unity-nassers-revolution> (letzter Abruf: 01.05.2025): Die Revolution von 1952, angeführt von den Freien Offizieren unter der Führung von Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir und Muḥammad Naġīb, war der entscheidende Wendepunkt, der die britische Dominanz de facto beendete und zur Abschaffung der Monarchie führte. Diese Revolution leitete die Transformation Ägyptens von einem von Großbritannien beeinflussten Königreich zu einer unabhängigen Republik ein. Formal wurde die britische Fremdherrschaft jedoch durch das Anglo-Ägyptische Abkommen von 1954 (*al-Ittifaqiyya al-Anġlū-Miṣriyya li-‘Ām 1954*) beendet, das die Bedingungen für den endgültigen Abzug der britischen Truppen aus der Suezkanalzone bis 1956 festlegte.

³¹ CONRAD (2012): 3-5.

„Es handelt sich um nichts weniger [Abschaffung des osmanischen Kalifats] als um das Ringen einer modernen Staatsauffassung mit den letzten Ausläufern der Jahrtausende alten theokratischen Staatsidee und zugleich um einen religiösen Kampf von ungeheurer Tragweite: die Geburtswehen einer neuen Zeit auch für den Orient, der aus mittelalterlicher Gebundenheit jetzt zum nationalen Selbstbewusstsein erwacht ist.“³²

Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts gewann der Nationalismus zunehmend die Oberhand, gestützt durch die Ideen westlich geprägter Intellektueller und die allgemeine Stimmung in den besetzten Gebieten während des Ersten Weltkrieges. Dennoch blieb die Abschaffung des Kalifats ein prägendes Ereignis, das die Spannungen zwischen orthodoxen und modernen Ansätzen sowie zwischen Nationalismus und Islamismus weiter verstärkte. Die Entscheidung zwischen Orthodoxie und Modernismus stellte für Ägypten eine erneute Herausforderung dar. Historiker wie Albert Hourani betrachten die Epoche vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts als eine „liberale Phase“ arabischen Denkens. Das Ende des Kalifats und die geopolitischen Veränderungen führten dazu, dass selbst konservative Muslime die Wiedererrichtung des Kalifats als unrealistisch betrachteten. Der Nationalismus, der sich zunächst in der Türkei unter den Jungtürken³³ manifestierte, griff rasch auf andere Länder über, insbesondere auf Ägypten. In Ägypten suchte die nationale Bewegung nach politischer Unabhängigkeit und Einigkeit. Der Nationalismus wurde zunächst von Intellektuellen und Literaten getragen, die die kulturellen und geografischen Eigenheiten Ägyptens betonten. Es wurde nach einer modernen Verfassung und säkularen Prinzipien gestrebt, wobei versucht wurde Religion und Nationalismus zu integrieren. Die Bewegung betonte eine nationale Identität, die Muslime und Kopten gleichermaßen einbezog. Parallel dazu entstanden andere Strömungen, darunter die „pharaonische Bewegung“, die auf die altägyptische Kultur zurückgriff, jedoch bald vom Re-Islamisierungsprozess verdrängt wurde.³⁴

³² PRITSCH (1924): 544.

³³ Vgl. LUDWIG (2018): Die Jungtürken kämpften für einen Staat nach europäischem Vorbild. Je mehr wirtschaftliche Freiheit und Gleichheit, je strikter die Trennung von Staat und Religion, desto stärker und wohlhabender würde das türkische Reich nach ihrer Meinung werden.

³⁴ HOURANI (1983): 105-115, SAIYID AHMAD (2002): 15-34 und TIBI (1987): 94-101.

2.3 Säkularismus und Nationalismus

Eine bedeutende Strömung zu dieser Zeit war der Säkularismus. Die Säkularisten waren der Meinung, dass der Islam zwar eine wichtige kulturelle Grundlage für die arabisch-islamische Welt darstelle, aber die politischen und sozialen Strukturen in der modernen Welt auf säkularen Prinzipien beruhen sollten. Sie strebten nach einem Staat, der Religion und Politik trennte, um eine moderne und demokratische Gesellschaft aufzubauen. Sie wollten den westlichen Fortschritt aufnehmen, aber auf eigene, nichtreligiöse Weise, ohne die Religion zu sehr in die politischen und sozialen Institutionen einzubinden. Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973) war ein prominenter Vertreter der säkularen Bewegung in Ägypten. Ḥusayn setzte sich dafür ein, dass Bildung und wissenschaftlicher Fortschritt unabhängig von religiösen Dogmen gefördert werden sollten. Er war ein Verfechter des westlichen Bildungssystems und eines säkularen Staates, in dem der Islam als kulturelle, aber nicht als politische Grundlage diene. Ṭāhā Ḥusayn ging in seiner Haltung zur Trennung von Religion und Politik noch weiter, als er argumentierte, dass die frühen Muslime bereits eine Unterscheidung zwischen Religion, Staat und Kultur vornahmen und ihre Staaten auf pragmatischen Interessen gründeten. Bereits vor dem Ende des zweiten islamischen Jahrhunderts hätten sie Religion, Sprache und ethnische Zugehörigkeit als ausschließliche Grundlagen für Loyalität zum Reich aufgegeben. Dies führte zur Entstehung verschiedener Staaten innerhalb des islamischen Reiches, die auf geschichtlichen, politischen, geografischen oder ökonomischen Interessen beruhten, wobei Ägypten eines der ersten Beispiele war. Für Ṭāhā Ḥusayn stand das Nationalgefühl im Vordergrund, das er als wichtiger als jede andere Bindung betrachtete. Er sah die Religion zwar als bedeutenden, aber nicht dominierenden Faktor, der lediglich dazu beitrage, nationale Gefühle und die Einheit einer Nation zu stärken. Er vertrat die Ansicht, dass Religion von der Politik getrennt bleiben müsse, um das Wohl der Nation zu sichern. In dieser Hinsicht teilte er die Überzeugungen von Luṭfi as-Saiyid, der ebenfalls die Priorität des Nationalstaates über religiöse Bindungen betonte.³⁵

Aḥmad Luṭfi as-Saiyid (1872-1964) war eine zentrale Figur des ägyptischen Nationalismus, der dieser Bewegung Substanz und Struktur verlieh. Er gründete die „Hizb al-Umma“ („Volkspartei“) und publizierte die Zeitschrift „Al-ḡarida“ („Die Zeitung“), die als Plattform für die nationalistischen Ideen diente. Seit dem späten 19. Jahrhundert

³⁵ IBRAHİM (1971): 100.

gewann zudem der Panislamismus an Bedeutung. Eine Bewegung, die zum Ziel hat, alle Muslime weltweit über nationale, ethnische und kulturelle Grenzen hinweg unter einer gemeinsamen islamischen Identität zu vereinen. Sie entstand als Reaktion auf den Kolonialismus und die Schwächung der islamischen Welt und fordert oft eine stärkere politische und religiöse Einheit. Luṭfi as-Saiyid kritisierte den Panislamismus scharf. Er betrachtete die Vorstellung eines gemeinsamen Heimatlandes aller Muslime als imperialistisches Prinzip, das von Großmächten zur territorialen Expansion missbraucht werden könnte. Er vertrat die Überzeugung, dass Ägypten unabhängig von der islamischen Umma existieren könne und dass der ägyptische Nationalismus auf säkularen Prinzipien beruhen müsse. Außerdem lehnte er die Vermischung von Religion und Politik ab und betonte, dass der Nationalismus Ägyptens sich auf die Interessen des Landes und nicht auf den Glauben gründen sollte. Für ihn war die geographische und kulturelle Einheit Ägyptens entscheidend für die nationale Identität. Religion war zwar ein wichtiger Faktor, aber nur einer unter vielen, der zur nationalen Einheit beitragen konnte. Seine Ansichten fanden später Eingang in das ägyptische Grundgesetz von 1923, das die politische Einheit aller Ägypter, Muslime wie Kopten, festschrieb und die Scharia auf den privaten Bereich beschränkte. Dies reflektierte die Überzeugung der damaligen ägyptischen Führungselite, dass der Islam vor allem die persönliche Beziehung zu Gott betreffe, während der Nationalstaat auf säkularen Grundlagen organisiert sein sollte. Auch die Abschaffung des Kalifats wurde von dieser Perspektive unterstützt, da es als spirituelles Amt angesehen wurde, das keine politische Funktion mehr hatte.³⁶

Diese Entwicklung spiegelte den wachsenden Einfluss westlicher Ideen von Freiheit, Souveränität und Verfassungsstaatlichkeit wider. Insgesamt führte der Aufstieg des Nationalismus zur Fragmentierung der islamischen Umma, verstärkte aber gleichzeitig den Widerstand gegen Kolonialmächte. Die Diskussionen um die Vereinbarkeit von Religion und Nationalismus sowie die Suche nach einer spezifischen kulturellen Identität prägen bis heute die arabisch-islamische Welt.

„Die arabische, islamische Kultur habe eine spezifische Geisteshaltung herausgebildet, die nicht nur für die Araber, sondern für alle islamischen Nationen, unabhängig von ihrer jeweiligen Rasse oder Staatszugehörigkeit, typisch sei. Deswegen können auch jene Nationen, die aus politischer Gesinnung die arabische Sprache und Kultur aufgegeben haben, noch zu keiner eigenen kulturellen Identität gelangen, weil sie eben von ihrem kulturellen Hintergrund her

³⁶ IBRÄHİM (1971): 96-100.

muslimische Nationen sind, deren Geist von der arabisch-islamischen Zivilisation geformt worden ist“ (Ṭāhā Ḥusayn).³⁷

³⁷ IBRĀHĪM (1971): 102.

2.4 Gemäßigte Reformbewegung

In diesem Kontext entstand auch die islamische Nahda (Renaissance). Sie war eine umfassende intellektuelle und kulturelle Bewegung, die sich mit der Herausforderung des europäischen Kolonialismus und der inneren Schwäche der islamischen Welt auseinandersetzte. Sie strebte eine Erneuerung an, die auf der Rückbesinnung auf die islamischen Grundlagen beruhte und gleichzeitig moderne wissenschaftliche und technische Errungenschaften übernahm.³⁸ Eine zentrale Figur der gemäßigten Reformschule war Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1837-1897). Al-Afġānī war ein Panislamist und islamischer Modernist, der die Einheit der islamischen Welt gegen die kolonialen Mächte propagierte. Er argumentierte, dass der Islam mit Vernunft und Wissenschaft im Einklang stehe und dass die muslimischen Gesellschaften ihre eigene Stärke wiedererlangen könnten, wenn sie sich auf die ursprünglichen Prinzipien des Islams, wie sie von den Al-salaf al-ṣāliḥ (frommen Vorfahren) praktiziert wurden, besinnen und gleichzeitig westliche Technologien übernehmen würden.³⁹

„He (Al-Afġānī) wanted to move forward, taking the basic principles of Islam and adopting all modern technology and science – which he regarded not only as culturally neutral but fundamentally in accord with Islam.“⁴⁰

Al-Afġānī legte den intellektuellen Grundstein für die Diskussionen über die Balance zwischen islamischer Identität und moderner Entwicklung, die später von seinen Schülern wie Muḥammad ‘Abduh weitergeführt wurden. Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) trieb die religiöse Erneuerung und die Anpassung an die modernen Herausforderungen voran. Er war überzeugt, dass die islamischen Prinzipien von Vernunft und Ethik den Fortschritt der muslimischen Gesellschaften ermöglichen könnten.⁴¹

‘Abduh war ein progressiver islamischer Reformers, der den Fokus auf Vernunft und Erneuerung legte, um den Stillstand im islamischen Denken zu überwinden. Er kritisierte die Gelehrten seiner Zeit für ihre blinde Nachahmung und forderte, dass der Glaube mit Verstand, Nachdenken und wissenschaftlicher Erkenntnis verbunden sein müsse. Nach seiner Auffassung war Glaube ohne kritisches Denken mit Unglauben gleichzusetzen. ‘Abduh plädierte für eine Verbindung zwischen Offenbarung und Vernunft. Er betonte, dass der Koran als moralischer Leitfaden und nicht als

³⁸ STAUTH (2000): 185-186.

³⁹ SHARMA (1987): 668-670.

⁴⁰ SHARMA (1987): 669.

⁴¹ BARTSCH (2022): 184-186.

wissenschaftliches Werk betrachtet werden sollte. Die menschliche Vernunft sei unerlässlich, um den Koran richtig zu verstehen und die islamische Lehre an die jeweiligen Anforderungen der Zeit anzupassen. Diese Haltung widersprach der traditionellen Sichtweise, die den Koran wortwörtlich auslegte. Er setzte sich für eine Reform der Hermeneutik ein, die der Vernunft Vorrang einräumt, wenn Text und Verstand im Widerspruch stehen. Gleichzeitig respektierte er die Offenbarung und forderte, dass deren wahre Bedeutung im Kontext der arabischen Sprache und des historischen Umfelds erschlossen werden müsse. ‘Abduh betonte, dass sich Religion und Wissenschaft gegenseitig ergänzen. Er lehnte die Vorstellung ab, dass der Koran naturwissenschaftliche Erkenntnisse vorwegnehme, und kritisierte die Tendenz, alle wissenschaftlichen Phänomene im Koran begründet sehen zu wollen. Er verstand den Islam als eine Religion, die Vernunft, Wissenschaft und Ethik vereint und so zur Entwicklung einer besseren Gesellschaft beiträgt. Sein Ziel war es, den Islam mit den Prinzipien der europäischen Aufklärung in Einklang zu bringen. Für ihn war Mut notwendig, um sich von der Nachahmung der Tradition zu lösen und die Vernunft für die Erneuerung des Glaubens einzusetzen. ‘Abduh betrachtete Philosophie als Mittel, um Glauben und Vernunft miteinander zu verbinden und die moralische und intellektuelle Entwicklung des Individuums zu fördern. Sein reformatorisches Denken hinterließ tiefgreifende Spuren, wurde jedoch durch konservative Kräfte und das Festhalten an traditionellen Ansichten in vielen Teilen der islamischen Welt nicht dauerhaft umgesetzt.⁴²

„Das Tor der Interpretation wurde nicht geschlossen, wie viele Muslime behaupten. Es bleibt ewig offen für alle Fragen und Lebenserfordernisse. Dabei soll das letzte Wort weder den veralteten Überlieferungen noch den vergangenen Autoritäten gehören. Hier muss der lebendige schöpferische Geist sein Wort sprechen.“⁴³

Obwohl ‘Abduhs Denken auf einer modernen Interpretation des Islams beruhte, übernahm der spätere Salafismus von ihm die Idee, dass die Rückbesinnung auf die Ursprünge des Islams notwendig sei, um den Niedergang der islamischen Gemeinschaft aufzuhalten. Der moderne Salafismus entwickelte eine striktere Sichtweise, die nicht unbedingt mit ‘Abduhs Reformideen übereinstimmte.⁴⁴

„Al-Afġānī’s important disciple Egyptian Muḥammad ‘Abduh expand his mentor’s idea and believed that Islam could accommodate all aspects and regulations of modern Society and was said to be the real organizer of the Salafiya

⁴² Amīn (1955): 59, 76-95, EL SOBKI (2014): 134 und NAGEL (2000): 4, 15, 24.

⁴³ NAGEL (2000): 15.

⁴⁴ BARTSCH (2022): 184-186.

movement. ‘Abduh’s Syrian disciple, Muḥammad Rašīd Riḍā, carried on the banner of the above movement and became its chief spokesman. Among those in contact with Riḍā was a young Egyptian called Hassan al-Bannā, who founded the Ikhwān al-Muslimūn (The society of the Muslim Brothers or Muslim Brotherhood) in Ismailia in Egypt in 1928 and later moved to Cairo in 1933. Al-Bannā was influenced by the contemporary trends (1919-1945) in the Egyptian society which was going through a period of ideological tension (particularly 1920s), which erupted as a result of the encounter between the world of traditions and the values of the modern secular world of the west.”⁴⁵

⁴⁵ SHARMA (1987): 668-669.

2.5 Konservative islamische Strömungen

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) war ein Schüler von ‘Abduh und spielte eine entscheidende Rolle bei der Verbindung zwischen der islamischen Nahda und dem modernen Salafismus. Während er ‘Abduhs Reformideen zunächst unterstützte, entwickelte er später eine konservativere Auslegung des Islams, die stärker auf die Wiederbelebung der Praxis der Al-salaf al-ṣāliḥ (die frommen Vorfahren) abzielte. Riḍā begründete damit eine Strömung, die sowohl Elemente der Reform als auch der Rückkehr zu traditionellen islamischen Werten beinhaltete. Seine Ideen hatten einen starken Einfluss auf die Entwicklung des modernen Salafismus, insbesondere durch seine Betonung der Notwendigkeit, die islamische Gesellschaft nach den Prinzipien der frühen muslimischen Gemeinschaft zu erneuern. Riḍā betrachtete den Nationalismus als fremdes Prinzip und lehnte moderne, nationale Entwicklungen ab. Seine konservative Sichtweise legte den ideologischen Grundstein für die später gegründete Muslimbruderschaft, die Religion und Politik eng verband. Ḥasan al-Bannā (1906-1949), der Gründer der „Al-Iḥwān al-Muslimūn“ („Muslimbruderschaft“), griff diese Ideen auf und verband sie mit politischem Aktivismus. Geboren in einem traditionsverbundenen Umfeld, absolvierte er 1927 sein Lehramtsstudium in Kairo und arbeitete zunächst als Lehrer in al-Ismailiya, wo er die Ungleichheiten unter der britischen Besatzung und die Ausbeutung Ägyptens miterlebte. Al-Bannā entwickelte die Vision einer umfassenden islamischen Lebensweise, die die Rückkehr zu den islamischen Werten mit der sozialen und politischen Mobilisierung der Muslime kombinierte. Er sah den Islam als umfassendes System, das alle Bereiche des Lebens, Religion, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, regelt. Während er in vielerlei Hinsicht von den Ideen von al-Afḡānī, ‘Abduh und Riḍā beeinflusst war, schuf er eine neue Dynamik, indem er den Islam als Grundlage für die politische Organisation und den Widerstand gegen die koloniale Unterdrückung definierte.⁴⁶

Er verglich die Beziehung zwischen Gott und Mensch mit einem Konstrukteur und dessen Maschine: Gott als Schöpfer hat die beste Anleitung für das Leben der Menschen gegeben, den Koran. Wer sich an diese „Gebrauchsanweisung“ hält, erlangt Heil und Erfolg im Diesseits und Jenseits. Al-Bannā fühlte sich als Vertreter dieser göttlichen Ordnung verpflichtet, die islamischen Prinzipien weltweit zu verbreiten, notfalls auch mit Gewalt. In seinem Glaubensbekenntnis betonte al-Bannā, dass die

⁴⁶ SHARMA (1987): 668-669.

Rückständigkeit der Muslime auf ihre Entfernung von der Religion zurückzuführen sei. Die Lösung sah er in einer Re-Islamisierung der Gesellschaft, die er als Ausgangspunkt für jede Reform betrachtete. Er forderte die Scharia wiederherzustellen und die islamischen Prinzipien in allen Lebensbereichen umzusetzen. Dabei betonte er, dass alle Muslime eine einheitliche Nation (Umma) bilden, die durch den Islam verbunden ist. Der Islam sei universal gültig und solle die Welt beherrschen. Obwohl al-Bannā für die soziale und solidarische Seite des Islams eintrat, lag sein Hauptfokus auf der politischen und militärischen Umsetzung der islamischen Lehren. Er plante langfristig: Zunächst sollten die Grundlagen durch Bildung und die Verbreitung der islamischen Lehre geschaffen werden, bevor größere Ziele wie die Errichtung eines islamischen Staates realisiert werden könnten. Im Gegensatz zu Muḥammad ‘Abduh war al-Bannā stärker macht- und eroberungsorientiert. Während ‘Abduh die Reform des Bildungssystems und eine liberale Interpretation des Islams betonte, sah al-Bannā den Islam als Einheit von Religion und Politik, die keine Trennung duldet. Al-Bannās Verständnis des Islams als umfassendes Konzept, das alle Aspekte des Lebens regelt, führte zu einer engen Verknüpfung von Religion und Politik, die bis heute erhebliche Auswirkungen auf islamistische Bewegungen hat. Seine Ideen über die Rolle des Islams als universelles Lebensmodell beeinflussen weiterhin die politische und religiöse Landschaft in der muslimischen Welt. Al-Bannā kritisierte den westlichen Nationalismus und definierte das Heimatgefühl der Muslime über die Grenzen der Religion hinaus. Für ihn war die Einheit der islamischen Umma zentral, während der europäische Nationalismus auf geografische Grenzen beschränkt blieb. Seine Schriften, darunter „Mağmū‘at rasā’il al-īmām aš-šahīd“ („Sammlung der Schriften des Märtyrer-Imams“), propagieren ein umfassendes Reformprogramm, das von der individuellen islamischen Erziehung (Ar-rağul al-muslim) bis hin zur Wiederherstellung eines islamischen Imperiums (Al-īmbrāṭuriya al-islāmīya) reicht. Al-Bannās Ermordung 1949 beendete sein Leben, doch seine Ideologie prägt die Muslimbruderschaft bis heute und bildet die Grundlage für viele islamistische Bewegungen weltweit.⁴⁷

Ein Anhänger dieser Muslimbruderschaft war Sayyid Quṭb (1906-1966). Sayyid Quṭb war ursprünglich als Literat und säkularer Kritiker bekannt, wandte sich nach einer USA-Reise in den 1940er Jahren aber zunehmend religiösen Themen zu. Er trat der Muslimbruderschaft bei und entwickelte eine scharfe Kritik an westlichem

⁴⁷ AL-BANNĀ (2001): 66 und AL-BANNĀ (2002): 21-95.

Materialismus, säkularen arabischen Regierungen und der Abkehr der muslimischen Welt von islamischen Prinzipien. Sein Hauptwerk „Ma‘ālim fī al-Ṭarīq“ („Wegzeichen“) ist eine radikale Interpretation des Islams und legte die Grundlagen für den modernen Islamismus. Nach Quṭb sollte, ähnlich wie bei Al-Bannā, die muslimische Umma durch eine Rückkehr zu den ursprünglichen koranischen Werten und durch die Erziehung einer neuen islamischen Generation reformiert werden. Seine Schriften haben zahlreiche islamistische Bewegungen inspiriert, bleiben aber bis heute stark umstritten. Diese Re-Islamisierung sollte an der Basis beginnen und schrittweise die gesamte Gesellschaft durchdringen. Quṭb betrachtete die strikte Befolgung des Korans als entscheidenden Faktor für den Aufstieg der ersten muslimischen Generation. Er kritisierte die spätere Vermischung des Islams mit fremden Einflüssen wie griechischer Philosophie, persischer Kultur und jüdisch-christlichen Traditionen, die seiner Meinung nach zur Schwächung des Islams führten. Für ihn war der Koran nicht nur ein spiritueller Text, sondern ein Lebenssystem, das bedingungslos umgesetzt werden müsse. Die erste muslimische Generation, so Quṭb, habe den Koran mit militärischer Disziplin aufgenommen und dessen Gebote ohne Diskussion befolgt. Diese Haltung, so argumentierte er, habe ihre Einzigartigkeit und Stärke begründet. Quṭb nutzte die Begriffe ḡāhiliya (Unwissenheit) und ḥakimiyya (Gottesherrschaft), um die muslimische Gesellschaft als unwissend und vom wahren Islam abgekommen zu brandmarken. Er forderte eine strikte Trennung der wahren Gläubigen von der als korrupt empfundenen Gesellschaft. Dies begründete er durch eine selektive Interpretation islamischer Quellen, die oft den historischen Kontext ignorierte. Quṭb wurde 1966 nach einem umstrittenen Prozess von der ägyptischen Regierung unter Ḡamāl ‘Abd al-Nāṣir hingerichtet.⁴⁸

⁴⁸ EL SOBKI (2014): 232-237.

3. Biographie

3.1 Ḥasan Ḥanafī: Stationen seiner Berufstätigkeit

Ḥasan Ḥanafī, geboren 1935 in Kairo, war ein einflussreicher Intellektueller der arabischen Welt im 20. und frühen 21. Jahrhundert. Sein Leben und Werk spiegeln die Herausforderungen, Spannungen und Hoffnungen einer Region wider, die seit dem Ende des Kolonialismus nach kultureller und intellektueller Autonomie sucht. Als Philosoph, politischer Denker und Aktivist prägte Ḥanafī die intellektuelle Landschaft Ägyptens und der arabisch-islamischen Welt mit seiner umfassenden Vision von Tajdīd (Erneuerung) und der kritischen Auseinandersetzung mit Turāth (Tradition). Politisch war Ḥanafī in seiner Jugend sowohl Anhänger der Wafd-Partei als auch später der Muslimbruderschaft, aus beiden Organisationen trat er jedoch später aus. Im Jahr 1951 traf er sogar auf Sayyid Quṭb.

Ḥasan Ḥanafī studierte Philosophie an der Universität Kairo, wo er bereits in jungen Jahren ein großes Interesse an den Wechselwirkungen zwischen der islamischen Tradition und der westlichen Moderne entwickelte. Sein akademisches Talent führte ihn an die Sorbonne in Paris, wo er in den 1960er Jahren eine Dissertation über die phänomenologische Methode⁴⁹ verfasste. Während seines Studiums in Frankreich setzte er sich intensiv mit der Philosophie Edmund Husserls und Martin Heideggers sowie der Hermeneutik Paul Ricœurs auseinander. Diese Denker beeinflussten ihn nachhaltig und legten den Grundstein für seine spätere Arbeit. Ḥanafī beschäftigte sich außerdem zu dieser Zeit intensiv mit dem Konzept des Marxismus und Sozialismus.⁵⁰ Ḥanafī sah in der Phänomenologie ein Werkzeug, um die islamische Tradition von konservativen Interpretationen zu befreien und sie als dynamische, lebendige Quelle für die Gegenwart neu zu erschließen. Die Phänomenologie erlaubte es ihm, die religiösen Texte in ihrem ursprünglichen Kontext zu verstehen und ihre universale Botschaft für die moderne Welt neu zu entdecken. In Ḥanafīs Arbeiten zur islamischen Philosophie und Hermeneutik ist die phänomenologische Methode von entscheidender Bedeutung. Auch in „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ integriert er ausführlich

⁴⁹ Vgl. WENNIGER (2018): Phänomenologie, eine von mehreren philosophischen Wurzeln der Humanistischen Psychologie, die Lehre von den im Bewusstsein erscheinenden Gegenständen der Welt; die Wissenschaft von den sich dialektisch entwickelnden Erscheinungen der Gestalten – jede Art von Wirklichkeit ist zunächst eine Erscheinung des intentionalen Bewusstseins. Die Phänomenologie geht von der sinnlichen Erfahrung des Menschen aus und sucht hinter der Abfolge von Erscheinungen deren eigentliches Wesen.

⁵⁰ HILDEBRANDT (1998): 10-11.

die Erkenntnisse aus seinen früheren Studien zur Phänomenologie und insbesondere zu Husserl.⁵¹

Seine Zeit in Paris war jedoch nicht nur akademisch prägend, sondern brachte ihn auch in Kontakt mit politischen und intellektuellen Strömungen, die den globalen Süden und die Dritte Welt betrafen. Ḥanafī erkannte, dass die westliche Hegemonie nicht nur eine politische, sondern auch eine epistemologische war, die den Diskurs und die Wissensproduktion dominierte. Diese Erkenntnis führte ihn zu der Überzeugung, dass die arabisch-islamische Welt ihre intellektuelle Unabhängigkeit zurückgewinnen müsse. Ḥanafī kehrte 1966 wieder an die Universität Kairo zurück. Er übersetzte unter anderem christlich-philosophische Texte aus dem Mittelalter und befasste sich ausführlich mit arabischem und europäischem Denken.⁵² Die „Islamische Linke“ (al-Yasār al-Islāmī) war eines der zentralen intellektuellen und politischen Konzepte Ḥasan Ḥanafīs. Es stellt den Versuch dar, die Prinzipien des Islams mit den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, Emanzipation und Gleichheit zu verbinden, die traditionell mit linken politischen Bewegungen assoziiert werden. Ḥanafī verstand die „Islamische Linke“ als eine kritische Antwort sowohl auf den politischen Islam konservativer Prägung, der seiner Ansicht nach die soziale Dimension des Glaubens vernachlässigte, als auch auf säkulare linke Bewegungen, die die religiöse Identität der arabischen Welt marginalisierten. Während er die frühen Liberalen wie al-Ṭaḥṭāwī für ihre Beiträge zur Bildung und nationalen Identität lobt, kritisiert er spätere Liberale wie Ṭāhā Ḥusayn für ihre Distanzierung von der islamischen Identität Ägyptens.⁵³

„In the editorial of his magazine al-Yasār al-Islāmī; Ḥanafī declares that the project of an 'Islamic Left' continues Al-Afġānī's and 'Abduh's efforts to unite the umma in resistance to imperialism and to modernize the Islamic creed by taking into consideration the political and social needs of the Muslim masses.“⁵⁴

Ḥanafī verstand den Islam als eine umfassende Lebensweise, die neben spirituellen Praktiken auch soziale, wirtschaftliche und politische Dimensionen einschließt. Für ihn war der Islam eine transformative Kraft, die gesellschaftlichen Wandel und Befreiung ermöglicht und den Herausforderungen der Moderne begegnen kann. Er betonte, dass islamische Prinzipien wie soziale Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität mit den Zielen der Linken übereinstimmen. Diese Synthese diene nicht nur der intellektuellen und

⁵¹ ABDELAAL (2022): 1-3.

⁵² HILDEBRANDT (1998): 11.

⁵³ RIEXINGER (2007): 66-68.

⁵⁴ RIEXINGER (2007): 66.

kulturellen Erneuerung der arabisch-islamischen Welt, sondern sollte auch eine alternative politische und soziale Ordnung schaffen, unabhängig von westlichen Ideologien. Ḥanaḩi entwickelte diese Ideen insbesondere in den 1970er Jahren, einer Zeit politischer Umbrüche und ideologischer Auseinandersetzungen. Die Enttäuschung über den arabischen Nationalismus nach der Niederlage im Sechstagekrieg 1967 sowie der Aufstieg islamistischer Bewegungen prägten sein Denken maßgeblich. Sein Konzept der „Islamischen Linken“ zielte darauf ab, den Islam aus einer rein rituellen und dogmatischen Perspektive zu lösen und seine soziale Botschaft in den Vordergrund zu rücken. Er sah ihn als Mittel zur Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse und zur Verringerung sozialer Ungleichheit. Diese Position brachte ihm jedoch sowohl von konservativen islamischen Gelehrten, die ihm eine Vermischung mit säkularen Ideologien vorwarfen, als auch von säkularen Denkern, die seine religiöse Orientierung kritisierten, Widerspruch ein. Trotz dieser Kritik blieb Ḥanaḩi überzeugt, dass die Verbindung von Islam und linker Ideologie der Schlüssel zur politischen und intellektuellen Erneuerung der arabisch-islamischen Welt sei. Die „Islamische Linke“ war für ihn nicht nur ein politisches Konzept, sondern auch eine intellektuelle Bewegung, die er ins Zentrum seines Werks stellte. Dieses Denken bildet eine wesentliche Grundlage für sein Hauptwerk „Erbe und Erneuerung“ und zeigt seine Bemühungen, Tradition und Moderne zu verbinden und alternative Zukunftsperspektiven für die arabisch-islamische Welt zu entwickeln.⁵⁵

Durch seine Professuren an verschiedenen Universitäten weltweit kam er mit unterschiedlichsten intellektuellen Strömungen in Kontakt. Von 1970 bis 1975 war er als Gastprofessor in den USA tätig, wo er intensiv mit lateinamerikanischen Befreiungstheorien in Berührung kam. Diese Begegnungen prägten sein Denken und trugen zu seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen der arabischen Welt und dem Westen bei. Die Kämpfe um Dekolonisation und Unabhängigkeit in Lateinamerika inspirierten ihn dazu, die Beziehung zwischen der arabischen Welt und dem Westen kritisch zu reflektieren. Die Auseinandersetzung mit der Dritten Welt sowie mit Lateinamerika wird insbesondere dann deutlich, wenn Ḥanaḩi die Zukunft des europäischen Bewusstseins thematisiert. Er prognostiziert dessen Ablösung durch die aufstrebende Dritte Welt, ein Aspekt, den er ausführlicher in Kapitel 4 behandelt.

⁵⁵ HILDEBRANDT (1998): 81-83 und RIEXINGER (2007): 66-68.

Er übersetzte zu dieser Zeit zudem Werke von Spinoza. In seinem Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ widmete er Spinoza auch mehrfach eine ausführliche Auseinandersetzung. Anschließend verbrachte er von 1976 bis 1977 ein Jahr in Khartum, wo er an seinem zentralen Werk „Erbe und Erneuerung: Unsere Haltung gegenüber dem alten Erbe“ arbeitete. Im Jahr 1977 erschienen ebenfalls seine Übersetzungen von Lessing und Sartre, auf die er auch in seinem Werk Bezug nahm, ähnlich wie auch auf Spinoza. 1979 lehrte er als Gastprofessor in Kuwait, wo er die Islamische Revolution aufmerksam verfolgte und große Hoffnungen in sie setzte. In den folgenden Jahren war er international akademisch tätig: 1982 als Gastprofessor in Marokko, von 1984 bis 1987 in Japan sowie in den Vereinigten Arabischen Emiraten. 1988 kehrte Ḥanaḥī schließlich an die Universität Kairo zurück, wo er als Professor für islamische und westliche Philosophie wirkte.⁵⁶

⁵⁶ HILDEBRANDT (1998): 11.

3.2 Turāth wa Tajdīd (Erbe und Erneuerung)

Eines der markantesten intellektuellen Projekte von Ḥasan Ḥanafī war das Projekt „Turāth wa Tajdīd“ („Erbe und Erneuerung“), welches er in den 1980er Jahren ins Leben rief. Dieses Projekt war eine Antwort auf die tiefgreifenden postkolonialen Herausforderungen, vor denen die arabische Welt stand, und richtete sich gegen die westliche Hegemonie, die sowohl politische als auch kulturelle Sphären beherrschte. Turāth (Erbe) bezeichnete in Ḥanafīs Denkweise nicht einfach die „Tradition“ als Sammlung verstaubter Texte, sondern als lebendigen, dynamischen Prozess, der ständig neu interpretiert werden musste, um den aktuellen Herausforderungen der arabischen Welt gerecht zu werden. Er sah Tajdīd (die Erneuerung) nicht als Bruch mit der Tradition, sondern als einen kreativen Prozess, der Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbindet. Sein Projekt „Erbe und Erneuerung“ basiert auf drei zentralen Fronten, die das Verhältnis des arabisch-islamischen Denkens zur Vergangenheit, zum Westen und zur Gegenwart bestimmen. Diese drei Fronten stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern bilden eine dynamische Einheit, die den intellektuellen Diskurs und die kulturelle Erneuerung vorantreiben soll. Die erste Front, „Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm“ („Unsere Haltung zum alten Erbe“), beschäftigt sich mit der eigenen islamischen Tradition. Hier geht es um die kritische Auseinandersetzung mit dem klassischen Erbe, das sich über vierzehnhundert Jahre erstreckt. Ziel ist es, dieses Erbe neu zu bewerten und in die Moderne zu überführen, ohne es blind zu übernehmen oder es völlig abzulehnen. Die theoretische Grundlage dieser Front wurde bereits in „Min al-‘Aqīda ilā al-Thawra“ („Vom Dogma zur Revolution“) dargelegt und umfasst unter anderem den Wiederaufbau der klassischen islamischen Wissenschaften sowie die Frage, wie Vernunft, Natur, Mensch und Geschichte in das zeitgenössische Denken integriert werden können. Die zweite Front, „Mawqifunā min al-Turāth al-Gharbī“ („Unsere Haltung zum westlichen Erbe“), reflektiert den Umgang mit der westlichen intellektuellen Tradition. Hier geht es um eine kritische Analyse des europäischen Denkens, das durch verschiedene Epochen, von der Scholastik und der Renaissance bis zur Aufklärung und dem Existenzialismus, geprägt wurde. Ḥanafī stellt sich der Herausforderung, wie das arabisch-islamische Denken dem westlichen Einfluss begegnen und sich dabei eine eigenständige kulturelle Identität bewahren kann. Diese Überlegungen mündeten in „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“ („Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“), welches die westliche Tradition aus der Perspektive der islamischen Welt untersucht. Die dritte Front, „Mawqifunā min al-Wāqī“ („Unser

Standpunkt gegenüber der Realität“), auch als Theorie der Interpretation („Naẓariyyat al-Tafsīr“) bezeichnet, befasst sich mit der aktuellen Realität. Sie betrachtet die Gegenwart als Ausgangspunkt für eine notwendige Rückschau auf die Vergangenheit und als Grundlage für zukünftige Entwicklungen. Hierbei spielt die Interpretation eine zentrale Rolle, sei es die religiöse Exegese heiliger Texte oder die Analyse gesellschaftlicher Realitäten. Diese Front setzt sich mit der unmittelbaren politischen und sozialen Lage auseinander und entwickelt methodische Ansätze, um Tradition und moderne Herausforderungen in Einklang zu bringen. Diese drei Fronten stehen in einer dialektischen Beziehung zwischen dem (islamischen/arabischen) Selbst (ʿAnā) und dem (westlichen) Anderen (al-Ākhar). Während die erste Front das Selbst in Bezug auf seine historische Vergangenheit verortet, stellt die zweite Front das Selbst dem westlichen Erbe gegenüber. Die dritte Front wiederum konfrontiert das Selbst mit der unmittelbaren Realität, in der sich beide Traditionen, die eigene und die westliche, überschneiden und in die Gegenwart hineinwirken. Ḥanafīs dreifrontiges Projekt ist somit nicht nur eine historische oder philosophische Reflexion, sondern ein umfassender Versuch, eine intellektuelle und kulturelle Erneuerung der arabisch-islamischen Welt zu ermöglichen. Es zielt darauf ab, ein Gleichgewicht zwischen Tradition und Moderne zu schaffen, indem es eine kritische Haltung sowohl gegenüber dem eigenen Erbe als auch gegenüber dem Westen einnimmt und dabei die Realität als integralen Bestandteil dieser Auseinandersetzung betrachtet. Dieses Modell der drei Fronten bildet die Grundlage für Ḥanafīs intellektuelles Gesamtwerk. Obwohl Ḥanafī das Projekt „Erbe und Erneuerung“ nie vollständig abschließen konnte, blieb es bis zu seinem Tod ein zentraler Bestandteil seines Denkens. Der Umfang und die Komplexität seiner Vision machten es jedoch schwierig, alle Bereiche in einer kohärenten Weise zu bearbeiten.⁵⁷ Ḥasan Ḥanafī starb am 21. Oktober 2021 im Alter von 86 Jahren in Kairo. Sein Tod markierte das Ende eines reichen intellektuellen Lebens. Seine Vision von „Erbe und Erneuerung“ blieb bis zu seinem Lebensende.⁵⁸

⁵⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ʿIlm al-Istighrāb“: 8-11.

⁵⁸ HASHAS (2022): URL: <https://www.resetdoc.org/story/farewell-hassan-hanafī-father-islamic-left-occidentalism/> (letzter Abruf: 01.03.2025).

4. Eine Analyse der Okzidentalismus-Studien von Ḥasan Ḥanafī

Im Folgenden wird Dr. Ḥasan Ḥanafīs Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ untersucht, wobei sich der Schwerpunkt auf vier zentrale Themen konzentriert: der Einfluss des Westens auf den Osten, der Aufbau der Okzidentalismus-Studien, die Wurzeln und Entwicklung des europäischen Bewusstseins (sowie die Wechselwirkungen zwischen Vernunft, Philosophie und Religion) sowie dessen mögliche Zukunft im Kontext der aufkommenden Dritten Welt. Ziel dieser Analyse ist es, Ḥanafīs Ansätze systematisch darzustellen und ihre Relevanz für die Dekolonialisierung des Denkens und die kulturelle Selbstbestimmung der nichtwestlichen Welt zu erörtern.

Methodik und Bezug zur Übersetzung

Die vorliegende Untersuchung basiert auf einer vollständigen Übersetzung des Werks „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ von Dr. Ḥasan Ḥanafī. In der Analyse wird auf die jeweiligen Kapitel und Unterkapitel der Übersetzung verwiesen, sofern nicht ausdrücklich andere Quellen genannt werden. Da zu Beginn jedes Unterkapitels bereits der Bezug zur Übersetzung hergestellt wird, wird innerhalb des Textes auf weitere Seitenangaben verzichtet, es sei denn, es handelt sich um direkte Zitate. Die Übersetzung dient als Grundlage, um Ḥanafīs Gedanken im Originalkontext zu erfassen und seine Argumentationslinien präzise nachzuvollziehen. Dadurch wird gewährleistet, dass die Untersuchung eng mit dem Text verbunden bleibt und eine authentische Interpretation von Ḥanafīs Werk ermöglicht. Diese Analyse bietet eine detaillierte Auseinandersetzung mit Ḥanafīs zentralen Ideen.

4.1 Die Transformation des Orients unter westlichem Einfluss

Dieser Abschnitt widmet sich einer eingehenden Analyse des Einflusses der Verwestlichung auf den Orient, mit besonderem Fokus auf Ägypten als kulturellem und politischem Brennpunkt. Dabei werden die tiefgreifenden kulturellen, sozialen und ökonomischen Umwälzungen beleuchtet, die durch die Ausbreitung westlicher Werte, Institutionen und die koloniale Durchdringung im 19. und 20. Jahrhundert angestoßen wurden. Diese Prozesse reichten weit über die Sphäre politischer Macht hinaus und griffen tief in die alltäglichen Lebenswelten, die intellektuellen Denkstrukturen sowie die Selbstbilder der Gesellschaft ein.

Die Untersuchung geht über eine rein strukturelle oder politökonomische Betrachtung hinaus, indem sie die komplexen Wechselwirkungen zwischen westlicher Moderne und lokalen Traditionen, zwischen Import und Aneignung, Bruch und Kontinuität in den Blick nimmt. Dabei wird auch deutlich, wie westliche Konzepte, von Bildung und Verwaltung bis hin zu Konsum und urbaner Kultur, nicht nur adaptiert, sondern auch in neue Bedeutungszusammenhänge eingebettet wurden.

Ergänzend werden Verbindungen zu bedeutenden Zeitgenossen Ḥanafīs hergestellt, um die historische Atmosphäre, den intellektuellen Diskurs sowie die ideengeschichtlichen Spannungen dieser Zeit plastisch zu rekonstruieren. Ziel ist es, ein tieferes Verständnis für das geistige Umfeld zu ermöglichen, in dem Ḥanafīs Denken wurzelt, und zugleich die Frage zu beleuchten, wie sich das koloniale Erbe im kulturellen Gedächtnis und in den postkolonialen Identitätsentwürfen niederschlägt.

4.1.1 Kulturelle Übernahme im Alltag: Wie der Westen den Orient prägt

Die alltägliche Lebenswelt im Orient ist seit dem 19. Jahrhundert zunehmend von westlichen Einflüssen durchdrungen, sei es in Kleidung, Sprache, Bildung, Konsum oder städtischer Architektur. Diese kulturelle Übernahme spiegelt nicht nur politische Machtverhältnisse wider, sondern offenbart auch tiefgreifende Transformationsprozesse in Selbstverständnis und Identität. Der folgende Abschnitt untersucht, wie sich westliche Normen und Lebensstile schleichend in den Alltag eingeschrieben haben und welche Spannungen daraus im Verhältnis zwischen Tradition und Moderne entstehen.

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des Kapitels 1.2.1 „Okzidentalismus als Reaktion auf die Verwestlichung“.

Verfall der hocharabischen Sprache

Ḥanafī kritisiert den sprachlichen Verfall des Hocharabischen (Fuṣḥā) in der arabischen Welt, insbesondere aus ägyptischer Perspektive in den 1980er Jahren, als Symptom einer tiefergehenden kulturellen Entfremdung. Er sieht darin nicht nur einen ästhetischen oder sprachpolitischen Mangel, sondern einen Ausdruck des gestörten Verhältnisses der arabischen Gesellschaft zu ihrer eigenen intellektuellen und zivilisatorischen Tradition. Der zunehmende Rückgang des Gebrauchs von klassischem Arabisch, insbesondere in Bildung, Medien und öffentlichem Diskurs, wird von ihm als Zeichen einer kulturellen Abkopplung und als Folge westlich geprägter Modernisierungsprozesse gedeutet. Dieser sprachliche Verfall, so Ḥanafī, äußert sich vor allem in der wachsenden Dominanz der Umgangssprache (ʿĀmmiyya) im Alltag sowie in der unreflektierten Übernahme von Fremdwörtern, insbesondere aus dem Französischen und Englischen. Damit gehe nicht nur ein Bedeutungsverlust traditioneller Begriffe und Konzepte einher, sondern auch eine Erosion des semantischen und normativen Rahmens, in dem sich die arabisch-islamische Zivilisation historisch entwickelt habe.

Ḥanafīs Kritik steht im Kontext einer breiteren Debatte unter arabischen Gelehrten, Linguisten und Intellektuellen, die bereits seit der Nahda im 19. Jahrhundert geführt wird: Wie kann die arabische Sprache angesichts von Globalisierung, Kolonialismusfolgen und Modernisierung bewahrt, erneuert und als lebendige Trägerin von Identität, Rationalität und kulturellem Gedächtnis erhalten bleiben? In diesem Sinne begreift Ḥanafī die Sprache nicht nur als Mittel der Kommunikation, sondern als zentrales Medium des Denkens und als Schlüssel zur kulturellen Selbstvergewisserung.

„Die klassische Sprache ist verloren gegangen und wurde mit der Umgangssprache vermischt, so dass niemand, weder Führungspersonlichkeiten, Medienvertreter noch sogar Intellektuelle und Universitätsprofessoren, mehr in der Lage sind, korrektes Arabisch ohne grammatische Fehler zu sprechen.“⁵⁹

Mit dieser Erkenntnis war Ḥanafī nicht alleine. Diese Auffassung teilte auch A. F. L. Beeston. A. F. L. Beeston (1911-1995) war ein britischer Orientalist und führender Experte für die Geschichte vorislamischer arabischer Kulturen. Als Professor an der Universität Oxford leistete er wichtige Beiträge zur arabischen Sprachwissenschaft und süd-arabischen Studien. Seine Werke sind bis heute für die Erforschung der arabischen Sprachgeschichte relevant. Beeston beschreibt in „The Arabic Language Today“ den Prozess der Abkehr vom klassischen Arabisch, das zunehmend durch vereinfachte Dialekte ersetzt wird. Er betont, dass die Bedeutung von Fuṣḥā als Sprache der Gelehrsamkeit und offiziellen Kommunikation abnimmt und durch regionale Dialekte und fremde Begriffe verdrängt wird.⁶⁰

Auch Ṭāhā Ḥusayn äußerte sich in „Al-Luġa al-‘Arabiyya fī muwāḡahat al-taḥaddiyāt“ („Die arabische Sprache im Angesicht der Herausforderungen“) kritisch zur Sprachentwicklung in der arabischen Welt. Er war der Meinung, dass der Verlust der Sprachendungen und die zunehmende Vermischung von Dialekten mit westlichen Begriffen die Identität der arabischen Welt schwächte. Er betonte, dass die Vernachlässigung des Fuṣḥā das Ergebnis einer kulturellen Entfremdung sei, die durch den Einfluss des westlichen Kapitalismus und der Bildungssysteme verursacht wurde.⁶¹

Ebenso bemerkte Ibn Ḥaldūn, dass Sprachen in Zivilisationen häufig unter dem Einfluss externer Kräfte oder dem Kontakt mit anderen Kulturen leiden. Ibn Ḥaldūn (1332-1406) war ein arabischer Historiker, Soziologe und Philosoph. In seinem Hauptwerk, der „Muqaddima“ („Einleitung zur Weltgeschichte“), analysiert er die Entstehung, Entwicklung und den Zerfall von Zivilisationen. Ibn Ḥaldūns Gedanken haben weit über die islamische Welt hinaus Einfluss auf moderne Disziplinen wie Soziologie, Geschichtswissenschaft und Wirtschaft ausgeübt. Er beobachtete bereits im 14. Jahrhundert, dass die Nutzung der arabischen Sprache in ihrer klassischen Form durch fremde Einflüsse und lokale Veränderungen abnehmen könnte.⁶²

⁵⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fī ‘Ilm al-Istighrāb“: 19.

⁶⁰ BEESTON (1970): 72-89.

⁶¹ HUSSEIN (1967): 85-98.

⁶² IBN ḤALDŪN (2015): 299-315.

Dieser sprachliche Verfall wird unter anderem daran deutlich, dass viele politische Entscheidungsträger, Journalisten und selbst Intellektuelle in der arabischen Welt nicht mehr in der Lage sind, korrektes Hocharabisch (Fuṣḥā) zu verwenden. Dieses Defizit stellt aus kulturkritischer Sicht nicht nur ein sprachliches Problem dar, sondern weist auf eine tiefere kulturelle Krise. Saṭī' al-Ḥuṣrī warnte bereits früh davor, dass der Mangel an gezielter Sprachpflege dazu führen könne, dass das Hocharabische seine Funktion als Träger kultureller Identität einbüßt. Für ihn bedeutete dies eine Bedrohung für das kollektive Selbstverständnis und die kulturelle Einheit der arabischen Welt. Saṭī' al-Ḥuṣrī (1880-1968), ursprünglich aus dem Osmanischen Reich stammend, engagierte sich nach dem Zusammenbruch des Kalifats intensiv für die politische und kulturelle Einigung der arabischen Welt. In seinem Denken stand die arabische Sprache im Zentrum nationaler Identität. Er verstand sie als verbindendes Element, das über religiöse, ethnische und regionale Unterschiede hinweg eine gemeinsame arabische Zugehörigkeit stiften könne. Seine Position markiert bis heute einen zentralen Bezugspunkt in der Debatte um Sprache, Kultur und postkoloniale Identitätsbildung im arabischen Raum.⁶³

Der Sprachverfall äußert sich unter anderem darin, dass viele regionale Dialekte, etwa das ägyptische Arabisch, heute weitaus bekannter, gebräuchlicher und medial präsenter sind als das klassische Hocharabisch (Fuṣḥā). Diese Verschiebung von der normierten Schriftsprache hin zu den gesprochenen Umgangsformen führt nicht nur zu einer Verarmung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, sondern hat nach Ansicht von Muḥammad 'Abduh tiefgreifende kulturelle Folgen. Er betont, dass der Verlust der Beherrschung des Hocharabischen nicht allein die sprachliche Kompetenz beeinträchtigt, sondern auch die Fähigkeit der arabischen Welt untergräbt, ihre intellektuellen, religiösen und kulturellen Errungenschaften zu bewahren und fortzuführen. Denn das Hocharabische ist nicht nur Kommunikationsmittel, sondern Träger des kulturellen Erbes und Medium des kollektiven Gedächtnisses.⁶⁴

Verdrängung der traditionellen Baukunst

Ḥasan Ḥanafis ist besorgt über den Verlust der kulturellen und architektonischen Identität in der arabischen Welt, insbesondere in Ägypten. Seine Beobachtungen zur Architektur lassen sich im Kontext des allgemeinen Modernisierungsprozesses und der

⁶³ AL-ḤUṢRĪ (1966): 45-60.

⁶⁴ 'ABDUH (1953): 98-112.

Verwestlichung der Region verstehen, bei denen die lokalen Traditionen oft zugunsten westlicher Einflüsse verdrängt wurden. In den 1980er Jahren durchliefen viele arabische Städte, darunter Kairo, eine Phase rapider Urbanisierung und Modernisierung, was zu einer Mischung aus verschiedenen Architekturstilen führte, die keine klare Identität vermitteln. Mit dieser Beobachtung war Ḥanafī nicht alleine. Diese architektonische Krise wurde auch von anderen Intellektuellen und Architekten jener Zeit thematisiert.

Ḥasan Fathy (1900-1989), ein berühmter ägyptischer Architekt, verurteilte den modernen Trend, internationale Stile zu übernehmen, ohne Rücksicht auf die klimatischen und kulturellen Bedingungen der Region. Er plädierte für die Rückkehr zu traditionellen Baumethoden und Materialien, die besser an das ägyptische Klima angepasst sind. Fathy schrieb über die Notwendigkeit, dass Architektur die lokale Kultur und Umweltbedingungen reflektieren sollte. Er kritisierte die Übernahme westlicher Baustile, die oft unpraktisch und unpassend für die lokalen Verhältnisse seien.⁶⁵ Fathys bekanntestes Projekt ist das Dorf New Gurna, das er in den 1940er Jahren für umgesiedelte Dorfbewohner nahe Luxor entwarf. Fathy kombinierte modernes architektonisches Denken mit lokaler Bauweise, wie Lehmziegeln und Gewölbedecken, um funktionale und ästhetische Räume zu schaffen.⁶⁶

Auch Sayyid Quṭb äußerte sich kritisch über die kulturelle Entfremdung durch westliche Einflüsse, auch in der Architektur. Die muslimische Gesellschaft verliere durch den Einfluss westlicher Zivilisation ihre Identität, was sich auch in der Stadtgestaltung und Architektur widerspiegele.⁶⁷

Nicht nur arabische, auch amerikanische Historiker wie Lewis Mumford (1895-1990) haben sich zu Wort gemeldet. In seinem Werk „The City in History“ wird die Entstehung moderner Städte kritisiert, die oft ihre Identität verlieren, indem sie ohne Rücksicht auf Tradition oder Umweltbedingungen entworfen werden. Diese Kritik spiegelt die Argumente Ḥanafīs wider, der die „Identitätslosigkeit“ der modernen ägyptischen Städte anprangert. Mumford beschrieb, wie viele Städte weltweit, einschließlich der arabischen Welt, zu gesichtslosen, identitätslosen Orten wurden, in denen traditionelle architektonische Werte verloren gingen.⁶⁸

⁶⁵ FATHY (1973): 45-60.

⁶⁶ FATHY (1973): 233.

⁶⁷ QUTB (1964): 89-95.

⁶⁸ MUMFORD (1961): 350-371.

In den 1980er Jahren spiegelte sich die Identitätskrise, die Ḥasan Ḥanafī in Bezug auf die Architektur beschreibt, in der gesamten arabischen Welt wider. Durch die rasche Urbanisierung und den Einfluss westlicher Architektur in den großen Städten Ägyptens wie Kairo oder Alexandria wurden traditionelle Baustile zunehmend verdrängt. Anstatt sich an die lokalen klimatischen Bedingungen und die kulturellen Bedürfnisse anzupassen, folgten viele neue Bauprojekte internationalen, westlichen Vorbildern.

Wandel der Kleidung

Die ägyptische Kleidung wurde zunehmend durch westliche Einflüsse verdrängt, was zur Entfremdung von der eigenen Kultur beitrug. Ḥanafī argumentiert, dass die nationale Kleidung, die einst ein Symbol der ägyptischen Kultur und Identität war, verschwunden sei. Er betont, dass Ägypten im Vergleich zu anderen arabischen Ländern wie Tunesien, Marokko oder den Golfstaaten eine starke Verwischung seiner kulturellen Wurzeln erlebt hat. In diesen Ländern sieht er eine größere Erhaltung der traditionellen Bekleidung und damit der arabischen Identität. Diese Bekleidung wird als Ausdruck einer kulturellen Kontinuität betrachtet, die trotz Modernisierung und westlicher Einflüsse bewahrt wurde. In Ägypten hingegen gibt es nach Ḥanafī keine Kleidung mehr, die als Symbol nationaler Identität gilt, nicht einmal bei Nationalfeiertagen.

„Wenn wir den Rest der arabischen Welt bereisen, nach Tunesien, Marokko, Jemen, Sudan oder sogar die Ölstaaten wie Saudi-Arabien oder die Golfstaaten, finden wir noch Spuren des alten oder erneuerten arabischen Charakters. Doch in Ägypten haben wir diesen verloren. Unser Land hat weder eine arabische Identität in der Kleidung, Architektur, noch im Lebensstil.“⁶⁹

Als Reaktion auf diesen Verlust der nationalen Identität beobachtet Ḥanafī eine zunehmende Hinwendung zur islamischen Kleidung. Diese Kleidungsstücke haben eine religiöse Bedeutung, die über ihre kulturelle oder regionale Funktion hinausgeht. Ḥanafī sieht diese Rückkehr zur islamischen Kleidung als Versuch, eine neue Form der Identität zu bewahren, die im Gegensatz zur Verwestlichung steht. Es ist eine Form des Widerstands gegen den kulturellen Einfluss des Westens, indem man sich an religiöse Traditionen klammert. In einem Land, in dem die nationale Identität durch westliche Einflüsse geschwächt wurde, bietet die islamische Kleidung eine Alternative zur Identitätsbewahrung.

⁶⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 19.

Traditionelle ägyptische Kleidung hat einen kulturellen und historischen Ursprung, der auf die lange Geschichte Ägyptens zurückgeht. Ein Beispiel ist die Melāya, ein traditionelles schwarzes Umhängetuch, das Frauen besonders in ländlichen Gebieten tragen. Diese Kleidungsstücke sind eng mit der ägyptischen Kultur und dem sozialen Leben verbunden, angepasst an das heiße Klima und die Bedürfnisse der ägyptischen Bevölkerung. Die traditionelle ägyptische Kleidung ist nicht primär religiös geprägt, sondern hat sich im Laufe der Geschichte aus den klimatischen und kulturellen Bedingungen Ägyptens entwickelt. Sie wurde getragen, um den Körper vor der Sonne zu schützen und gleichzeitig Bewegungsfreiheit zu bieten. Sie kann von Menschen jeden Glaubens getragen werden und hat keine spezifischen religiösen Anforderungen.⁷⁰

Traditionelle ägyptische Kleidung ist funktional und auf das heiße Klima Ägyptens abgestimmt. Leichte, lockere Stoffe ermöglichen eine gute Luftzirkulation und bieten Schutz vor der Sonne. Die Kleidung spiegelt auch den sozialen Status und den Alltag der Träger wider, zum Beispiel bei Festen oder im Arbeitsleben. Naǧīb Maḥfūz⁷¹ (1911-2006) beschreibt in der Kairo-Trilogie, wie die westliche Mode in Kairo Einzug hielt und die traditionelle Kleidung verdrängte, insbesondere in den wohlhabenden Kreisen der ägyptischen Gesellschaft. Seine Werke zeichnen ein eindringliches Bild der ägyptischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, insbesondere ihrer sozialen und politischen Umbrüche. Seine Romane thematisieren häufig die Spannungen zwischen Tradition und Moderne, Individualität und Gemeinschaft sowie persönlicher und gesellschaftlicher Verantwortung.⁷²

Neben der modernen Kleidung wurde von bestimmten Gesellschaftsschichten die islamische Kleidung getragen. Die islamische Kleidung ist nicht an eine bestimmte Kultur oder Region gebunden, sondern folgt religiösen Vorschriften und dem Prinzip der Hayyā (Bescheidenheit), die im Islam für die Bekleidung gelten. Beispiele sind das Hijāb (Kopftuch), die ‘Abāya (ein langes schwarzes Gewand für Frauen), und die Thobe (ein langes Gewand für Männer), das vor allem in arabischen Ländern getragen wird. Diese Kleidungsstücke sollen den islamischen Geboten der Bescheidenheit gerecht werden und betonen eher die religiöse Zugehörigkeit als die regionale Identität.⁷³

⁷⁰ AHMAD (1992): 153-154, EL GUINDI (1980): 47-49, FATHY (1973): 72-74.

⁷¹ Vgl. KIVVON (2025): *ORIENTierung*. <https://www.kivvon.com/de/orientierung/nagib-machfus-der-erste-arabische-literatur-nobelpreistraeger> (letzter Abruf: 01.03.2025): Maḥfūz war ein ägyptischer Schriftsteller und der erste arabischsprachige Autor, der 1988 den Nobelpreis für Literatur erhielt. Er gilt als einer der bedeutendsten Literaten der arabischen Welt und hat die moderne arabische Literatur maßgeblich geprägt.

⁷² MAHFUZ (1965): 150-180.

⁷³ AHMAD (1992): 150-155 und EL GUINDI (1980): 45-50.

Der Unterschied zwischen ägyptischer Nationalkleidung und islamischer Kleidung liegt im Wesentlichen darin, dass die Nationalkleidung eine kulturelle Identität repräsentiert, während die islamische Kleidung eine religiöse Funktion erfüllt. Die Diskussion über ägyptische Nationalkleidung und islamische Kleidung in den 1980er Jahren war eng mit der Frage der Identität und der kulturellen Verwestlichung verknüpft. Während Persönlichkeiten wie Ḥasan Ḥanafī den Verlust der nationalen Kleidung und damit der ägyptischen Identität beklagten, gab es andere Denker wie Sayyid Quṭb, die die islamische Kleidung als ein Mittel zur Bewahrung der religiösen und kulturellen Authentizität betrachteten.⁷⁴

„Die Hinwendung zum Anderen führte zu einer Rückkehr zum Ich, wie es in der Islamischen Revolution im Iran und den zeitgenössischen islamischen Bewegungen in der arabischen und islamischen Welt zu beobachten ist.“⁷⁵

Die Iranische Revolution von 1979 bot für Ḥanafī ein anschauliches Beispiel für diesen Prozess der kulturellen Rückbesinnung. Die Revolution führte nicht nur zum Sturz des prowestlichen Schahs Muḥammad Reżā Pahlavī und zur Errichtung einer islamischen Republik unter Āyatollāh Ḥomeinī, sondern auch zu einer umfassenden kulturellen und religiösen Neuorientierung. Nach der Revolution wurde die islamische Kleidung, insbesondere der Hijāb, im Iran als symbolischer Ausdruck des Widerstands gegen westlichen Einfluss und als Rückkehr zu islamischen Werten institutionalisiert. Frauen waren gesetzlich verpflichtet, den Hijāb zu tragen, und es wurden islamische Kleiderordnungen eingeführt.⁷⁶ Ḥanafī sah Parallelen zwischen der Entwicklung im Iran und ähnlichen Bewegungen in Ägypten. In beiden Fällen diente die islamische Kleidung als ein Zeichen der kulturellen Abgrenzung gegenüber dem Westen und als Mittel zur Wiederherstellung einer religiösen und kulturellen Identität. Diese Rückbesinnung war für ihn ein zentraler Bestandteil des Widerstands gegen die Verwestlichung.⁷⁷

Wirtschaftliche Abhängigkeit

Ḥasan Ḥanafī bemängelt die wirtschaftliche Abhängigkeit Ägyptens. Er beschreibt, wie der Drang, in den Westen zu emigrieren, zu einem verbreiteten Wunsch vieler Ägypter wurde, was die Bindung zum eigenen Land schwächte. Diese Emigration ist nicht nur ein physischer Akt, sondern symbolisiert auch die kulturelle und ökonomische

⁷⁴ QUTB (1964): 89-95.

⁷⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 21.

⁷⁶ ABRAHIMIAN (1982): 534-550 und KEDDIE (2003): 265-266.

⁷⁷ AFARY (2009): 182-192 und BAYAT (1997): 120-135.

Abhängigkeit des Landes vom Westen. Für Ḥanaḩī war diese Abhängigkeit ein Verrat an der nationalen Identität, die durch wirtschaftliche Autarkie und kulturelle Unabhängigkeit hätte bewahrt werden sollen.

„Die Menschen stehen vor den Toren der Botschaften, um eine Auswanderungserlaubnis zu erbitten, und die Achtung der Bürger ging verloren. Der Import wurde zur Hauptsorge der Händler und Konsumenten, und die nationale Wirtschaft verwandelte sich in eine abhängige Wirtschaft. In der Ära der wirtschaftlichen Öffnung erscheint Ṭal‘at Ḥarb wie ein geplatzter Traum und Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir als jemand, der uns zu viel war.“⁷⁸

Die Tatsache, dass viele Ägypter vor den Botschaften standen, um Möglichkeiten zur Auswanderung zu suchen, zeigte für Ḥanaḩī, dass das Vertrauen in das eigene Land verloren ging. Er sah die Emigration als eine Flucht vor den wirtschaftlichen und sozialen Problemen Ägyptens, und als Folge wurde die nationale Identität geschwächt, da die Bürger ihre Bindung an das Land und die Kultur verloren.

Ḥanaḩī beschreibt, wie im Zeitalter der wirtschaftlichen Öffnung Ṭal‘at Ḥarb (ein ägyptischer Wirtschaftsreformer) zu einem unerfüllten Traum wurde, während Ğamāl ‘Abd al-Nāṣir im Rückblick als eine übermäßige Last empfunden wurde. Ḥanaḩī spielt damit auf die nostalgische Sehnsucht nach der Vergangenheit an, die durch die wirtschaftliche Öffnung und die Hinwendung zum Westen, insbesondere unter Anwar Sādāts Infitah-Politik, konterkariert wurde. Ḥanaḩī weist auf die Entwicklung einer „abhängigen Wirtschaft“ hin, in der der Import von westlichen Produkten das Hauptanliegen der ägyptischen Händler und Konsumenten wurde. Diese Abhängigkeit von importierten Waren untergrub die nationale Wirtschaft und führte zu einer Abkehr von den wirtschaftlichen Reformen, die von früheren nationalen Führern wie Ṭal‘at Ḥarb⁷⁹ (1867-1941) eingeleitet wurden. Ḥarb war ein Befürworter der nationalen Industrie und des wirtschaftlichen Wachstums durch Eigenständigkeit. Er verfolgte das Ziel, eine unabhängige, selbstständige Wirtschaft aufzubauen, die nicht von westlichen Kapitalmärkten abhängig ist. Sein Wirtschaftskonzept basierte auf der Förderung nationaler Industrien und der Zurückweisung von Importen, die das Land abhängig machen könnten. In den 1980er Jahren wurde Ḥarb oft als Symbol für einen verlorenen Traum

⁷⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḩī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 20.

⁷⁹ Vgl. RAFIḩ (2022): <https://egyptianstreets.com/2022/03/24/the-one-man-show-talaat-harbs-legacy-in-egypt/> (letzter Abruf: 01.03.2025): Ṭal‘at Ḥarb war ein prominenter ägyptischer Wirtschaftsreformer und Gründer der Nationalbank von Ägypten.

angesehen, da die wirtschaftliche Öffnung Ägyptens unter Sādāt die nationale Industrie schwächte und die Abhängigkeit von westlichen Importen verstärkte.⁸⁰

Al-Nāṣir (1918-1970) war der charismatische Führer, der nach Unabhängigkeit strebte. Er führte in den 1950er und 1960er Jahren eine sozialistische Wirtschaftspolitik ein, um Ägyptens Unabhängigkeit vom Westen zu sichern. Seine Politik der Verstaatlichung von Schlüsselindustrien und die Gründung der Arabischen Sozialistischen Union sollten eine wirtschaftlich selbstständige und nationalistische Gesellschaft schaffen. Nach seinem Tod wurde Al-Nāṣir von vielen Ägyptern als Symbol der nationalen Stärke und Unabhängigkeit verklärt, obwohl seine Wirtschaftsstrategien in der Praxis nicht immer erfolgreich waren und teilweise zu wirtschaftlichen Problemen führten.⁸¹

Doch unter seinem Nachfolger Anwar Sādāt (1918-1981) wurde Ägyptens Wirtschaftspolitik durch die Infitah-Politik radikal verändert. Diese Öffnungspolitik förderte den Zustrom ausländischer Investitionen und eine stärkere Integration in die westliche Wirtschaft. Für Ḥanaḩi bedeutete dies einen Bruch mit den Idealen von Ḥarb und Al-Nāṣir. Er sah diese Politik als eine Aufgabe der nationalen Interessen und als eine Art Rückzug von den Zielen, die frühere Generationen verfolgt hatten. Sādāts Politik wird oft als Ursache für die wachsende wirtschaftliche Ungleichheit in Ägypten gesehen, da die Abhängigkeit von westlichen Importen und Kapital zunahm. In den Augen von Kritikern wie Ḥanaḩi war Sādāt zu weit vom nationalistischen und unabhängigen Ansatz abgewichen, der das Rückgrat von Al-Nāṣirs Vision war.⁸²

Sowohl Ḥarbs als auch Al-Nāṣirs Ideale und Ideen scheiterten angesichts der enttäuschenden Realität der wirtschaftlichen Öffnung. Während Ḥarb und Al-Nāṣir als Vorkämpfer für Unabhängigkeit und nationale Souveränität gefeiert wurden, stand die wirtschaftliche Realität der 1980er Jahre, mit ihrer Abhängigkeit von westlichen Importen und Investitionen, in starkem Kontrast zu den Versprechungen der Vergangenheit.⁸³

Imperiale Kontraste zwischen dem britischen und französischen Kolonialismus

Ḥasan Ḥanaḩi vergleicht die Unterschiede zwischen dem britischen und französischen Kolonialismus. Der britische und der französische Kolonialismus unterscheiden sich durch verschiedene Herangehensweisen, mit denen diese beiden imperialen Mächte

⁸⁰ AHMAD (1979): 72-80 und TIGNOR (2011): 297-305.

⁸¹ DEKMEJIAN (1971): 203-210

⁸² WATERBURY (1983): 102-130

⁸³ ABDEL-MALEK (1968): 90-100 und BEATTIE (1994): 233-240.

ihre Kontrolle über die Kolonien aufrechterhielten. Während der britische Kolonialismus in Ägypten primär auf wirtschaftliche und strategische Interessen fokussiert war, war der französische Kolonialismus in Ländern wie Algerien, Tunesien und Marokko wesentlich aggressiver in seinem Versuch, die Sprache und Identität der Kolonisierten zu verändern.

„Der britische Kolonialismus in Ägypten konzentrierte sich mehr auf die Kontrolle über das Volk, die Kultur und die Geschichte, wie auch auf den Suezkanal und die Route nach Indien, während der französische Kolonialismus in Tunesien, Algerien und Marokko die Kultur des Volkes, seine Sprache und Geschichte zu zerstören suchte, um die nationale Identität und die arabische Sprache zu unterdrücken. Dennoch wurde Ägypten eines der am stärksten verwestlichten Länder der islamischen Welt. Vielleicht weil die Kolonialisierung dort nicht so stark war, klammerte man sich nicht an die arabische Identität, wie es die Muslime in Nordafrika taten, als die französische Kolonialmacht versuchte, ihre arabisch-islamische Identität auszulöschen.“⁸⁴

Der britische Kolonialismus war in Ägypten vor allem wirtschaftlich und geopolitisch motiviert. Die Kontrolle über den Suezkanal war von zentraler Bedeutung für das britische Empire, da dieser die Verbindung zu Indien, der „Perle des Empire“, sicherte. Britische Kolonialherren griffen jedoch vergleichsweise wenig in die kulturelle und religiöse Struktur Ägyptens ein. Die Briten setzten auf indirekte Herrschaft und Kooperation mit lokalen Eliten, um ihre Herrschaft zu sichern. Sie konzentrierten sich auf die Kontrolle der Infrastruktur, wie des Suezkanals, und förderten die Entwicklung kapitalistischer Märkte, die eng mit den Interessen des britischen Empire verbunden waren. Die einheimische Kultur, Religion und Sprache wurden weitgehend intakt gelassen, was zu einem geringeren Widerstand auf kultureller Ebene führte.⁸⁵ Im Fokus stand die wirtschaftliche Ausbeutung, etwa durch den Anbau von Baumwolle für den Export, was die Abhängigkeit Ägyptens von westlichen Märkten verstärkte, jedoch ohne eine tiefe kulturelle Einmischung. Im Gegensatz dazu verfolgte der französische Kolonialismus eine Politik der Assimilation, die darauf abzielte, die kulturellen und sprachlichen Identitäten der nordafrikanischen Bevölkerung systematisch zu zerstören. In Ländern wie Algerien, Tunesien und Marokko wurde die arabisch-islamische Identität gezielt unterdrückt. Frankreich versuchte, die Kolonisierten durch den Gebrauch der französischen Sprache und Kultur zu assimilieren. Die französische Verwaltung schloss arabische Schulen, unterdrückte den Islamunterricht und verbannte die arabische

⁸⁴ Eigene Übersetzung von Hasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 21.

⁸⁵ TIGNOR (1966): 119-125

Sprache aus dem öffentlichen Bereich. Französische Kultur und Sprache wurden zum Standard erhoben, was zu einer Entfremdung der einheimischen Bevölkerung von ihrer eigenen Identität führte.⁸⁶ Besonders in Algerien versuchte Frankreich, das arabisch-islamische Erbe zu unterdrücken und durch französische Werte zu ersetzen. Diese Politik führte zu starkem Widerstand, der in der Algerischen Revolution (1954-1962) gipfelte. Die algerische Unabhängigkeitsbewegung versuchte die arabisch-islamischen Identität wiederherzustellen.⁸⁷ Die Unterdrückung der arabisch-islamischen Identität durch die Franzosen führte in Ländern wie Algerien zu einer starken Rückbesinnung auf diese Identität als Mittel des Widerstands.

Einfluss westlicher Denkschulen auf die arabische Welt

Ḥasan Ḥanaḥī weist darauf hin, dass Ägypten auch nach der formellen Unabhängigkeit von der kolonialen Besatzung weiterhin besetzt blieb. Er beschreibt, wie die Unabhängigkeit von der kolonialen Herrschaft nicht die intellektuelle oder kulturelle Befreiung mit sich brachte, da der Einfluss des Westens, den er als „Verwandlung des Selbst in den Anderen“ bezeichnet, weiterhin dominant blieb. Nach Ḥanaḥī hat die Verwestlichung die Gedanken und kulturellen Praktiken vieler ehemals kolonialisierter Länder „besetzt“, obwohl sie politisch unabhängig geworden sind. Ḥanaḥī erklärt, dass der Kolonialist zwar physisch das Land verlassen hat, aber intellektuell und kulturell in Form von westlichen Ideen und Einflüssen zurückkehrte. Diese „Verwandlung des Selbst in den Anderen“ bedeutet, dass viele Nationen ihre eigene kulturelle und intellektuelle Identität aufgeben, um sich an den Westen anzupassen. Die Gedanken und kulturellen Strukturen dieser Länder bleiben somit „besetzt“, obwohl die physische Kolonisation endet. Diese kulturelle Abhängigkeit zeigt sich in der Übernahme westlicher Werte, Ideologien und Konsumgewohnheiten, was die Eigenständigkeit und Authentizität der Nationen gefährdet. Diese Herausforderungen zeigen sich in den Spannungen zwischen der Bewahrung der eigenen Identität und dem Umgang mit den modernen globalen Einflüssen. Die größte Herausforderung sieht Ḥanaḥī darin, wie die islamische Welt ihre Identität bewahren kann, ohne sich vollständig gegenüber äußeren Einflüssen zu verschließen, aber gleichzeitig nicht in Nachahmung und Abhängigkeit zu verfallen.

⁸⁶ STORA (1992): 45-50.

⁸⁷ FANON (1963): 65-70.

Ḥanafīs Analyse behandelt die Spannung zwischen der Bewahrung der eigenen Traditionen und Identität und der Notwendigkeit, sich den Herausforderungen der modernen Welt zu stellen. Ḥanafī verweist auf den Islam als Beispiel dafür, wie eine Kultur in der Lage ist, ihre vorislamischen Traditionen zu integrieren und sie in einem neuen Kontext weiterzuentwickeln, ohne sich selbst aufzugeben. Er sieht in der islamischen Tradition eine historische Fähigkeit zur kulturellen Integration, die auch in der Gegenwart für die arabisch-islamische Welt von zentraler Bedeutung ist. ‘Alī Šarī‘atī⁸⁸ beschreibt bereits 1968 einen ähnlichen Ansatz, indem er darauf hinweist, dass der Islam in der Lage war, die griechische Philosophie und andere vorislamische Denkschulen zu absorbieren und in einem islamischen Kontext weiterzuentwickeln.⁸⁹

Ḥanafī warnt vor der Gefahr der Verwestlichung und kulturellen Nachahmung, die vor allem die höheren Schichten der arabischen Welt betrifft, aber zunehmend auch die unteren Schichten durch die Medien und Konsumkultur beeinflusst. Diese Verwestlichung führt zu einer kulturellen Spaltung, in der zwei gegensätzliche Kulturen, die westliche und die islamische, aufeinanderprallen und sich gegenseitig verurteilen. Diese Spaltung ist eine der größten Herausforderungen, vor denen die Nationen heute stehen. Ḥanafī betont die Notwendigkeit, die Massen zu mobilisieren und ihr Bewusstsein zu stärken, um die Kräfte der Gesellschaft zu aktivieren. Dies ist eine der zentralen Aufgaben in der Verteidigung der eigenen Identität gegen die kulturelle und intellektuelle Unterdrückung durch die westliche Dominanz. Die meisten modernen arabischen Denkschulen neigen dazu, den Westen als Modell für Fortschritt zu sehen, anstatt eine eigene, authentische Modernisierungsstrategie zu entwickeln. Zeitgenössische intellektuelle Strömungen in der arabischen Kultur würden sich auf westliche Ideologien und Denkschulen wie den Sozialismus, Marxismus, Liberalismus, Existentialismus und andere beziehen, statt auf eigene kulturelle Wurzeln und Traditionen. Laut Ḥanafī verlieren die Denker und Künstler der arabischen Welt ihre Authentizität und nationale Identität, indem sie sich in diese fremden Strömungen einordnen und damit von der eigenen kulturellen Einheit und Identität entfernen. Die Verwestlichung schwächt nicht nur die kulturelle Einheit, sondern lässt auch politische Loyalitäten zum Westen entstehen. Diese kulturelle und politische Abhängigkeit führt nach Ḥanafī letztendlich zu nationalen Aufständen, in denen die Völker versuchen, ihre eigene Identität

⁸⁸ Vgl. AMINEH (1999): <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/archiv/538905/der-islam-und-die-iranische-revolution-von-1979/> (letzter Abruf 01.03.2025): ‘Alī Šarī‘atī war ein iranischer Intellektueller, Soziologe und einer der wichtigsten ideologischen Wegbereiter der Iranischen Revolution von 1979.

⁸⁹ ŠARĪ‘ATĪ (1968): 52-60

und kulturelle Einheit zurückzuerlangen. Er beschreibt dies als ein Wechselspiel zwischen dem Selbst und dem Anderen, bei dem die Kulturen ihre Identität im Spannungsfeld zwischen eigenen Traditionen und fremden Einflüssen immer wieder neu verhandeln müssen. Die verschiedenen ideologischen Strömungen, die aus dem Westen stammen, wie der Marxismus oder Existentialismus, haben die arabischen Intellektuellen in eine Art intellektuelle Abhängigkeit geführt, in der sie ihre eigene kulturelle Identität und Authentizität vernachlässigen. Laut Ḥanafī zeigt sich dies durch den Zwang, sich einer westlichen Denkrichtung zuzuordnen, um als Denker oder Künstler anerkannt zu werden.

Die arabische Renaissance im 19. Jahrhundert war eine Bewegung, die eine Reform der arabischen und islamischen Welt anstrebte, um der wachsenden westlichen Dominanz entgegenzuwirken. Intellektuelle wie Jamal al-Din al-Afġānī, Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī und Šibl al-Šāmil spielten zentrale Rollen in dieser Bewegung. Sie suchten nach Wegen, die arabische Welt zu modernisieren, sahen jedoch oft den Westen als Vorbild, insbesondere in Bereichen wie Politik, Wissenschaft und Philosophie.⁹⁰ So setzte sich Jamal al-Din al-Afġānī für die Reform des Islams und die Vereinigung der islamischen Welt ein. Al-Afġānī betrachtete den Westen als Quelle technologischen Fortschritts und wissenschaftlicher Rationalität, forderte jedoch, dass die islamische Welt diese Errungenschaften übernehmen sollte, ohne ihre religiöse und kulturelle Identität zu opfern. Al-Afġānī war der Meinung, dass der Islam mit der Modernisierung vereinbar sei und eine eigene Form des Fortschritts entwickelt werden könne. Allerdings wirft Ḥanafī ihm vor, dass Al-Afġānī die Rückständigkeit der muslimischen Welt häufig aus einer Perspektive, die westliche Vorstellungen von Fortschritt und Zivilisation als Maßstab setzte, kritisierte.⁹¹ Al-Afġānīs Engagement in Debatten mit westlichen Intellektuellen, wie etwa Ernest Renan, und seine Bereitschaft, den Islam in einem rationalistischen und zivilisatorischen Licht darzustellen, zeigt laut Ḥanafī, dass er sich teilweise durch westliche Perspektiven definierte.⁹²

Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī wurde, wie im vorherigen Abschnitt schon erwähnt, unter dem Regime von Muḥammad ʿAlī Pascha nach Europa geschickt. Er gilt als einer der wichtigsten Intellektuellen, die den Westen als Modell für gesellschaftliche und politische Reformen ansahen. Al-Ṭaḥṭāwī war tief beeindruckt von den europäischen Ideen der

⁹⁰ HOURANI (1983): 105-115.

⁹¹ KEDDIE (1968): 105-110.

⁹² AL-AFĠĀNĪ (2002): 103-110.

Aufklärung, der Demokratie und des Liberalismus und forderte, dass diese Prinzipien in der arabischen Welt eingeführt werden sollten. Er sah den Westen als Modell für Modernität und Fortschritt, ohne jedoch eine tiefere Analyse der eigenen Kultur vorzunehmen.⁹³

Auch Šibl al-Šāmil (1850-1917) war ein Pionier des wissenschaftlichen Rationalismus und ein starker Befürworter westlicher Wissenschaften. Er betrachtete die wissenschaftlichen Errungenschaften des Westens als die Grundlage für Fortschritt und Modernisierung. Al-Šāmil sah Rationalität und wissenschaftliche Methodik als Schlüssel zu einer aufgeklärten arabischen Gesellschaft und plädierte für eine Übernahme dieser Prinzipien in der arabischen Welt. Sein Denken war stark von westlichen wissenschaftlichen und philosophischen Traditionen geprägt, was jedoch von konservativeren Kräften in der arabischen Welt abgelehnt wurde.⁹⁴

„Zweifelloos liegt die Frage der Identität oder Authentizität unseren sozialen und politischen Problemen zugrunde, da sie das zentrale zivilisatorische Problem darstellt. Seit dem Beginn unserer modernen arabischen Renaissance haben wir sie immer wieder aufgeworfen, darauf aufmerksam gemacht und für ihre Lösung geworben, doch sie bleibt weiterhin ungelöst. Die meisten unserer modernen intellektuellen Strömungen scheinen eher zur Westernisierung als zur Authentizität zu neigen. Die religiöse Reformbewegung (vertreten durch al-Afġānī), der politische Liberalismus (durch al-Ṭaḥṭāwī) und der wissenschaftliche Rationalismus (durch Šibl al-Šāmil) sehen alle den Westen als Modell für Modernisierung und Fortschritt und betrachten sich selbst im Spiegel des Anderen. Dies hat zur Entstehung der salafistischen Bewegung geführt, die als Erbe der Reformbewegung auftrat.“⁹⁵

Arabische Denkschulen unterschiedlichster Ausrichtungen, seien sie religiös-reformistisch, liberal, säkular oder rationalistisch, tendieren seit dem 19. Jahrhundert zunehmend dazu, den Westen als Maßstab für Fortschritt, Entwicklung und Zivilisation zu betrachten. In Bildung, Technik, politischer Organisation und gesellschaftlicher Ordnung gilt das westliche Modell vielfach als Vorbild, dem es nachzueifern gilt. Diese Haltung, so kritisiert Ḥasan Ḥanafī, führt nicht selten zu einer unreflektierten Übernahme westlicher Denk- und Lebensformen, die weder kritisch hinterfragt noch auf ihre Vereinbarkeit mit der arabisch-islamischen Kultur geprüft werden. Ḥanafī sieht in dieser Entwicklung eine tiefgreifende kulturelle Entfremdung, die sich insbesondere in den Programmen vieler politischer Parteien widerspiegelt, vor allem solcher mit säkularer

⁹³ AL-ṬAḤṬĀWĪ (2004): 25-30.

⁹⁴ HOURANI (1983): 231-235.

⁹⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 22.

Ausrichtung. Diese übernehmen häufig westliche Ideologien und Konzepte, etwa aus dem Liberalismus, dem Marxismus oder der Aufklärung, und setzen sie in politische Strategien um, ohne dabei die historische Tiefe, die sozialen Strukturen oder das kulturelle Gedächtnis der eigenen Gesellschaft ausreichend zu berücksichtigen. Dadurch entstehen, so Ḥanafī, politische Entwürfe, die den realen Bedürfnissen und mentalen Dispositionen der Bevölkerung fremd bleiben und somit kaum transformative Kraft entfalten können. Diese westlich orientierte Strömung hat wiederum eine konservative Gegenbewegung hervorgerufen, die sich dezidiert gegen die kulturelle Hegemonie des Westens richtet. In dieser Strömung artikuliert sich das Bedürfnis nach einer Rückbesinnung auf die eigenen geistigen, religiösen und kulturellen Wurzeln, nicht im Sinne einer bloßen Restaurierung des Vergangenen, sondern als Versuch, aus der eigenen Tradition heraus alternative Wege zur Modernisierung zu entwickeln.

Ḥanafī betont, dass der Islam, von seinen Anfängen im 7. Jahrhundert bis in die Gegenwart, stets in der Lage war, äußere Einflüsse aufzunehmen, zu transformieren und in ein eigenes philosophisches, theologisches und kulturelles System zu integrieren. Die kreative Aneignung des griechischen, persischen oder indischen Erbes im Rahmen der klassischen islamischen Zivilisation sei ein Beleg dafür, dass Offenheit gegenüber dem Fremden nicht im Widerspruch zur kulturellen Eigenständigkeit stehen müsse. Entscheidend sei jedoch, dass diese Aneignung auf einem selbstbestimmten, kritischen und historisch verankerten Bewusstsein basiere, und nicht auf einer unterwürfigen oder imitierenden Haltung gegenüber dem Westen.

4.1.2 Koranische Perspektiven auf äußere Einflüsse

Schon im Koran wird laut Ḥanafī vor der Loyalität gegenüber den „Ungläubigen“ gewarnt, da deren Ziel darin besteht, die Identität der Gläubigen zu zerstören und sie zur Nachahmung zu zwingen. Diese Warnungen sollen Muslime davor schützen, ihre eigene religiöse und kulturelle Identität aufzugeben und sich stattdessen an westlichen oder nichtislamischen Werten zu orientieren. Muslime müssen ihre Loyalität gegenüber der islamischen Gemeinschaft und ihren Werten bewahren, anstatt sich dem Einfluss von außen zu beugen.

„Der Koran verbietet die Loyalität gegenüber dem Westen, die Annäherung an Feinde, deren Umwerbung und Freundschaft. Das Ziel der Feinde ist es, die Identität des Ich zu zerstören, es in die Nachahmung zu treiben und letztlich auszulöschen, sodass nur der Andere existiert. Die Berufung auf den Koran in diesem Kontext stützt sich entweder auf ein volkstümliches Erbe oder dient als Quelle der Autorität und Orientierung im Bewusstsein der Menschen.“⁹⁶

Ḥanafī rügt die Nachahmung fremder Kulturen und erklärt, dass der Glaube eines Nachahmers nicht zulässig sei. Dies gilt sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene. Muslime müssen ihre Identität und ihren Glauben verteidigen, und taqlīd (Nachahmung) wird als eine Form der Schwäche betrachtet, die am Tag des Gerichts nicht akzeptiert wird. Ḥanafī betont, dass die blinde Nachahmung nicht als legitime Praxis im Islam akzeptiert wird und dass Muslime ihre Entscheidungen auf die Prinzipien des Glaubens stützen müssen.

„Die Ablehnung von Nachahmung und Abhängigkeit im individuellen Verhalten und in den Glaubenssätzen wird von jedem Einzelnen verlangt und bekräftigt die individuelle Verantwortung. Der Glaube eines Nachahmers gilt nicht als gültig, und der Verweis auf Nachahmung ist am Tag des Gerichts nicht als Entschuldigung zulässig.“⁹⁷

Das klassische islamische Denken verstand es, fremde Zivilisationen aufzunehmen, ohne dabei seine eigene Identität preiszugeben. Es integrierte äußere Einflüsse, unterzog sie einer kritischen Prüfung und entwickelte sie weiter. Gleichzeitig blieb es sowohl in seiner islamischen Prägung als auch im zeitgenössischen Kontext verankert. So konnte es seine Eigenständigkeit wahren, mit anderen Kulturen interagieren und dennoch universelle Aspekte der menschlichen Zivilisation zum Ausdruck bringen.

⁹⁶ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 23.

⁹⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 23.

„Das Modell des alten islamischen Denkens war in der Lage, frühere Zivilisationen aufzunehmen, ohne seine eigene Identität zu verlieren. Es kritisierte, entwickelte und vervollständigte diese Zivilisationen, blieb dabei jedoch islamisch und zeitgenössisch. Es bewahrte seine Eigenständigkeit, konnte mit dem Anderen interagieren und repräsentierte dennoch alle menschlichen Zivilisationen.“⁹⁸

Das moderne islamische Denken zeigte Bewunderung für die westlichen Errungenschaften in Industrialisierung, Bildung und politischen Systemen, blieb dabei jedoch ein kritischer Beobachter. Zwar wurden Elemente wie parlamentarische Strukturen oder architektonische Konzepte übernommen, gleichzeitig aber Materialismus, Säkularismus und eine rein weltliche Ausrichtung abgelehnt. Selbst in Phasen intensiver Auseinandersetzung konnte das moderne islamische Denken seine Identität wahren, unabhängig davon, ob die politische Unabhängigkeit vollständig verwirklicht war oder nicht.

„Trotz der Faszination des modernen islamischen Denkens für den Westen, insbesondere im Hinblick auf Industrialisierung, Bildung, parlamentarische und verfassungsmäßige Systeme und Architektur, blieb es auch ein kritischer Beobachter des Westens. Es lehnte dessen Materialismus, Säkularismus und Weltlichkeit ab und bewahrte seine eigene Besonderheit, selbst auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung, unabhängig davon, ob es sich um vollständige oder unvollständige Unabhängigkeit handelte.“⁹⁹

Das heutige Vorgehen der islamischen Bewegung gegenüber dem Westen gründet auf einer Dichotomie zwischen dem Ich und dem Anderen, zwischen Glaube und Unglaube, Islam und Unwissenheit, Gott und Tyrannei. Diese Gegenüberstellung wird inzwischen einer aufklärenden Kritik unterzogen, die darauf abzielt, die bisher feindselige Konfrontation in eine sachliche und wissenschaftliche Auseinandersetzung zu transformieren.

„Das aktuelle Vorgehen der islamischen Bewegung gegenüber dem Westen nutzt den Gegensatz zwischen Ich und Anderem, zwischen Glauben und Unglaube, zwischen Islam und Unwissenheit, zwischen Gott und Tyrannei. Dieses Verhältnis wird nun zu einer aufklärenden Kritik geführt, die die feindselige Beziehung zwischen Ich und Anderem in eine wissenschaftliche Beziehung verwandelt, ein Subjekt-Objekt-Verhältnis: ein Lernender und ein Studienobjekt, ein Beobachtender und ein Beobachteter.“¹⁰⁰

⁹⁸ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 24.

⁹⁹ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 24.

¹⁰⁰ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 24.

Die traditionelle salafistische Haltung fokussiert die eigene Identität und lehnt den Anderen ab – eine Reaktion auf historische Bedrohungen, als die islamische Welt sowohl von westlichen Kreuzzügen als auch von östlichen Invasionen durch Tataren und Mongolen herausgefordert wurde. Diese Dynamik spiegelt sich in der Gegenwart wider, in der moderne koloniale Strukturen an frühere Formen imperialer Dominanz anknüpfen und ähnliche Widerstände hervorrufen.

„Man kann sich auf die alte salafistische Position stützen, die sich auf das Selbst konzentriert und den Anderen ablehnt, was auf die feindseligen äußeren Umstände zurückzuführen ist, unter denen die islamische Welt von Westen (Kreuzzügler) oder Osten (Tataren und Mongolen) angegriffen wurde. Diese Bedingungen ähneln der heutigen Situation, in der der moderne Kolonialismus den alten Kolonialismus wiederholt.“¹⁰¹

Das islamische Denken in der Vergangenheit war in der Lage, frühere Zivilisationen zu assimilieren und von ihnen zu lernen, ohne seine eigene Identität zu verlieren. Beispiele dafür sind die Übernahme und Weiterentwicklung griechischer, persischer und indischer Wissenschaften und Philosophien durch islamische Gelehrte im Mittelalter. Diese Anpassungsfähigkeit zeigt, dass das islamische Denken nicht isoliert bleiben muss, sondern in der Lage ist, fremde Einflüsse zu integrieren und gleichzeitig islamisch zu bleiben.¹⁰²

¹⁰¹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 24.

¹⁰² IQBĀL (1930): 125-130.

4.1.3 Okzidentalismus als Fortsetzung der Befreiungsbewegungen

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von Kapitel 1.2.2 „Vom Orientalismus zum Okzidentalismus“.

Der historische Unterschied zwischen Orientalismus und Okzidentalismus lässt sich auf die unterschiedlichen Entwicklungsphasen der europäischen Zivilisation zurückführen, in denen diese beiden Bewegungen entstanden. Dabei spiegelt der Orientalismus laut Ḥanaḥi den tief verwurzelten kulturellen Rassismus des Westens wider. Ḥasan Ḥanaḥi beschreibt die grundlegenden Unterschiede zwischen dem klassischen Orientalismus und dem modernen Okzidentalismus. Diese Unterschiede sind nicht nur historisch bedingt, sondern auch methodologisch und ideologisch geprägt. Der Orientalismus begann im 17. Jahrhundert und hat sich im Laufe der Jahrhunderte weiterentwickelt und wurde von Disziplinen wie der kulturellen Anthropologie und der Soziologie der Kultur beeinflusst. Der Okzidentalismus hingegen steht noch am Anfang seiner Entwicklung und hat noch keine feste Form angenommen. Er entstand erst im späten 20. Jahrhundert. Der klassische Orientalismus entwickelte sich während der Blütezeit des europäischen Kolonialismus, als Europa sich nach dem Mittelalter und den geografischen Entdeckungen als siegreich und dominant empfand. Im Gegensatz dazu entsteht der Okzidentalismus in einer Phase des Rückzugs und der Verteidigung der arabischen Welt nach den nationalen Befreiungsbewegungen. Der Okzidentalismus fungiert daher als eine Form der Selbstverteidigung gegen den westlichen Einfluss, indem er die Machtverhältnisse umkehrt.

„Der Orientalismus entstand einst im Zeitalter der europäischen Kolonialexpansion, als die europäischen Völker nach der Phase der Niederlagen, seit dem Fall von Granada und den geografischen Entdeckungen, als Sieger hervorgingen. Der Okzidentalismus hingegen entsteht heute in einer Zeit des Rückzugs, nach den arabischen Befreiungsbewegungen, in einer Phase der Niederlage und des Abwehrkampfes. Der Okzidentalismus tritt somit als Verteidigungsstrategie auf, als der beste Weg zur Selbstverteidigung, zur Überwindung der Angst vor dem Anderen, zur Umkehrung der Verhältnisse und zum Umschlagen der Tischplatten vor den Gegnern.“¹⁰³

Ḥanaḥi beschreibt den klassischen Orientalismus als eine Disziplin, die stark von den wissenschaftlichen Methoden und Ideologien des 19. Jahrhunderts geprägt war. Diese Methoden, einschließlich des Rassismus und des Nationalismus, dienten der

¹⁰³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 26.

westlichen Welt dazu, den Anderen, insbesondere den Osten, systematisch zu erforschen und zu kategorisieren.

„Der klassische Orientalismus war stark von den Ideologien und wissenschaftlichen Methoden des 19. Jahrhunderts geprägt, insbesondere von Positivismus, Historismus, Wissenschaftsgläubigkeit, Rassismus und Nationalismus. Im Gegensatz dazu tritt der Okzidentalismus heute mit einer anderen ideologischen Ausrichtung auf, die sich auf alternative wissenschaftliche Methoden stützt, wie Sprachmethoden, die Analyse gelebter Erfahrungen und Ideologien der nationalen Befreiung.“¹⁰⁴

Die Forschung des klassischen Orientalismus war eng mit der kolonialen Expansion Europas verbunden und diente der Rechtfertigung der imperialen Herrschaft über nichtwestliche Völker. So beeinflusste der Positivismus den klassischen Orientalismus maßgeblich. Positivisten vertraten die Ansicht, dass Wissen nur auf empirischen Beobachtungen und messbaren Fakten beruhen sollte. Diese Sichtweise wurde im Orientalismus angewendet, um den Orient als Objekt westlicher Forschung zu behandeln, das klassifiziert und objektiviert werden konnte. Der Orient wurde oft als zurückgeblieben oder primitiv dargestellt, was dem westlichen Selbstverständnis als fortschrittliche und wissenschaftlich überlegene Zivilisation diente.¹⁰⁵

Der Nationalismus, der in Europa aufkam, spielte ebenfalls eine Rolle im klassischen Orientalismus. Nationalistische Bewegungen in Europa förderten die Vorstellung von überlegenen Nationen, die das Recht hätten, über weniger entwickelte Völker zu herrschen. Diese Ideologien fanden ihren Ausdruck im Orientalismus, indem sie die kulturelle Überlegenheit des Westens betonten und die Notwendigkeit einer zivilisatorischen Mission propagierten.¹⁰⁶

Im Gegensatz dazu verwendet der moderne Okzidentalismus, wie Ḥasan Ḥanafī beschreibt, neue wissenschaftliche Methoden, die stärker auf Sprachwissenschaft und die Analyse gelebter Erfahrungen fokussiert sind. Diese Methoden sind eng mit den Ideologien des nationalen Befreiungskampfes verknüpft, die sich gegen die koloniale Herrschaft und den westlichen Einfluss richten. Die moderne Sprachwissenschaft, insbesondere die strukturalistische Analyse, wurde im 20. Jahrhundert zu einem wichtigen Instrument, um die Machtstrukturen zu analysieren, die in Sprache und Diskurs eingebettet sind. Im Okzidentalismus wird die Sprache als Werkzeug verwendet, um

¹⁰⁴ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 26.

¹⁰⁵ COMTE (1853): 200-205.

¹⁰⁶ HOBSON (2004): 145-150.

die koloniale Rhetorik des Westens zu dekonstruieren und die Machtverhältnisse zwischen dem Westen und dem Anderen neu zu interpretieren. Diese Methode hilft dabei, die Mechanismen der Unterdrückung aufzudecken, die im Diskurs des Westens über den Orient und andere nichtwestliche Kulturen verankert sind.¹⁰⁷

Der Okzidentalismus konzentriert sich auf die subjektiven Erfahrungen und Perspektiven der kolonisierten Völker und stellt deren Erfahrungen in den Mittelpunkt der Analyse. Anstatt die Geschichte und Kultur des Westens aus der westlichen Perspektive zu betrachten, wird im Okzidentalismus die Sichtweise der ehemals kolonisierten Völker betont. Dies ermöglicht es, die Kolonialgeschichte aus der Perspektive des Anderen zu verstehen und die westlichen Erzählungen kritisch zu hinterfragen. Während der klassische Orientalismus von der Absicht geprägt war, die Kontrolle über den Anderen zu erlangen und Macht auszuüben, strebt der moderne Okzidentalismus eine neutralere Position an. Er zielt nicht auf Vorherrschaft, sondern auf die Befreiung vom Einfluss des Anderen, um Gleichwertigkeit und Parität herzustellen. Ḥasan Ḥanaḥī beschreibt das anhaltende Abhängigkeitsverhältnis als ein Ungleichgewicht zwischen dem „Zentrum“ (dem Westen) und der „Peripherie“ (den kolonisierten Ländern). Der Okzidentalismus solle diesen Komplex überwinden und die Revolutionen der Befreiung fortsetzen, um echte Unabhängigkeit auf wirtschaftlicher, kultureller und zivilisatorischer Ebene zu erreichen. Solange der Westen als Quelle allen Wissens betrachtet werde, blieben die ehemals kolonisierten Völker in einem Zustand der Unreife, der sie abhängig von westlichen Vorgaben mache.

„Während der Orientalismus oft bewusste Parteilichkeit zeigte, bis hin zur gezielten Böswilligkeit und versteckten Zielen, drückt der Okzidentalismus die Fähigkeit des Ich als neutrales Bewusstsein aus, den Anderen zu sehen, zu studieren und ihn zum Objekt zu machen. Der Unterschied liegt diesmal darin, dass der Okzidentalismus von einem Ich getragen wird, das keine Kontrolle anstrebt, sondern nach Befreiung strebt. Der Okzidentalismus möchte die Kulturen des Anderen nicht verzerren, sondern ihr Wesen und ihre Struktur verstehen. Das Ich des Okzidentalismus ist ehrlicher, objektiver und neutraler als das Ich des Orientalismus.“¹⁰⁸

Ḥasan Ḥanaḥī betont, dass die nationalen Befreiungsbewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika das globale Machtgefüge verändert haben, indem sie den Kolonialismus beendet und den Westen geschwächt haben. Dies leitete eine Ära ein, die

¹⁰⁷ DERRIDA (1976): 30-35.

¹⁰⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 27.

Gerechtigkeit, Menschlichkeit und eine gerechtere internationale Zusammenarbeit anstrebt und zugleich die Krise der westlichen Zivilisation im 20. Jahrhundert offenbart. Es entstanden antikoloniale Bewegungen, die auf den nationalen Traditionen der nicht-europäischen Völker basierten, um sich gegen die europäische Zivilisation und Kolonialherrschaft zu behaupten. Bewegungen wie Négritude¹⁰⁹, der Arabische Nationalismus¹¹⁰, die Islamische Einheit und die Theologie der Befreiung traten besonders in Afrika, Asien und Lateinamerika hervor und entwickelten alternative sozialistische Modelle, die kollektiven Landbesitz und soziale Gerechtigkeit betonten. Ḥanaḥi hebt die Bedeutung von internationalen Solidaritätsbewegungen und Organisationen hervor, die das Bewusstsein für die Anliegen der Dritten Welt stärkten. Gruppen wie der Afro-Asiatische Solidaritätsbund und die Blockfreienbewegung¹¹¹ schufen Plattformen für den gemeinsamen Widerstand gegen den Imperialismus und förderten die Zusammenarbeit der neu befreiten Länder. Ḥasan Ḥanaḥi sieht den Okzidentalismus als Fortführung der Befreiungsbewegungen, indem er den Westen nicht nur rhetorisch, sondern wissenschaftlich und analytisch untersucht. Für Ḥanaḥi ist der Okzidentalismus eine präzise Wissenschaft, die darauf abzielt, langfristig echte Unabhängigkeit zu ermöglichen. Er versteht ihn als intellektuelles Werkzeug zur Überwindung von Eurozentrismus, der Vorstellung, dass der Westen das Zentrum der Zivilisation und der Maßstab für alle anderen Kulturen sei.

¹⁰⁹ Vgl. CÉSAIRE (1972): 30-35 und SENGHOR (1964): 45-50: Négritude, initiiert von afrikanischen und karibischen Intellektuellen wie Aimé Césaire (1913-2008) und Léopold Sédar Senghor (1906-2001), betonte den Wert der afrikanischen Kultur und widersetzte sich der Kolonialherrschaft sowie dem westlichen Rassismus.

¹¹⁰ Vgl. AL-NĀṢIR (1955): 60-70: Der Arabische Sozialismus und der Arabische Nationalismus, insbesondere durch Ḡamāl ʿAbd al-Nāṣir geprägt, verbanden sozialistische Ideen mit arabischer Identität, um dem westlichen Imperialismus entgegenzuwirken.

¹¹¹ Vgl. PRASHAD (2007): 130: Die Blockfreienbewegung wurde 1961 ins Leben gerufen und zielte darauf ab, die Interessen der nichteuropäischen Länder zu vertreten, die sich weder den USA noch der Sowjetunion anschließen wollten. Führende Persönlichkeiten wie Josip Broz Tito, Jawaharlal Nehru und Ḡamāl ʿAbd al-Nāṣir waren maßgeblich an der Gründung beteiligt.

4.1.4 Kritik am Eurozentrismus

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von Kapitel 1.3.1 „Die Wissenschaft des ‚Okzidentalismus‘ und die Erwiderung auf den Eurozentrismus“.

Ḥanaḥ kritisiert, dass der Westen während seiner kolonialen Hochphase seine kulturellen, politischen und zivilisatorischen Grenzen überschritten hat, indem er die Kontrolle über globale Medien, Verlage, Forschungszentren und Geheimdienste erlangte. Westliche Kulturen werden oft als Synonym für Fortschritt und Moderne angesehen, die von anderen Völkern nachgeahmt werden müssen, um ihren eigenen Weg zur Modernität zu finden. Diese Auffassung führt jedoch zur Akkulturation, die von westlichen Wissenschaftlern als Kulturaustausch beschrieben wird, in Wirklichkeit aber eine Auslöschung lokaler Kulturen bedeutet. Der Westen stellt sich als alleiniger Träger des Fortschritts dar, während die kulturellen Eigenheiten und Erfahrungen nichtwestlicher Völker ausgelöscht werden. Das westliche Erbe wird als universell dargestellt, obwohl es in Wirklichkeit aus spezifischen historischen Umständen hervorgegangen ist und lediglich die westliche Perspektive widerspiegelt. Westliche Denker sprechen bewusst von „unserer Zivilisation“ und „unserem Erbe“, was auf ein starkes Bewusstsein für ihre eigene kulturelle Unterscheidungskraft hinweist. Im Gegensatz dazu haben nichtwestliche Autoren und Übersetzer westliche Werke oft unkritisch übernommen und sie als allgemeingültig betrachtet, ohne dabei ihre eigene kulturelle Identität oder ihr Erbe zu berücksichtigen. Der Westen werde fälschlicherweise als einziges Zentrum von Kreativität und Innovation angesehen, während die nichtwestlichen Kulturen lediglich Konsumenten seien.

Ḥanaḥ kritisiert insbesondere die symbolischen Gesten des Westens, wie die Vergabe von Nobelpreisen an nichtwestliche Denker, als Versuch, die strukturelle Ungleichheit zu verdecken. Indem der Westen seine eigenen Erfahrungen als universell darstellt, entstehen historische Ungerechtigkeiten gegenüber den Kulturen der Peripherie, die als weniger wertvoll angesehen werden.

„Hin und wieder werden Nobelpreise an Denker, Wissenschaftler und Schriftsteller aus Asien, Afrika und Lateinamerika vergeben, um Staub in die Augen zu streuen. Letztlich ändert dies jedoch nichts am Ungleichgewicht zwischen den beiden Seiten, trotz der Trommeln, Flöten und Feiern, die als Kompensation für das Minderwertigkeitsgefühl der nichtwestlichen Völker und als Stolz des westlichen Bewusstseins auf sich selbst dienen.“¹¹²

¹¹² Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥ, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 33.

Auch geografische Entdeckungen sind Ausdruck einer arroganten und subjektiven Weltsicht. Für Hanaḫī beruht diese Vorstellung auf der Annahme, dass Länder und Kulturen erst dann existieren, wenn sie vom europäischen Bewusstsein wahrgenommen werden. Dies ignoriert die Tatsache, dass Amerika, Afrika und andere Regionen bereits lange vor ihrer „Entdeckung“ durch Europa existierten und ihre eigenen Zivilisationen hatten. Diese eurozentrische Haltung rechtfertigte letztlich Kolonialismus und die kulturelle Dominanz des Westens. Dies führt zu einer Leugnung der historischen Realität und Entwicklung dieser Zivilisationen. Sogar die beiden Weltkriege, die ihren Ursprung in Europa hatten, wurden als Weltkriege bezeichnet. Hanaḫī betont, dass sowohl der Erste als auch der Zweite Weltkrieg im Kern europäische Konflikte waren, die aus den imperialistischen Machtkonkurrenzen zwischen den europäischen Staaten hervorgingen. Obwohl sie als „Weltkriege“ bezeichnet werden, waren die Hauptakteure und Schauplätze überwiegend europäisch. Afrika und andere nichteuropäische Regionen wurden lediglich in diese Kriege hineingezogen, hauptsächlich als Peripherien, die die Kriegsanstrengungen der europäischen Mächte unterstützten, statt eigenständige Akteure in diesen globalen Konflikten zu sein.

Eurozentrische Geschichtseinteilung

Ein weiteres Beispiel für den Eurozentrismus ist die in Europa dominierende Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Diese Einteilung ist stark auf die europäische Geschichte fokussiert und marginalisiert die Beiträge nichtwestlicher Zivilisationen. So wird das Altertum auf die griechisch-römische Zeit beschränkt, das Mittelalter auf eine Zeit des Übergangs zwischen Christentum und Islam und die Neuzeit auf die Renaissance und die Entwicklungen in Europa seit dem 17. Jahrhundert. Diese Perspektive ignoriert die parallelen Entwicklungen in anderen Teilen der Welt, insbesondere in Asien, Afrika und der islamischen Welt, und suggeriert, dass die Geschichte der Menschheit im Wesentlichen eine europäische Geschichte ist.

Alte Zivilisationen wie Mesopotamien, Indien, Persien und Ägypten werden in der eurozentrischen Geschichtsschreibung entweder ignoriert oder als unreif dargestellt. Diese Zivilisationen haben laut Hanaḫī bedeutende Beiträge zur menschlichen Geschichte geleistet, die jedoch durch die europäische Perspektive in den Hintergrund gerückt wurden. Die islamische Zivilisation hat eine eigenständige Geschichte, die sich über fünfzehn Jahrhunderte erstreckt und in zwei Phasen unterteilt werden kann. Die

erste Phase repräsentiert die klassische Hochblüte, während die zweite Phase durch die Erstellung von Enzyklopädien gekennzeichnet war. Diese Periodisierung steht in deutlichem Gegensatz zur westlichen Darstellung des Mittelalters, die die islamische Zivilisation in dieser Zeit als stagnierend darstellt.

Das Mittelalter war für den Westen eine Zeit des Niedergangs, während es für die islamische Welt eine goldene Ära darstellte. Umgekehrt betrachtet die islamische Welt die heutige Neuzeit als ihre Phase des Niedergangs, was zu einem Missverhältnis in der Geschichtswahrnehmung führt. Diese Diskrepanz, so Ḥanafī, zeigt sich auch im gegenwärtigen Bewusstsein, das von europäischen Maßstäben dominiert wird, obwohl die islamische Welt ihre eigene historische Entwicklung verfolgt. Viele Muslime sehen sich im 20. Jahrhundert und in einem „Zeitalter der Wissenschaft und Technologie“, obwohl sie sich noch in einer Phase der Renaissance und religiösen Erneuerung befinden. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010) hat sich kritisch mit der islamischen Tradition und der Interpretation des Korans auseinandergesetzt und betont, dass die islamische Welt eine eigene Renaissance durchläuft, die sich von der westlichen Geschichte unterscheidet. In Europa wurden während der Renaissance und der frühen Neuzeit zahlreiche Denker und Forscher verfolgt, weil ihre Erkenntnisse und Ideen im Widerspruch zur offiziellen Lehre der Kirche standen. Ein ähnliches Spannungsverhältnis zeigte sich im Fall von Naṣr Ḥāmid Abū Zayd in der islamischen Welt der Gegenwart. Mithilfe linguistischer und semiotischer Methoden forderte Abū Zayd eine zeitgemäße Interpretation des islamischen Erbes auf Basis moderner Geisteswissenschaften. Auch er stellte tradierte religiöse Deutungen infrage und plädierte für eine historisch-kritische Herangehensweise an den Korantext. Diese Haltung stieß auf massiven Widerstand: 1995 wurde er in Ägypten wegen angeblicher Apostasie (Abfall vom Glauben) verurteilt, was ihn schließlich zur Flucht ins Exil zwang.¹¹³

Ḥasan Ḥanafī bezieht sich in seiner Kritik an der westlichen Geschichtsphilosophie auf Johann Gottfried Herder und Immanuel Kant, um die eurozentrische Auffassung von Geschichte zu verdeutlichen. Beide Philosophen hatten großen Einfluss auf die westliche Vorstellung von Zivilisation und Fortschritt, insbesondere in Bezug auf die Rolle Europas in der Weltgeschichte.

„Der Osten davor wird als der Anfang der Menschheitsgeschichte gesehen, wie es Herder und Kant ausdrückte, und das Zeitalter des Weltraums gehört dem Westen. Die Epochen des Westens werden als Epochen aller betrachtet: das

¹¹³ RAḤMĀN (2001): 213-234.

Mittelalter als das Mittelalter aller Völker, und die Moderne als Moderne der ganzen Welt. Doch unser Mittelalter ist ihre Moderne, und unsere Moderne ist ihr Mittelalter. Der aktuelle Niedergang des Westens ist unser Aufstieg, und unser Aufstieg ist ihr Niedergang.“¹¹⁴

So vertrat Herder (1744-1803) die Idee, dass die Geschichte der Menschheit sich in verschiedenen Epochen oder Kulturen entwickelt, wobei jede Kultur ihren eigenen Charakter und ihre eigene Bedeutung hat. Allerdings stellte Herder die europäische Zivilisation als den Höhepunkt der menschlichen Entwicklung dar. Er sah die europäische Zivilisation als besonders fortschrittlich an, vor allem im Hinblick auf Bildung, Wissenschaft und Kunst, und betrachtete andere Kulturen als im Vergleich rückständig. Herder betonte zudem, dass die europäische Zivilisation eine besondere Rolle in der Verbreitung von Fortschritt und Aufklärung habe, was den Grundstein für den modernen Eurozentrismus legte.¹¹⁵

Immanuel Kant (1724-1804) war ein zentraler Denker der Aufklärung und beeinflusste maßgeblich die westliche Vorstellung von Fortschritt, Vernunft und Zivilisation. Kant entwickelte die These, dass die Geschichte der Menschheit auf ein Ziel hinarbeitet – die Entwicklung der Vernunft und des moralischen Fortschritts, die er vor allem in der westlichen Zivilisation verkörpert sah. Kant betrachtete den Westen als den Träger der Vernunft und Aufklärung, während andere Kulturen in seiner Sichtweise oft unfähig oder unwillig zur Verwirklichung dieser Ideale waren.¹¹⁶

Ḥanaḫī sieht in beiden Auffassungen eine bewusste Verzerrung, die den Beitrag nicht-westlicher Zivilisationen zur Weltgeschichte marginalisiert und abwertet. Beide Philosophen stellen Europa als das Zentrum der Menschheitsgeschichte dar und betrachten andere Zivilisationen als sekundär oder unterentwickelt.

¹¹⁴ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḫī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 37.

¹¹⁵ HERDER (1803): 150-160.

¹¹⁶ KANT (1784): 30-35.

4.2 Aufbau der Okzidentalismus-Studien

In diesem Kapitel wird der methodische Aufbau der Okzidentalismus-Studien (‘Ilm al-Istighrāb) detailliert untersucht. Ḥasan Ḥanafī erläutert die strukturellen Prinzipien dieser Disziplin und verteidigt sie gegen mögliche Kritikpunkte. Dabei zeigt er auf, warum eine wissenschaftliche Analyse des westlichen Erbes aus einer nichtwestlichen Perspektive notwendig ist und wie sich dieser Ansatz von der klassischen Orientalistik unterscheidet. Zudem werden konkrete Beispiele herangezogen, um die Anwendbarkeit und Relevanz des Okzidentalismus zu veranschaulichen. Das Kapitel stellt somit einen zentralen Bestandteil von Ḥanafīs Projekt dar, eine methodisch fundierte Alternative zur eurozentrischen Wissensproduktion zu etablieren.

Darüber hinaus analysiert Ḥanafī, welche strategischen Fehler in früheren Annäherungen an den Westen gemacht wurden, etwa die unreflektierte Übernahme westlicher Konzepte oder eine defensive Haltung gegenüber dem Fremden. Er betont die Notwendigkeit, diese Fehler kritisch aufzuarbeiten und daraus Konsequenzen für die Gegenwart zu ziehen. Zugleich richtet er den Blick auf die Vergangenheit, um aus positiven historischen Beispielen zu lernen, insbesondere, wie frühere Generationen produktiv und souverän mit fremdem kulturellem Einfluss umgegangen sind. Diese doppelte Bewegung von Kritik und Rückbesinnung bildet den reflexiven Kern seines methodischen Ansatzes und macht deutlich, dass Okzidentalismus nicht nur eine Kritik des Westens, sondern auch eine Selbstkritik und Reorientierung der eigenen geistigen Tradition darstellt.

4.2.1 Lektionen aus der Geschichte: Fehler erkennen und Wege zur Verbesserung

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von

Kapitel 1.3.1 „Die Wissenschaft des Okzidentalismus und die Erwiderung auf den Eurozentrismus“,

Kapitel 1.3.2 „Vom Transfer des Westens zur Schöpfung des Okzidentalismus“,

Kapitel 1.3.3 „Ergebnisse des Okzidentalismus“,

Kapitel 1.4.1 „Die Wurzeln der Wissenschaft des Okzidentalismus“,

Kapitel 1.4.2 „Der Westen als Modell der Moderne“.

Aufruf zur Kreativität

Ḥanafī argumentiert, dass die arabisch-islamische Welt in einen Zustand der Nachahmung verfallen ist, in dem das Selbst seine eigene Kreativität verliert, weil es sich ständig mit westlichen Modellen vergleicht. Er macht deutlich, dass die arabisch-islamische Welt in der Vergangenheit Nachfolger der griechischen und römischen Zivilisation war und heute als Nachfolger der westlichen Zivilisation gesehen wird. Dies spiegelt die Dynamik des Orientalismus wider, in dem die arabische Welt als passives Objekt und der Westen als aktives Subjekt wahrgenommen wird.

Das Selbst, das sich auf seine eigene Kreativität besinnen möchte, bleibt durch die Präsenz und den Einfluss des Westens in einer untergeordneten Position gefangen. Die schiere Menge an Wissen, das das Selbst über den Westen aufnehmen muss, wird zu einer Belastung, die das kreative Potenzial des nichtwestlichen Geistes überdeckt und so den Raum für originäre Schöpfungen einschränkt. Der nichtwestliche Schöpfer hat nicht die Zeit und Muße, sein eigenes kreatives Potenzial voll zu entfalten. Selbst wenn es dem Selbst gelingt, originäre kreative Leistungen zu erbringen, werden diese sofort auf den Westen zurückgeführt.

Trotz der umfangreichen Übersetzungsprojekte, die oft nur ein Jahr nach der Veröffentlichung im Westen stattfanden, folgten keine nennenswerten kreativen Schöpfungen in den arabischen Ländern. Während die islamische Zivilisation innerhalb von nur einem Jahrhundert nach ihrer Gründung im 3. Jahrhundert der Hijra ihre eigene Kreativität entwickelte, bleibt die arabische Welt in einer Phase der „zivilisatorischen Verzögerung“, in der die Produktionsrate des Westens weit über der Aufnahmefähigkeit

der arabischen Welt liegt. Ḥanafī beschreibt dieses Phänomen als „Kluft zwischen uns und dem Westen“, die sich durch die zunehmende Verwestlichung weiter vergrößert. Sogar das Scheitern der Kreativität im nichtwestlichen Kontext wird auf den Mangel an Kenntnis über die westliche Kreativität zurückgeführt. Dies resultiert in einen Teufelskreis, in dem die nichtwestlichen Völker entweder durch das Nachahmen des Westens kreativ sind oder aufgrund der mangelnden Kenntnis der westlichen Errungenschaften als unfähig zur Schöpfung angesehen werden. Diese Sichtweise stellt eine permanente Unterordnung der nichtwestlichen Zivilisation unter die westliche dar.

„Wenn die Kreativität vollständig erlischt, wird dies auf die Unkenntnis der neuesten westlichen Errungenschaften zurückgeführt, so als gäbe es keine Kreativität ohne Kenntnis der kreativen Quellen im Westen. Es scheint, als gäbe es in beiden Fällen keine Kreativität: Wenn der nichtwestliche Schöpfer etwas schafft, wird es auf sein westliches Gegenstück verwiesen. Wenn er nichts Gleichwertiges schafft, liegt der Grund in seiner Unkenntnis der westlichen Entsprechungen. Dadurch ist die Peripherie unauflöslich mit dem Zentrum verbunden, positiv oder negativ, in Existenz oder Nichtexistenz, Leben oder Tod.“¹¹⁷

Ein weiterer zentraler Punkt in Ḥanafīs Argumentation ist die Ignoranz des Westens gegenüber seinen eigenen Quellen außerhalb der westlichen Welt. Ḥanafī deutet darauf hin, dass westliche Schöpfungen, die oft als Resultat rein europäischer Denkleistung dargestellt werden, in Wirklichkeit stark von früheren nichtwestlichen Zivilisationen beeinflusst wurden.

Die Begegnungen zwischen dem Osten und dem Westen lassen sich auf eine lange Geschichte zurückführen, beginnend mit der islamischen Zivilisation und ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie. Während die Alten erfolgreich darin waren, den Anderen (die griechische Zivilisation) zu integrieren und weiterzuentwickeln, scheint das heutige Selbst nicht in der Lage zu sein, den Anderen auf ähnliche Weise zu assimilieren und zu überwinden. Ḥanafī fordert eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, um zu verstehen, warum frühere Generationen erfolgreicher darin waren, fremde Zivilisationen zu integrieren. Diese Frage betrifft nicht nur die Gegenwart, sondern auch die historischen Wurzeln dieser Beziehung.

Ḥanafī geht davon aus, dass durch die gründliche Erforschung und historische Einordnung des westlichen Bewusstseins eine neue Perspektive gewonnen wird, die es

¹¹⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 41.

ermöglicht, die Überlegenheit des Westens in Frage zu stellen. Er sieht dies als einen Prozess, der von einem Team von Forschern über Generationen hinweg entwickelt werden muss, um zu einer nationalen Kultur zu führen, die nicht länger von der westlichen Kultur dominiert wird. Diese Bewegung könnte nach Ḥanaḥi zu folgenden Ergebnissen führen:

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem westlichen Bewusstsein soll es ermöglichen, den Westen von einer höheren Perspektive aus zu betrachten, anstatt sich ihm unterzuordnen. Das westliche Bewusstsein soll historisch verstanden und als Teil eines größeren zivilisatorischen Prozesses betrachtet werden. Es soll seinen Status als übermächtiges, unantastbares Modell verlieren. Der „Schüler“ von heute, der das westliche Bewusstsein erforscht, kann morgen zum „Lehrer“ werden, der die westliche Zivilisation bewertet und einordnet. Dies stellt einen radikalen Perspektivenwechsel dar, da das nichtwestliche Selbst nun in der Lage ist, das westliche Andere zu analysieren und zu bewerten.

„Der Schüler von heute wird zum Lehrer von morgen, und der Lehrer von gestern wird zum Schüler von heute.“¹¹⁸

Ein weiterer zentraler Punkt ist die Historisierung des westlichen Bewusstseins. Ḥanaḥi stellt das westliche Denken als eine menschliche Erfahrung dar, die wie alle anderen Zivilisationen der Geschichte aufgestiegen und gefallen ist. Er erinnert daran, dass das westliche Bewusstsein eine relativ junge zivilisatorische Phase darstellt, die erst mit der Reformation und der Renaissance begann und nur etwa 500 Jahre umfasst. Im Vergleich dazu haben die alten Zivilisationen des Ostens, wie Ägypten oder China, Jahrtausende an historischer Erfahrung, auf die sie zurückblicken können. In diesem Sinne plädiert Ḥanaḥi dafür, das westliche Bewusstsein in den größeren Rahmen der Menschheitsgeschichte einzubetten, anstatt es als universelle Norm zu betrachten.

„Was sind fünfhundert Jahre, das Alter des westlichen Bewusstseins seit der Reformation und der Renaissance, im Vergleich zu den dreitausend Jahren oder mehr, die das östliche Bewusstsein von Ägypten und China umfasst?“¹¹⁹

Alte Zivilisationen des Ostens, insbesondere Ägypten und China, seien aufgrund ihrer langen historischen Erfahrung besser in der Lage, ein historisches Bewusstsein zu entwickeln. Während der Westen nur eine relativ kurze Zeitspanne an zivilisatorischer

¹¹⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 44.

¹¹⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 45.

Entwicklung durchlaufen hat, können die östlichen Zivilisationen auf Jahrtausende zurückblicken. Die Kultur des Westens sollte wieder als eine unter vielen betrachtet werden, anstatt als universelle Zivilisation, die für alle Völker maßgeblich ist.

Die nichtwestlichen Völker müssen ihre eigene kreative Originalität wiederentdecken, anstatt nur Konsumenten westlicher Kultur, Wissenschaft und Technologie zu sein. Dies beinhaltet auch die Überwindung mentaler Strukturen, die auf westlichen Modellen basieren, und die Rückkehr zu den eigenen Denkraumen und Identitäten.

Der Okzidentalismus strebt an, ein Gleichgewicht zwischen den Zivilisationen wiederherzustellen, den Minderwertigkeitskomplex nichtwestlicher Gesellschaften zu überwinden und Raum für unabhängige Kreativität sowie gleichberechtigten kulturellen Austausch zu schaffen. Ḥanaḥi betont eine ganzheitliche Methodik, die westliche Ideen kritisch und selbstbewusst analysiert. Er fordert eine nationale Geschichtsschreibung, die Wissenschaft und Heimat verbindet, und plädiert für die Förderung einer neuen Generation nationaler Forscher, die ihre eigene Zivilisation unabhängig von westlichen Perspektiven studieren. Ḥanaḥi kritisiert dabei sowohl den säkularen als auch den salafistischen Flügel in der arabischen Welt, die beide auf unterschiedliche Weise unter dem Einfluss des Westens stehen. Während die säkularen Intellektuellen dazu neigen, den Westen als Maßstab für Modernität und Fortschritt zu sehen, neigt die salafistische Bewegung dazu, eine unkritische Übernahme der Tradition als Antwort auf den Westen zu propagieren. Beide Strömungen, so Ḥanaḥi, sind unfähig, eine eigenständige, authentische Identität zu entwickeln, die sowohl die Moderne als auch das Erbe kritisch bewertet und integriert.

Historischer Dialog: Der Austausch zwischen Orient und Okzident

Ḥasan Ḥanaḥi argumentiert, dass die Wissenschaft des Okzidentalismus nicht nur ein modernes Phänomen ist, sondern tief in der Geschichte des islamischen Selbst verwurzelt ist, dessen Beziehungen zum Westen bis in die Antike zurückreichen. Er erklärt, dass die Grundlagen dieser Disziplin in der langen Geschichte der islamischen Auseinandersetzung mit den Zivilisationen des Alten Ostens und des Westens liegen, insbesondere in der Beziehung zur griechischen Zivilisation. Der Okzidentalismus basiert auf der Fähigkeit des islamischen Selbst, die griechische Zivilisation, als Teil des westlichen Erbes, in ein Objekt der Untersuchung zu verwandeln, während das islamische Selbst als forschendes Subjekt agierte.

Ḥanafī unterstreicht, dass die islamische Zivilisation in der Lage war, das Erbe des Westens in mehreren Phasen zu analysieren, kritisch zu durchdringen und in das islamische Denken zu integrieren. Dies geschah insbesondere während des Zeitalters der Übersetzungen, als die islamische Zivilisation griechische Werke aufnahm, sie aber aus der eigenen Perspektive neu interpretierte. In dieser historischen Dynamik sah sich die islamische Zivilisation als überlegenes Subjekt, das das griechische Wissen nicht einfach übernahm, sondern es in seine eigene zivilisatorische Matrix integrierte.

Diese Idee verweist auf frühere islamische Denker, wie etwa al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) und Averroes (Ibn Rušd), die das griechische Denken, insbesondere die Philosophie von Aristoteles und Platon, studierten und es im Rahmen der islamischen Theologie und Philosophie anwendeten. Dies war eine Zeit, in der die islamische Zivilisation das Subjekt war und den Westen analysierte, statt passiv Wissen vom Westen zu übernehmen.

„Die Wurzeln des Okzidentalismus reichen somit in seiner älteren Form bis zur Beziehung zwischen der islamischen und der griechischen Zivilisation zurück. Als die islamische Zivilisation das aktive, untersuchende Selbst war, konnte sie die griechische Zivilisation in ein Studienobjekt verwandeln, und so entstand ein echter Dialog zwischen dem Selbst und dem Anderen: das Selbst als forschendes Subjekt und der Andere als erforschtes Objekt.“¹²⁰

Die heutige Herausforderung bestehe darin, die Tradition der kritischen Auseinandersetzung mit dem Westen wiederzubeleben, um die Vormachtstellung des westlichen Denkens zu hinterfragen und gleichzeitig die eigene Identität zu festigen.

Laut Ḥasan Ḥanafī wurde damals fremdes Kulturerbe in einem stufenweisen Prozess untersucht und bearbeitet, bevor es übernommen wurde. Dabei wird das Selbst als forschendes Subjekt betrachtet und der Andere als untersuchtes Objekt. Der Prozess beginnt mit einer wörtlichen Übersetzung, um die Ursprache und deren philosophische Begriffe zu bewahren. Es folgt eine sinngemäße Übersetzung, die der Zielsprache gerecht wird und philosophische Inhalte integriert. Danach wird der Text kommentiert, wobei der Schwerpunkt auf dem Inhalt liegt und dieser in den eigenen Diskurs eingebettet wird. In der nächsten Phase, der Zusammenfassung, wird das Wesentliche des Textes ohne tiefere Argumentation betont. Anschließend erfolgt eine Abhandlung, bei der der fremde Text in Form, Bedeutung und Inhalt assimiliert und so zum eigenständigen Thema des Selbst wird. Daraufhin werden die Themen des Übernommenen mit

¹²⁰ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 50.

dem eigenen Erbe verbunden, um das gesamte kulturelle Bild zu vervollständigen und die Unterschiede zwischen dem Selbst und dem Anderen zu verdeutlichen. Abschließend kann auch eine völlige Ablehnung des fremden Kulturerbes stattfinden, wenn es als unnötig erachtet wird und das Selbst als ausreichend gilt, was von traditionellen Gelehrten oder modernen Salafisten vertreten wird.

Das islamische Selbst las und interpretierte sowohl die Texte der östlichen als auch der westlichen Zivilisationen. Ein bedeutendes Beispiel dafür ist die Studie von Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973-1048) über die Religionen Indiens.

Al-Bīrūnīs Werk über die Religionen Indiens „Taḥqīq mā li-l-Hind“ („Erforschung der Lehren Indiens“) gilt als eine der ersten wissenschaftlichen Untersuchungen einer fremden Kultur aus islamischer Perspektive. Er führte detaillierte Studien über die Bräuche, Philosophien und Religionen Indiens durch, indem er die religiösen Texte der Hindus analysierte und die Kultur Indiens vergleichend darstellte. Al-Bīrūnī betonte die Notwendigkeit, das kulturelle und religiöse Erbe anderer Völker zu verstehen, bevor man über sie urteilte, und hielt seine Beobachtungen auf eine für die damalige Zeit unübertroffene wissenschaftliche Weise fest.¹²¹

Er zeigte die Notwendigkeit, fremdes Wissen auf eine Weise zu integrieren, die sowohl Respekt vor der Originalkultur als auch eine Anpassung an die eigene kulturelle Identität gewährleistet. Al-Bīrūnī schuf so wichtige Grundlagen für das Verständnis und die Assimilation fremder Traditionen in die islamische Gelehrsamkeit. Hier wird deutlich, dass das islamische Bewusstsein offen für das Wissen und die Zivilisationen anderer Kulturen war, ohne dabei seine eigene Identität aufzugeben.

Während der byzantinischen Zeit und in der Periode der Übersetzungen vom Arabischen in westliche Sprachen spielte das islamische Bewusstsein eine zentrale Rolle in der Vermittlung von Wissen. Diese Übersetzungsarbeit stärkte die intellektuelle Verbindung zwischen den Kulturen, wobei der Transfer vom Arabischen ins Lateinische oft dominierte. Dies zeigt die Rolle des islamischen Selbst als Lehrer für das europäische Bewusstsein. Während der Kreuzzüge wurde das Bild des Anderen (der westlichen Zivilisation) im islamischen Bewusstsein zunehmend negativ geprägt: Fanatismus, Unwissenheit und Eroberung dominierten das Bild des Westens.

¹²¹ HENNINGER (1953): 322.

In der dritten Phase, in den letzten Jahrhunderten des islamischen Bewusstseins, beschrieb Ibn Ḥaldūn (1332-1406) in seiner „Muqaddima“ („Einleitung“) die Völker des Nordens (die Franken) und deren Zivilisation. Er lebte in Marokko und hatte durch Andalusien direkten Kontakt mit dem Westen. Er schilderte, wie das islamische Bewusstsein als Lehrer fungierte, während das europäische Bewusstsein in der Rolle des Schülers stand. Hier hebt Ḥanaḩī die intellektuelle Überlegenheit der islamischen Zivilisation während dieser Zeit hervor.

In Sizilien und Süditalien kam es während der Herrschaft von Friedrich II. (1194-1250) zu einem bemerkenswerten Austausch zwischen islamischen und europäischen intellektuellen Traditionen.

Dieser Dialog wurde insbesondere durch die Interaktionen zwischen dem islamischen Philosophen Ibn Sab'in und dem römisch-deutschen Kaiser Friedrich II. geprägt. Ibn Sab'in, ein andalusischer Philosoph, wurde eingeladen, Friedrichs metaphysische Fragen zu beantworten, was zeigt, dass der Dialog zwischen dem islamischen Selbst und dem europäischen Anderen weiterhin lebendig und produktiv war.¹²²

„Zu dieser Zeit nahm das islamische Bewusstsein die Rolle des Lehrers ein, während das europäische Bewusstsein die Rolle des Schülers spielte. Es ist daher nicht überraschend, dass Kaiser Friedrich II. den Gelehrten Ibn Sab'in zu grundlegenden metaphysischen Fragen befragte, was in den Sizilianischen Fragen dokumentiert ist. Diese Verbindung entstand diesmal über Sizilien und Süditalien.“¹²³

Quellen zeigen, dass Friedrich II. sich insbesondere auf aristotelische und platonische Einflüsse bezog, die durch die islamische Welt an den Westen gelangt waren. Der Austausch in Sizilien verdeutlicht die Rolle dieser Region als kulturelle Schnittstelle, an der islamische Philosophie und europäische Scholastik miteinander in Kontakt kamen und sich gegenseitig befruchteten. Dies ist ein Beispiel dafür, wie der Dialog zwischen Selbst und Anderem die intellektuellen Traditionen beider Kulturen bereicherte.¹²⁴

Mit den Kolonialexpeditionen wurde der Westen nicht nur als militärische Macht sichtbar, sondern auch als Träger einer neuen, wissenschaftlich und technologisch fortgeschrittenen Zivilisation. Diese Begegnung führte zu einer tiefen Verunsicherung im

¹²² BENNISON (2009): 120-124.

¹²³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḩī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 53.

¹²⁴ BENNISON (2009): 120-124, GUTAS (1998): 145-150.

islamischen Bewusstsein. Ḥanafī beschreibt die Auseinandersetzung zwischen „Rückständigkeit und Fortschritt“ sowie zwischen den „Überlieferungswissenschaften“ (islamische Gelehrsamkeit) und den „Vernunftwissenschaften“ (moderne westliche Wissenschaften). Zeitgenossen wie Muḥammad ʿĀbid al-Jābrī und Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sahen in dieser Begegnung eine Schlüsselphase, in der die arabisch-islamische Welt zwischen der Erneuerung ihrer Tradition und der Anpassung an moderne Konzepte hin- und hergerissen war.¹²⁵

Während die islamische Welt einst in der Position der Stärke war, als sie das Andere (wie die griechische Zivilisation) assimilierte und transformierte, befindet sie sich in der Moderne in einer Position der Schwäche. Heute, so Ḥanafī, hat das Andere (der Westen) das islamische Selbst aufgesogen und in sich aufgelöst. Während die Alten in der Lage waren, das Andere (griechische und persische Zivilisationen) in sich aufzunehmen und es in den islamischen Diskurs zu integrieren, sei die heutige Situation umgekehrt: Das islamische Selbst werde vom Westen absorbiert und verliere dadurch seine eigene Identität.

Ein Generationsprojekt: Phasen der Auseinandersetzung mit dem Westen zur Zeit der arabischen Renaissance

Ḥasan Ḥanafī analysiert die verschiedenen Phasen des kulturellen Aufbruchs und der Auseinandersetzung mit dem Westen, die zu Beginn der modernen arabischen Renaissance stattfanden. Er beschreibt den Verlauf dieser Entwicklung und die damit verbundenen Herausforderungen für das Selbst, das islamische und arabische Bewusstsein im Kontext der westlichen Kolonialisierung und Modernisierung.

Die erste Generation, oft als Pioniere bezeichnet, legte den Grundstein für den Okzidentalismus durch das Übersetzen und Studium westlicher Texte. Im 19. Jahrhundert spielten arabische Intellektuelle eine zentrale Rolle, indem sie westliches Wissen durch Übersetzungen und Berichte über Europa in die arabische Welt einführten und somit den intellektuellen Austausch förderten. Die zweite Generation, oft als Kommentatoren bezeichnet, interpretiert die gewonnenen Erkenntnisse und entwickelt erste Ansätze zur Einordnung. Dabei wurde das westliche Wissen kritisch reflektiert und es wurden erste Versuche unternommen, Reformen im Einklang mit islamischen und westlichen Werten zu schaffen. Besonders die Bewunderung für Paris als Symbol

¹²⁵ AL-JĀBRĪ (1984): 220-230 und ABŪ ZAYD (1992): 115-120.

für Fortschritt, Freiheit und städtische Modernisierung prägte diese Phase. Dennoch wird kritisch angemerkt, dass die negativen Seiten des westlichen Modells, wie koloniale Eroberungen und politische Rückschritte, nicht ausreichend hinterfragt wurden. Das Selbst erlebte einen zivilisatorischen Schock angesichts des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts des Westens. Es geriet aus dem Gleichgewicht und strebte danach, die westlichen Errungenschaften zu verstehen und zu übernehmen, wodurch es sich vom Anderen angezogen fühlte. Dieser Prozess führte zu einer Entfremdung des Selbst, das begann, sich selbst in der westlichen Kultur zu verlieren.¹²⁶ Zeitgenossen wie Samīr Amīn beschrieben diesen Schock als einen Zustand, in dem die arabische Welt zwischen der Faszination und dem Druck stand, sich dem westlichen Modell anzupassen.¹²⁷

In der anschließenden Phase setzte der Prozess der Selbstbehauptung ein: Das Selbst begann, sich aus dem Kolonialismus zu befreien, indem es die westlichen Mittel der Macht – Wissenschaft und Technologie – für sich selbst nutzbar machte. Der Westen wurde mit seinen eigenen Werkzeugen bekämpft. Reformbewegungen wie die von Rifāʿa al-Ṭaḥṭāwī suchten nach Wegen, den Islam und die arabische Gesellschaft zu erneuern, um den Rückstand gegenüber dem Westen aufzuholen. Sie kritisierten den Sufismus und die religiöse Stagnation und forderten eine Erneuerung der Gesellschaft nach westlichem Vorbild. Nach der Trennung vom Osmanischen Reich brauchten die neu gegründeten Staaten Theoretiker und Fachleute, um moderne Strukturen aufzubauen:

„Die Gründung des modernen Staates nach der Abspaltung vom Osmanischen Reich und das Bedürfnis des Staates nach Theoretikern, Ingenieuren, Wissenschaftlern und Verwaltungsbeamten, um den Staatsapparat zu besetzen. Al-Ṭaḥṭāwī stand an der Spitze dieses Aufbaus.“¹²⁸

Intellektuelle wie al-Ṭaḥṭāwī und später Ṭāhā Ḥusayn wurden in den Westen geschickt, um dort zu lernen und dieses Wissen in die Heimat zurückzubringen. Doch dies führte oft dazu, dass der Westen als einziges Modell für Fortschritt angesehen wurde, was die arabische Welt in eine kulturelle Abhängigkeit brachte. Die Reisen und der Austausch mit dem Westen verstärkten die Faszination für die westliche Zivilisation, bis der Westen zum Vorbild wurde. Der Staat organisierte die Übersetzung westlicher

¹²⁶ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ʿIlm al-Istighrāb“: 53.

¹²⁷ AMĪN (1988): 45-52.

¹²⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ʿIlm al-Istighrāb“: 54.

Werke, und westliche Ideologien wie der Positivismus, Existentialismus und Marxismus fanden ihren Weg in die arabische Welt.

Die darauffolgende Generation zeichnet sich durch die Synthese zwischen westlichem und arabischem Denken aus. Sie strebte an, Elemente beider Traditionen zu vereinen, um ein modernes Verständnis von Bildung und Kultur zu entwickeln, das den Anforderungen der arabischen Gesellschaft entspricht. In dieser Phase wurden westliche und islamische Konzepte kombiniert, um neue Perspektiven für gesellschaftlichen Fortschritt und intellektuelle Erneuerung zu ermöglichen.

Auf diese Phase folgte eine Generation der Kritiker, die sich durch eine intensivere Hinterfragung und Dekonstruktion westlicher Ideen im arabischen Kontext auszeichnet. In dieser Phase wurden westliche Einflüsse kritisch analysiert, wobei ihre Auswirkungen auf die islamische Welt zunehmend abgelehnt wurden. Diese Generation betonte die Notwendigkeit, eigenständige islamische Konzepte zu stärken und westliche Dominanz diskursiv zurückzuweisen.

Die jetzige Generation, oft als Innovatoren bezeichnet, zielt darauf ab, eine eigenständige arabische Wissenschaft zu entwickeln, die über die Grenzen der westlichen Philosophie hinausgeht. Diese Phase ist geprägt von dem Bestreben, nicht nur auf westliche Einflüsse zu reagieren, sondern eine aktive und kreative Weiterentwicklung zu fördern. Ziel ist es, eigenständige intellektuelle Ansätze zu schaffen, die die Bedürfnisse und Herausforderungen der arabischen Welt reflektieren. Arabische Intellektuelle dachten zunehmend über die Notwendigkeit des Okzidentalismus nach, eine Wissenschaft, die den Westen aus der Perspektive des Selbst analysiert. Diese Entwicklung war keine bloße Reaktion auf den Orientalismus, sondern ein Versuch, die kulturelle Abhängigkeit vom Westen zu überwinden. Erste Ansätze hierzu entstanden in journalistischen Texten, die den Diskurs öffentlich prägten. Doch Ḥanafī unterstreicht die Notwendigkeit, über diese frühen Versuche hinauszugehen und den Okzidentalismus als präzise, strukturierte Disziplin zu etablieren:

„Das Erscheinen dieser Einführung in den Okzidentalismus zu diesem Zeitpunkt zeigt, dass die Phase der bloßen Absichtserklärungen nun überwunden ist und die ersten Anzeichen bereits in eine präzise Wissenschaft überführt wurden oder fast vollendet sind. Dies ist die Aufgabe einer Gruppe von Intellektuellen, die weitere Beiträge leisten, und es ist das Werk eines Teams, in dem jeder Forscher seinen Beitrag leistet. Es könnte sogar die Aufgabe mehrerer Generationen sein, mit unterschiedlichen Perspektiven, aber die Grundlage wird

durch diese Generation gebildet. Der erste umfassende Versuch ist daher diese Einführung in den Okzidentalismus.“¹²⁹

Damit wird deutlich, dass diese intellektuelle Bewegung nicht auf eine einzelne Epoche begrenzt ist. Vielmehr versteht Ḥanaḩī die Auseinandersetzung mit dem Westen als ein generationsübergreifendes Projekt, das sich kontinuierlich weiterentwickelt. Die von ihm beschriebenen Generationen des Okzidentalismus setzen genau dort an: Jede Generation trägt auf ihre Weise dazu bei, das westliche Wissen zu rezipieren, zu kommentieren, zu synthetisieren, kritisch zu hinterfragen und schließlich eigenständige, innovative Perspektiven für die arabische Welt zu entwickeln.

Mit dem Projekt des Okzidentalismus strebt Ḥanaḩī letztlich an, diesen langen historischen Prozess der Rezeption und Aneignung kritisch zu wenden und zu überwinden, nicht als abgeschlossenes Unterfangen, sondern als offene, fortlaufende Aufgabe, die künftigen Generationen weiterhin obliegt.

¹²⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḩī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 55.

4.2.2 Okzidentalismus: Von der Theorie zur Praxis

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von

Kapitel 1.4.2 „Der Westen als Modell der Moderne“,

Kapitel 1.5.1 „Der aktuelle Zustand der westlichen Kultur in unserer zeitgenössischen Kultur“,

Kapitel 1.5.2 „Die Haltung gegenüber dem Westen in unseren nationalen Studien“,

Kapitel 1.5.3 „Die Wissenschaft des Orientalismus in unseren vorherigen Schriften“.

Aus Fehlern lernen

Ḥanaḥī kritisiert, dass die westlichen Theorien und Ideologien, die übernommen werden, oft keinen Bezug zur tatsächlichen sozialen und politischen Realität in der arabischen Welt haben. Diese Theorien schweben über der Realität, ohne die spezifischen Bedingungen der arabischen Welt zu berücksichtigen.

Ḥanaḥī beschreibt, dass die Modernisierung nach westlichem Vorbild in den arabischen Gesellschaften häufig rein wirtschaftlich verstanden wurde, etwa durch den Übergang von der Landwirtschaft zur Industrie und die Schaffung eines öffentlichen Sektors. Doch sobald die revolutionären Führer verschwanden, geriet die Entwicklung ins Stocken. Die Modernisierung basierte auf einem oberflächlichen Kapitalismus, der auf kurzfristige Gewinne und Spekulationen setzte, ohne die Grundwerte der westlichen Aufklärung wie Rationalität, Freiheit und soziale Gerechtigkeit zu verinnerlichen.

„Die Entwicklung wurde auf das bloße Wachstum materieller Mittel reduziert und bedeutete den Wechsel von Landwirtschaft zu Industrie sowie die Bildung des öffentlichen Sektors, um die Produktionsmittel im Namen des Staates zu kontrollieren. Dies waren die vorherrschenden Theorien im westlichen Entwicklungsdenken.“¹³⁰

Der Kapitalismus, der in der arabischen Welt entstand, sei eine entstellte und abhängige Form, die weder die liberalen Werte des Westens noch die sozialen Gerechtigkeitsprinzipien des Islams verkörperte. Er kritisiert die salafistische Bewegung dafür, dass sie den Kapitalismus zwar ablehne, aber gleichzeitig kapitalistische Strukturen durch Unternehmen und Geldanlagen unterstütze. Dies spiegelt sich in der Doppelmoral wider, dass wirtschaftliche Interessen verfolgt werden, während der Kapitalismus in seiner westlichen Form kritisiert wird. Ḥasan Ḥanaḥī argumentiert, dass die

¹³⁰ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 60.

unkritische Übernahme westlicher Modernisierungsmodelle in der arabischen Welt gescheitert ist, da sie weder die Werte des westlichen Liberalismus noch die Prinzipien der islamischen sozialen Gerechtigkeit integriert hat.

Ḥanafī verweist auf die sozialen Gerechtigkeitsprinzipien des Islams, wie das Prinzip des „Khalīfa“ (Stellvertreter Gottes auf Erden), das Recht des Imams auf Enteignung zum Schutz des Gemeinwohls, und die Regel, dass derjenige, der brachliegendes Land bebaut, es sein Eigen nennen darf. Diese Prinzipien, so Ḥanafī, bieten eine alternative Grundlage für eine gerechtere Wirtschaft, die sich von den feudalistischen und kapitalistischen Strukturen des Westens unterscheidet.

Laut Nasr Ḥāmid Abū Zayd hat die soziale Gerechtigkeit im Islam eine tiefere Bedeutung, die über die bloße materielle Verteilung von Reichtum hinausgeht. In seinen Schriften hebt er hervor, dass der Islam soziale Gerechtigkeit als eine ethische Verpflichtung versteht, die alle Bereiche des Lebens durchdringen sollte, einschließlich Wirtschaft, Politik und Kultur.¹³¹

Ḥanafī bemängelt, dass in der arabischen Welt eine kritische Reflexion über den Kapitalismus und die Übernahme westlicher Modelle fehlt. Die Nachahmung westlicher Systeme erfolgte ohne eine tiefe theoretische Grundlage oder Anpassung an die lokalen Bedürfnisse. Dies führte zu einem Missverständnis sowohl des Kapitalismus als auch der islamischen sozialen Gerechtigkeit. In der arabischen Welt wurde die Produktion von Wissen oft auf das Übersetzen beschränkt, ohne dass eine kritische Haltung gegenüber den übersetzten Inhalten eingenommen wurde.

Die Fixierung auf westliche Themen lässt wenig Raum für die Schaffung eines eigenständigen intellektuellen Rahmens, der auf der eigenen sozialen und historischen Realität basiert. Ḥanafī fordert die Intellektuellen dazu auf, nicht nur Informationen zu sammeln, sondern durch kritische Reflexion und Rückführung des Wissens auf die eigene Realität neue Erkenntnisse zu schaffen. Er betont, dass die arabische Welt eigene Theorien entwickeln sollte, um die lokale Realität zu verstehen und zu analysieren.

Es entstehen hybride Konzepte wie „Islamischer Personalismus“ oder „Arabischer Marxismus“, die versuchen, westliche Denkschulen auf das islamische Erbe anzuwenden, ohne ihre philosophischen Grundlagen ausreichend zu reflektieren. Er nennt

¹³¹ ABŪ ZAYD (1992): 60-70.

dieses Phänomen den „umgekehrten Okzidentalismus“. Die selektive Übernahme von Teilen des westlichen Erbes, die Herauslösung dieser Teile aus ihrem ursprünglichen Kontext und die Reduktion des eigenen Erbes auf diese fremden Teile führen zu einer Verzerrung und Verfälschung des islamischen Erbes. Die ständige Bezugnahme auf den Westen trägt als Maßstab zur Verstärkung eines Minderwertigkeitskomplexes des arabisch-islamischen Selbst bei und führt zu einem Identitätsverlust. Beispielsweise wird Marxismus als eine ideologische Strömung übernommen, ohne zu berücksichtigen, dass Marxismus eine Reaktion auf den deutschen Idealismus ist. Der deutsche Idealismus, insbesondere bei Hegel, betont die Rolle von Ideen, Geist und Bewusstsein in der Gestaltung der Realität. Karl Marx kritisierte diesen Idealismus und stellte die materiellen Bedingungen und ökonomischen Verhältnisse in den Mittelpunkt seiner Analyse. Für Marx ist die Geschichte nicht primär durch Ideen, sondern durch materielle Produktionsverhältnisse geprägt. Indem westliche Philosophien aus ihrem dialektischen Zusammenhang gerissen werden, werden ihre inneren Spannungen und Kontexte ignoriert, was zu einer oberflächlichen und unkritischen Übernahme führt. Westliche philosophische Strömungen entstanden als Reaktion auf spezifische Herausforderungen in der westlichen Geschichte und Gesellschaft. Wenn diese Philosophien auf das islamische Erbe angewandt werden, ohne ihren ursprünglichen Kontext zu berücksichtigen, überlagern sie die Einzigartigkeit des islamischen Denkens. Das islamische Erbe wird dann durch eine westliche Linse gelesen, was zu einer Verzerrung führt.

Indem diese fremden Konzepte übernommen werden, verlieren sie den Bezug zur eigenen Realität. Diese Übernahme führt dazu, dass der Osten sich in Kämpfe und Diskussionen einmischt, die mit den wirklichen Herausforderungen der eigenen Gesellschaft nichts zu tun haben. Diese Realitätsflucht führt dazu, dass die Herausforderungen der eigenen Gesellschaften ignoriert werden und keine echte Veränderung stattfindet. Die Annahme fremder Kulturen, die über der eigenen schweben, erstickt jede Möglichkeit einer authentischen kulturellen Erneuerung.

Anwendungsbeispiele: Kulturelle Integration in der Philosophie: Der westliche Weg und islamische Perspektiven

Bereits zu Lebzeiten hat sich Ḥasan Ḥanafī, wie seine Biographie belegt, intensiv mit zentralen Werken der westlichen Tradition auseinandergesetzt. Er hat diese Werke nicht nur studiert, sondern sie auch in seinen Schriften bearbeitet, kommentiert und

teilweise ins Arabische übersetzt. Diese Beschäftigung bildete eine wichtige Grundlage für sein Projekt des Okzidentalismus. Für die Etablierung dieser Wissenschaft nutzt Ḥanaḥi vor allem vier Werke als Referenzpunkte: die Modelle der christlichen Philosophie im Mittelalter, mit Fokus auf Augustinus, Anselm und Thomas von Aquin, Spinozas Abhandlung über „Theologie und Politik“, Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ sowie Sartres „Das Transzendente des Egos“.

Diese Werke dienen ihm als Ausgangsbasis, um die westliche Zivilisation aus einer arabisch-islamischen Perspektive zu analysieren und kritisch zu rekonstruieren. Ziel ist es nicht, westliche Ideen unreflektiert zu übernehmen, sondern sie methodisch zu hinterfragen, weiterzuentwickeln und aktiv in den eigenen kulturellen Kontext einzubetten. Ḥanaḥi versteht den Okzidentalismus als eine Methode, die eine selbstbewusste intellektuelle Auseinandersetzung fördert und über bloße Rezeption hinausgeht.

Diese Themenfelder illustrieren zugleich ein zentrales Anliegen der Wissenschaft des Okzidentalismus: die Entwicklung praktischer Modelle, mit denen die Zivilisation des Anderen aus der Perspektive des Selbst gelesen und zugleich die eigene Zivilisation in der Sprache und den Begriffen des Anderen artikuliert werden kann. Dieses Vorgehen knüpft an die Methodik der alten Kommentatoren an und verfolgt mehrere Zielsetzungen. Zum einen soll die bestehende Dualität zwischen dem kulturellen Erbe und der Moderne aufgehoben werden, um eine nationale kulturelle Einheit und Identität zu schaffen. Es geht darum, den Leser erkennen zu lassen, dass Kultur als einheitliches Gefüge verstanden werden kann, wenn vergleichbare gesellschaftliche Bedingungen herrschen.

Zum anderen wird eine organische Modernisierung des Erbes angestrebt: Der Inhalt oder Geist bleibt erhalten, während Form und Ausdruck aktualisiert werden, analog zum Vorgehen der Alten, die ihr kulturelles Erbe mit dem griechischen Wissen und der Philosophie verbanden. Darüber hinaus sollen die verbreitete Furcht vor dem Neuen sowie das Gefühl der Unzulänglichkeit gegenüber fremden Denkweisen überwunden werden. Das Neue wird auf Augenhöhe reflektiert, kritisch geprüft und bewusst integriert. Schließlich geht es darum, eine intellektuelle Praxis zu etablieren, die in der arabischen Gesellschaft bislang wenig verbreitet ist. Die Auseinandersetzung mit fremden Ideen erfordert vorbereitende Phasen, vergleichbar den Übersetzern, die den Weg

für die Kommentatoren bereiteten. Die Beschäftigung mit dem Denken des Anderen bildet eine notwendige Vorstufe zur eigenständigen Analyse, um die Gesellschaft an solche Studien in fremden Sprachen und Denkweisen heranzuführen.

Scheitern der NWIO: Der ungebrochene Medienvorsprung des Westens

„New World Information and Communication Order“ (NWIO) bezeichnet eine politische Forderung, die in den 1970er und 1980er Jahren vor allem von Ländern des Globalen Südens erhoben wurde. Ziel war es, die Dominanz westlicher Industriestaaten über globale Informationsflüsse und Medieninhalte zu kritisieren und eine gerechtere, ausgewogenere Kommunikationsordnung zu schaffen. Kritisiert wurden unter anderem die einseitige Berichterstattung über Entwicklungsländer, die Abhängigkeit von westlichen Nachrichtenagenturen und der Mangel an medientechnischer Infrastruktur im Süden. Der NWIO forderte mehr mediale Eigenständigkeit, kulturelle Vielfalt und gleichberechtigten Zugang zu Informationsressourcen. Obwohl das Projekt politisch nicht umgesetzt wurde, hat es wichtige Debatten über Mediengerechtigkeit und kulturelle Repräsentation im globalen Maßstab angestoßen. Die NWIO schlug Maßnahmen vor, um unabhängige Medien in Entwicklungsländern zu fördern und nationale Nachrichtenagenturen zu stärken. Ziel war es, die Berichterstattung diverser und ausgewogener zu gestalten. Dies umfasste auch die Schaffung von Richtlinien, die faire und vielfältige Kommunikationsflüsse gewährleisten sollten.¹³²

Der Widerstand gegen die NWIO kam vor allem von westlichen Ländern wie den USA und Großbritannien. Diese argumentierten, dass das Projekt die Pressefreiheit gefährden könnte, da es möglicherweise zu staatlich kontrollierten Medien führen würde. Aus ihrer Sicht stand das Vorhaben im Widerspruch zu den liberalen Prinzipien des freien Informationsflusses. Die USA verließen schließlich die UNESCO, um gegen die Umsetzung der NWIO zu protestieren. Dieses Ereignis markierte das Ende der aktiven Bestrebungen, das Projekt weiterzuverfolgen.¹³³

Der Misserfolg des Projekts zeigte, wie schwierig es ist, den westlichen medialen Einfluss zu durchbrechen. Westliche Medienkonzerne wie CNN und BBC dominierten weiterhin den globalen Informationsmarkt. Die Entwicklungsländer sahen sich nach wie vor strukturellen Nachteilen ausgesetzt, da der Informationsfluss überwiegend von westlichen Interessen gelenkt wurde. Das Projekt der NWIO konnte die angestrebte

¹³² NORDENSTRENG (1984): 22-25.

¹³³ MACBRIDE (1980): 65-68.

ausgewogenere Informationsverteilung nicht erreichen und die globalen Kommunikationsstrukturen blieben einseitig zugunsten des Westens.¹³⁴

¹³⁴ NORDENSTRENG (1984): 40-45.

4.2.3 Antworten auf Einwände: Widerlegung potenzieller Kritikpunkte am Okzidentalismus

Hasan Hanafi antizipiert in seinem Werk eine Reihe von Einwänden und Kritikpunkten, die sich gegen seine Konzeption des Okzidentalismus richten könnten. Er beschränkt sich dabei nicht darauf, lediglich seine Thesen zu präsentieren, sondern widmet einen eigenen Abschnitt der Auseinandersetzung mit möglichen Gegenargumenten. In diesem Zusammenhang liefert er bereits differenzierte Erklärungen und Verteidigungen, um Missverständnisse auszuräumen und den methodischen Ansatz seines Projekts zu rechtfertigen.

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von

Kapitel 1.6.1 „Fragen und Bedenken“,

Kapitel 1.6.2 „Einwände und Antworten“.

Technologische Errungenschaften sind kein rein westliches Erbe

Technologie ist das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung, die in den Zivilisationen des Ostens begann und über Griechenland, Rom und das Islamische Goldene Zeitalter schließlich in den Westen gelangte. Die Vorstellung, Technologie sei ein rein westliches Phänomen, ignoriert die Beiträge vieler Kulturen und fördert den Mythos westlicher Überlegenheit. Technologie ist zudem keine neutrale Errungenschaft, sondern vermittelt eine spezifische Weltsicht. Während sie in älteren Zivilisationen in enger Verbindung mit Ethik, Religion und Wissenschaft stand, wird sie im Westen häufig von Ethik getrennt und primär für die Ausbeutung der Natur oder als Machtmittel eingesetzt. Im kapitalistischen System wird Technologie zur Ware, die Profit und Kontrolle sichert, was globale Ungleichheiten verstärkt und Innovationen auf wenige privilegierte Länder beschränkt.

„Oft wird ein überzeugendes Argument verwendet, das schwer zu widerlegen ist, und diejenigen, die dagegen sind, werden beschuldigt, gegen die moderne Zeit und deren Banalitäten und Realitäten zu sein. Diese Argumentation besagt, dass die Ablehnung des Westens notwendigerweise die Ablehnung von Wissenschaft, Technologie und den modernen Erfindungen mit sich bringt, die der Mensch jeden Tag sogar in den einfachsten Dingen verwendet, von elektrischen und elektronischen Geräten bis hin zu Transport- und Kommunikationsmitteln. Diese modernen Erfindungen sind inzwischen Teil der Errungenschaften der Zeit geworden. Wie kann man sie also zurücklassen, ablehnen oder sogar in Frage stellen, oder sich darüber lustig machen? Soll man etwa in die Wüste

zurückkehren also in die Ära des Geldes und der Pferde, Esel und Maultiere, um sie zu reiten und zu schmücken (vgl. Sure 16:8)?“¹³⁵

Okzidentalismus ist Ideologie und Wissenschaft

Der Okzidentalismus wird oft dafür kritisiert, ideologisch und emotional statt wissenschaftlich fundiert zu sein. Emotionen wie Empörung und Widerstand sind Teil des Okzidentalismus, unterstreichen aber die Motivation für Befreiung und beeinträchtigen nicht die wissenschaftliche Analyse.

Der Okzidentalismus hinterfragt die Trennung von Wissenschaft und Ideologie, indem er Ideologie als integralen Bestandteil wissenschaftlicher Analyse betrachtet, besonders bei der Untersuchung sozialer Realitäten. Er sieht wissenschaftliche Präzision als eine ideologische Haltung an, die gegen emotionale Vorurteile arbeitet und eine distanzierte und objektivere Analyse des westlichen Bewusstseins im Gegensatz zur oft intern geprägten Perspektive der westlichen Wissenschaft ermöglicht.

„Eine präzise Wissenschaft ist eine Ideologie, weil sie gegen Vorurteile und emotionale Haltungen gerichtet ist. Die Wissenschaft des ‚Okzidentalismus‘ ist eine Wissenschaft, weil sie das europäische Bewusstsein von einem beobachtenden Gefühl studiert. Daher sind die zeitlichen und räumlichen Abstände zwischen Subjekt und Objekt gegeben. Das Zugehörigkeitsgefühl, daher das Studium des europäischen Bewusstseins durch den europäischen Forscher selbst, lässt diese notwendige Distanz zur Sichtweise gänzlich verschwinden, sodass das Subjekt sich mit dem Objekt verbindet und nichts sieht, nur Verwirrung, Positionen und Perspektiven entstehen, weil das Ich Teil des Objekts und damit auch dessen Seite ist.“¹³⁶

Obwohl er häufig als bloße Befreiungsrhetorik kritisiert wird, versteht der Okzidentalismus den Wunsch nach kultureller und intellektueller Befreiung als natürlichen und existenziellen Prozess. Dieser Prozess zielt darauf ab, das Selbst von der Dominanz des Anderen zu befreien und eine autonome Identität zu erschaffen. Wissenschaft und Ideologie werden dabei als miteinander verflochtene Werkzeuge der Selbstkonstitution betrachtet. Der Okzidentalismus steht an der Schnittstelle von Wissenschaft, Ideologie und Befreiung. Er analysiert den Westen nicht nur als äußeres Objekt, sondern als Teil eines dialektischen Prozesses der Selbstfindung, der es dem Selbst ermöglicht, seine kulturelle und kreative Eigenständigkeit wiederzugewinnen. Ziel ist es, die westliche Zivilisation auf ihre historischen und kulturellen Grenzen zurückzuführen, während das

¹³⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 83-84.

¹³⁶ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 86.

Selbst Raum für eigene Schöpfungen erhält. Durch die Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen transformiert der Okzidentalismus die Befreiungsrhetorik in eine systematische wissenschaftliche Analyse. Er fördert die Schaffung einer eigenständigen Identität, indem er die Dominanz des Westens hinterfragt und eine tiefere theoretische und ideologische Durchdringung des Befreiungsprozesses ermöglicht.

Ein häufiger Einwand gegen den Okzidentalismus ist, dass er lediglich die Hoffnungen kürzlich befreiter Völker widerspiegeln, die ihre nationale Identität wiederherstellen wollen. Dieser Wunsch wird mit der „Johannes-Vision“ verglichen, in der ein baldiges Heil erträumt wird, und könnte als bloße Wunschvorstellung unterdrückter Gesellschaften erscheinen. Doch Hoffnung und Träume waren oft der Ausgangspunkt bedeutender historischer Veränderungen, wie die Visionen von Immanuel Kant oder René Descartes zeigen, die zu wissenschaftlichen und philosophischen Fortschritten führten.

„Es könnte gesagt werden, dass die Wissenschaft des ‚Okzidentalismus‘ nur eine Wunschvorstellung der neu befreiten Völker ist, die versuchen, dem Zug der Zivilisation zu folgen, um ihre Identität zu verteidigen, als Reaktion auf die Phase des Kolonialismus und als eine Art, ihren Platz in der Geschichte zu finden, indem sie die Erinnerung an die Vergangenheit verdrängen, entsprechend der Dialektik von Herrn und Sklave. Es ist lediglich ein Traum der Unterdrückten, ähnlich wie die ‚Johannes-Vision‘, in der Johannes sich vorstellt, dass die Erlösung von der Unterdrückung nah ist, dass das Himmelreich nahe ist und dass Jesus, der Sohn Marias, schließlich den falschen Christus töten wird. Die Antwort darauf könnte lauten: Was spricht dagegen, dass das wahr ist? Warum sollte die Sehnsucht nach Befreiung, sowohl bei den Führern als auch bei den Massen, nicht zu tatsächlicher Befreiung führen?“¹³⁷

Ein weiterer Vorwurf ist, der Okzidentalismus verkörpere übermäßigen Optimismus und blende die Realität von Krisen und gescheiterten Träumen aus. Doch Errungenschaften wie nationale Befreiung, Industrialisierung und Bildungsausweitung zeigen, dass Hoffnung eine treibende Kraft für Entwicklung sein kann. Die intellektuelle Renaissance in vielen befreiten Ländern verdeutlicht, dass Fortschritt möglich ist und in den politischen und sozialen Bereich übertragen werden kann.

Ein dritter Kritikpunkt ist, dass der Okzidentalismus eine spekulative Wissenschaft sei, die mehr Hypothesen als konkrete Ergebnisse liefert. Tatsächlich ist er ein theoretischer Entwurf und ein Forschungsprogramm, das von nationalen Wissenschaftlern weiterentwickelt werden soll. Der Okzidentalismus analysiert die historische

¹³⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 87.

Entwicklung des westlichen Bewusstseins, um das Selbst von der Dominanz des Anderen zu befreien. Er bietet einen umfassenden Rahmen, der eine unabhängige, kreative Zivilisation fördert, die auf selbstbewussten und reflektierten Grundlagen basiert.

Feindseligkeit des Okzidentalismus gegenüber dem Westen

Ein häufiger Vorwurf gegen die kritische Haltung des Okzidentalismus gegenüber dem Westen ist, dass sie auf Unwissenheit oder bestenfalls oberflächlichem Verständnis beruhe. Kritiker argumentieren, dass die Auseinandersetzung mit dem westlichen Erbe oft von Klischees und allgemeinen Vorstellungen geprägt sei, ohne tiefgehende wissenschaftliche Substanz.

Dieser Vorwurf greift jedoch zu kurz, da es zahlreiche Gelehrte gibt, die sowohl in der eigenen als auch in der westlichen Kultur tief verwurzelt sind. Beispiele dafür sind Al-Suhrawardī, Al-Fārābī, Avicenna und Averroes, die sich intensiv mit griechischer Philosophie auseinandergesetzt und diese mit islamischem Gedankengut verbunden haben. Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (1154-1191) etwa erforschte sowohl das Göttliche als auch die Philosophie und entwickelte den „Licht-Mystizismus“, der auf tiefgründigen Erkenntnissen beruhte.¹³⁸ Al-Fārābī, bekannt als der „Zweite Lehrer“ nach Aristoteles, integrierte griechische Philosophie und islamische Theologie, was ihm hohen Respekt auch im Westen einbrachte.¹³⁹ Avicenna und Averroes lieferten ebenfalls bedeutende Beiträge zur Philosophie und Medizin, die sowohl in der islamischen als auch in der westlichen Welt große Anerkennung fanden.¹⁴⁰

Diese Gelehrten zeigen, dass es durchaus eine fundierte und respektvolle Auseinandersetzung mit westlichem Wissen gibt, die nicht auf oberflächlichem Verständnis beruht. Ihre Arbeit belegt, dass der Okzidentalismus auf einem tiefen Wissen über beide Kulturen aufbauen kann, um so eine reflektierte und wissenschaftlich fundierte Kritik zu entwickeln.

Das gesamte westliche Erbe kann nicht analysiert werden

Ein häufiges Argument gegen die Befürworter des Okzidentalismus ist, dass ihre Auseinandersetzung mit dem westlichen Erbe auf bloßem Sammeln und Konsumieren von Quellen beruhe und die Tiefe des westlichen Wissens von einem einzelnen Denker nicht erfasst werden könne. Zwar ist das Wissen des Westens in der Tat komplex und

¹³⁸ NAṢR (1997): 58-62.

¹³⁹ AL-FĀRĀBĪ (2005): 14-18.

¹⁴⁰ AVICENNA (1984): 32-37, AVERROES (2009): 45-50.

vielschichtig, aber dies bedeutet nicht, dass es unmöglich ist, eine kohärente Sichtweise auf das gesamte westliche Erbe zu entwickeln.

Europäische Denker wie Edmund Husserl, Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler und Max Scheler haben in ihren Werken versucht, das europäische Bewusstsein als ein einheitliches Phänomen zu analysieren. Husserl betrachtete beispielsweise das europäische Denken als ein Projekt der Vernunft und des Bewusstseins, das über Jahrhunderte gewachsen ist.¹⁴¹ Nietzsche untersuchte die westlichen Werte kritisch und sprach von der „Umwertung aller Werte“ als notwendige Reaktion auf die Dekadenz des Westens.¹⁴² Oswald Spengler zeichnete in „Der Untergang des Abendlandes“ ein umfassendes Bild der westlichen Zivilisation und sah sie als eine geschlossene kulturelle Einheit, die einem zyklischen Verlauf unterliegt.¹⁴³ Max Scheler thematisierte die Krise des europäischen Geistes und analysierte die kulturelle Einheit Europas durch eine anthropologische Perspektive.¹⁴⁴

Diese Denker zeigen, dass es durchaus möglich ist, das westliche Erbe als zusammenhängendes Forschungsobjekt zu behandeln und kritische Erkenntnisse daraus zu ziehen. Laut Ḥanaḫ hat die europäische Geschichte und Philosophie belegt, dass das westliche Erbe als zusammenhängende Struktur verstanden und analysiert werden kann. Denker wie Edmund Husserl und Friedrich Nietzsche haben bewiesen, dass es möglich ist, die inneren Strukturen und Entwicklungen des westlichen Denkens kritisch zu untersuchen. Der Vorwurf, der Okzidentalismus sei rückständig oder wissenschaftlich oberflächlich, hält einer näheren Betrachtung daher nicht stand.

Die Philosophie der Zivilisation und die Phänomenologie der Geschichte ermöglichen es, das europäische Bewusstsein und seine Entwicklung als philosophische Themen zu analysieren. Ein herausragendes Beispiel für diese Auseinandersetzung ist Wladimir Solowjew (1853-1900), der in seiner Dissertation „Die Krise der westlichen Philosophie“ bereits in jungen Jahren eine umfassende Analyse des westlichen Denkens unternahm. Trotz seines jungen Alters von unter 21 Jahren wurde Solowjew nicht von der akademischen Gemeinschaft ausgeschlossen.¹⁴⁵

¹⁴¹ HUSSERL (1970): 15-18.

¹⁴² NIETZSCHE (1967): 40-45.

¹⁴³ SPENGLER (1991): 60-65.

¹⁴⁴ SCHELER (1923): 22-28.

¹⁴⁵ SOLOWJEW (1874): 5-12.

Analyse westlicher Inhalte durch islamische Philosophen

In der Geschichte kommt es häufig vor, dass Zivilisationen eine Haltung gegenüber anderen Zivilisationen entwickeln, wenn sie aufeinandertreffen. Ein prägnantes Beispiel dafür ist der zivilisatorische Austausch zwischen der islamischen und der griechischen Zivilisation während der Übersetzungsbewegung, die im zweiten Jahrhundert nach der Hijra begann. Dabei wurden zahlreiche Werke griechischer Philosophie und Wissenschaft ins Arabische übersetzt, und muslimische Philosophen wie Al-Kindī, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) und Averroes (Ibn Rušd) entwickelten daraus eigene philosophische Positionen. Diese Philosophen nahmen nicht alles unkritisch an, was sie von den Griechen übernahmen. Al-Kindī beispielsweise akzeptierte Aristoteles' Logik, lehnte jedoch Platons Ideenlehre ab und passte das Übernommene an die islamische Denkweise an.¹⁴⁶ Dieser Prozess verdeutlicht, dass zivilisatorischer Austausch kein bloßes Nachahmen ist, sondern ein kreativer Akt, bei dem Inhalte an das eigene kulturelle Umfeld angepasst werden.

Der Austausch mit dem westlichen Erbe birgt die Gefahr einer falschen Formierung, bei dem die äußeren Formen übernommen werden, ohne die zugrunde liegenden Inhalte vollständig zu integrieren. Dieses Phänomen war auch in der islamischen Geschichte zu beobachten, als muslimische Philosophen die griechische Philosophie nutzten, um ihre Kultur zu modernisieren. Dabei behielten sie jedoch ihre eigenen Grundlagen, um eine eigenständige Identität zu wahren. Die Auseinandersetzung mit dem griechischen Erbe verlief indes selektiv. So lehnten die muslimischen Philosophen etwa die griechische Literatur ab, akzeptierten aber Aspekte der Philosophie. Durch diese selektive Integration entstand eine neue, eigenständige philosophische Tradition innerhalb des Islams.

Al-Fārābī, Avicenna und Averroes waren zentrale Figuren dieser Bewegung. Al-Fārābī (872-950) interpretierte und erweiterte die aristotelische Logik, um sie mit der islamischen Theologie in Einklang zu bringen. Avicenna (980-1037) entwickelte auf Grundlage der griechischen Philosophie eine umfassende Metaphysik und Medizin, die weit über die islamische Welt hinaus Einfluss hatte. Averroes (1126-1198) hingegen lieferte kritische Kommentare zu Aristoteles und trug zur Verbreitung seines Werkes in Europa bei. Diese Philosophen schufen durch ihren selektiven Umgang mit dem griechischen

¹⁴⁶ LEAMAN (2002): 72-79.

Erbe eine einzigartige islamische Philosophie, die eine Dialektik zwischen Übernahme und Eigenentwicklung zeigt.¹⁴⁷

Heutzutage ist es ebenso wichtig, das westliche Erbe als Ganzes zu betrachten und dabei kritisch zu prüfen, welche Elemente für die eigenen kulturellen Bedürfnisse relevant sind. Dieser Ansatz erfordert keine uneingeschränkte Übernahme aller westlichen Strömungen, sondern eine selektive Anpassung, die mit der eigenen Identität in Einklang steht.

Im Zentrum des zivilisatorischen Prozesses steht das philosophische Bewusstsein, das historisch die Grundlage für politisches, ökonomisches und soziales Denken bildet. In der Vergangenheit prägten religiöse und kulturelle Traditionen dieses Bewusstsein, wie die islamischen Philosophen zeigen, die das griechische Erbe integrierten und darauf aufbauend eigenständige Werke schufen. Heute richtet sich diese Auseinandersetzung auf das westliche Erbe, dessen Philosophie abstrakte Weltvorstellungen in verschiedene Disziplinen einfließen lässt. Als „Mutter der Wissenschaften“ untersucht die Philosophie grundlegende Fragen des menschlichen Daseins und bildet die Basis für ein tieferes Verständnis ökonomischer, politischer und wissenschaftlicher Strukturen. Der Okzidentalismus zielt darauf ab, das westliche philosophische Bewusstsein in seiner Entstehung und Struktur zu analysieren, um die inneren Mechanismen des westlichen Denkens zu entschlüsseln und in einen Dialog mit der eigenen kulturellen Tradition zu bringen. Der Ansatz des Okzidentalismus fordert Fachleute aus verschiedenen Disziplinen auf, das westliche Erbe umfassend zu verstehen und daraus eigene kreative Entwicklungen zu generieren. Eine selektive Übernahme von Elementen des westlichen Erbes ermöglicht eine bewusste Modernisierung ohne Verlust der eigenen Identität. Diese Vorgehensweise erinnert an die alten muslimischen Philosophen, die bestimmte Teile der griechischen Philosophie übernahmen und andere bewusst ablehnten, um eine Synthese zu schaffen, die mit ihrer eigenen Kultur vereinbar war.¹⁴⁸

Das Projekt des Okzidentalismus erfordert eine interdisziplinäre Herangehensweise. Während Ḥanafī sich auf die Philosophie konzentriert, betont er, dass Beiträge aus anderen Bereichen wie Geschichte, Soziologie und Politikwissenschaften notwendig sind, um das westliche Bewusstsein in seiner Gesamtheit zu analysieren. Eine

¹⁴⁷ FAKHRY (2004): 103-110.

¹⁴⁸ SA'ĪD (1978): 29-34.

kollektive Anstrengung ist erforderlich, um die historischen, sozialen und intellektuellen Strukturen des Westens vollständig zu verstehen.¹⁴⁹

¹⁴⁹ AL-JĀBRĪ (1991): 105-110.

4.3 Zwischen Vernunft, Philosophie und Gottesverständnis: Entstehung und Entwicklung des europäischen Bewusstseins

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf

Kapitel 1.1.1 „Das Projekt ‚Erbe und Erneuerung‘: Die drei Fronten“.

Dr. Ḥasan Ḥanafī geht davon aus, dass das europäische Bewusstsein aus der Perspektive der arabischen Welt untersucht werden kann, um eine tiefere Verständigung zwischen Ost und West zu ermöglichen. Ḥanafī formuliert ein komplexes Konzept, das drei zentrale Fronten umfasst: die Auseinandersetzung mit dem alten Erbe, die Beziehung zum westlichen Erbe und die direkte Interpretation der Gegenwart. Dabei schlägt er vor, dass der Osten in der Lage ist, den Westen zu erforschen, indem er nicht nur dessen historische Entwicklung betrachtet, sondern auch die Strukturen und Dynamiken analysiert, die das westliche Bewusstsein prägen.

Ein zentrales Element seiner Theorie ist die Unterscheidung zwischen den zivilisatorischen Konzepten des Ostens und Westens. Der Osten ist eine „zentrierte Zivilisation“, die sich um ein metaphysisches Zentrum, das Göttliche, entwickelt, während der Westen eine „expansive Zivilisation“ ist, die sich im Laufe der Zeit von einem festen Zentrum entfernt hat und stattdessen auf Rationalität, Naturwissenschaften und den Menschen als Ausgangspunkt setzt. Dies führt zu einer fundamentalen Differenz in der Entwicklung der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen: Während die Wissenschaften des Ostens aus einem inneren Zentrum heraus und in Form von konzentrischen Kreisen entfaltet werden, ist die westliche Zivilisation durch eine kontinuierliche Abkehr vom Zentrum geprägt.

„Das westliche Bewusstsein repräsentiert eine zentrifugale Zivilisation (Zentrifuge), die sich vom Zentrum entfernt, während das islamische Bewusstsein eine zentripetale Zivilisation darstellt, die sich um ein zentrales Fundament gruppiert. Im Fall des westlichen Bewusstseins geht die Entstehung der Struktur voraus, und die Entwicklung geht dem Aufbau voran. Es gibt kein westliches Bewusstsein, das unabhängig von seiner historischen Formung existierte; es ist vielmehr ein Ergebnis der Geschichte. Daher hat sich die historische Methode in diesem Kontext stark entwickelt, und der Ansatz des Historismus ist in ihm besonders ausgeprägt.“¹⁵⁰

Ḥanafī stellt weiter fest, dass das europäische Bewusstsein, obwohl es historisch geformt wurde, nicht als ein einziges, universelles oder globales Bewusstsein betrachtet

¹⁵⁰ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 100.

werden kann, sondern vielmehr eine komplexe Entwicklung durchlaufen hat. Es ist geprägt von verschiedenen Strömungen und historischen Phasen, angefangen bei der Scholastik über die Aufklärung bis hin zum Existenzialismus. Der westliche Weg war von unterschiedlichen philosophischen und intellektuellen Bewegungen beeinflusst, die immer wieder verschiedene Aspekte des westlichen Selbstverständnisses hinterfragten und sich gegenseitig herausforderten. Ḥanaḩī argumentiert, dass die europäische Geschichte und Philosophie keine allgemeingültige, statische Wahrheit repräsentieren, sondern ein Produkt von historischen Veränderungen und verschiedenen intellektuellen Strömungen sind. Durch die Auseinandersetzung mit diesem Prozess kann der Osten die Entwicklung des Westens verstehen. Der „Zeitstrahl“ in Ḥanaḩīs Theorie verdeutlicht, wie sich das Wissen in verschiedenen historischen Momenten ständig weiterentwickelt, wobei das Zentrum des Wissens im Osten von Anfang an eine integrative, sich Gott widmende Perspektive auf das Wissen bietet. Durch die Untersuchung dieses Modells wird es dem Osten möglich, nicht nur den Westen zu erforschen, sondern auch eine kritische Haltung zu entwickeln. Der Westen erscheint nicht länger als ein universelles Modell, sondern als ein sich wandelndes System, das in seiner Entwicklung stets von historischen und kulturellen Kontexten geprägt war.

4.3.1 Die Quellen des europäischen Bewusstseins

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von Kapitel 2.1 „Begriffe, offengelegte und nicht offengelegte Quellen“.

Ḥanaḥī gibt an, dass das europäische Bewusstsein sich aus vier grundlegenden Quellen entwickelt hat, die in ihrer Wechselwirkung die Entwicklung der westlichen Zivilisation prägten. Zwei dieser Quellen sind explizit benannt, die anderen beiden werden laut Ḥanaḥī verschwiegen. Die bekannten Quellen sind die griechisch-römische und die jüdisch-christliche Quelle, während die oft ungenannten Quellen die alte östliche Kultur und die europäische Umwelt selbst sind. Diese Differenzierung hinterfragt die Vorstellung eines einzigartigen, originellen westlichen Bewusstseins und eröffnet eine differenzierte Perspektive auf die europäische Zivilisation.

1. Die griechisch-römische Quelle: Die griechisch-römische Quelle beeinflusste das westliche Denken vor allem durch die griechische Philosophie, die logisches und wissenschaftliches Denken förderte. Philosophen wie Sokrates, Platon und Aristoteles legten die Grundlage für die westliche Philosophie und Wissenschaft, insbesondere in den Bereichen Logik, Ethik und Politik. Diese Tradition wird als zentrale Quelle des westlichen Denkens wahrgenommen, jedoch wird ihr Einfluss oft als bedeutender dargestellt als der der anderen Quellen. Sokrates betonte die Bedeutung der ethischen und moralischen Reflexion und stellte die Frage nach dem guten Leben. Er nutzte die Methode des Dialogs, um das Wissen durch kritische Selbstreflexion zu fördern. Platon hingegen führte die Idee der Ideenwelt ein und stellte das Streben nach Wahrheit und Wissen als höchste Form der menschlichen Bestimmung dar. In seinem Denken existiert eine klare Trennung zwischen der materiellen Welt und der Welt der Ideen. Aristoteles stellte das Leben des praktischen Menschen in den Vordergrund, die materielle Welt und integrierte die Idee der Ethik in das alltägliche Handeln. Im Gegensatz zu Platon, der die Welt der Ideen über die sinnlich erfahrbare Welt stellte, betonte Aristoteles die Bedeutung der realen, äußeren Welt. Für ihn war nicht die Welt der Sinne selbst das Höchste, sondern die konkrete Wirklichkeit, die durch Beobachtung und Erfahrung zugänglich ist. Aristoteles verfolgte einen realistischen Ansatz, der darauf abzielte, die Erscheinungen der Welt systematisch zu erfassen und philosophisch sowie wissenschaftlich zu erklären.

2. Die jüdisch-christliche Quelle: Sie brachte ethische und spirituelle Werte wie Nächstenliebe, Moral und Verantwortung in das westliche Bewusstsein. Diese Werte prägten die westliche Rechts- und Sozialphilosophie und standen in einer bestimmten Spannung zur rationalen und weltlichen Orientierung der griechischen Tradition. Diese Quelle wurde jedoch oft in westlichen Erzählungen zugunsten der griechisch-römischen Tradition marginalisiert.
3. Die alte östliche Quelle: Diese Quelle wird oft nicht beachtet, ist jedoch ein zentraler Bestandteil der interkulturellen Entwicklung des westlichen Bewusstseins. Der Einfluss der östlichen Kulturen, wie der persischen, indischen und mesopotamischen Zivilisationen, ist maßgeblich für die Entstehung von Konzepten wie Transzendenz, Mystik und Ethik im westlichen Denken. Besonders der Einfluss des Islams, der antikes Wissen bewahrte und erweiterte, war entscheidend für die westliche Renaissance und das Weiterbestehen des antiken Wissens. Dieser Einfluss wird jedoch häufig verschwiegen oder in westlichen Erzählungen nur als passiver Vermittler der griechischen Weisheit dargestellt. Der umfassende interkulturelle Dialog und der Beitrag der islamischen Philosophen zur westlichen Entwicklung werden laut Hanaḫi oft reduziert und nicht ausreichend anerkannt.
4. Die europäische Umwelt: Diese Quelle umfasst die geografischen, kulturellen und religiösen Traditionen Europas, die vor der Christianisierung existierten. Besonders die heidnischen Religionen, Mythen und sozialen Strukturen beeinflussten die Entwicklung des westlichen Bewusstseins. Diese Traditionen manifestierten sich etwa in der europäischen Mystik und Mythologie und prägten das westliche Denken auch nach der Christianisierung Europas.

Edmund Husserl ist in Hanaḫis „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ ein zentraler Bezugspunkt (wie in der Biographie bereits erwähnt, hat Hanaḫi Husserls Werke intensiv studiert). Husserl hat mit der Phänomenologie eine Methode geschaffen, die es ermöglicht, das westliche Bewusstsein aus seiner inneren Struktur heraus zu analysieren und zu verstehen. Hanaḫi greift diesen Ansatz gezielt auf, um die Ursprünge, den Aufbau und die Krisen des europäischen Denkens nicht nur als äußere Phänomene zu beschreiben, sondern als Entwicklung des Bewusstseins selbst nachzuvollziehen. Allerdings wird auch Edmund Husserl von Hanaḫi kritisiert, weil er das westliche Bewusstsein als ein originelles Werk darstellt, das ohne Einflüsse von

früheren Zivilisationen entstanden sei. In seinem Werk „Die Krise der europäischen Wissenschaften“ ignoriert Husserl laut Ḥanaḩi weitgehend den interkulturellen Austausch, der das westliche Denken in seiner frühen Phase geprägt hat. Husserl konzentrierte sich fast ausschließlich auf die griechische Zivilisation und vernachlässigte den Einfluss der römischen Zivilisation sowie der islamischen Philosophie. Diese Perspektive ignoriert gemäß Ḥanaḩi die tiefgreifenden Beiträge der arabischen und persischen Gelehrten, die antikes Wissen bewahrten, erweiterten und für die westliche Welt zugänglich machten. Ḥanaḩi sieht Husserls Sichtweise als zu isoliert und reduziert, da sie die komplexen interkulturellen Verbindungen, die das westliche Bewusstsein tatsächlich prägten, nicht angemessen berücksichtigt.

„Husserl selbst erkennt jedoch explizit an, dass die europäische Zivilisation von den Europäern selbst geschaffen wurde, wie seine wiederholte Betonung von ‚unserer Zivilisation, unserer Philosophie, unserer Logik, unserem Bewusstsein‘ zeigt. Damit weist er darauf hin, dass diese nicht göttlichen Ursprungs ist, sondern ein menschliches Produkt. Dennoch hebt Husserl das europäische Bewusstsein als transzendente Errungenschaft hervor und vernachlässigt dabei seine historische und kulturelle Verankerung in der europäischen Umwelt. Damit wird eine Spannung in Husserls Ansatz sichtbar: Einerseits sieht er die europäische Zivilisation als Ergebnis der europäischen Geschichte, andererseits betont er eine idealistische Sichtweise des europäischen Bewusstseins, das von den konkreten Bedingungen seiner Umwelt abstrahiert wird.“¹⁵¹

¹⁵¹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḩi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 139.

4.3.2 Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins

Dieses Unterkapitel behandelt den zentralen Kern von Ḥasan Ḥanafī's Projekt und bildet den inhaltlichen Schwerpunkt seines Werkes „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“. Es vermittelt die grundlegenden Gedanken, Argumentationslinien und Zielsetzungen, die Ḥanafī mit seinem okzidentalistischen Ansatz verfolgt.

Im Mittelpunkt steht seine systematische Analyse des europäischen Bewusstseins, dessen Bildung er in fünf historische Epochen gliedert. Diese Gliederung ist kein bloßer historischer Überblick, sondern Ausdruck seines methodischen Hauptanliegens: Ḥanafī möchte beweisen, dass das europäische Denken kein autonom entstandenes, in sich geschlossenes Bewusstsein darstellt, sondern vielmehr das Ergebnis vielfältiger Wechselwirkungen, Einflüsse und kultureller Überschneidungen ist, insbesondere mit dem arabisch-islamischen Erbe. Außerdem möchte er darauf hinweisen, wie sich das europäische Bewusstsein im Laufe der europäischen Geschichte allmählich herausgebildet und in verschiedenen Etappen aufeinander aufgebaut hat, stets in enger Wechselwirkung mit den historischen Entwicklungen seiner Zeit. Die Formung dieses Bewusstseins verlief nicht isoliert, sondern stand in einem fortwährenden Dialog mit politischen, sozialen und kulturellen Umbrüchen, die Europa prägten.

In jeder Epoche legt Ḥasan Ḥanafī den Fokus auf die Entwicklung der Vernunft und die Beziehung zwischen Philosophie und Gott. Die islamische Kultur bewahrte traditionell ein Gott-zentriertes Bewusstsein, in dem die Vernunft stets im Einklang mit religiösen Überzeugungen stand. Gott wurde als eine ständige Grundlage angenommen, und alles in dieser Welt wurde um ihn herum strukturiert und verstanden. Im Gegensatz dazu verlagerte sich im europäischen Denken im Laufe der Geschichte der Schwerpunkt zunehmend auf die Vernunft und die Philosophie. Die Vernunft und Philosophie mussten nicht länger mit Gott übereinstimmen. Sie entwickelten sich zunehmend unabhängig, wobei der göttliche Aspekt immer weniger als notwendige Grundlage für das philosophische und vernünftige Denken betrachtet wurde. Zu Beginn der Entwicklung wurde Gott nicht infrage gestellt, doch diese Position änderte sich mit der Zeit, und es wurde versucht, Philosophie, Vernunft und Gott durch Gottesbeweise miteinander in Einklang zu bringen. Diese Beweise und die zugrunde liegenden Annahmen entwickelten sich im Laufe der Geschichte weiter. Das Verhältnis von Vernunft, Philosophie und Gott unterlag einem kontinuierlichen Wandel. In jeder Epoche hebt

Ḥanaḥī die unterschiedlichen Ansätze hervor, wie die Vernunft in Beziehung zum göttlichen Prinzip und zu philosophischen Traditionen gesetzt wurde.

Erst auf Grundlage dieser historischen Analyse der Bildung lässt sich im abschließenden Teil die Struktur des europäischen Bewusstseins nachvollziehen, jene tief verankerten mentalen Muster, Denkfiguren und epistemologischen Voraussetzungen, die sich aus der historischen Genese herausgebildet haben und bis in die Gegenwart das europäische Selbstverständnis prägen. Dabei wird deutlich: Die Struktur ist nicht unabhängig oder überzeitlich, sondern das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung, in der sich bestimmte Denkschemata sedimentiert haben.

4.3.2.1 Erste Epoche: Die Kirchenväter und die Scholastik (1. bis 14. Jahrhundert)

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf

Kapitel 2.2 „Die Glaubenssätze der Kirchenväter (vom 1. bis zum 7. Jahrhundert)“ und Kapitel 2.3 „Die scholastische Philosophie (vom 8. bis zum 14. Jahrhundert)“.

Das westliche Bewusstsein entwickelte sich über Jahrhunderte hinweg durch die Wechselwirkungen der vier bereits genannten zentralen Quellen. Diese Quellen prägten die intellektuelle Landschaft Europas und formten die Entwicklung des europäischen Denkens. Besonders im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter spielte die Synthese dieser Quellen eine entscheidende Rolle bei der Herausbildung eines einzigartigen europäischen Bewusstseins, das weiterhin von der Auseinandersetzung mit verschiedenen Denktraditionen und deren Integration beeinflusst wurde. Das Christentum, Judentum und die griechisch-römische Philosophie waren in den Menschen verankert, und es wurde versucht, diese Traditionen miteinander in Einklang zu bringen, um ein harmonisches Verständnis von Glauben, Vernunft sowie Philosophie zu entwickeln.

Die griechisch-römische Quelle prägte das europäische Denken maßgeblich durch zwei einflussreiche philosophische Strömungen: den Neuplatonismus und den Stoizismus. Der Neuplatonismus, mit seinem Ursprung im griechischen Denken, stellte das „Eine“ als transzendenten Ursprung allen Seins ins Zentrum und entfaltete eine metaphysische Ordnung, in der das Viele auf das Eine zurückgeführt wird. In diesem Kontext wurde der Neuplatonismus mit dem Christentum vereint, wobei Gott als das „Eine“ betrachtet wurde, was eine harmonische Verbindung zwischen der platonischen Metaphysik und der christlichen Vorstellung von Gott als transzendtem Ursprung allen Seins ermöglichte. Der römisch geprägte Stoizismus dagegen entwickelte eine Ethik der Vernunft, Selbstbeherrschung und Pflichterfüllung im Einklang mit der Natur. Beide Richtungen überdauerten den Untergang des Römischen Reiches und wirkten tief in die christliche Theologie hinein, insbesondere durch die Lehren der Kirchenväter, die eine Synthese zwischen antiker Philosophie und christlicher Offenbarung anstrebten.

Das frühe Christentum trat in einen intensiven Dialog mit der griechischen Philosophie ein, wobei sich wechselseitige Annäherungen und Abgrenzungen vollzogen. Kirchenväter wie Justin, Tatian und Athenagoras bemühten sich darum, die Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und Philosophie zu klären, entweder durch Integration

griechischer Denkfiguren in die christliche Lehre oder durch deren kritische Zurückweisung. Diese Auseinandersetzung beeinflusste die Entstehung einer christlich geprägten Philosophie, die schließlich das Fundament für die ethische und metaphysische Orientierung Europas bildete. Im Zentrum stand stets die Frage, ob die Vernunft oder der Glaube als maßgeblicher Ursprung des Wissens und der Lebensführung gelten sollte – ein Spannungsverhältnis, das das westliche Denken bis in die Moderne hinein bestimmte.

„Es ist also klar, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie die Hauptfrage für die griechischen Verteidiger des Christentums im zweiten Jahrhundert war, sei es durch Vereinigung, Unterscheidung oder Konflikt. Das Ziel war nicht, ein rigoroses philosophisches System zu entwickeln, wie es später bei Augustinus und Thomas von Aquin der Fall war, obwohl erste Vorstellungen über Gott, die Seele und das Jenseits existierten. Sie waren eher den Griechen als der christlichen Geschichte verpflichtet. Der Verteidigung der Philosophie kam mehr Bedeutung zu als der Verteidigung des Christentums.“¹⁵²

Die alte östliche Quelle, obwohl nicht explizit in der westlichen Tradition benannt, beeinflusste das westliche Bewusstsein maßgeblich. Der Austausch zwischen der griechischen und islamischen Welt, insbesondere die Bewahrung und Weiterentwicklung des antiken Wissens durch islamische Gelehrte, war laut Ḥanafī entscheidend für die westliche Renaissance. Der Einfluss östlicher Kulturen, insbesondere der mystischen und philosophischen Traditionen des Islams, trug zur Entwicklung einer breiteren Perspektive bei, die das westliche Denken auf neue Weise erweiterte. Im Islam wurde ein Verständnis von Gott mit der Vernunft verbunden, wobei die göttliche Wahrheit und die menschliche Vernunft als harmonische Einheit betrachtet wurden. Gottes Erkenntnis und der menschliche Verstand standen nicht im Widerspruch zueinander, sondern ergänzten sich, um das Verständnis der Welt zu vertiefen.

„Die Übersetzungen islamischer Werke schufen zudem ein neues Verständnis des Verhältnisses zwischen göttlicher Allmacht und den Gesetzen der Natur. Während das mittelalterliche christliche Weltbild oft davon ausging, dass Wunder die Naturgesetze außer Kraft setzen, vermittelten die islamischen Theologen und Philosophen, insbesondere die Mu'taziliten und die aristotelisch geprägte Philosophie, das Konzept einer Welt, die von Naturgesetzen regiert wird, ein Ausdruck göttlicher Weisheit und kein Widerspruch zur göttlichen Allmacht. Diese Ansichten führten dazu, dass in der späten mittelalterlichen Philosophie ein neues Modell entstand: Harmonie zwischen Offenbarung, Vernunft und Naturgesetzen. Dieses Modell stellte einen Gegensatz zur christlichen Sichtweise dar, bei der Glaube über der Vernunft steht und die Naturgesetze oft zugunsten übernatürlicher Ereignisse aufgehoben werden. Dieses islamische Modell blieb

¹⁵² Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 151.

in der europäischen Denktradition lebendig, insbesondere in dem sogenannten lateinischen Averroismus bis ins 17. Jahrhundert.“¹⁵³

Die europäische Umwelt, mit ihren heidnischen Religionen, Mythen und sozialen Strukturen, übte einen erheblichen Einfluss auf das westliche Bewusstsein aus. Diese traditionellen Elemente wurden in den christlichen Diskurs integriert und prägten die Entwicklung von Kunst, Literatur und Philosophie im mittelalterlichen Europa. Auch nach der Christianisierung blieben diese kulturellen Überreste ein bedeutender Bestandteil des europäischen Denkens.

Die Synthese dieser vier Quellen setzte sich vor allem in der Zeit zwischen der Spätantike und dem Mittelalter fort, als das Christentum und die griechische Philosophie zunehmend miteinander verwoben wurden. Die Verschmelzung philosophischer Traditionen ermöglichte es dem Christentum, seine Dogmen in einem intellektuellen Kontext zu formulieren, der die griechische und römische Kultur bewahrte und zugleich eine neue religiöse Perspektive eröffnete.

Augustinus gilt als bedeutendster Kirchenvater und als Modellfigur für die gesamte christliche Philosophie, sowohl in der griechischen als auch in der lateinischen Tradition. Seine Schriften prägten nicht nur die Theologie, sondern auch das philosophische Denken vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit. Augustinus verband philosophische Reflexion mit christlicher Offenbarung, indem er die philosophischen Konzepte der Antike in den christlichen Glaubensrahmen integrierte. Er betonte die Bedeutung der inneren Wahrheitserkenntnis und der göttlichen Gnade, was den Verstand und die Philosophie mit dem göttlichen Willen versah. Für Augustinus war die Vernunft nicht im Widerspruch zu Gott, sondern ein Mittel, durch das der Mensch zur Erkenntnis des Göttlichen gelangen konnte. Seine Philosophie stellte den freien Willen als eine wesentliche menschliche Fähigkeit dar, die jedoch nur durch die göttliche Gnade in Einklang mit dem göttlichen Plan wirken konnte. Ein zentrales Anliegen war die Widerlegung der Vorstellung, dass das Böse in der Welt selbst existiere; stattdessen verortete Augustinus das Böse im menschlichen Geist, als Ergebnis falscher Entscheidungen und der Missachtung göttlicher Prinzipien. Durch diese Verbindung von Vernunft, Philosophie und göttlicher Offenbarung schuf Augustinus ein System, das die

¹⁵³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 128.

philosophische Tradition der Antike und die christliche Theologie miteinander versöhnte und so eine fundamentale Grundlage für das mittelalterliche christliche Denken bildete.

Mit der Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christentum gewann das Christentum zunehmend politische Bedeutung. Das Christentum wurde zur Staatsreligion. Die Kirche übernahm viele Elemente des Römischen Reiches, vom Kult über Symbole bis hin zur Machtstruktur. Rom wandelte sich zur Hauptstadt des christlichen Imperiums, doch die Spannungen zwischen kirchlicher und weltlicher Macht blieben bestehen. Es fand ein philosophischer Übergang vom Neuplatonismus zum Aristotelismus statt, indem sich das Denken von einer eher mystischen, spirituell geprägten Weltauffassung (Neuplatonismus) hin zu einer stärker rationalen, empirisch-logischen Philosophie (Aristotelismus) verlagerte.

Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins und die Integration fremder kultureller Einflüsse, insbesondere der islamischen und jüdischen Philosophie, prägen die Scholastik, die von etwa dem 8. bis zum 14. Jahrhundert eine zentrale Phase der christlichen Philosophie darstellt. Die Scholastik verband Glauben und Vernunft und war stark von den antiken griechischen Denkansätzen geprägt. Sie entwickelte sich über mehrere Phasen, die durch den intensiven Austausch zwischen christlicher, islamischer und jüdischer Philosophie beeinflusst wurden. Viele arabische Werke wurden ins Lateinische übersetzt, welche das christliche Denken erheblich beeinflussten. Dies legte den Grundstein für die Blütezeit der Scholastik im 13. Jahrhundert, als Denker wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin eine Synthese zwischen Aristoteles' Philosophie und christlicher Theologie entwickelten und so das intellektuelle Fundament der Scholastik schufen.

In der Philosophie wuchs das Bestreben, stärker auf die konkrete Welt und die menschliche Erfahrung einzugehen. Die im 12. Jahrhundert gegründeten Universitäten förderten diesen akademischen Austausch und trugen dazu bei, dass die Philosophie nicht mehr nur abstrakte Theorien behandelte, sondern zunehmend praxisorientiert wurde und sich auf die tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens konzentrierte.

Die islamische Philosophie, insbesondere die Werke von Averroes (Ibn Rušd)¹⁵⁴, hatte einen enormen Einfluss auf die scholastische Philosophie, vor allem im Hinblick auf

¹⁵⁴ Vgl. BEN AHMAD, FU'ĀD und Robert PASNAU (2021): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-rushd/> (letzter Abruf: 01.03.2025): Ibn Rušd (1126-1198), ein andalusischer Philosoph, Arzt und Richter, ist eine Schlüsselfigur in der muslimischen Philosophie und eine wichtige Quelle für das nachklassische europäische Denken. Er

die Integration von Vernunft und Glauben. Die Übersetzung arabischer Werke ins Lateinische im 12. Jahrhundert förderte den intellektuellen Austausch und ermöglichte es, islamische Rationalität und die Vereinigung von Glauben und Vernunft in die westliche christliche Philosophie einzubringen.

„Das christliche Modell vor dem islamischen Einfluss betonte die Trennung zwischen Vernunft und Natur, wobei der göttliche Einfluss notwendig war, um die Natur von ihren Sünden zu erlösen. Das islamische Modell jedoch vereinte Vernunft und Natur und bestätigte die Unabhängigkeit des Verstandes und die ständigen Naturgesetze, indem es eine vollständige Identität zwischen Gott und Natur postulierte. Während das christliche Modell die Trennung von Offenbarung, Vernunft und Natur betonte, setzte das islamische Modell auf die vollständige Identität dieser Elemente. [...] Diese Sichtweise wurde hauptsächlich von Averroes und nicht von Al-Fārābī, Al-Kindī oder Avicenna (Ibn Sīnā) beeinflusst.“¹⁵⁵

Im 14. Jahrhundert erlebte die Scholastik eine Transformation. Denker wie Duns Scotus und William von Ockham hinterfragten traditionelle metaphysische Konzepte und legten den Grundstein für eine neue Epistemologie.¹⁵⁶ Ockhams Prinzip, „Ockhams Rasiermesser“, das die Minimierung von Annahmen hervorhob, und die Betonung auf empirische Erkenntnis führten zu einem stärkeren Fokus auf Wissenschaft und empirische Methoden.

Die Scholastik des späten Mittelalters leitete den Übergang von der mittelalterlichen Philosophie zu einer neuen Ära ein. Philosophische Strömungen wie die des Ockhamismus bereiteten den Weg für die Renaissance und die Aufklärung. Die intensiven interkulturellen und interreligiösen Dialoge, die die Scholastik prägten, waren entscheidend für die Entstehung eines neuen, rationaleren Weltbildes, das sich später in der europäischen Renaissance und der Reformation manifestierte. Die Scholastik war nicht nur ein Höhepunkt der mittelalterlichen Philosophie, sondern bildete auch eine Brücke zwischen antiken, christlichen, islamischen und jüdischen Denktraditionen.

vertrat die Ansicht, dass Philosophie demonstrative Gewissheit bieten kann und dass Aristoteles der zentrale Führer in der Philosophie sein sollte. Er betonte, dass Philosophie eine zentrale Rolle in religiösen Fragen spielen sollte, anstatt Religion zu ersetzen. Ibn Rušd förderte auch andere Methoden des Denkens und Überzeugens in Bereichen wie Religion, Medizin und Recht, wo aristotelische Demonstrationen nicht immer praktikabel waren.

¹⁵⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 184.

¹⁵⁶ Vgl. PHILOSOPHIE.CH: <https://www.philosophie.ch/erkenntnistheorie> (letzter Abruf: 01.03.2025): Die Erkenntnistheorie (auch Epistemologie genannt) ist eine Unterdisziplin der theoretischen Philosophie und eine der ältesten Gebiete der Philosophie. Es geht um Fragen rund um die Themen Erkennen und Wissen: Können wir unseren Sinnen vertrauen? Ist Wissen möglich oder gibt es nur Meinung? Ist Wissenschaft objektiv? Wie viele Beweise brauchen wir, um uns etwas sicher sein zu können? Können wir überhaupt irgendetwas wissen?

Einordnung: Zeitalter der Kirchenväter und Scholastik

Ḥasan Ḥanafī's zentrale Erkenntnis zur ersten Phase der Herausbildung des europäischen Bewusstseins, dem Zeitalter der Kirchenväter und der Scholastik, besteht in der Einsicht, dass das Denken Europas in dieser Epoche stark theozentrisch und autoritätsgebunden war. Das geistige Leben orientierte sich vornehmlich an religiösen Quellen, wobei die Offenbarung als höchste Instanz galt und das Wissen primär in ihrem Dienst stand. Philosophie war nicht autonom, sondern eng mit dem Glauben verknüpft und verstand sich als Mittel zur Vertiefung religiöser Wahrheit. Der Glaube bildete die Grundlage allen Denkens, während die Vernunft zur Auslegung und Verteidigung der göttlichen Lehren diente. Ḥanafī betont zudem, dass die Integration von Vernunft und Glauben, wesentlich angestoßen durch die Rezeption islamischer Philosophie, insbesondere der Werke von Averroes (Ibn Rušd) und Avicenna (Ibn Sīnā), einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung der mittelalterlichen und später auch neuzeitlichen westlichen Philosophie und Theologie ausübte. Diese Phase markiert damit den Beginn eines spezifisch europäischen Denkweges, der in religiöser Weltdeutung verwurzelt war, zugleich aber bereits Ansätze einer rationalen Durchdringung des Glaubens enthielt.

4.3.2.2 Zweite Epoche: Die Reformation und die Renaissance: 15. bis 16. Jahrhundert

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten Kapitel 2.4 „Die religiöse Reformation und die Renaissance (15. und 16. Jahrhundert)“. Die Übergangszeit vom Mittelalter zur Moderne war von zwei entscheidenden Bewegungen geprägt, der Reformation und der Renaissance, die trotz ihrer unterschiedlichen Zielsetzungen tief miteinander verbunden waren und sich gegenseitig beeinflussten. Beide Bewegungen trugen maßgeblich zur Entwicklung des europäischen Bewusstseins bei und bereiteten den Weg für die moderne Weltanschauung.

Im 16. Jahrhundert führte die Reformation zu einer tiefgreifenden religiösen Erneuerung, die die Rückbesinnung auf die biblischen Quellen und die Reform der katholischen Kirche forderte. Persönlichkeiten wie Martin Luther und Johannes Calvin kritisierten die Korruption der Kirche und setzten sich für eine individuelle Bibelauslegung und einen direkten Zugang zu Gott durch Gnade und Glauben ein. Diese Bewegung förderte die Idee der individuellen Autonomie und trug zur Entwicklung des Protestantismus bei, welcher die religiöse Freiheit und eine Abkehr von der kirchlichen Vermittlung in den Vordergrund stellte. Parallelen zu islamischen spirituellen Traditionen, wie dem Sufismus, sind in der Betonung des direkten Zugangs zu Gott und der Ablehnung eines vermittelnden Klerus zu finden.

Zeitgleich mit der Reformation erlebte die Renaissance im 15. und 16. Jahrhundert eine kulturelle Wiedergeburt der antiken griechischen und römischen Kultur. Der Humanismus, der das Denken auf Vernunft, Wissenschaft und individuelle Freiheit ausrichtete, stellte den Menschen als aktiven Akteur in der Welt in den Mittelpunkt. Philosophen wie Erasmus betonten die Bedeutung der freien Wahl und Erkenntnis des Individuums, was die Menschheit von einer göttlich zentrierten Weltanschauung hin zu einer humanistisch geprägten Perspektive führte. Der Neuplatonismus jener Zeit verband antike Ideen mit christlichen Überzeugungen und stellte den Menschen als zentrales Subjekt dar, das durch Vernunft zu Gott gelangen konnte.

„Die Strömung des Humanismus entwickelte sich aus den religiösen Gedanken und verschob ihren Fokus von Gott auf den Menschen. [...] Später wurde sie eine Philosophie bei Erasmus, der den Menschen ins Zentrum stellte und den christlichen Glauben auf der Grundlage rein menschlicher Prinzipien neu aufbaute. Er [Erasmus] entwickelte ein Programm für die christliche Erziehung als moderne Staatsbürger. Er widersetzte sich entschieden der scholastischen Philosophie und widmete sein Leben der kirchlichen Reform. Das Christentum war

für ihn nicht nur ein Glaubenssystem zur Erlösung, sondern eine Religion des Geistes, die auf dem Vertrauen in die menschliche Vernunft basiert. Er unterstützte Luther und rief die Menschen dazu auf, ihm zu folgen, doch er widersetzte sich der dogmatischen Theologie, die zur Gewalt aufrief. Er kritisierte die Lehren der römisch-katholischen Kirche und ihre Absurdität. Er lieferte den religiösen Reformern eine erleuchtete, rationale Grundlage und wurde zu ihrem intellektuellen Führer in religiösen Belangen. Danach entwickelte sich die Humanismusströmung allmählich zu einer politischen Philosophie, die die religiöse Autorität ablehnte, die Kirche vom Staat trennte und die moderne säkulare Gesellschaft begründete.“¹⁵⁷

Die Reformation und Renaissance beeinflussten sich gegenseitig. Die Reformation stellte die Bedeutung der persönlichen Glaubenserfahrung und die Rückkehr zu den biblischen Quellen in den Vordergrund, was wiederum reformatorische Denker wie Erasmus prägte, der von den Idealen der Renaissance inspiriert war. Gleichzeitig förderte die Renaissance die individuelle Autonomie, was die Entstehung neuer religiöser und philosophischer Strömungen, einschließlich der Reformation, begünstigte.

Die Renaissance legte auch die Grundlage für die wissenschaftliche Revolution, die den Übergang von religiös dominierten Weltbildern zu einem naturwissenschaftlich orientierten Verständnis der Welt einleitete. Denker wie Galileo Galilei und Johannes Kepler trugen zur empirischen Erforschung der Natur bei und brachen mit der kirchlich geprägten Kosmologie. Auch in der politischen Theorie vollzog sich ein Wandel, wobei Machiavelli eine realistische Sicht auf die Politik vertrat, die nicht mehr von göttlicher Vorsehung, sondern von menschlicher Vernunft und Machtinteressen bestimmt wurde.

Auch hier beteuert Ḥanaḫī den islamischen Einfluss:

„Die Renaissance könnte die Fähigkeit des westlichen Bewusstseins bezeichnen, die menschlichen, natürlichen und religiösen Wahrheiten selbst zu entdecken, basierend auf der Anstrengung des Verstandes und der Wahrnehmung der Natur. Es handelt sich um eine indirekte Annäherung an das islamische Modell in unserem alten Erbe, die Einheit von Offenbarung, Verstand und Natur, die vor der Renaissance ins westliche Bewusstsein eindrang, nachdem das islamische Erbe von Arabisch auf Lateinisch übertragen worden war. Daher kann man sagen, was ein Wissenschaftler des Ostens sagte, als er sein Werk las: ‚Das ist unsere Ware, die uns zurückgegeben wurde‘.“¹⁵⁸

Die Reformation und die Renaissance, als zwei eng miteinander verbundene Bewegungen, veränderten das europäische Bewusstsein grundlegend. Sie führten zu einer

¹⁵⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḫī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 210.

¹⁵⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḫī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 208.

stärkeren Betonung der individuellen Freiheit, der Vernunft und der Wissenschaft. Während die Reformation religiöse Freiheit und den direkten Zugang zu Gott förderte, legte die Renaissance den Grundstein für die moderne Wissenschaft und Philosophie, indem sie die menschliche Vernunft und das Streben nach Wissen ins Zentrum stellte. Beide Bewegungen ebneten den Weg für die Aufklärung und die Entwicklung der modernen westlichen Welt.

„Die Renaissance konnte das Ende einer Ära und den Beginn einer neuen im europäischen Bewusstsein verkünden: das Ende der Ära der Quellen und der Beginn der Ära der neuen Bildung. Sie konnte einen Bruch zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart herbeiführen, den Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft, und das kritische Hinterfragen des Erbes, um sich von ihm zu befreien, sowohl als Quelle des Wissens als auch als ethischer Wert.“¹⁵⁹

Einordnung: Die Reformation und die Renaissance

Hasan Hanafis Kernaussage zur zweiten Epoche der Bildung des europäischen Bewusstseins, der Zeit der Renaissance und Reformation, liegt in der Beobachtung eines tiefgreifenden Wandels: In dieser Phase vollzieht sich ein bewusster Bruch mit der theozentrischen Weltordnung der Scholastik, in der der Glaube unhinterfragte Grundlage allen Wissens und Denkens war. Stattdessen rückt das menschliche Subjekt zunehmend in den Mittelpunkt des Denkens, und mit ihm ein neues Selbstverständnis, das auf Rationalität, Individualität und weltlicher Erfahrung beruht. Hanafī interpretiert diese Epoche als einen Wendepunkt, in dem sich das europäische Bewusstsein aus der Vormundschaft religiöser Autoritäten zu lösen beginnt. Die Reformation trägt wesentlich zu dieser Entwicklung bei, indem sie das Verhältnis zur Religion grundlegend verändert: weg von institutioneller Kontrolle hin zu einer subjektiven, innerlichen Glaubenshaltung, in der persönliche Verantwortung und Gewissensfreiheit zentral werden. Parallel dazu entfaltet die Renaissance eine Wiederentdeckung des antiken Erbes, insbesondere des griechisch-römischen Denkens, das nun nicht mehr theologisch überformt, sondern als Quelle autonomer Erkenntnis neu bewertet wird. In der Verbindung von Reformation und Renaissance erkennt Hanafī eine doppelte Bewegung: Einerseits wird die Bindung an metaphysisch verankerte Wahrheitsansprüche relativiert, andererseits wird der Mensch selbst, als denkendes, erfahrendes und schöpferisches Wesen, zum Maßstab allen Wissens. Der Glaube verliert seinen exklusiven epistemischen Status, während sich die Vernunft zur leitenden Instanz im Erkenntnisprozess

¹⁵⁹ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 215.

emanzipiert. Damit markiert diese Epoche nicht nur eine Abwendung von der mittelalterlichen Ordnung, sondern zugleich den Beginn einer neuen Weltanschauung, die das Fundament des modernen, säkularen und autonomen europäischen Selbstbewusstseins legt.

4.3.2.3 Dritte Epoche: Rationalismus und Aufklärung (17. und 18. Jahrhundert)

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf

Kapitel 3.1 „Die Rationalität des 17. Jahrhunderts“

Kapitel 3.2 „Der Empirismus des 17. Jahrhunderts“,

Kapitel 3.3 „Rationalismus des 18. Jahrhunderts“,

Kapitel 3.4 „Empirismus im 18. Jahrhundert“ und

Kapitel 3.5 „Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts“.

Die Herausbildung des modernen europäischen Bewusstseins vollzieht sich über einen Zeitraum von vier Jahrhunderten, vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, im Rahmen unterschiedlicher Strömungen. Ihren Anfang nimmt diese Entwicklung im cartesischen Cogito, „Ich denke, also bin ich“, das das Selbst als Ergebnis der Reformation und der Renaissance darstellt. Von diesem Ausgangspunkt ausgehend, entstehen zwei einander entgegengesetzte Denkrichtungen, die sich im Laufe der Zeit zunehmend voneinander entfernen, der Rationalismus und der Empirismus, während sich das europäische Bewusstsein entfaltet und seine eigene Geschichte formt. Im Verlauf dieser Entwicklung werden immer wieder Versuche unternommen, beide Strömungen in einer einheitlichen Philosophie zu vereinen, erstmals in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und erneut im 19. Jahrhundert durch Hegels Philosophie. Schließlich münden diese Bemühungen im 20. Jahrhundert in einen neuen Ausgangspunkt, im „Ich bin“ der Phänomenologie.

Rationalismus

Der Rationalismus konzentriert sich auf die Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, insbesondere auf die Erkenntnis der Welt durch Vernunft und die Ideenwelt des Denkens. Im Gegensatz zum Empirismus, der auf sinnlicher, realer Erfahrung beruht, betont der Rationalismus, dass wahres Wissen durch Vernunft und intellektuelle Einsicht erlangt wird. Diese Sichtweise harmoniert eng mit dem antiken Konzept von Platon, der die Welt der Ideen als die wahre, unveränderliche Realität ansah. Platon vertrat die Auffassung, dass die physische Welt nur ein Abbild der perfekten, unsterblichen Ideen ist, die nur durch den Verstand erfasst werden können. Der Rationalismus nimmt also eine ähnliche Haltung ein, indem er das Wissen als etwas ansieht, das durch den Gebrauch des Verstandes und nicht nur durch die bloße sinnliche Wahrnehmung zugänglich ist. Diese Entwicklung in der Philosophie fand ihren entscheidenden

Wendepunkt in René Descartes' Cogito, „Ich denke, also bin ich“, welches das mittelalterliche Denken hinter sich ließ und den Beginn der modernen Philosophie einleitete. Diese neue Form des Bewusstseins stellte das Subjekt in den Mittelpunkt und leitete das „Sein“ aus dem Denken ab. Der Wandel war eng mit der Renaissance, der Reformation und der Wiederentdeckung antiken Wissens verbunden und setzte die Grundlage für die Aufklärung und die moderne Philosophie.

Husserl, der als einer der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts gilt, betrachtet Descartes' Philosophie als Ausgangspunkt des europäischen Bewusstseins. In seinen Cartesianischen Meditationen erklärt er Descartes zum Begründer der Phänomenologie, weil dieser das Ich ins Zentrum stellte. Die Phänomenologie, besonders in der Ausprägung durch Edmund Husserl, ist eine philosophische Methode, die sich mit den Erscheinungen der Welt im Bewusstsein beschäftigt. Sie geht davon aus, dass jede Wirklichkeit zunächst als Erscheinung des intentionalen Bewusstseins (also als Wahrnehmung oder Vorstellung) erscheint. Husserl sucht hinter diesen Erscheinungen das wahre Wesen der Dinge. Ausgangspunkt seiner Philosophie ist die sinnliche Erfahrung eines jeden Menschen, des Ichs, durch die er die Strukturen und Essenzen von Erfahrungen erfassen möchte. Husserl versucht eine objektive Erkenntnis der Welt aus der subjektiven Erfahrung selbst abzuleiten, die sich mit der inneren Struktur der Wahrnehmung und der intentionalen Ausrichtung des Bewusstseins beschäftigt.¹⁶⁰ Husserl erkennt in Descartes den Beginn der transzendentalen¹⁶¹ Philosophie, die das Bewusstsein als Fundament des Wissens und der Erkenntnis sieht.

„Er [Husserl] betrachtete Descartes als den Beginn des Projekts und Husserl sich selbst als denjenigen, der es tatsächlich vollendete, und dass das europäische Bewusstsein mit Descartes begann und mit Husserl endete. Somit hätte die europäische Zivilisation ihr Lebensprojekt verwirklicht, nämlich die Etablierung der Phänomenologie, die als das endgültige Bild der transzendentalen Philosophie und die Verwirklichung des solipsistischen Idealismus angesehen wird.“¹⁶²

¹⁶⁰ WENNIGER (2025): <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/phaenomenologie/11484> (letzter Abruf: 01.03.2025).

¹⁶¹ Vgl. PHILOSOPHIEMAGAZIN (2025): <https://www.philomag.de/lexikon/transzendental> (letzter Abruf: 01.03.2025): Das Transzendente ist hier das Gegenstück zum Empirischen und bezeichnet die Bedingung der Erfahrung, im Gegensatz zu ihrem Inhalt. Jede Untersuchung, die die notwendige Beziehung des Subjekts zu seiner möglichen Erfahrung der Welt zum Gegenstand hat, ist transzendental. Der Begriff darf aber nicht verwechselt werden mit dem des Transzendenten, weil er sich nur auf die Erfahrung bezieht. Husserl qualifiziert das „Ich“ als transzendental insofern, als für ihn das Bewusstsein die letzte Quelle aller Erkenntnis ist.

¹⁶² Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 217.

Nach Ḥanaḫī wird Descartes' Philosophie als eine Übergangsform zwischen mittelalterlichem und modernem Denken betrachtet. Allerdings bleibt es sowohl für Husserl als auch Ḥanaḫī problematisch, dass Descartes' Philosophie die Existenz Gottes als Gewissheitsgarant in die Gleichung einführt.

„Descartes beschränkte sich darauf, Gott als absoluten Anderen und als Garant für die Gewissheit zu verstehen. Es scheint, dass Descartes äußerlich die anthropologische Vorstellung von der Welt geerbt hat, die ein Erbe der Renaissance war, aber er hat sie im Inneren in die mittelalterliche Vorstellung von der Welt umgewandelt, in der Gott als Idee der Vollkommenheit im Selbst gegenwärtig war. [...] Wenn Gott also der Garant für mathematische Wahrheiten und die Natur ist, dann ist die Überlieferung die Grundlage des Verstandes, und der Verstand kann nicht unabhängig von der Überlieferung funktionieren.“¹⁶³

Da in dieser Epoche das Ich ins Zentrum des Denkens rückt, ist Descartes' Philosophie ein Schlüsselphänomen dieses Wandels: Seine Auffassung markiert den Übergang von einer theozentrischen Weltanschauung, in der Gott das Maß aller Dinge ist, hin zu einer modernen Perspektive, in der das denkende Subjekt selbst zum Ausgangspunkt aller Gewissheit und Erkenntnis wird. Damit stellt Descartes eine Zäsur dar: Er steht noch mit einem Bein in der metaphysischen Tradition, leitet aber zugleich die Epoche des modernen Denkens ein, in der der Mensch sich als autonomes, denkendes Wesen begreift. Dennoch befreite

„Descartes [...] die Vernunft von Dogmen, der Kirche, der Bibel, den Gewohnheiten, Traditionen, der Moral und den politischen Systemen. Er beschränkte die Anwendung der Vernunft auf Themen des Denkens, wie Mathematik und Wissenschaft, jedoch nicht auf die Realität der Ethik, Gesellschaft und Politik.“¹⁶⁴

Descartes vertrat eine dualistische Weltanschauung, in der er Seele und Körper, das Göttliche und das Weltliche voneinander trennte. Die Vernunft war aus seiner Sicht nicht imstande, das Göttliche zu erfassen. Diese Sichtweise beeinflusste später Strömungen wie den Idealismus und Rationalismus einerseits sowie den Materialismus und Empirismus andererseits.

„Daher legte Descartes die Grundlage für die moderne Dualität zwischen der Seele und dem Körper, dem Bild und der Materie, dem Wesen und der Erscheinung. Diese Dualität prägte die gesamte moderne Philosophie und übernahm viele Aspekte des alten griechischen Denkens, das mit traditionellem religiösem Denken und den reinen Gefühlen sowie den emotionalen Vorstellungen von der

¹⁶³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḫī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 223.

¹⁶⁴ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḫī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 218.

Welt verbunden war, die dem mittelalterlichen religiösen Gefühl und der modernen Philosophie zugrunde lagen.“¹⁶⁵

Die Denker, die von Descartes' Philosophie beeinflusst wurden, wie Spinoza, Malebranche und Leibniz, gingen unterschiedlich mit seinen Ideen um und entwickelten jeweils ihre eigenen philosophischen Richtungen. Spinoza etwa lehnte die Trennung von Geist und Materie ab und entwickelte eine pantheistische¹⁶⁶ Philosophie der Einheit des Seins. Für Spinoza waren Gott und die Welt untrennbar, was in seiner Ethik die menschliche Freiheit als Handeln im Einklang mit der universalen Notwendigkeit definierte. Husserl erweitert Descartes' Ansatz, indem er das Bewusstsein nicht nur als individuelles, subjektives Erlebnis betrachtet, sondern es auch im Kontext gesellschaftlicher und historischer Zusammenhänge analysiert. Er geht davon aus, dass das Bewusstsein immer in Bezug auf andere Menschen und deren Erfahrungen verstanden werden muss, wodurch die Phänomenologie einen breiteren Zugang zum Bewusstsein bietet.

Denker wie Descartes, Leibniz und Spinoza, die die Bedeutung der Vernunft als Grundlage für Wissen betonten, prägten den Rationalismus. Descartes stellte das Denken in den Mittelpunkt und erklärte, dass wahres Wissen nur durch deduktive¹⁶⁷ Vernunftmethoden erlangt werden kann. Der Rationalismus strebte nach einer universalen Erklärung der Welt, was zu einer zunehmenden Abstraktion und Entfernung von der konkreten Lebensrealität führte. Für Descartes war das Bewusstsein primär ein innerer Akt des Denkens, der von der Außenwelt getrennt war. Diese Philosophie führte zu einer philosophischen Trennung von Geist und Materie, was später als problematisch angesehen wurde, da sie den direkten Bezug zur materiellen Welt vernachlässigte.

¹⁶⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 221.

¹⁶⁶ Vgl. ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (2025): Britannica. <https://www.britannica.com/topic/pantheism> (letzter Abruf: 01.03.2025): Das Universum und Gott sind identisch. Alles, was existiert, ist Teil von Gott. Im Gegensatz zu vielen Religionen, die Gott als eigenständiges Wesen sehen, gibt es im Pantheismus keine Trennung zwischen Schöpfung und Schöpfer. Der Pantheismus lädt dazu ein, das Göttliche in der Welt und in sich selbst zu sehen und zu respektieren.

¹⁶⁷ Vgl. Business Research Methodologie (2025): <https://research-methodology.net/research-methodology/research-approach/deductive-approach-2/> (letzter Abruf: 01.03.2025): Der deduktive Ansatz schließt vom Allgemeinen zum Besonderen. Er beginnt mit einer allgemeinen Theorie, formuliert daraus eine überprüfbare Hypothese und testet diese dann anhand konkreter Daten, um die Theorie zu bestätigen oder zu widerlegen.

Empirismus

Der Empirismus entstand als Gegenbewegung zum Rationalismus und stellte die Sinneserfahrung und die Beobachtung der realen Welt in den Mittelpunkt der Erkenntnis. Diese Perspektive harmoniert mit Aristoteles' Philosophie aus der Antike, der ebenfalls die Bedeutung der empirischen Beobachtung betonte. Im Gegensatz zu Platon, der die Welt der Ideen als die wahre Realität ansah, argumentierte Aristoteles, dass Wissen durch sinnliche Wahrnehmung und die Untersuchung der physischen Welt erlangt wird. Der Empirismus folgt daher Aristoteles' Ansatz, dass Erkenntnis aus der Erfahrung der Welt und nicht nur aus abstrakten, intellektuellen Konzepten gewonnen wird. Auch Denker wie Bacon, Locke und Hume betonten, dass Wissen aus der Erfahrung und der direkten Wahrnehmung der materiellen Welt gewonnen werden müsse. Bacon forderte eine induktive Methode¹⁶⁸, bei der allgemeine Prinzipien durch wiederholte Beobachtung und Experimente abgeleitet werden. Locke ging noch weiter, indem er behauptete, dass der menschliche Verstand zu Beginn leer sei und nur durch Sinnesindrücke und Erfahrung geformt wird. Diese Philosophie legte die Grundlage für die moderne Wissenschaft, die sich auf empirische Methoden stützte und sich von abstrakten, spekulativen Theorien entfernte.

Francis Bacon entwickelte eine empirische Methode und schuf eine zukunftsorientierte Vision, die Wissenschaft als Mittel zur Verbesserung der Welt zu nutzen. Er trennte die Wissenschaft von der Offenbarung und stellte eine Dualität zwischen religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit her. Isaac Newton kombinierte Bacons empirische Methoden mit mathematischer Präzision und stellte ein universelles Modell der Naturgesetze auf. Sein Werk revolutionierte die Naturwissenschaften und beeinflusste das europäische Bewusstsein nachhaltig, indem es die materielle Welt als ein zusammenhängendes System begreifbar machte. Locke und Hume trugen die empirische Methode in die Bereiche Moral, Politik und Religion, indem sie diese als auf Erfahrung basierende Disziplinen betrachteten.

„Die endgültige Formulierung der neuen Wissenschaft in der Renaissance erfolgte bei Kepler und Galileo. Kepler schloss mathematische Prinzipien aus der Astronomie aus, um zu vermeiden, dass mathematische Tricks die experimentellen Beobachtungen aufheben. Dennoch bestätigte er die Pythagoreische Beschreibung der Bewegung der Himmelskörper in festen, kreisförmigen Umlaufbahnen. Diese Bewegung folgte drei Gesetzen, die von Newton erläutert wurden, und zeigte, dass die Planeten eine ellipsenförmige Bewegung ausführen,

¹⁶⁸ Vgl. Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 217: Realisten verwenden induktive Methoden, die von der äußeren Natur ausgehen und nicht von vorher festgelegten Quellen.

wobei die Sonne ein Zentrum ihrer Bahnen darstellt. [...] Es ist klar, dass die Astronomie, die von den alten Muslimen entwickelt und in der Renaissance weit verbreitet war, der wissenschaftlichen Theorie der Neuzeit zugrunde lag. Galileo begann mit Teleskopbeobachtungen des Himmels, was ihn dazu brachte, an der geozentrischen Theorie zu zweifeln, die von der scholastischen Philosophie, der aristotelischen Naturphilosophie und der Kirche vertreten wurde. Er verteidigte die heliozentrische Theorie, die mit den experimentellen Ergebnissen der modernen Wissenschaft übereinstimmte. Er sprach sich für die Trennung von Theologie und Wissenschaft aus, da sie unterschiedliche Themen, Methoden und Ziele haben und sich nicht widersprechen oder in Konflikt geraten sollten. Auf diese Weise legte Galileo den Grundstein für die Unabhängigkeit der modernen Wissenschaft von der Theologie.“¹⁶⁹

Der Empirismus entwickelte jedoch zunehmend einen materialistischen Charakter. In England nahm diese Entwicklung besonders in der Analyse des Nervensystems, der Entstehung der Assoziationspsychologie und den utilitaristischen Moralphilosophien Gestalt an. Adam Smith brachte den Empirismus in die Wirtschaftswissenschaften ein, indem er ökonomische Theorien formulierte, die menschliches Verhalten und gesellschaftliche Strukturen auf Grundlage von Erfahrung und Beobachtung erklärten. Er betonte in seiner Theorie das Mitgefühl als Grundlage moralischen Handelns und formulierte eine Wirtschaftstheorie, die das Gemeinwohl durch die Verfolgung individueller Interessen innerhalb von Gerechtigkeitsnormen förderte.

In Frankreich nahm der Empirismus eine materialistische und politisch revolutionäre Richtung. Empirische Ansätze wurden mit politischen und gesellschaftlichen Reformideen kombiniert, die besonders im Kontext der Französischen Revolution von Bedeutung waren. Die Betonung der sinnlichen Erfahrung und der materiellen Grundlagen des menschlichen Lebens wurde mit Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und politischem Wandel verknüpft. Empirische Beobachtungen führten zu wissenschaftlichen Lösungsansätzen für gesellschaftliche Probleme, da die Philosophen glaubten, dass praktische, erfahrungsbasierte Erkenntnisse zu einer besseren Gesellschaft führen könnten. Der Zusammenhang zwischen empirischen und revolutionären Ideen zeigte, wie eng Philosophie und Politik miteinander verbunden waren. Diese Philosophen forderten eine klare Trennung von Religion und Vernunft, kritisierten traditionelle religiöse Vorstellungen und setzten sich für gesellschaftlichen Wandel ein, was durch die Französische Revolution weiter vorangetrieben wurde.

¹⁶⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 215.

Synthese von Rationalismus und Empirismus

Im 18. Jahrhundert wurde die Philosophie von einem dynamischen Zusammenspiel der beiden großen Denkschulen, des Rationalismus und des Empirismus, sowie von neuen, nicht-rationalistischen Strömungen geprägt. Diese Zeit sah die Auflösung klarer Grenzen zwischen Rationalismus und Empirismus, da die Philosophie der Aufklärung begann, die Differenzen zu überbrücken und eine Synthese zwischen theoretischen und praktischen Ansätzen zu schaffen. Philosophen wie Kant, bekannt für seine rationalistischen Ansätze, integrierten Gedanken zu Religion, Ethik, Politik und Wirtschaft und erweiterten somit die philosophische Perspektive. Gleichzeitig fanden sich in beiden Strömungen Elemente des jeweils anderen: Der Rationalismus zeigte romantische Reaktionen, wie sie bei Schiller und Jacobi zu finden sind, während der Empirismus zunehmend moralische Ansätze hervorbrachte, die auf Gewissen und moralisches Empfinden setzten, etwa bei Hutcheson und Butler.

Immanuel Kant suchte einen dritten Weg zwischen Rationalismus und Empirismus: Erkenntnis entsteht durch das Zusammenspiel von Sinnlichkeit (der realen Welt der Sinne) und Verstand. Kant entwickelte eine umfassende Philosophie, die sowohl theoretische als auch praktische Vernunft umfasst, und verfolgte das Ziel, die Philosophie zu einer strengen Wissenschaft zu machen. Dies erreichte Kant durch eine kritische Untersuchung der Vernunft, insbesondere der theoretischen Vernunft, die jenseits sinnlicher Eindrücke operiert. Er lehnte, wie die Empiristen, angeborene Ideen ab, unterschied sich jedoch von ihnen, indem er betonte, dass nicht alle Erkenntnis aus Erfahrung stammt. Die Sinne liefern Inhalte durch Raum und Zeit, der Verstand strukturiert diese mithilfe seiner Kategorien. Diese Sichtweise führte zu seiner sogenannten kopernikanischen Wende: Nicht das Denken richtet sich nach den Dingen, sondern die Dinge erscheinen gemäß den Strukturen des Denkens. Die Vernunft erzeugt somit die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Erkenntnis ist nur möglich durch die Einheit von sinnlichen Anschauungen und begrifflicher Verarbeitung. Jenseits der Erfahrung jedoch, so Kant, gerät die Vernunft in Widersprüche, die er als Dialektik bezeichnete. Die Ideen der Vernunft (Seele, Welt, Gott) besitzen keine empirische Realität, sondern dienen regulativen Funktionen innerhalb des Denkens.

Die moralische Pflicht steht über Neigungen und persönlichen Interessen. Der moralische Wille ist Ausdruck des autonomen Vernunftwesens. Das moralische Gesetz ruht in der Vernunft selbst und erzeugt das einzige echte moralische Gefühl: die Achtung

vor dem Gesetz. Diese Verbindung zwischen innerem Gesetz und kosmischer Ordnung spiegelt sich in Kants berühmter Grabinschrift wider: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“¹⁷⁰

Gottesexistenz kann laut Kant nicht durch theoretische Vernunft bewiesen werden. Sowohl ontologische als auch kosmologische Beweise lehnt er ab. Stattdessen begründet er das Gottespostulat auf moralischer Ebene: Gott ist notwendig als Idee, um die moralische Weltordnung zu garantieren. Diese Art von Glauben ist keine Erkenntnis, sondern eine praktische Notwendigkeit. Die Religion wird dadurch rationalisiert und von kirchlichen Institutionen entkoppelt. Kant fordert eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.¹⁷¹

Kants Philosophie ist ein Versuch, Vernunft und Glaube neu zu begründen, wobei die Vernunft die oberste Instanz bleibt. In metaphysischen Fragen anerkennt Kant die Begrenztheit der Vernunft: Der Glaube übernimmt dort, wo Wissen nicht mehr möglich ist.

Der Rationalismus und der Empirismus standen in ständigem Dialog und beeinflussten sich gegenseitig. Während der Rationalismus durch seine Abstraktion und seine Betonung auf deduktive Logik eine idealistische Weltanschauung beibehielt, legte der Empirismus den Fokus auf die sinnliche Wahrnehmung und die materielle Welt. Beide Strömungen prägten die westliche Denkweise und ermöglichten eine neue, wissenschaftlich orientierte Weltanschauung.

Aufklärung

Die Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert stellte einen bedeutenden Wendepunkt dar, indem sie Rationalismus und Empirismus zu einer umfassenderen Denkrichtung vereinte. Diese neue Philosophie legte ihren Fokus auf soziale Kritik und die Veränderung politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse. Sie war das Erbe der Denktraditionen des 17. Jahrhunderts und führte zu einer tiefgreifenden Veränderung des europäischen Bewusstseins, was besonders durch die Französische Revolution manifestiert wurde. Diese Revolution beeinflusste nicht nur Frankreich, sondern hatte auch nachhaltige Auswirkungen auf Deutschland, England und Amerika. Im Zuge dieser Entwicklungen bildeten sich unterschiedliche nationale Philosophien, wie die französische, englische, deutsche, italienische und amerikanische Aufklärung,

¹⁷⁰ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 256.

¹⁷¹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 251.

die zwar gemeinsame philosophische Merkmale aufwiesen, jedoch unterschiedliche Schwerpunkte setzten. Gemeinsame Merkmale der Aufklärung waren die Betonung der Vernunft, die Infragestellung von Glaubensüberzeugungen, die Förderung der Wissenschaft und die Bekämpfung von Aberglauben und Angst. Sie betrachtete die Natur als zugänglich und empirisch überprüfbar und stellte die Vernunft als Grundlage des Denkens in den Vordergrund, wenngleich mit regionalen Besonderheiten.

In Frankreich war die Aufklärung besonders radikal und kritisch gegenüber der Priesterherrschaft, monarchischen Systemen und Aberglauben. Denker wie Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau und Naigeon spielten eine zentrale Rolle bei der Vorbereitung der Französischen Revolution, indem sie wissenschaftlichen Fortschritt und soziale Kritik förderten. Diderot betonte die Sinneserfahrung als Grundlage von Wissen, während Montesquieu die Gewaltenteilung formulierte, die später die amerikanische Verfassung beeinflusste. Rousseau entwickelte den Gesellschaftsvertrag und verband die Freiheit des Individuums mit der Gemeinschaft.

Ein zentraler Aspekt der französischen Aufklärung war der utopische Sozialismus, der sich für die Abschaffung des Privateigentums und eine gerechte Ressourcenverteilung einsetzte. Besonders Babeuf und Maréchal versuchten, diese Ideen politisch umzusetzen, und ebneten so den Weg für den späteren wissenschaftlichen Sozialismus, der die Geschichte als Konflikt zwischen Arm und Reich interpretierte. Die französischen Aufklärer verbanden ihre Philosophie mit radikaler Gesellschaftskritik und strebten eine tiefgreifende Umgestaltung der politischen und sozialen Ordnung an.

Während die französische Aufklärung stark auf soziale und politische Revolutionen abzielte, entwickelte sich in Italien und Deutschland eine idealistisch geprägte Strömung. Die deutsche Aufklärung betonte die Harmonie zwischen Mensch, Natur und Gott und prägte maßgeblich die kulturelle und geistige Entwicklung Mitteleuropas. In England war die Aufklärung durch eine empirische Ausrichtung gekennzeichnet. Die amerikanische Aufklärung verband die Ideen der europäischen Aufklärung mit eigenen politischen Zielen. Sie setzte sich für Menschenrechte, politische Selbstbestimmung und eine neue, republikanische Ordnung ein. Auch in Russland spiegelten sich aufklärerische Ideen wider. Philosophen wie Skovoroda und Radischtschew wandten sich gegen klerikale Machtstrukturen und forderten soziale Reformen.

Einordnung: Rationalismus und Aufklärung

Ḥasan Ḥanafī betrachtet die dritte Epoche des europäischen Bewusstseins, geprägt durch den Rationalismus, den Empirismus und die Aufklärung, als eine entscheidende Phase, in der das europäische Denken sich grundlegend von seiner religiösen Vergangenheit löst und eine neue, säkulare Grundlage findet. Mit Descartes wird das Subjekt zum Zentrum der Erkenntnis: Das „Cogito ergo sum“ markiert die Geburt des modernen Ich-Bewusstseins und leitet eine Epoche ein, in der die Wahrheit nicht nur allein von göttlicher Offenbarung, sondern von der autonomen Vernunft des Individuums abgeleitet wird.

Diese Entwicklung setzt sich im Empirismus fort, der die menschliche Erfahrung und Sinneswahrnehmung als Quelle der Erkenntnis betont, und mündet schließlich in der Aufklärung, die die Vernunft zur höchsten Instanz erklärt, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in Ethik, Politik und Gesellschaft. Für Ḥanafī ist diese Ausweitung des Vernunftbegriffs zentral für das moderne europäische Bewusstsein: Vernunft wird nicht mehr nur als logisches Werkzeug verstanden, sondern als moralisches und politisches Prinzip, das Emanzipation, Freiheit und Fortschritt ermöglichen soll.

Kant spielt eine zentrale Rolle, indem er den menschlichen Verstand als aktiven Akteur im Erkenntnisprozess begreift. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ argumentiert er, dass Wissen nicht nur durch Erfahrung, sondern auch durch die Struktur des Verstandes geformt wird. Für Ḥanafī stärkt Kants Philosophie die Rolle der Vernunft und hilft, die europäische Denkweise von religiösen und traditionellen Autoritäten zu befreien.

Zugleich erkennt Ḥanafī in dieser Entwicklung eine Ambivalenz: Die Befreiung des Denkens von dogmatischen Autoritäten und die Hinwendung zu kritischer Reflexion sind unbestreitbare Errungenschaften der Aufklärung. Doch mit der Verabsolutierung der Vernunft, ihrer Entkopplung von Geschichte, Religion und kollektiver Erfahrung, beginnt auch eine neue Form des eurozentrischen Selbstbewusstseins, ein Bewusstsein, das sich selbst als Maß aller Dinge versteht und andere Kulturen aus einer Position rationaler Überlegenheit betrachtet. In Ḥanafīs Sicht ist die Aufklärung somit nicht nur der Höhepunkt der europäischen Selbstvergewisserung, sondern auch der Ursprung eines neuen Machtverhältnisses, in dem Europa beginnt, seine Werte global zu verallgemeinern. Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins in dieser Epoche offenbart daher sowohl einen emanzipatorischen Impuls als auch den Keim eines neuen ideologischen Universalismus, den Ḥanafī kritisch dekonstruiert.

4.3.2.4 Vierte Epoche: Positivismus und Wissenschaft (19. Jahrhundert)

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf

Kapitel 4.1 „Die post-kantische Ära“,

Kapitel 4.2 „Die Romantik“,

Kapitel 4.3 „Die Hegel'sche Schule“,

Kapitel 4.5 „Der Positivismus“ und

Kapitel 4.6 „Liberalismus und Sozialismus“.

Im Hinblick darauf, dass die Vernunft im 18. Jahrhundert zum zentralen Maßstab allen Denkens erhoben wurde, beginnt sich das europäische Bewusstsein im 19. Jahrhundert erneut tiefgreifend zu wandeln. Die einst als universell verstandene Vernunft wird zunehmend hinterfragt, differenziert und in neue theoretische Richtungen überführt. Auf die selbstbewusste Rationalität der Aufklärung folgen Bewegungen, die entweder deren Grundlagen radikal weiterentwickeln oder sich kritisch von ihr abgrenzen. Im 19. Jahrhundert prägten mehrere philosophische Strömungen das europäische Bewusstsein, darunter der Kantianismus, der Hegelianismus, die Romantik, der Positivismus und der Sozialismus. Die Post-Kantianer entwickelten Kants Philosophie weiter und führten zu neuen idealistischen und spekulativen Ansätzen. Die Spannungen zwischen idealistischen und empirischen Strömungen, zwischen Rationalität und Empirismus sowie zwischen Fortschritt und Tradition prägten die philosophische Synthese dieser Zeit. Diese Entwicklungen spiegeln sowohl den Höhepunkt als auch die beginnende Krise des europäischen Bewusstseins wider, in dem die Begriffe der Vernunft und des Fortschritts zunehmend neu bewertet wurden.

Romantik

Die Romantik war eine bedeutende Reaktion auf Kant und den Rationalismus, wobei Schelling als ihr zentraler philosophischer Vertreter gilt. Sie entwickelte sich in enger Wechselwirkung mit den romantischen Dichtern, wie Goethe und Heine, die in ihrer Dichtung eine neue Perspektive auf das europäische Bewusstsein einführten. Die Romantik stellte das Selbst in den Mittelpunkt, verband es mit der Natur und lehnte das Materialistische der Aufklärung ab. Sie zeigte eine tiefe Sehnsucht nach einer ganzheitlichen, spirituellen Sichtweise der Welt und brachte die subjektive Erfahrung und das Erhabene wieder ins Zentrum des Denkens. Gleichzeitig trug sie die Anfänge des Nihilismus in sich, da sie zwischen Realität und Illusion, Wahrheit und Fiktion keine

klare Trennung mehr zuließ. Die Romantik wendete sich von der Aufklärung ab und neigte zu einer dunklen, oft pessimistischen Sicht auf das Leben, was später in der Philosophie von Nietzsche einen Höhepunkt fand.

„Die Romantik repräsentierte einen neuen Impuls im europäischen Bewusstsein: Sie entfaltete seine Subjektivität, verband es mit der Natur, reinigte es von Überresten des Erbes und unterstützte seine Revolte gegen das Veraltete. Gleichzeitig trug sie jedoch die Keime des Nihilismus in sich, mit Elementen von Dunkelheit, Nacht, Verwirrung, Pessimismus, Selbstmord, Träumen und Fantasie, die keine klare Trennung zwischen Realität und Illusion oder zwischen Wahrheit und Fiktion erkennen ließen. Die Befreiung in der Romantik offenbarte das Nichts, und die Rebellion führte zu nichts. Der Rückzug in den Schoß der Natur schien der Wahrheit näher zu sein als das Fortschreiten nach vorn. Dies zeigte sich später deutlich bei Nietzsche, während das europäische Bewusstsein sich auf seinem Weg dem Ende zuneigte.“¹⁷²

Diese Widersprüche, die sich in der Romantik zeigten, prägten das europäische Bewusstsein und führten zu einer Philosophie, die sowohl die Sehnsucht nach Erhebung als auch die Faszination für das Dunkle, das Unbewusste und das Chaos beinhaltete. Die Romantik stellte einen bewussten Gegenentwurf zur Rationalität der Aufklärung dar. Auch in Frankreich und Amerika wurde der romantische Geist weitergetragen, der romantisches Denken mit gesellschaftskritischen, revolutionären und transzendenten Ideen verband. Die Romantik verstand sich als Betonung des individuellen Subjekts und seiner Verbindung zur Natur, gleichzeitig stellte sie eine Reaktion auf die Nüchternheit der Aufklärung dar. Sie bewegte sich im Spannungsfeld zwischen idealistischen Visionen und der Auseinandersetzung mit den dunkleren Aspekten des Lebens. Dieser innere Widerspruch wirkte über das 19. Jahrhundert hinaus weiter, in revolutionären Bewegungen, in der sozialen Kritik und nicht zuletzt in der Entstehung des modernen Nihilismus.

Die Hegel'sche Schule

Im 19. Jahrhundert erlebte das europäische Bewusstsein eine erneute Spaltung zwischen verschiedenen philosophischen Strömungen, die sich aus den Traditionen von Descartes, Kant und insbesondere Hegel ableiten lassen. Diese Spannungen zeigen sich besonders deutlich im Kantianismus und Hegelianismus, die sich in konservative und progressive Richtungen aufgliederten. Während der traditionelle Kantianismus eine Vermittlung zwischen Rationalismus und Empirismus suchte, gingen post-

¹⁷² Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 301.

kantische Denker wie Fichte, Hegel, Schelling und Schopenhauer darüber hinaus und entwickelten neue idealistische und spekulative Ansätze. Hegels Philosophie markiert einen entscheidenden Wendepunkt: Im Gegensatz zu Kant, der der Vernunft klare Grenzen setzte, sah Hegel die Vernunft als geschichtlich wirksame Kraft, die sich im Laufe der Weltgeschichte entfaltet. Hegel sieht die Geschichte als Prozess, in dem sich der Weltgeist durch Widersprüche entfaltet und schrittweise zur Vernunftkenntnis und Freiheit gelangt; sie ist für ihn der Ausdruck der Selbstverwirklichung des Geistes in der Zeit. Für ihn war die Realität durch und durch vernünftig und nur im Denken vollständig erfassbar. Sein Konzept des Weltgeistes und die Integration von Erkenntnis, Ethik, Religion und Staat in ein einheitliches System machten seine Philosophie zu einem umfassenden Modell des sich entwickelnden Bewusstseins. In der Phänomenologie des Geistes wird dieser Prozess exemplarisch deutlich: Das Bewusstsein entwickelt sich von der sinnlichen Wahrnehmung über das Selbstbewusstsein hin zum absoluten Wissen. In diesem Prozess erkennt sich das Subjekt selbst durch seine Auseinandersetzung mit der äußeren Welt und verwirklicht sich im Objekt. Diese umfassende Sicht auf Geschichte und Geist führte zu einer Spaltung des Hegelianismus: Die rechte Hegel'sche Schule verband Hegels Denken mit christlich-konservativen Positionen, während die linke Hegel'sche Schule, insbesondere durch Feuerbach und Marx, Hegels Idealismus in Richtung eines materialistischen Weltbildes und einer revolutionären Gesellschaftskritik weiterentwickelte. Der linke Hegelianismus ebnete so den Weg für den Marxismus, der Religion als ideologische Verblendung entlarvte und soziale Umwälzungen forderte. Die Auseinandersetzungen innerhalb des Hegelianismus, des Kantianismus und der Romantik spiegelten ein wachsendes Interesse an Fragen von Existenz, Geschichte, Gesellschaft und Revolution wider. Damit wurde die europäische Philosophie in dieser Epoche nicht nur zu einem Ort spekulativen Denkens, sondern auch zu einem Motor sozialer und politischer Neuorientierung.

Positivismus

Der Positivismus des 19. Jahrhunderts prägte das europäische Bewusstsein und wurde zu einer umfassenden Bewegung, die sich aus verschiedenen empirischen Denkrichtungen zusammensetzte. Diese Strömungen, oft miteinander verflochten und manchmal überschneidend, spiegelten das wissenschaftlich orientierte Denken der Zeit wider. Sie reichten von den empirischen Ansätzen französischer Materialisten bis hin zu den naturwissenschaftlichen Theorien von Darwin und den sozialwissenschaftlichen Theorien. Im Bereich der Evolutionstheorie trugen Denker wie Lamarck und

Darwin maßgeblich zur Weiterentwicklung bei. Lamarck stellte das Prinzip der Entwicklung und Veränderung der Lebewesen auf, das durch Wechselwirkungen mit der Umwelt bestimmt wird, während Darwin die natürliche Selektion als treibende Kraft der Evolution postulierte. Darwins Evolutionstheorie führte zu neuen Ansichten über den Menschen und die Gesellschaft, darunter Gobineaus organische Theorie, die die Überlegenheit der nordischen Rasse betonte. Er argumentierte, dass der weiße Mensch Schönheit, Intelligenz und Stärke monopolisiere, während andere Völker diese Eigenschaften unvollständig besäßen. Diese rassistische Theorie diente als ideologische Grundlage für den europäischen Kolonialismus und die Vorherrschaft der weißen Rasse über die schwarzen, gelben und braunen Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas.

„Dies ebnete den Weg für Darwins endgültige Evolutionstheorie. Die organische Evolution führte zu neuen Ansichten über den Menschen und die Gesellschaft, darunter Gobineaus organische Theorie, die auf der Überlegenheit der nordischen Rasse gegenüber südlichen und östlichen Rassen basiert. Der weiße Mensch monopolisiert Schönheit, Intelligenz und Stärke. Durch den Kontakt mit anderen Völkern wurden einzelne dieser Eigenschaften weitergegeben. So entstanden Völker mit Schönheit ohne Stärke und Intelligenz, andere mit Stärke ohne Schönheit und Intelligenz und wieder andere mit Intelligenz ohne Schönheit und Stärke. Diese rassistische Theorie bildete eine ideologische Grundlage für den europäischen Kolonialismus und die Vorherrschaft der weißen Rasse über die schwarzen, gelben und braunen Völker Afrikas, Asiens und Lateinamerikas.“¹⁷³

Denker wie Beneke stellten die Bedeutung der Sinneswahrnehmung und des experimentellen Ansatzes für das Verständnis menschlichen Wissens und Verhaltens in den Mittelpunkt. Ihre Arbeiten legten den Grundstein für die experimentelle Psychologie und die moderne Verhaltenswissenschaft. Der Utilitarismus betonte die Maximierung des individuellen und gesellschaftlichen Nutzens.

„Bentham stellte die menschliche Natur unter die Herrschaft zweier absoluter Meister: Schmerz und Freude. Die moralische Bewertung von Handlungen basiert darauf, Schmerzen zu verringern und Freude zu maximieren. Er entwickelte eine Kalkulation der Freuden anhand von deren Intensität, Dauer und Reichweite. Dabei stellte er Regeln auf, die den rechtlichen Grundsätzen im klassischen islamischen Erbe ähneln, wie etwa: ‚Schaden abwenden hat Vorrang vor Nutzen‘ und ‚Es gibt weder Schaden noch Vergeltung‘. Er erweiterte die Begriffe von Freude und Schmerz zu den Konzepten von Nutzen und Schaden, wie es seinem Prinzip des allgemeinen Nutzens entspricht. Obwohl es schwierig ist, Freude und Schmerz sowohl in den Handlungen als auch in ihren

¹⁷³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 338.

Auswirkungen genau zu quantifizieren, zeigt dies den allgemeinen empirischen Ansatz des Utilitarismus.“¹⁷⁴

Der britische Utilitarismus hatte auch eine tiefgehende Auswirkung auf die politische Philosophie und das Recht, insbesondere durch die Theorie, dass das Gesetz als Ausdruck des souveränen Willens des Staates verstanden werden sollte. Durkheim erweiterte diese Perspektive, indem er die Gesellschaft als ein System von sozialen Fakten beschrieb, die durch Arbeitsteilung zusammengehalten werden. Die verschiedenen Strömungen des Positivismus und des Utilitarismus, die sich in verschiedenen nationalen Kontexten entwickelten, verdeutlichen die enge Verbindung zwischen wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Theorie. Diese Strömungen beeinflussten nicht nur die Philosophie, sondern auch die sozialen und politischen Bewegungen der Zeit und trugen zur Entstehung moderner Sozialwissenschaften bei. Sie zeigten die Anpassungsfähigkeit und die Vielseitigkeit des empirischen Denkens, das sich von den alten metaphysischen Spekulationen hin zu einer empirisch orientierten Untersuchung der Welt bewegte.

Liberalismus und Sozialismus

Der sozialökonomische Gedanke, geprägt von den Philosophien des Liberalismus und Sozialismus, reflektierte die Spannungen zwischen Individualismus und Kollektivismus sowie Idealismus und Materialismus. Diese Denkrichtungen, die durch die Industrialisierung und soziale Ungleichheit befeuert wurden, bildeten das Fundament für die sozialen und politischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts und hatten einen tiefgreifenden Einfluss auf das europäische Bewusstsein.

Der Liberalismus stellte die individuelle Freiheit und Demokratie in den Mittelpunkt, was besonders in den Vereinigten Staaten und Italien von Bedeutung war. In Frankreich und Russland entwickelte sich der Anarchismus als radikalere Form des Liberalismus, die jede Form staatlicher und gesellschaftlicher Autorität ablehnte und für eine Gesellschaft ohne hierarchische Strukturen plädierte.

Der Sozialismus, von idealistischen und utopischen Ideen bis hin zu materialistischen und wissenschaftlichen Theorien, war eine Reaktion auf die sozialen Ungerechtigkeiten der Zeit. Der utopische Sozialismus suchte eine gerechte Gesellschaft durch kollektive Arbeit und soziale Reformen zu schaffen. In Frankreich, England und

¹⁷⁴ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 345.

Deutschland beeinflussten diese Denker die Entwicklung sozialer Modelle und lieferten die Grundlage für den späteren Marxismus.

„Ohne Liberalismus, Anarchismus und Nationalbürgerlichkeit hätte es keinen utopischen Sozialismus gegeben. Ohne den utopischen Sozialismus und seine Kritik hätte es keinen Marxismus gegeben.“¹⁷⁵

Der Marxismus stellte einen Wendepunkt dar, indem er eine wissenschaftliche Analyse der politischen Ökonomie entwickelte und den Kapitalismus als ausbeuterisches System kritisierte. Marx' Theorie des historischen Materialismus betonte, dass die ökonomischen Verhältnisse die Grundlage der Gesellschaft bildeten und dass die Revolution des Proletariats die einzige Möglichkeit war, die sozialen Widersprüche zu überwinden. In Russland, Deutschland und Italien entwickelten Denker wie Lenin, Engels, Gramsci und Luxemburg den Marxismus weiter, wobei sie die Theorie an nationale Kontexte anpassten und die marxistische Ideologie mit der Praxis revolutionärer Bewegungen verbanden.

Der Materialismus beeinflusste den sozialökonomischen Gedanken, insbesondere durch den Evolutionismus, der von Denkern wie Lamarck und Darwin geprägt wurde. Darwins Theorie der natürlichen Selektion brachte neue Perspektiven auf die Entwicklung von Gesellschaften und Individuen. Diese Strömungen thematisierten die Spannung zwischen Individualismus und Kollektivismus sowie zwischen idealistischen und materialistischen Ansätzen. Sie legten die intellektuellen Grundlagen für politische Bewegungen im 20. Jahrhundert, die sowohl den europäischen als auch den globalen Diskurs prägten, insbesondere in Bezug auf soziale Gerechtigkeit und kollektive Verantwortung.

Einordnung: Positivismus und Wissenschaft

Hasan Hanafi versteht die vierte historische Epoche des europäischen Bewusstseins als eine Phase der tiefgreifenden Umbrüche und inneren Spannungen, in der sich das europäische Denken von den klaren Ordnungsprinzipien der Aufklärung entfernt und in vielfältige, teils widersprüchliche Richtungen aufspaltet. Während die vorherige Epoche des Rationalismus, Empirismus und der Aufklärung noch durch das Vertrauen in eine universelle, normgebende Vernunft geprägt war, zeigt das 19. Jahrhundert eine Differenzierung, Relativierung und Historisierung eben dieser Vernunft.

¹⁷⁵ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 358.

In Hegels Geschichtsphilosophie wird die Vernunft nicht mehr als ein überzeitliches, unveränderliches Prinzip betrachtet, sondern als ein immanenter, fortlaufender Prozess, der sich in der Geschichte entfaltet. Hegel sieht die Weltgeschichte als eine Bühne, auf der der „Geist“ (bzw. das Bewusstsein) sich selbst verwirklicht. Dieser Prozess vollzieht sich durch die Entwicklung der Gesellschaften, Kulturen und politischen Institutionen, wobei jede Epoche eine notwendige Stufe in der Verwirklichung der Vernunft darstellt. Für Hegel ist Geschichte also nicht zufällig oder chaotisch, sondern ein zielgerichteter Prozess, in dem der Geist immer mehr zu seiner vollständigen Selbstbewusstheit gelangt. Die Ereignisse der Geschichte sind Ausdruck dieses fortschreitenden Entwicklungsprozesses hin zu einer immer höheren Form der Vernunft und Freiheit. Diese Dynamisierung der Vernunft geht jedoch mit einem neuen ideologischen Absolutheitsanspruch Europas einher; Europa wird zur Trägerin des Weltgeistes erhoben, dessen Entwicklung als notwendig und universal angesehen wird. Hanafi kritisiert diese Vorstellung als neuen Eurozentrismus, der andere Kulturen nicht mehr nur missionarisch, sondern historisch rückständig erscheinen lässt.

Gleichzeitig formieren sich Gegenbewegungen, wie die Romantik, die der entfremdeten Rationalität der Aufklärung emotionale Tiefe, Intuition und Naturverbundenheit entgegensetzen. Auch sie sucht nach einem ganzheitlichen Bewusstsein, verliert sich jedoch oft in irrationaler Innerlichkeit oder mystischer Weltflucht. Der Positivismus wiederum ersetzt die spekulative Philosophie durch eine technisierte, messbare Vernunft, die jedoch, so Hanafi, die metaphysischen, sozialen und ethischen Dimensionen des Menschseins ausblendet. Die Vernunft wird zur Methode, aber nicht mehr zum sinnstiftenden Prinzip.

Diese philosophischen Umwälzungen hatten tiefgreifende gesellschaftliche Folgen. Der Liberalismus betonte Individualismus, Eigentum und Fortschritt. Der Sozialismus versuchte darauf zu antworten, indem er soziale Gerechtigkeit, Arbeit und Kollektivität in den Mittelpunkt rückte.

Besonders scharf kritisiert Hanafi den sozialdarwinistischen Missbrauch der Wissenschaft, wie er im 19. Jahrhundert aufkam. Der Darwinismus wurde nicht nur als biologische Theorie rezipiert, sondern in eine gesellschaftliche und politische Ideologie überführt, als Legitimation für Kolonialismus, Rassismus und die Hierarchisierung von Kulturen. Hanafi erkennt im Sozialdarwinismus den ideologischen Rassismus der weißen Vorherrschaft, der unter dem Deckmantel von Naturgesetzen behauptete,

europäische Zivilisation sei das Ergebnis biologischer Überlegenheit. Diese Ideologie lieferte das pseudowissenschaftliche Fundament für die Unterwerfung und Ausbeutung nichteuropäischer Völker und wurde zur Rechtfertigung imperialer Expansion.

Ḥanaḫ describes the European consciousness of this epoch as a form of modernity that oscillates between self-actualization and self-inflation. Reason is no longer understood as a unified concept, but rather fragments into competing currents: speculative in Hegel, mystical in the Romanticism, technical in Positivism, politically in Liberalism and Socialism, each with its own social consequences. For Ḥanaḫ this epoch is also a peak of intellectual productivity and a source of ideological violence, as Europe begins to lay its historical experiences as a normative order over the world, both on the spiritual as well as on the social level.

4.3.2.5 Fünfte Epoche: Existenzialismus und analytische Philosophie (20. Jahrhundert)

Hasan Hanafis Analyse des europäischen Bewusstseins im 20. Jahrhundert rückt die zunehmende Infragestellung der bisherigen erkenntnistheoretischen Gewissheiten und der gesellschaftlichen Ordnungen ins Zentrum. Anders als in früheren Epochen, in denen Vernunft oder Sinneserfahrung als relativ stabile Grundlagen des Wissens galten, beginnt sich das Denken des 20. Jahrhunderts durch eine tiefgreifende Skepsis gegenüber absoluten Wahrheiten, objektiver Erkenntnis und linearem Fortschrittsglauben auszuzeichnen. Die Krise der Metaphysik, die Auflösung traditioneller Autoritäten und die Konfrontation mit den politischen Katastrophen des Jahrhunderts, etwa Totalitarismus, Weltkriege und Kolonialismus, führten dazu, dass Philosophie nicht länger nur auf die Frage nach Wahrheit, sondern zunehmend auf die Verflechtung von Wissen, Macht und gesellschaftlicher Herrschaft fokussiert wurde.

Denker wie Michel Foucault analysierten das Wissen nicht mehr als neutralen Zugang zur Wirklichkeit, sondern als Produkt historischer Diskurse und Machtverhältnisse. Philosophische Schulen wie die Kritische Theorie, der Strukturalismus, der Poststrukturalismus und die Phänomenologie versuchten auf jeweils unterschiedliche Weise, die impliziten Voraussetzungen von Erkenntnis und gesellschaftlicher Ordnung sichtbar zu machen und zu dekonstruieren.

Hanafi erkennt in dieser Epoche eine tiefgreifende Verschiebung: Das europäische Bewusstsein verliert seine feste Grundlage und tritt in eine Phase der Selbsthinterfragung ein. Die Idee eines autonomen, rationalen Subjekts wird dekonstruiert, und die Rolle von Sprache, Ideologie und Macht in der Konstruktion von Wirklichkeit rückt in den Vordergrund. Damit verlagert sich die Philosophie von der Suche nach ewigen Wahrheiten hin zur Analyse der Bedingungen, unter denen überhaupt gedacht, gesprochen und gehandelt wird – ein Prozess, der nicht nur intellektuelle, sondern auch ethische und politische Implikationen hat.

Kritik des Idealismus

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 5.1 „Kritik am Idealismus im 20. Jahrhundert“.

Im Anschluss an die idealistische Hochphase des 19. Jahrhunderts setzte im europäischen und angloamerikanischen Denken eine zunehmende Kritik am spekulativen

Idealismus ein. Diese Kritik äußerte sich in verschiedenen philosophischen Bewegungen, die allesamt versuchten, die Vernunft vom Absoluten zu lösen und wieder in die konkrete Erfahrung, die Praxis und die Welt zurückzuführen.

Der amerikanische Pragmatismus wandte sich bewusst gegen den abstrakten, systemhaften Idealismus Hegels und seiner europäischen Nachfolger. Statt universeller Ideen oder spekulativer Wahrheiten stellte er den praktischen Nutzen von Erkenntnissen in den Vordergrund. Denken und Wissen sind für Pragmatiker nicht Selbstzweck, sondern Werkzeuge zur Lebensbewältigung. Damit vollzieht sich eine Wendung der Vernunft ins Praktisch-Soziale: Wahrheit wird nicht länger in metaphysischen Systemen gesucht, sondern in ihrer Funktionalität im menschlichen Handeln und in sozialen Kontexten. Der Mensch wird nicht mehr als reiner Träger des Geistes gedacht, sondern als handelndes, lernendes und kommunikatives Wesen in der Gesellschaft.

Der logische Positivismus, insbesondere im Wiener Kreis, radikalisiert diese Abkehr vom Idealismus, indem er jede metaphysische, spekulative oder religiöse Sprache als bedeutungslos erklärt. Erkenntnis wird nun ausschließlich auf empirisch überprüfbare Aussagen und logische Strukturen beschränkt. Damit wird die Philosophie von ihrem idealistischen Anspruch befreit, Wahrheit über das Sein oder das Absolute zu formulieren. Stattdessen wird sie zur Hilfsdisziplin der Wissenschaft, die Begriffe klärt, Theorien analysiert und metaphysische Illusionen entlarvt. Die Vernunft reduziert sich hier auf ein methodisches Instrument, sie ist nicht mehr weltdeutend, sondern funktional.

Der neue Realismus wiederum richtet sich direkt gegen die idealistische Grundannahme, dass die Welt nur im Bewusstsein oder durch das Denken existiert. Stattdessen wird betont, dass es eine objektive, vom Subjekt unabhängige Realität gibt, die durch Wahrnehmung und Sprache erfahrbar ist. Auch hier zeigt sich ein Rückgriff auf Erfahrung, Empirie und Konkretion. Erkenntnis ist nicht mehr die Entfaltung eines inneren Geistes, sondern das Ergebnis der Auseinandersetzung mit einer gegebenen Welt, die unabhängig vom Subjekt existiert.

Alle drei Strömungen – Pragmatismus, logischer Positivismus und neuer Realismus – teilen in Hanafis Perspektive eine kritische Haltung gegenüber dem europäischen Idealismus, der im 19. Jahrhundert den Geist und die spekulative Vernunft über die Wirklichkeit erhob. Sie markieren eine Epochenschwelle, an der sich das europäische Bewusstsein vom Absolutheitsanspruch seiner eigenen Denkweise zu lösen beginnt, sei

es durch Praxisbezug, empirische Methoden oder Rückbesinnung auf eine objektive Außenwelt.

Kritik des Empirismus

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 5.2 „Kritik am Empirismus“.

Die Kritik am radikalen Empirismus richtete sich gegen die Reduktion des Denkens auf messbare, sinnlich erfahrbare Phänomene. Der Empirismus, der in der Tradition von Locke und Hume steht, hatte die Realität an das Quantifizierbare, Physisch-Konkrete gebunden und dabei psychologische und soziale Phänomene nur in dem Maße als gültig anerkannt, wie sie sich objektiv messen oder beobachten ließen. Dies führte zu einer Verengung des Vernunftbegriffs: Vernunft wurde zu einem neutralen Werkzeug der Beobachtung, nicht mehr zu einer sinnstiftenden, erkenntnisleitenden Instanz.

Diese Reduktion rief eine vielschichtige Reaktion im europäischen Bewusstsein hervor: In den Geistes- und Sozialwissenschaften formierte sich eine Gegenbewegung, die den Menschen wieder als lebendiges, bewusstes und kulturell eingebettetes Subjekt begriff. Die Gestaltpsychologie, die introspektive Psychologie, aber auch philosophische Ansätze wie die von Leibniz, richteten sich gegen die atomistische Zergliederung des Bewusstseins und betonten stattdessen das Primat des Ganzen, die Bedeutung von innerer Erfahrung, Sinnzusammenhängen und zielgerichtetem Handeln. Diese kritische Haltung kulminierte im Neukantianismus, der versuchte, die transzendentalen Bedingungen von Erkenntnis wieder ins Zentrum der Philosophie zu rücken. Anders als der Empirismus sah der Neukantianismus Erkenntnis nicht als bloße Spiegelung empirischer Daten, sondern als strukturierte Leistung des denkenden Subjekts. Vor allem die Marburger Schule betonte, dass wissenschaftliche Erkenntnis auf logischen und methodischen Setzungen beruht, nicht auf bloßen Beobachtungen. Diese Bewegungen vereinten sich im Versuch, der durch den Empirismus erzeugten Krise des europäischen Bewusstseins zu begegnen. Der Mensch sollte nicht länger als bloßes Beobachtungsobjekt der Natur gelten, sondern als aktives, wertsetzendes und sinnstiftendes Wesen. Die Vernunft wurde dabei nicht abgeschafft, sondern neu definiert, nicht mehr als empirisches Analyseinstrument, sondern als Grundlage für ethische Orientierung, kulturelle Deutung und geistige Selbstverortung. Für Hanafi ließe sich diese Entwicklung als kritische Selbstkorrektur des europäischen Denkens verstehen: Eine Bewegung zurück zur Vernunft als tiefere, transzendente Struktur, nicht

mehr dogmatisch im Sinne des Idealismus, aber auch nicht rein funktional wie im Empirismus. In dieser Wiedergewinnung einer vielschichtigen Vernunft sieht er die Möglichkeit, das abendländische Denken für Dialog, Pluralität und Werte zu öffnen, jenseits bloßer Naturbeherrschung und wissenschaftlicher Verwertbarkeit.

Philosophie des Lebens

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 5.3 „Die Vereinigung von Idealismus und Realismus“.

Am Ende des 20. Jahrhunderts zeigt sich im europäischen Denken eine klare Tendenz zur Überwindung der jahrhundertelangen Spaltung zwischen Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus. Nachdem die klassische Philosophie, trotz ihrer systematischen Tiefe, an der Einheit dieser Gegensätze scheiterte, entstanden neue Denkansätze, die bewusst auf Integration statt Konfrontation setzten. Aus Hanafis Sicht handelt es sich hierbei nicht nur um eine methodische Korrektur, sondern um eine tiefgreifende Transformation des europäischen Bewusstseins, das sich seiner inneren Zerrissenheit zunehmend bewusst wurde und versuchte, diese philosophisch zu verarbeiten.

Diese Bewegung äußerte sich in verschiedenen Strömungen, etwa im objektiven Idealismus, der versuchte, das Denken und die erfahrbare Welt nicht länger als Gegensätze zu begreifen, sondern als komplementäre Dimensionen einer tieferliegenden Einheit. Ein besonders einflussreicher Ausdruck dieses Vermittlungsdenkens war die Philosophie des Lebens, die sich gegen die Abstraktheit des Idealismus und gegen die mechanistische Kälte des Empirismus richtete. Stattdessen stellte sie das lebendige Bewusstsein, die unmittelbare Erfahrung, die Zeitlichkeit, das Gefühl, das Unbewusste und den Willen in den Mittelpunkt philosophischer Reflexion. Hier zeigte sich ein neuer Versuch, den Menschen nicht mehr als reinen Denker oder Beobachter, sondern als geschichtlich eingebettetes, handelndes und empfindendes Wesen zu begreifen. Es wurden Erkenntnistheorie, Existenz, Psychologie, Ethik und Kultur in einer gemeinsamen Suche nach einer neuen, ganzheitlichen Form der Vernunft verbunden. Diese Entwicklung war auch eine Reaktion auf die Krise des cartesianischen Subjekts: Das europäische Denken suchte einen „dritten Weg“, der die Dualismen von Geist und Körper, Intuition und Erfahrung, Subjektivität und Objektivität überwand, nicht durch abstrakte Synthese, sondern durch das lebendige Bewusstsein selbst als vermittelnde Instanz. Die rationalistische Vernunft wurde nicht aufgegeben, sondern durch Erfahrung,

Zeitlichkeit und menschliche Endlichkeit relativiert und damit wieder ins konkrete Leben zurückgeholt.

Aus Ḥanafīs Sicht ist dieser Versuch, Idealismus und Realismus in einer lebensweltlich verankerten Mitte zusammenzuführen, Ausdruck einer tieferen Einsicht in die Begrenztheit der europäischen Denktraditionen. Er erkennt darin einen Wendepunkt: Statt philosophischer Totalität und Universalität tritt eine situierte, erfahrungsnahe und geschichtlich bewusste Philosophie auf, die offen ist für Pluralität und andere kulturelle Perspektiven, und damit auch für den interkulturellen Dialog, wie Ḥanafī ihn mit seiner Wissenschaft des Okzidentalismus fordert. In dieser Entwicklung sieht Ḥanafī letztlich eine späte Selbstkorrektur des europäischen Bewusstseins: Die abstrakte Vernunft des Idealismus und die empirische Exaktheit des Realismus finden ihren Ort nicht mehr in abstrakten Systemen, sondern im Menschen selbst, als fühlendes, denkendes, handelndes Wesen in einer gemeinsamen Welt.

Die Phänomenologie und ihr Einfluss auf die Entwicklung des Existenzialismus

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 5.4 „Phänomenologie“,

Kapitel 6.1 „Die existentialistische Philosophie“ und

Kapitel 6.2 „Personalismus, neue Thomistik und neuer Augustinismus“.

Die Phänomenologie, wie sie in der Philosophie Edmund Husserls kulminiert, stellt aus der Sicht des europäischen Denkens den abschließenden Höhepunkt einer langen geistigen Entwicklung dar, einer Bewegung, die mit Descartes' „Cogito ergo sum“ begann und über Kant, Fichte und Hegel hinweg das subjektive Bewusstsein zunehmend ins Zentrum rückte. Für Ḥanafī kann die Phänomenologie als letzter Versuch Europas verstanden werden, sein zivilisatorisches Bewusstsein auf sich selbst zu reflektieren. Sie stellt eine Methode dar, die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch kulturell, ethisch und spirituell auf eine Einheit von Erfahrung, Denken und Sinn ausgerichtet ist.

Husserls Philosophie versteht Erkenntnis als in der Lebenswelt verankert, das heißt: Alles Wissen hat seinen Ursprung im Bewusstsein und in der Weise, wie die Welt subjektiv erlebt wird. In der Phänomenologie wird im ersten Schritt die sogenannte Epoché vollzogen, das bedeutet, dass alle Vorurteile, vorgefassten Meinungen und alltäglichen Annahmen über die Welt bewusst ausgeklammert werden. Man nimmt das Objekt nicht so, wie man es gewohnt ist zu bewerten oder zu deuten, sondern versucht, es

genauso wahrzunehmen, wie es sich im Erleben zeigt, ohne sofortige Einordnung, Interpretation oder Bewertung. Erst in einem zweiten Schritt wird untersucht, wie das Objekt für das Bewusstsein Bedeutung gewinnt, also wie wir es innerlich erleben, mit welchen Vorstellungen, Erinnerungen oder Gefühlen wir es verbinden. Demnach besteht die Realität in der Phänomenologie nicht allein aus dem äußeren Objekt, sondern aus dem Zusammenspiel zwischen dem, was uns erscheint, und dem, wie es uns erscheint, also aus der Verbindung zwischen dem Gegenstand selbst und dem, was unser Bewusstsein daraus macht. Damit ist das Subjekt nicht isoliert, sondern stets in Beziehung zur Welt, real, imaginiert oder möglich.

Für Hanafl zeigt sich hier die Vollendung einer europäischen Selbstbewegung: Die Phänomenologie ist nicht einfach eine weitere Schule, sondern der Versuch, die Spaltung zwischen Idealismus und Empirismus, Subjektivität und Objektivität, Wissenschaft und Lebenswelt zu überwinden. Sie bringt das Denken Europas an seinen Ursprung zurück, das Bewusstsein selbst, und macht es gleichzeitig offen für neue Formen von Sinn, Ethik und geistiger Tiefe. Die Bedeutung der Phänomenologie geht über Husserl hinaus: Sie wirkt fort im Existentialismus, der die phänomenologische Methode auf die konkrete menschliche Existenz anwendet, im Personalismus, der sie auf Ethik und Gesellschaft überträgt, und selbst in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, die eine soziale Phänomenologie entwickelte, um menschliche Erfahrung jenseits ökonomischer oder ideologischer Reduktion zu analysieren. Auch in der analytischen Philosophie finden sich phänomenologische Impulse wieder, etwa in der Sprachphilosophie oder der Theorie der Bedeutung. In dieser integrativen Reichweite erkennt Hanafl die besondere Stellung der Phänomenologie im europäischen Bewusstsein: Sie ist nicht nur Antwort auf die Krise der modernen Wissenschaften, sondern der Versuch, Erkenntnis, Ethik und lebendige Erfahrung wieder in eine gemeinsame Ordnung zu führen, eine Ordnung, die nicht mehr von außen auferlegt ist, sondern im subjektiven Erleben selbst gründet. Für Hanafl ist die Phänomenologie damit die letzte Stufe einer zivilisatorischen Selbstvergewisserung Europas, eine Philosophie, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst wird und zugleich offen ist für Transzendenz, Religion und interkulturellen Dialog. Sie steht am Übergangspunkt, an dem das europäische Denken entweder in sich zusammenfällt oder sich einer globalen, pluralen Bewusstseinsform öffnen kann. Die Phänomenologie wird in diesem Kontext zu einer letzten Hoffnung auf Erneuerung: Sie soll das europäische Denken wieder mit seiner ursprünglichen

geistigen Quelle verbinden und so einen Weg aus Nihilismus und kulturellem Zerfall weisen.

Die Phänomenologie war ein wichtiger Ausgangspunkt und hatte einen erheblichen Einfluss auf weitere philosophische Strömungen. Sie prägte nicht nur die Entwicklung des Existentialismus, sondern beeinflusste auch die moderne Sozial- und Kulturtheorie. Durch ihren Fokus auf das Bewusstsein und die subjektive Erfahrung regte sie die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Erleben und der Bedeutung von Sprache und Interpretation an, was zu neuen Perspektiven in vielen Disziplinen führte. Im Anschluss an diese Auseinandersetzung mit dem Subjekt und der Erfahrung entwickelte sich der Existenzialismus als eine der bedeutendsten philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts, die als Antwort auf die tiefgreifenden Krisen des europäischen Denkens entstand. Vor dem Hintergrund von Krieg, Entfremdung und Sinnverlust richtet er den Blick auf das konkrete menschliche Dasein, nicht als abstraktes Wesen, sondern als Einzelner, der mit Freiheit, Verantwortung, Angst, Schuld und Tod konfrontiert ist. Der Mensch muss sich selbst entwerfen, ohne vorgegebene Essenz, und in einer sinnentleerten Welt seinen eigenen Sinn schaffen. In dieser radikalen Freiheit liegt zugleich seine Würde wie seine existenzielle Last. Der Existenzialismus ist keine einheitliche Schule, sondern ein vielgestaltiger Denkansatz, der sowohl atheistische als auch religiöse Ausprägungen umfasst. Allen gemeinsam sind die Ablehnung äußerer, dogmatischer Erklärungen und die Betonung der persönlichen Erfahrung, Entscheidung und Verantwortung. Die phänomenologische Methode, insbesondere bei Husserl, lieferte für viele Existenzialisten den Ausgangspunkt, wurde jedoch entweder weiterentwickelt oder als spirituelle Inspirationsquelle betrachtet (z.B. bei religiösen Denkern). Sartre sieht den Menschen als vollkommen frei und zur Selbstverwirklichung verpflichtet. Freiheit bedeutet für ihn Verantwortung, auch für andere. Der Existenzialismus zeigt sich als ein Ausdruck der tiefsten Krisenerfahrung des europäischen Bewusstseins, aber auch als Philosophie der Freiheit, Entscheidung und Verantwortlichkeit. Ob säkular oder religiös, ob analytisch oder mystisch, der Existenzialismus konfrontiert den Menschen mit seiner Endlichkeit, aber auch mit seiner Möglichkeit, sich selbst und die Welt zu verändern.

In der modernen Philosophie entstanden zahlreiche Strömungen, die aus der Phänomenologie hervorgingen oder sich von ihr abgrenzten. Die Phänomenologie beeinflusste nicht nur die Ontologie, sondern auch Disziplinen wie Psychologie, Ethik, Soziologie und Ästhetik. Diese Strömungen suchten einen Zugang zum Menschen, der das

Bewusstsein, die Erfahrung und die personale Tiefe ernst nimmt, ohne in abstrakten Systemen oder rein empirischen Methoden zu erstarren. Drei bedeutende Richtungen sind der Personalismus, die neue Thomistik und der neue Augustinismus. Der Personalismus betrachtet den Menschen als Person mit innerem Wert und Verantwortung, während die neue Thomistik Glaube, Vernunft und Realität zu vereinen versucht und an Aristoteles anknüpft. Der neue Augustinismus betont die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und die Gegenwart Gottes im Individuum. Diese Strömungen eint die gemeinsame Intention, den Menschen in seiner geistigen Tiefe und Verantwortung zu denken und den Krisen der Moderne mit spiritueller Tiefe und ethischem Ernst zu begegnen.

Frankfurter Schule

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 6.3 „Die Frankfurter Schule und das soziale Denken“.

Im 20. Jahrhundert entstand die Frankfurter Schule, die ab 1923 am Institut für Sozialforschung in Frankfurt angesiedelt war. Ihre Hauptvertreter entwickelten eine kritische Gesellschaftstheorie, die versuchte, sowohl die Schwächen des ökonomisch reduzierten Marxismus als auch die Einseitigkeit des empirisch-technokratischen Denkens zu überwinden. Die Frankfurter Schule verstand sich als interdisziplinäres Projekt, das Philosophie, Soziologie, Psychologie, Ökonomie, Literatur und Kunst miteinander verband. Sie griff auf Hegel, Kant und Marx zurück, jedoch in kritischer und innovativer Weise. Der junge Marx wurde dabei nicht nur als ökonomischer Theoretiker gelesen, sondern als Denker der sozialen Praxis, der Theorie und Veränderung miteinander verknüpfte. Im Zentrum ihrer Arbeit stand die Dialektik der Aufklärung, die zeigte, wie die Vernunft, einst als Befreierin gedacht, in der Moderne durch ihre Instrumentalisierung zur Trägerin von Herrschaft, Faschismus und kultureller Repression wurde.

Die Frankfurter Schule kritisierte nicht nur die kapitalistische Produktionsweise, sondern auch die technologische Rationalität, die Medienmanipulation, die Entfremdung des Individuums und die Transformation der Kultur zur bloßen Ware. Sie war nicht nur ein akademisches Projekt, sondern verstand sich als Teil der Neuen Linken. Sie war eng mit antiautoritären Bewegungen, Studierendenprotesten und gesellschaftlichen Umbrüchen verbunden. Der Kampf gegen Antisemitismus, Rassismus und autoritäre Strukturen war integraler Bestandteil ihres Denkens. Ihre Sozialpsychologie verband

Tiefenanalyse mit gesellschaftlicher Kritik, um die ideologischen Mechanismen von Herrschaft und Konformität sichtbar zu machen.

Parallel zur Frankfurter Schule entwickelten sich weitere sozialtheoretische Strömungen des 20. Jahrhunderts. Eine erste Gruppe, eng verwandt mit der Frankfurter Schule, versuchte, Marxismus mit liberalem Denken zu verbinden, oder formulierte eigenständige Kapitalismuskritiken. Eine zweite Gruppe verteidigte dagegen bewusst die Grundlagen von Liberalismus, Aufklärung und kapitalistischer Ordnung.

Eine dritte Denkrichtung, die sich aus dem Strukturalismus und Poststrukturalismus entwickelte, stellte das autonome Subjekt selbst infrage. Denker wie Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser und Michel Foucault analysierten nicht mehr das Individuum, sondern die Strukturen, durch die Wissen, Macht und gesellschaftliche Praktiken konstituiert werden.

Diese drei Richtungen, die kritische Theorie der Frankfurter Schule, die liberale Verteidigung demokratischer Werte und die strukturalistisch geprägte Gesellschaftsanalyse, standen in Spannungsverhältnissen zueinander, teilten jedoch das gemeinsame Ziel, die Moderne und ihre Krisenphänomene zu verstehen. Sie alle versuchten, jenseits einfacher Gegensätze wie Idealismus und Materialismus, Subjektivität und Struktur, Marxismus und Liberalismus neue Wege zu finden, um Gesellschaft, Kultur, Macht und das Menschsein in ihrer historischen Bedingtheit kritisch zu reflektieren. Die Sozialtheorie des 20. Jahrhunderts wurde so zu einem zentralen Reflexionsraum über das europäische Bewusstsein, seine Krisen, seine Möglichkeiten und seine Zukunft.

Dekonstruktive Philosophie

Folgender Abschnitt bezieht sich auf

Kapitel 6.4 „Philosophie der Wissenschaften, analytische Philosophie und dekonstruktive Philosophie“.

Im 20. Jahrhundert suchte die Philosophie der Wissenschaften nach einem dritten Weg. Es entwickelten sich zwei zentrale Tendenzen: eine stärkere Orientierung an den Naturwissenschaften und der Versuch, eine menschenbezogene Philosophie zu formulieren. Daraus entstanden innovative Ansätze, die logisches Denken mit biologischen und technischen Systemen verbanden. Sprache wurde zunehmend als schöpferisches Moment erkannt, nicht mehr nur als neutrales Mittel. Auch in England, den USA und Spanien wurde die Wissenschaft zunehmend unter ethischen, politischen

und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten betrachtet. Gleichzeitig etablierte sich die analytische Philosophie, insbesondere im angelsächsischen Raum, als dominante Strömung. Sie reagierte auf die Krise von Idealismus und Empirismus mit einem Fokus auf sprachliche und begriffliche Analyse.

Parallel dazu entstand die Dekonstruktion, insbesondere bei Jacques Derrida, als radikale Reaktion auf die metaphysischen Fundamente des westlichen Denkens. Ausgangspunkt war die Einsicht, dass Bedeutung nie fest, sondern immer differenziert und verschoben ist, ein unendliches Spiel der Zeichen ohne festen Ursprung. In diesem Zusammenhang wurden auch der Autor, das Subjekt und das objektive Wissen infrage gestellt. Der Nihilismus, insbesondere wie er durch Nietzsche geprägt und in der Dekonstruktion von Derrida weitergeführt wurde, markiert einen Wendepunkt im europäischen Bewusstsein: das Ende aller absoluten Wahrheiten, festen Werte und metaphysischen Fundamente. Mit Nietzsches berühmter Formel vom „Tod Gottes“ beginnt die Auflösung der bisherigen geistigen Ordnung Europas; Religion, Moral, Vernunft und Geschichte verlieren ihre transzendente Verankerung. Was folgt, ist eine radikale Verunsicherung: Wenn es keinen Gott mehr gibt, der Sinn und Ordnung garantiert, dann fällt auch der Mensch als Zentrum der Erkenntnis, „der Tod des Menschen“.

Diese doppelte Auflösung, von Gott und Mensch, bildet den Kern einer kulturellen und geistigen Leere, die als Endpunkt des europäischen Projekts erscheint. Die Dekonstruktion versteht sich dabei nicht als bloße Zerstörung, sondern als ein letzter kritischer Akt des westlichen Denkens über sich selbst. Sie demontiert die Illusionen von Zentrum, Identität und Objektivität und legt stattdessen die Widersprüche, Auslassungen und Machtverhältnisse in Texten, Strukturen und Diskursen offen.

Der Nihilismus in diesem Kontext ist nicht einfach Hoffnungslosigkeit, sondern Ausdruck einer tiefgreifenden Reflexion über das Ende eines Zeitalters, das Zeitalter des Logos, des Subjekts, der Vernunft. An dessen Stelle tritt die Spur, das Spiel der Sprache, der Bruch, die Differenz. Für Derrida bleibt nur noch der Text, das Schreiben, als letztes Zeichen menschlicher Existenz. Diese Bewegung reflektiert nicht nur den Zerfall des westlichen Selbstverständnisses, sondern auch die Krise seiner Zivilisation: Das europäische Bewusstsein hat seinen inneren Sinn verloren, keine metaphysische Wahrheit, keine historische Mission, keine rationale Zukunftsvision. Die Dekonstruktion ist somit die Philosophie eines Endes.

Einordnung: Existenzialismus und analytische Philosophie

Hasan Hanafi beschreibt die fünfte historische Epoche des europäischen Denkens, die Philosophie des 20. Jahrhunderts, als eine Zeit der tiefgreifenden Zersplitterung, in der es keine einheitliche Richtung mehr gibt und nichts mehr als gesichert gilt. Im Vergleich zur vierten Epoche, die noch von einem gewissen Optimismus der Aufklärung, dem Vertrauen in die Vernunft und kohärenten Denksystemen wie dem Idealismus oder Empirismus geprägt war, herrscht nun intellektuelle Ungewissheit, methodische Vielfalt und weltanschauliche Desorientierung.

Diese Epoche ist durch das gleichzeitige Aufkommen zahlreicher einander widersprechender Strömungen gekennzeichnet. Statt eines klaren dominanten Paradigmas existieren parallele Diskurse, die sich teils ergänzen, teils radikal widersprechen. Die Vernunft, die früher als einheitliches und universelles Prinzip galt, zerfällt in verschiedenartige Rationalitäten, und selbst der Begriff der Wahrheit wird relativiert oder dekonstruiert. Es herrscht eine Stimmung des epistemologischen und moralischen Pluralismus, eine Krise des Fundaments, bei der alle Autoritäten und Sicherheiten als auch Gesellschaftskonzepte hinterfragt werden.

Hasan Hanafi sieht die Phänomenologie Edmund Husserls als Höhepunkt und zugleich Abschluss des europäischen Bewusstseins. Sie stellt für ihn den letzten Versuch dar, die Einheit von Subjekt und Objekt sowie von Idealismus und Realismus durch eine Rückbesinnung auf das Bewusstsein zu retten. In Husserls Methode erkennt Hanafi den Endpunkt eines geistigen Weges, der mit Descartes' „Cogito“ begann und in der phänomenologischen Analyse des Ich seinen letzten Ausdruck findet, bevor das europäische Denken in Fragmentierung, Nihilismus und Dekonstruktion zerfällt. Der Nihilismus, besonders wie er sich in Nietzsches Diagnose vom „Tod Gottes“ und in Derridas Dekonstruktion zeigt, spiegelt für Hanafi den inneren Zusammenbruch des europäischen Bewusstseins wider. Nichts gilt mehr als stabil oder selbstverständlich. Diese Auflösung aller Gewissheiten hat auch gesellschaftliche Folgen. Der Darwinismus als rassistische Theorie der Überlegenheit der „Weißen“ ist für Hanafi ein Ausdruck dieses geistigen Verfalls, in dem wissenschaftlicher Fortschritt zur Rechtfertigung von Gewalt und Unterdrückung wird. Hanafi sieht in dieser Epoche eine Selbstzerstörung des europäischen Geistes. Der Verlust an Einheit und Orientierung, die Zersplitterung des Denkens in unvereinbare Strömungen und der Triumph des Nihilismus markieren nicht nur das Ende einer philosophischen Ära, sondern auch eine

zivilisatorische Erschöpfung. Aus dieser Lage heraus stellt sich für Ḥanafī die Frage: Ist dies der endgültige Zerfall oder die notwendige Vorbereitung auf eine neue, integrative geistige Erneuerung?

4.3.3 Die gegenwärtige Struktur des europäischen Bewusstseins

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf

Kapitel 7: „Die Struktur des europäischen Bewusstseins“.

Die gegenwärtige Struktur des europäischen Bewusstseins ist das Ergebnis seiner bisherigen historischen Entwicklungsphasen. Diese Struktur stellt das Produkt eines langen geistigen Prozesses dar, der in den vorangegangenen Kapiteln nachgezeichnet wurde, ein Prozess, der von der religiösen Weltsicht der Patristik über den Rationalismus der Aufklärung bis hin zur existenziellen Krise der Moderne reicht. Hanafi analysiert die endgültige Form, die das europäische Denken angenommen hat. Doch diese Struktur ist keine harmonische Synthese, sondern Ausdruck einer fortgeschrittenen Fragmentierung und intellektuellen Erschöpfung. Gerade diese historisch gewachsene Endstruktur wird zum zentralen Gegenstand der okzidentalistischen Kritik, in deren Rahmen nicht nur eine Analyse, sondern auch eine Neubewertung des westlichen Denkens angestrebt wird.

Historisch gewachsenes Bewusstsein

Die Struktur des europäischen Bewusstseins ist nicht das Ergebnis einer vorgegebenen, festen geistigen Ordnung, sondern ein Produkt seiner historischen Entstehung. Es entwickelte sich schrittweise, über mehrere Phasen hinweg, von den Quellen bis zum Höhepunkt und schließlich zum Übergang in eine neue Phase, wobei sich aus diesen historischen Schichtungen eine bestimmte Mentalität formte. Diese Mentalität ist keine abstrakte Universalität, sondern Ausdruck spezifischer geografischer, historischer, religiöser und kultureller Bedingungen Europas.

„Wenn das europäische Bewusstsein einer progressiven Zivilisation angehört, die sich durch das kontinuierliche Voranschreiten des Zentrums entwickelt, und wenn die islamische Zivilisation als zentrische Zivilisation durch das Zentrum selbst entsteht, dann ist die Struktur des europäischen Bewusstseins das Ergebnis seiner Entstehung und keine unabhängige, vorangehende Struktur, die auf einem festen Weltbild basiert.“¹⁷⁶

Im Gegensatz zur islamischen Zivilisation, die als zentrisch verstanden wird, das heißt, sie konstituiert sich direkt über zentrale, normative und Gott gegebene Prinzipien, ist das europäische Bewusstsein prozesshaft entstanden. Es ist Ausdruck eines Denkens, das sich aus Überlagerungen und inneren Widersprüchen formte. So wird das

¹⁷⁶ Eigene Übersetzung von Hasan Hanafi, „Muqaddima fi 'Ilm al-Istighrāb“: 515.

Zentrum Europas nicht als metaphysischer Ort, sondern als Ergebnis der Bewegung des Geistes verstanden.

Ḥasan Ḥanafī beschreibt das europäische Bewusstsein als historisch gewachsene, ambivalente Struktur, die aus östlichen Ursprüngen hervorgegangen ist, sich aber zunehmend als geistiges Zentrum inszenierte. Geprägt durch koloniale Überlegenheitsgefühle, das Erbe von Rom und Christentum sowie ein starkes Nationalbewusstsein, entwickelte sich eine Mentalität, die Rationalität, Wissenschaft und Subjektivität ins Zentrum stellte. In dieser Entwicklung erkennt Ḥanafī keine einheitliche, fortschreitende Geschichte, sondern einen Prozess wachsender Spannungen und Widersprüche, zwischen Glauben und Vernunft, Idealismus und Materialismus, Individualität und universellen Ansprüchen. Insbesondere nach der Renaissance versuchte Europa, durch das erkenntnistheoretische Projekt, also durch neue Muster der Welterkenntnis, den Bruch zwischen Ich und Welt zu überbrücken. Doch diese Lösung blieb brüchig, da sie sich allein auf das Subjekt stützte und so in einen radikalen Subjektivismus führte.

Der Höhepunkt dieser Subjektzentrierung liegt für Ḥanafī in der Phänomenologie Husserls, die das Bewusstsein als Ursprung allen Sinns setzt. Für Ḥanafī ist dies zugleich der Abschluss des europäischen Denkens: Der Versuch, die Welt allein aus dem transzendentalen Ich zu konstituieren, endet in einer Krise, jener der modernen Geisteswissenschaften und der gesamten europäischen Kultur. Diese Krise mündet im 20. Jahrhundert in den Nihilismus und die Dekonstruktion, wo alle Werte, Bedeutungen und Wahrheiten zerfallen. Statt einer klaren Leitidee oder Synthese prägte das 20. Jahrhundert eine Vielzahl paralleler, teils widersprüchlicher Strömungen. Diese Vielfalt zeugt für Ḥanafī nicht von Reichtum, sondern von Orientierungslosigkeit; nichts galt mehr als sicher, alles wurde in Frage gestellt. Auch die Wissenschaftsphilosophie, so fortschrittlich sie scheinen mag, kann diese Krise nicht überwinden, da sie oft selbst in Fragmentierung und Subjektzentriertheit verhaftet bleibt. Der Nihilismus wird bei Ḥanafī zum Ausdruck dieses geistigen Endpunkts: Das europäische Bewusstsein dekonstruiert sich selbst, verliert seine Mitte, seinen Sinn und seine Richtung. Die Vernunft, einst Befreierin des Denkens, wird zum leeren Spiel, zum Ausdruck einer inneren Leere. So erscheint die fünfte historische Epoche in Ḥanafīs Analyse nicht als neuer

Aufbruch, sondern als Abschied, das Ende einer Denkform, die sich selbst aufgebraucht hat.¹⁷⁷

Verstandesorientiert

Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins ist ein zutiefst verstandesorientiertes Projekt, das mit dem cartesianischen „Ich denke“ begann und über Kant, Hegel und Husserl zu einer systematischen Theoretisierung aller Lebensbereiche führte. Der Verstand wurde zur höchsten Instanz erhoben, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in Naturwissenschaft, Ethik, Politik und Religion.

„Die Funktion des europäischen Bewusstseins wurde zur Transformation aller Dinge in Vernunft.“¹⁷⁸

Das Denken wurde formalisiert, Wirklichkeit in mathematische, juristische oder soziale Strukturen übersetzt. Diese Rationalisierung betraf nicht nur das Geistige, sondern auch das Alltagsleben: Arbeit, Zeit, Verwaltung, Recht, Industrie, alles wurde dem Ideal der Ordnung und Berechenbarkeit unterworfen. Religion wurde entmythologisiert, Gott rationalisiert, der Mensch zum autonomen Subjekt erklärt. Trotz dieses Siegeszugs der Vernunft offenbarte sich mit der Zeit eine tiefe Kluft: Die theoretische Abstraktion entfernte sich immer mehr von der konkreten Wirklichkeit. Der Verstand wurde formalistisch, kühl, lebensfern, eine abstrakte Maschine, die Sinn nicht mehr stiften konnte. Diese Krise kulminierte im 20. Jahrhundert mit der Erfahrung von Weltkriegen, Nihilismus und kultureller Entfremdung. Philosophen wie Nietzsche, Sartre und Derrida trieben die Auflösung weiter: Der Mensch wurde zum Opfer von Sprache und Geschichte, Wahrheit relativ, Denken bedeutungslos. Der Nihilismus wird so zur logischen Konsequenz der abendländischen Subjekt- und Verstandesorientierung: Was als Projekt der Aufklärung begann, endet in Selbstauflösung. Die Dekonstruktion ist dabei kein Neubeginn, sondern Ausdruck der inneren Erschöpfung dieses Denkens. Der europäische Verstand, einst Quelle von Fortschritt und Sinn, wird selbst zur Ursache von Krise und Sinnverlust. Damit schließt sich ein historischer Kreis: Der emanzipatorische Impuls der Aufklärung verwandelt sich in die Krise des Denkens.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 515-526.

¹⁷⁸ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 527.

¹⁷⁹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 527-538.

Spaltung und Dualismus

Das europäische Bewusstsein war von Anfang an ein doppeltes Projekt: einerseits das theoretisch-erkenntnistheoretische Streben, die Welt mittels Begriffen, Modellen und Systemen zu verstehen, andererseits das ethisch-praktische Ziel, eine säkulare Ordnung auf Basis von Freiheit, Verantwortung und Arbeit zu gestalten. Idealismus und Empirismus verfolgten unterschiedliche Wege, strebten aber beide nach einer Verbindung von Realität und Wert. Der Idealismus begriff Werte als Ausdruck rationaler Ordnung und zielte auf eine ethisch fundierte Gesellschaft, während der Empirismus auf Erfahrung, Realität und gesellschaftliche Notwendigkeit setzte. Beide Strömungen führten letztlich zu einer Synthese. Doch im Verlauf des 19. Jahrhunderts wuchs die Kluft zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte. Trotz Bemühungen wie der dialektischen Philosophie Hegels oder der auf Erfahrung basierenden Strömungen blieb das Ideal abstrakt und das Reale wertlos. Diese Spannung verschärfte sich mit dem Aufkommen von Positivismus und Kapitalismus: Werte und Ideale wurden aus dem Denken verdrängt, der Mensch auf seine Funktionalität reduziert. Im 20. Jahrhundert zerbrach dieses Gleichgewicht endgültig. Die Weltkriege und der moralische Zusammenbruch zerstörten das Vertrauen in den Verstand als ethische Instanz. Philosophien wie die Phänomenologie versuchten, die Einheit von Bewusstsein und Welt neu zu denken, doch auch sie konnten den Bruch nicht heilen. Dekonstruktion und Nihilismus stellten schließlich die Möglichkeit fester Werte und Bedeutungen radikal infrage. So zeigt sich: Das europäische Denken scheiterte daran, Ideal und Realität dauerhaft zu versöhnen. Es bleibt durchzogen von einer inneren Spaltung, mit tiefen kulturellen und historischen Folgen. Der Versuch, die Welt rational zu ordnen und zugleich ethisch zu gestalten, mündete in eine Krise, die bis heute das westliche Selbstverständnis prägt.¹⁸⁰

Vom Sinn zur Sinnkrise

Das europäische Denken ist tief durch die Verbindung großer Philosophen mit ihren Schulen geprägt, wobei jede Denkrichtung als umfassendes System aus Erkenntnistheorie, Ontologie, Wertlehre und teils Religionsphilosophie aufgebaut ist. Die Philosophie ersetzt dabei die vormals kirchliche Weltdeutung. Namen wie Descartes, Kant, Hegel und Husserl stehen exemplarisch für diese strukturierte Systembildung, die zugleich Ausdruck eines tieferen, oft verborgenen religiösen oder existenziellen Antriebs

¹⁸⁰ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 539-548.

ist. Diese Denksysteme entwickelten sich nicht linear, sondern in einem dialektischen Prozess aus Kritik, Zerstörung und Neuaufbau. Jedes neue System widerlegte das vorhergehende, übernahm jedoch zentrale Einsichten und bewertete sie im Licht neuer historischer Umstände. So wurde Philosophie zum Instrument der Selbstklärung des europäischen Bewusstseins, stets im Modus des Übergangs, des Zweifels und der Suche nach Sinn.

„Dieser ständige Wandel und die Unbeständigkeit, das ständige Streben nach der Wahrheit führten zu einer Fülle von philosophischen Schulen, zwischen denen die Wahrheit verloren gehen kann. Alles ist möglich, alles ist wahr, aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Die europäische Kreativität war durch ein schnelles Tempo geprägt. Jeden Tag erscheint etwas Neues, das nicht länger als einen Tag besteht, bevor es veraltet ist. Die Erscheinungsformen der Moderne ändern sich jedes Jahr, eine ‚Mode‘-Mentalität.“¹⁸¹

Gleichzeitig führte dieser fortlaufende Wandel zu einer zunehmenden Fragmentierung: Die Einheit von Erkenntnis, Welt und Wert zerbrach in Gegensätze wie Vernunft vs. Sinnlichkeit, Idealismus vs. Materialismus. Die philosophische Sprache selbst wurde schließlich zum Ort des Zweifels, wie bei Heidegger und Derrida, wo Bedeutung als verschiebbar, instabil und kontextabhängig galt. Die Dekonstruktion relativierte jede Wahrheit. So kulminierte das europäische Denken in einer instabilen Struktur, in der alles bezweifelt und zersetzt, aber nichts dauerhaft aufgebaut werden konnte. Der Mensch, so Ḥanafī, bleibt als freies, aber orientierungsloses Subjekt zurück, konfrontiert mit einer Leere, die sowohl Krise als auch Möglichkeit ist. Denn gerade in der Abwesenheit fester Fundamente liegt die Chance, Bedeutung neu zu schaffen, aus Freiheit, nicht aus Tradition.¹⁸²

Selbstauflösung

Das europäische Bewusstsein entwickelte sich historisch zu einem einzigartigen Selbstverständnis, das sich durch eine scharfe Trennung zwischen Erkenntnis und Realität, Theorie und Praxis sowie Wert und Tatsache auszeichnet. Diese epistemologischen Spaltungen führten zu einem Denken, das sich selbst als historisch gewordene Instanz versteht, als Träger eines linearen Geschichtsprozesses, der es von anderen Kulturen unterscheidet. Während vormoderne Kulturen Zeit primär als äußeres Maß für Bewegung verstanden, wurde sie im europäischen Denken in das Innere des Menschen verlagert: Zeit wurde zur Struktur des Daseins, zum Ausdruck von

¹⁸¹ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 570.

¹⁸² Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 549-571.

Vergänglichkeit, Bedrohung und Endlichkeit, besonders deutlich in existentialistischen Strömungen mit ihrer Betonung des Todes, des Augenblicks und der Entscheidung.

Diese Entwicklung lässt sich in vier zentrale Phasen gliedern, die jeweils von einer dominanten Rationalitätsform geprägt waren. Im 17. Jahrhundert stand der Rationalismus im Mittelpunkt, mit Descartes als Ausgangspunkt, in dem der Verstand zur obersten Instanz erhoben wurde. Die Vernunft galt als universelles Kriterium für Wahrheit, sei es in Theologie, Ethik oder Naturwissenschaft. Diese Phase war nicht nur philosophisch, sondern auch politisch wirkmächtig: Sie begründete Ideen von Ordnung, Freiheit und Souveränität mit systemischem Anspruch. Im 18. Jahrhundert wurde die Vernunft durch die Aufklärung radikalisiert, Philosophie trat aktiv in die gesellschaftliche Gestaltung ein. Sie wurde zur praktischen Kraft, die Revolutionen, gesellschaftliche Umbrüche und neue politische Systeme inspirierte. Im Namen der Vernunft wurden überkommene Autoritäten – Kirche, Monarchie, gesellschaftliche Ordnung – infrage gestellt und ersetzt.

Das 19. Jahrhundert brachte eine Ausdehnung dieser Vernunft in die Natur- und Sozialwissenschaften. Der Fortschrittsglaube verband sich mit technischen und industriellen Veränderungen. Idealismus und Materialismus traten in Spannung, blieben aber im Kern dem Projekt treu, Theorie und Praxis, Mensch und Natur zu versöhnen. Wissenschaft wurde zum Instrument gesellschaftlicher Planung, doch auch Kolonialismus, Kapitalismus und soziale Ungleichheit traten als Kehrseiten dieses Fortschritts hervor. Im 20. Jahrhundert schließlich kam es zum Bruch: Der Mensch selbst geriet in die Krise. Die bisherigen Fundamente – Vernunft, Fortschritt, Wissenschaft – verloren ihre Bindungskraft. Die Weltkriege, der Totalitarismus und die existenzielle Bedrohung durch Technologie und Atomkraft erschütterten das Vertrauen in die Humanität des Verstandes. Philosophisch zeigte sich dies im Aufkommen von Nihilismus, Absurdität, Dekonstruktion und Sprachskepsis. Derrida dekonstruierte jegliche feste Bedeutung und begreift die Sprache als offene Bewegung ohne Zentrum.

So endete der europäische Denkweg, der einst mit dem „Ich denke“ begann, im „Ich existiere“, einem bloßen Dasein ohne metaphysische Gewissheit. Das Bewusstsein verlor seine Mitte und wurde zum Ort permanenter Reflexion ohne feste Verankerung. Der Mensch erscheint gefangen in unendlicher Freiheit, aber ohne Sinnhorizont – ein Bewusstsein, das alles zu durchdringen vermag, jedoch keine Orientierung mehr bieten kann. Dieses europäische Projekt, das in seiner Geschichte das Verhältnis von

Vernunft, Subjektivität, Ethik und Welt immer wieder neu zu ordnen versuchte, zeigt sich am Ende seiner Entwicklung als krisenhaft, doch gerade in dieser Erschütterung liegt die Möglichkeit eines neuen Anfangs.¹⁸³

Struktur und Geschichte

Die Entwicklung des europäischen Bewusstseins ist durch ein komplexes Wechselspiel von Struktur und Geschichte geprägt, in dem sich beide gegenseitig hervorbringen und transformieren.

„Obwohl der Titel ‚Struktur und Geschichte‘ mit der Struktur beginnt, steht im Fall des europäischen Bewusstseins die Geschichte der Struktur immer vor der Struktur. Die Struktur ist vom historischen Prozess gemacht, weil sie im historischen Bewusstsein gebildet wurde, und der Prozess wiederum wird durch die Struktur, die er geschaffen hat, bestimmt.“¹⁸⁴

Die Struktur, verstanden als Denkform oder Grundhaltung, entspringt historischen Prozessen und wirkt zugleich auf sie zurück, indem sie zukünftige Entwicklungen prägt. Diese zirkuläre, dialektische Beziehung ist ein Kennzeichen des europäischen Geistes, der sich nicht aus einem statischen Ursprung speist, sondern aus einer dynamischen Bewegung, in der jede Epoche neue Antworten auf frühere Spannungen zu geben versucht. Die europäische Mentalität, die lange als Ausdruck kultureller Überlegenheit galt, erscheint aus dieser Perspektive nicht als naturgegebene Eigenschaft, sondern als historisch gewachsene Formation, gespeist aus den zentralen Quellen.

Aus der griechischen Philosophie lassen sich drei Grundlinien ableiten: die rationalistische Linie (Platon), die empirische (Aristoteles) und die dialogisch-spirituelle (Sokrates). Diese Linien ziehen sich durch die gesamte abendländische Geistesgeschichte, erlebten jedoch in der Neuzeit eine erneute Trennung. Descartes begründete den Rationalismus neu, Bacon den Empirismus, während Kant beide in einer kritischen Synthese zu vereinen versuchte, ein Versuch, der zwar methodisch bedeutsam war, aber als unvollständig empfunden wurde. Die folgenden Generationen, Hegel, Fichte, Schopenhauer, reagierten jeweils unterschiedlich auf diese Kluft: mit dialektischer Integration, metaphysischer Radikalisierung oder existenzialistischer Rückkehr zum Willen. Doch auch im 20. Jahrhundert, mit der Phänomenologie, der kritischen Theorie, dem Existenzialismus oder der Dekonstruktion, gelang keine stabile Synthese. Die drei

¹⁸³ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 572-786.

¹⁸⁴ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 587.

Grundrichtungen, Religion, Wissenschaft und Philosophie, blieben versöhnt, und der Versuch ihrer Integration wurde selbst zum Ausdruck der Krise.

Diese Grundspannung wurde zum inneren Motor der europäischen Philosophie, führte aber zugleich zu einer immer stärkeren Fragmentierung. Statt zur Einheit führte die Vielfalt zu Spaltung: Idealismus und Materialismus, Mystik und Rationalismus, Marxismus und Liberalismus standen einander unversöhnlich gegenüber. Selbst kritische Ansätze wie die Frankfurter Schule oder postmarxistische Theorien konnten die zersplitterte Geisteslage nicht grundlegend überwinden, sondern blieben oft im Modus der Kritik, ohne einen neuen, integrativen Sinnhorizont zu etablieren.

Das europäische Bewusstsein lässt sich auch strukturell als dreigliedrig beschreiben: Es oszilliert zwischen religiösem Aufstieg, empirischem Abstieg und philosophischem Ausgleichsversuch. Diese Dreigliederung wurde historisch nie aufgehoben, sondern blieb als unversöhnliche Trias bestehen. Selbst Hegels Versuch, alle Formen zu vermitteln, konnte diese Grundstruktur nicht wirklich transzendieren. Vielmehr wurde die Philosophie, die einst als Vermittlerin zwischen Glauben und Wissen gedacht war, selbst zum Ausdruck einer tiefen Krise, eines Bewusstseins, das sich in immer neuen Synthesen vergeblich um Ganzheit bemüht.

Zudem lässt sich die europäische Geistesgeschichte auch als Abfolge zweier großer Bewusstseinsphasen lesen: Die erste, von Descartes bis zur Aufklärung, war vom „Ich denke“ geprägt, einer Orientierung an Vernunft, Methode und mathematischer Klarheit. Die zweite, ab dem 19. Jahrhundert, stand unter dem Zeichen des „Ich bin“, einer Wende zum Gefühl, zum Sein, zur Geschichte, zur Endlichkeit.

Gerade diese Spannungen machten die innere Zerrissenheit des europäischen Geistes aus, ein ständiges Schwanken zwischen Hoffnung auf Einheit und Bewusstsein des Scheiterns. Das Streben nach Einheit wurde zum Selbstzweck, und in der Suche selbst lag der letzte Sinn. Solowjews Bild vom betrunkenen Heimkehrer, der vor seiner eigenen Tür steht und sie nicht erkennt, fasst den Zustand des europäischen Geistes treffend zusammen:

„Das europäische Bewusstsein, wie es Solowjew in seiner Darstellung der verlorenen Wahrheit beschreibt, war wie ein Betrunkener, der spät in der Nacht ins Hotel zurückkehrt und vor seinem Zimmer hin und her geht, ohne es erkennen zu können.“¹⁸⁵

¹⁸⁵ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 599.

Der europäische Geist hat vieles versucht, ist in sich selbst verloren gegangen, und bleibt dennoch auf der Suche. Vielleicht liegt in dieser aufrichtigen Suche trotz aller Irrtümer die eigentliche Würde dieses Bewusstseins.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanafī, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 587-599.

4.4 Zukunftsprognose

4.4.1 Die Entwicklung des Selbst und des Anderen: Wechselseitige Verläufe

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten

Kapitel 8.1 „Der Dialog zwischen dem Selbst und dem Anderen“.

Die Struktur des europäischen Bewusstseins ist somit kein statisches Gebilde, sondern das Ergebnis eines langen, widerspruchsvollen Entstehungsprozesses. Sie verdichtet sich aus historischen Spannungen, kulturellen Überlagerungen und geistigen Suchbewegungen zu einer komplexen Mentalität, die sich selbst als Zentrum der Vernunft und des Fortschritts versteht, zugleich aber an den eigenen inneren Brüchen leidet. Diese dialektische Dynamik legt laut Ḥanafī den Weg frei für eine weiterführende Frage: Was geschieht mit einem Bewusstsein, das sich selbst als Höhepunkt der Geschichte begreift? In der Geschichte geistiger Ordnungen gilt oft: Der Aufstieg der einen Zivilisation fällt mit dem Abstieg einer anderen zusammen. Wo ein Zentrum entsteht, wird ein anderes an den Rand gedrängt. Der Dialog zwischen dem Selbst (al-Anā) und dem Anderen (al-Ākhar) ist daher mehr als nur Begegnung, er ist Ausdruck eines geschichtlichen Rhythmus, in dem Höhepunkte und Tiefpunkte wechselseitig ineinandergreifen. Das europäische Bewusstsein, das sich lange als Höhepunkt verstand, erscheint in dieser Perspektive nicht nur als Produkt eigener Kräfte, sondern auch als Resultat einer Dynamik, in der die Blüte des einen mit der Marginalisierung des anderen verknüpft war.

Die Phasen des Selbst und des Anderen sind somit nicht nur parallel, sondern bedingen und prägen sich gegenseitig in einem ständigen Austausch. Im Kontext der islamischen Zivilisation können drei große Phasen identifiziert werden, die jeweils etwa sieben Jahrhunderte umfassen. Diese Phasen spiegeln nicht nur die innere Entwicklung der islamischen Welt wider, sondern auch die wechselseitige Beziehung zu anderen Zivilisationen, insbesondere dem Westen. Ebenso lässt sich der Verlauf des Anderen, also der westlichen Zivilisation, in drei jeweils 700-jährige Hauptphasen unterteilen: die Ära der Kirchenväter, das Scholastik-Zeitalter und die Moderne. Diese Phasen sind nicht isoliert, sondern überschneiden sich oft mit denen des Selbst, was eine dynamische Wechselwirkung zwischen den beiden Zivilisationen verdeutlicht. Die Wechselwirkungen zwischen den Zivilisationen, die sich in diesen Phasen entfalten, stehen im Zentrum dieser Untersuchung. Dabei wird der Zyklus von Aufstieg und Niedergang, von Kreativität und Stillstand sowie von intellektuellem Austausch und

Konflikt analysiert. Ziel dieser Betrachtung ist es, die historischen Entwicklungen und die komplexen Interaktionen zwischen dem Selbst und dem Anderen zu verstehen, ohne jedoch das endgültige Ergebnis dieser wechselseitigen Beziehungen vorwegzunehmen.

Die drei Phasen des (islamischen/orientalischen) Selbst

Die erste Phase des Selbst (al-Anā) der islamischen Zivilisation erstreckte sich vom 1. bis zum 7. Jahrhundert nach der Hijra (also vom 8. bis zum 14. Jahrhundert des gregorianischen Kalenders). Diese Phase war durch die Entstehung und das frühe Wachstum der islamischen Zivilisation geprägt. Sie begann mit der Offenbarung des Islams durch den Propheten Muhammad und der darauffolgenden Ausbreitung des Islams über die arabische Halbinsel und darüber hinaus. Diese Expansion führte zur Entstehung eines kulturellen, religiösen und wissenschaftlichen Zentrums, das schnell seine eigene Identität entwickelte und die Grundlage für die spätere islamische Zivilisation legte. Ein bedeutendes Merkmal dieser ersten Phase war die Blüte der islamischen Wissenschaften, die besonders im 1. und 2. Jahrhundert nach der Hijra (8. bis 9. Jahrhundert) eine bemerkenswerte Entwicklung erlebte. Während dieser Zeit, besonders im Rahmen der sogenannten Übersetzungsbewegung, wurden griechische, persische und indische Schriften ins Arabische übersetzt, was zu einer tiefen Integration des antiken Wissens in die islamische intellektuelle Tradition führte. Insbesondere die 'Ulūm al-Ḥikma (Weisheitswissenschaften) erlebten eine Blütezeit, die sowohl die Philosophie als auch die Naturwissenschaften umfasste. Diese Entwicklung förderte eine Kultur der Rationalität und des wissenschaftlichen Diskurses, die die islamische Welt zu einem der führenden intellektuellen Zentren der damaligen Zeit machte.¹⁸⁷

Im 4. und 5. Jahrhundert nach der Hijra (11. bis 12. Jahrhundert des gregorianischen Kalenders) erreichte die islamische Zivilisation ihren Höhepunkt, insbesondere in den Bereichen Wissenschaft, Philosophie und Mathematik. Wichtige Denker wie Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) und Averroes (Ibn Rušd) trugen zur Weiterentwicklung der Philosophie und Wissenschaft bei. Sie übersetzten und kommentierten die Werke antiker griechischer Philosophen wie Aristoteles und entwickelten diese weiter, wodurch eine Synthese aus griechischer Philosophie und islamischem Denken entstand. Diese Zeit

¹⁸⁷ NAṢR (1997): 112-115.

war gekennzeichnet durch intellektuelle Vielfalt, Rationalität und wissenschaftliche Innovation.¹⁸⁸

Jedoch begann mit der Arbeit des berühmten Theologen al-Ġazālī im 6. Jahrhundert nach der Hijra (13. Jahrhundert des gregorianischen Kalenders) eine Wendung. Al-Ġazālī, einer der einflussreichsten Denker der islamischen Welt, setzte sich kritisch mit den rationalen Wissenschaften auseinander und plädierte für eine Rückkehr zur religiösen Orthodoxie. Er kritisierte die philosophische und wissenschaftliche Rationalität, die er als Gefahr für die islamische Theologie ansah, und betonte die Bedeutung des mystischen Sufismus und des Glaubens. Diese Entwicklung führte zu einem Niedergang der rationalen Wissenschaften und zu einer intellektuellen Stagnation im 6. und 7. Jahrhundert nach der Hijra (13. bis 14. Jahrhundert des gregorianischen Kalenders), die als eine Phase des Stillstands betrachtet wird.¹⁸⁹

Trotz dieses Rückschlags blieb die islamische Zivilisation ein bedeutendes Zentrum für Wissen und kulturelle Entwicklung. Gegen Ende der ersten Phase erschien der Historiker und Sozialwissenschaftler Ibn Ḥaldūn, der die intellektuelle und historische Entwicklung der islamischen Zivilisation dokumentierte. In seiner berühmten „Muqaddima“ (Geschichtseinleitung) prägte Ibn Ḥaldūn das Konzept des historischen Bewusstseins und untersuchte den Aufstieg und Fall von Zivilisationen. Er analysierte die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren, die zu dieser Entwicklung führten, und lieferte einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte und Sozialwissenschaft. Ibn Ḥaldūns Arbeit ist ein zentrales Werk in der islamischen Historiographie und stellt den Übergang von der ersten Phase des islamischen Selbst zur zweiten Phase der islamischen Zivilisation dar.¹⁹⁰

Diese erste Phase des Selbst zeigt somit sowohl den Glanz als auch die Herausforderungen der frühen islamischen Zivilisation und die entscheidenden Beiträge von Denkern wie Al-Fārābī, Avicenna und Averroes sowie den intellektuellen Wendepunkt, der durch al-Ġazālī und später durch Ibn Ḥaldūn dokumentiert wurde. Die zweite Phase begann im 8. Jahrhundert und endete im 14. Jahrhundert. In dieser Phase trat an die Stelle der Kreativität eine Ära des Erinnerns und Bewahrens. Die wissenschaftlichen Entwicklungen beschränkten sich auf das Sammeln und Aufzeichnen des Wissens, ohne neue kreative Durchbrüche. Die Wissenssysteme aus der ersten Phase wurden

¹⁸⁸ GUTAS (2001): 46-50.

¹⁸⁹ AL-ĠAZĀLĪ (2000): 82-85.

¹⁹⁰ IBN ḤALDŪN (2015): 98-102.

in großen Enzyklopädien zusammengefasst, und es begann ein Prozess des Wiederkäuens von Ideen und Theorien. Dieser Zeitraum war geprägt von der Verschmelzung von Sufismus und Theologie, besonders unter dem Einfluss von al-Ġazālī, der die religiösen Lehren mit philosophischen Prinzipien verband.

Die dritte Phase begann etwa im 15. Jahrhundert der Hijra und dauert bis zum 21. Jahrhundert. Diese Phase wird von vielen als die zweite „goldene Ära“ der islamischen Zivilisation betrachtet. Sie wird als eine Zeit des Wiederauflebens und der kulturellen und intellektuellen Blüte angesehen, in der die islamische Welt ihre ursprüngliche Kreativität wiederentdeckt und ihren Einfluss auf die moderne Welt erneuert. Diese Phase wird als das Erwachen bezeichnet und steht im Kontext der Befreiungsbewegungen und der Revolten, die nach dem Kolonialismus und in der Zeit der arabischen Revolutionen aufkamen.

Der Verlauf des (westlichen) Anderen

Der Verlauf des Anderen, des europäischen Bewusstseins, dargestellt in drei abgeschlossenen Phasen, umfasst die Ära der Kirchenväter, das Scholastik-Zeitalter und die Moderne. Diese Phasen sind eine historische Linie. Der Verlauf des Anderen lässt sich in den folgenden drei Phasen beschreiben:

Die Ära der Kirchenväter (1. bis 7. Jahrhundert) umfasst die frühe christliche Ära, in der die christlichen Glaubenslehren formuliert und die Grundlagen der christlichen Kirche gelegt wurden. Im 4. Jahrhundert setzte sich die Kirche im Kampf gegen rivalisierende religiöse Bewegungen durch, was die Bildung der orthodoxen christlichen Lehre und die Konsolidierung des Römischen Reiches als christliches Imperium zur Folge hatte. Die Philosophie war vorwiegend durch Platonismus und Neuplatonismus geprägt, wobei die antike griechische Philosophie mit der christlichen Theologie verschmolz.

Das Scholastik-Zeitalter (8. bis 14. Jahrhundert) markiert die Zeit, in der das europäische Denken durch die scholastische Philosophie geprägt wurde. Die christliche Philosophie entwickelte sich weiter, indem sie zunehmend griechische Denkweisen und Aristotelismus integrierte. Es gab einen Übergang von der mystischen Verherrlichung zur rationalen Erklärung. Die Denker dieser Zeit versuchten, den Konflikt zwischen Glauben und Vernunft zu überwinden, indem sie rationalen Diskurs und Logik in das religiöse Denken einführten.

Die Moderne (15. bis 21. Jahrhundert) ist eine Zeit der Entfaltung rationalen Denkens und empirischer Wissenschaften. In dieser Periode entwickelten sich Rationalismus und Empirismus als zwei dominante Strömungen des europäischen Bewusstseins. Diese Phase erlebte ihre Blütezeit im 19. Jahrhundert und nähert sich heute ihrem Ende. Der Übergang vom „Ich denke“ („Cogito ergo sum“) zu „Ich bin“ markiert einen Wendepunkt in der philosophischen und intellektuellen Entwicklung Europas.

Die Phasen des Anderen überschneiden sich oft mit denen des Selbst. Der erste Beginn des Anderen, der die griechische und römische Zivilisation umfasst, erlebte seinen Höhepunkt in der hellenistischen Ära und endete mit dem Abschluss der Antike. Dieser Verlauf trifft auf das erste Auftreten der islamischen Zivilisation, die ihre eigene Geschichte und Blütezeit entwickelte. In der Moderne, die das Ende der europäischen Zivilisation markiert, könnte der Weg des Anderen von Europa zum Osten übergehen, wenn die Völker des Ostens, insbesondere die islamische Zivilisation, erneut an Einfluss gewinnen.

Das Ende der dritten Phase des europäischen Bewusstseins, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, überschneidet sich mit dem Beginn der dritten Phase der islamischen Zivilisation, der „Epoche des Erwachens“. Hier stellt sich die Frage, ob es eine vierte Phase des europäischen Bewusstseins geben wird oder ob die Führungsrolle von Europa an eine andere Zivilisation übergehen wird, insbesondere in Anbetracht des Aufstiegs von Asien, vor allem durch Länder wie China, Indien und Japan. Trotz des Rückstands der islamischen Zivilisation in den letzten Jahrhunderten gibt es Anzeichen für eine erneute Blüte, die mit einer zweiten goldenen Ära der islamischen Welt einhergehen könnte.

Überschneidungen der islamischen, orientalischen und westlichen Phasen

Der Verlauf des Anderen lässt sich somit in drei abgeschlossene Phasen unterteilen, die sich mit denen des islamischen Selbst überschneiden. Diese Phasen sind die Ära der Kirchenväter, das Scholastik-Zeitalter und die Moderne. Der Verlauf des Anderen begann im 1. Jahrhundert und ist eine Phase älter als der Verlauf des Selbst, welches erst im 7. Jahrhundert begann. Diese Überschneidungen markieren entscheidende Momente im Wechsel der zivilisatorischen Führungsrollen. Sie illustrieren, wie Zivilisationen, wenn sie ihren Höhepunkt erreichen, zu Lehrern werden, während der andere, der sich in einem Tiefpunkt befindet, zum Schüler wird. Dies geschieht in einem

zyklischen Wechsel, wobei der Verlauf des Selbst und des Anderen alternierend aufsteigt und absinkt.¹⁹¹

Die erste Überschneidung fand im 7. Jahrhundert statt. Der Islam klärte die dogmatischen Differenzen des Christentums, insbesondere die Natur Christi und die Dreifaltigkeit, indem er eine monotheistische Perspektive und den Glauben an Muḥammad als letzten Propheten betonte. In dieser Phase hatte das Christentum, das sich in internen Streitigkeiten und Spaltungen befand, einen Tiefpunkt, während der Islam einen Höhepunkt erreichte, da er eine neue, klare religiöse und zivilisatorische Orientierung bot.

Die zweite Überschneidung fand im 14. Jahrhundert statt, als das Ende der ersten Phase der islamischen Zivilisation mit dem Beginn der europäischen Moderne und der Renaissance zusammenfiel. Während die islamische Zivilisation, die sich in der Ära der Kommentare und Zusammenfassungen befand, ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, erlebte Europa einen Aufschwung in der Wissenschaft, Kunst und Philosophie. Die islamische Zivilisation befand sich am Tiefpunkt, während Europa einen Höhepunkt erreichte, der von der Wiederentdeckung antiker griechischer und römischer Texte und der Entwicklung neuer Denkrichtungen geprägt war.

Die dritte Überschneidung fand im 15. Jahrhundert der Hijra statt, als die dritte Phase der islamischen Zivilisation begann. Diese Phase fiel mit dem Ende der europäischen Moderne und dem Übergang ins 21. Jahrhundert zusammen. Während die islamische Zivilisation in dieser Phase ein Wiederaufleben und eine neue Blüte erlebte, näherte sich die europäische Zivilisation ihrem Höhepunkt und begann, ihre Vorherrschaft zu verlieren. Der Übergang in diese neue Ära markiert eine Verschiebung der globalen zivilisatorischen Dynamik, wobei der Westen allmählich an Einfluss verliert und der Osten, insbesondere die islamische Welt, wieder an Bedeutung gewinnt.

Wechselseitige Bilder

Der Dialog zwischen dem Selbst (islamische Zivilisation) und dem Anderen (westliche Zivilisation) führt zu wechselseitigen mentalen Bildern, die durch die historische Interaktion und den Einfluss der jeweils anderen Zivilisation geprägt sind. Diese Bilder sind tief verwurzelt und spielen eine wesentliche Rolle in den Beziehungen zwischen den Kulturen und Zivilisationen. Im Verlauf der Geschichte wird das westliche Bild im

¹⁹¹ Vgl. Eigene Darstellung: Abbildung 1.

Bewusstsein der islamischen Zivilisation als ehrenhaft, vernünftig und aufgeklärt wahrgenommen, besonders während der Phasen der Begegnung und des Austauschs, wie etwa im Mittelalter, als Europa sich von der islamischen Zivilisation beeinflussen ließ. Demgegenüber wurde die islamische Zivilisation in der Kultur der westlichen Zivilisation als verächtlich und rückständig angesehen, was besonders während der Kolonialzeit sichtbar wurde.

In der Phase der frühen islamischen Zivilisation, als der Islam mit den antiken griechischen und römischen Philosophien in Kontakt trat, wurde die Kultur der antiken Philosophie in die islamische Kultur integriert. Philosophen wie Al-Fārābī, Avicenna und Averroes übersetzten und kommentierten griechische Werke, wobei sie die griechische Rationalität als Maßstab für die Auslegung der Scharia nutzten. In dieser Zeit war das Bild der Griechen im islamischen Denken von Respekt und Bewunderung geprägt, und die islamische Zivilisation stand in direktem Austausch mit der antiken und christlichen Philosophie.

Im Gegensatz dazu entwickelte sich das Bild der islamischen Zivilisation im westlichen Denken häufig negativ, besonders während des Mittelalters, als die islamische Zivilisation als bedrohlich oder rückständig betrachtet wurde. Muslime und Araber wurden als Ungläubige, Sünder, Barbaren oder Heuchler dargestellt, was sich in zahlreichen Reiseberichten, literarischen Werken und theologischen Schriften widerspiegelte. In der westlichen Zivilisation ist dieses Bild bis zur modernen Epoche von negativen Stereotypen und Vorurteilen über den Osten geprägt.

Dieser Gegensatz verstärkte sich während der Kolonialisierung, als der Westen das koloniale Bild der Muslime und Araber weiterverbreitete. Trotz der gewaltsamen Ausbeutung und Unterdrückung in den kolonialen Auseinandersetzungen blieb das Bild der Araber für die westliche Welt weiterhin negativ, auch wenn es nicht der Kultur, sondern den herrschenden kolonialen Mächten zugeschrieben wurde.

Die dritte Phase, die moderne Zeit, brachte eine Transformation im westlichen Bild. Die Aufklärung und die Entwicklung von Wissenschaft und Demokratie führten zu einer Anerkennung der Vernunft, Freiheit und des Fortschritts als Teil des westlichen Ideals. In der islamischen Welt hingegen blieb das eigene Bild bis ins 20. Jahrhundert geprägt von kolonialer Entfremdung.

4.4.2 Leere im europäischen Bewusstsein

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten Kapitel 8.2 „Die Erscheinungsformen der Leere im europäischen Bewusstsein“.

Die Frage nach dem Schicksal des europäischen Bewusstseins wirft die Überlegung auf, ob es weiterhin eine führende Rolle spielen kann, nachdem es seinen Höhepunkt überschritten hat und nun von Pessimismus und Nihilismus geprägt ist. Das europäische Bewusstsein, das einst optimistisch auf eine unendliche Existenz hoffte, könnte nun einem historischen Gesetz unterliegen, das es als eine Phase innerhalb des größeren Zyklus der Zivilisationen betrachtet. Die Frage stellt sich, ob es eine ewige historische Phase gibt, die das Ende aller anderen Phasen markiert. Das Ende des europäischen Bewusstseins könnte nicht nur das Ende eines Zeitalters, sondern auch die Möglichkeit einer Transformation oder einer neuen Geburtsphase darstellen. Das Ende eines Bewusstseins bedeutet nicht nur Verlust, sondern könnte auch zu einer Verwandlung führen, da jedes Bewusstsein letztlich endlich ist.

Philosophie der Leere

Die Philosophien der Leere haben sich im europäischen Bewusstsein angesammelt und sind zu einem der Hauptmerkmale dieses Bewusstseins geworden, das sich in einer Phase vom Anfang zum Ende befindet. Diese Entwicklung ist vor allem durch den Einfluss von Friedrich Nietzsche gekennzeichnet, der die Krise seines Zeitalters am deutlichsten beschrieb. Nietzsche verkündete den „Tod Gottes“ und forderte eine vollständige Abkehr von den verbleibenden christlichen Glaubenssätzen und moralischen Prinzipien, die er als Ausdruck der Schwäche verstand. Seine Philosophie gipfelte in einem umfassenden Nihilismus, der das traditionelle metaphysische Denken ablehnte. Nietzsche forderte eine Rückkehr zum Urmenschen als Quelle der Philosophie, die sich in den ursprünglichen Ausdrucksformen wie der Tragödie wiederfinden ließ. Der Übermensch, den Nietzsche entwarf, ist ein Wesen, das zur Selbstverwirklichung durch die Ausübung von Willenskraft fähig ist, eine Figur, die jenseits aller traditionellen moralischen und metaphysischen Schranken existiert. In seiner „Theologie des Todes Gottes“ formulierte Nietzsche eine neue religiöse Vision, die nicht mehr von Gott als transzendenter Instanz ausgeht, sondern den Menschen als Maßstab aller Dinge begreift. Diese säkularisierte Theologie sieht das Universum ohne Gott und erklärt, dass die Suche nach Gott in Wirklichkeit die Suche nach dem Menschen selbst ist, da Gott als Spiegelbild des Menschen betrachtet wird. Durch diese Sichtweise

werden alle universellen Maßstäbe, sowohl in der Natur als auch in der Moral, relativiert und durch den veränderlichen Menschen ersetzt, der von seinem sozialen und kulturellen Kontext geprägt ist. Mit dem Tod Gottes werden alle Werte relativ zum Menschen, verlieren aber dadurch ihren intrinsischen Wert.¹⁹²

Diese Themen fanden ihren Fortgang in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Heidegger sah den Menschen als „Sein zum Tode“, während Sartre das menschliche Sein als Leere und Ekel beschrieb. Camus erweiterte diese Themen, indem er das menschliche Dasein als widersprüchlich und absurd darstellte, ohne Ziel oder Zweck, dessen einziger Ausweg der Selbstmord ist.

Mit der Philosophie der Differenz bei Jacques Derrida und der Auflösung klarer Bedeutungen, die den Diskurs in sprachliche Labyrinth verwickeln, kam eine weitere Vertiefung der Krise des europäischen Bewusstseins. Derrida erklärte den „Tod des Geistes“ und das Ende der festen Identitäten, was das Denken zunehmend in einen Zustand der Relativität und Ungewissheit versetzte.

Durch diese philosophischen Strömungen zeigt sich die tiefgreifende Krise des europäischen Bewusstseins, die mit Nietzsches „Tod Gottes“ begann und sich bis in die postmodernen Strömungen fortsetzte. Die europäische Philosophie bewegt sich durch einen Zyklus von Nihilismus und Relativismus, wobei klare Werte und Strukturen immer weiter aufgelöst werden.

Die Philosophien der Leere spiegeln sich in der Kunst wider, besonders im europäischen Bewusstsein während seiner letzten Phase. In der Musik, Literatur, Malerei und anderen Künsten trat der „Tod des Geistes“ zutage, was sich durch die Übergänge von harmonischen zu atonalen Strukturen zeigte. Atonale Musik symbolisiert die Unfähigkeit des europäischen Bewusstseins, weiterhin im Raum der Subjektivität zu existieren, der einst die europäische Kultur auszeichnete. Musiker wie Debussy und Ravel suchten ihre Wurzeln in primitiven Rhythmen und in der Rückkehr zu den ursprünglichen Wurzeln der Menschheit. Die Musik verschob sich vom Ausdruck zur reinen Beschreibung und von der Emotion zur Darstellung. Auch die Kunst veränderte sich mit abstrakter Kunst und der Abkehr von emotionaler Ausdruckskraft hin zur Betonung der Form. Der abstrakte Künstler opferte den Inhalt zugunsten der Form, ähnlich dem

¹⁹² Eigene Übersetzung von Ḥasan Ḥanaḥ, „Muqaddima fi ‘Ilm al-Istighrāb“: 309-403.

Strukturalismus, der sich von bedeutungsvollen Inhalten distanzierte und sich stattdessen auf Strukturen konzentrierte.

In der Literatur wurde die traditionelle Vorstellung von Zeit und Geschichte aufgelöst. An die Stelle einer linearen Zeitfolge trat die Technik des Flashbacks, die die Dimensionen der Zeit verwischte. Die Kunst, die Musik und die Literatur der Moderne reflektierten eine radikale Abkehr von den ehemals großen Idealen der Aufklärung – Zeit, Geschichte, Menschlichkeit, Vernunft und Freiheit – und rückten stattdessen in die Leere der Abstraktion und des Relativismus.

Die Absage an das Göttliche und an universelle Maßstäbe führte zu einem Zustand der Relativität, in dem der Mensch zum Maßstab aller Dinge wurde, jedoch nicht mehr als universeller Mensch, sondern als subjektiver, wechselnder Einzelner, der sich an seine Zeit und seine sozialen Bedingungen anpasst. In dieser Atmosphäre der Leere und des Relativismus wurde die Philosophie der Differenz, vertreten durch Derrida, zunehmend ein weiteres Merkmal des westlichen Denkens, das den Verlust von absoluten Wahrheiten und stabilen Bedeutungen betonte und sich in Labyrinthen der Sprache verlor. Der Strukturalismus versuchte, die Philosophie durch das Studium von Sprache und sozialen Strukturen zu retten, doch er endete im Formalismus und einer Welt ohne echte Freiheit oder Handlungsmöglichkeiten.

Die Kunst und die Philosophie dieser Zeit sind nicht nur Symptome der Krise des europäischen Bewusstseins, sondern auch ein Ausdruck der Endphase dieses Bewusstseins, das die bisherigen Ideale von Geschichte, Vernunft und Menschlichkeit hinter sich ließ und sich in einem Zustand der Leere und Relativität fand.

Die Krise des Westens

Diese kulturellen Veränderungen und die philosophische Krise im europäischen Bewusstsein wurden von Denkern wie Edmund Husserl in seiner Krise der europäischen Wissenschaften (1954) thematisiert, wo er den Nihilismus als eine tiefgreifende Krise des Bewusstseins selbst beschreibt. Husserl warnt, dass diese Krise eine direkte Folge des westlichen Fortschrittsglaubens ist, der zu einem Verlust der geistigen Orientierung geführt hat, wodurch die westliche Zivilisation ihre moralischen und wissenschaftlichen Grundlagen infrage stellt.¹⁹³

¹⁹³ HUSSERL (1970): 55.

Die Krise wird auch in der politischen und sozialen Ebene sichtbar. Während viele Denker diese Krise aus ideologischer und politischer Sicht analysierten, beschrieb Marcuse in „Der eindimensionale Mensch“ die Dominanz der Medien und die Manipulation der öffentlichen Meinung als Teil des Verlusts von Freiheit und wahrer Individualität im Westen.¹⁹⁴ Die westliche Zivilisation, die in der Aufklärung ihre Grundwerte von Freiheit, Vernunft und Fortschritt formulierte, wird durch die Praktiken des Kapitalismus und die Kriege, die diese Ideale entweihen, destabilisiert.

Bergson, der das europäische Bewusstsein als in Konflikt stehende Kräfte von Quantität und Qualität, Wissenschaft und Metaphysik beschreibt, warnt, dass dieser Fortschritt den Menschen von seiner eigenen Verantwortung entfremdet und ihn in eine Maschine verwandelt, die Maschinen erschafft.¹⁹⁵ Dieser Konflikt zwischen Fortschritt und menschlicher Authentizität ist ein zentraler Aspekt der Krise, die das europäische Bewusstsein heute durchlebt.

Darüber hinaus wird diese Krise auch in den sozialen und wirtschaftlichen Strukturen der westlichen Welt deutlich. Der Verlust der Kontrolle über die globalen Ressourcen nach der Entkolonialisierung führte zu einer Verschärfung der wirtschaftlichen und politischen Konflikte, was in den zwei Weltkriegen kulminierte, die nicht nur eine militärische, sondern auch eine rassistische Auseinandersetzung zwischen der westlichen „Zivilisation“ und der „Peripherie“ des Ostens darstellten. Der Einsatz der Atombombe auf Hiroshima und Nagasaki, nicht auf ein europäisches Ziel, sondern auf einen asiatischen Staat, verdeutlicht den rassistischen Subtext dieser globalen Auseinandersetzungen und den tiefen Bruch im westlichen Selbstverständnis.

Die Krise des europäischen Bewusstseins zeigt sich als ein multidimensionales Phänomen, das die westliche Philosophie, Kunst, Politik und Gesellschaft in einem Zustand der Fragmentierung und des Verlusts von Orientierung hinterlassen hat. Diese Situation wird nicht nur durch die philosophische Analyse, sondern auch durch die kulturellen und historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts verstärkt.

¹⁹⁴ MARCUSE (1964): 112.

¹⁹⁵ BERGSON (1932): 73.

4.4.3 Hoffnung in Europa?

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten Kapitel 8.3 „Gibt es Hoffnung im europäischen Bewusstsein?“.

Manche Optimisten glauben, dass das europäische Bewusstsein trotz der Nihilismus-Symptome, die nach den Kriegen auftraten, in der Lage war, sich zu erneuern und einen zweiten Aufschwung zu erleben. Denker wie Husserl sahen sich selbst als Erneuerer des europäischen Bewusstseins. Das europäische Bewusstsein hat seine Krisen in der Vergangenheit immer überwunden, von Monarchie und Feudalismus bis zu Kapitalismus und Kriegen. Jedoch hängt die Bewertung dieser Entwicklung von der Perspektive des Beobachters ab. Optimisten sehen das Glas als halb voll, während aus der Perspektive Hanafis das Glas halb leer erscheint. Wissenschaft und Macht sind hier entscheidend, und jede Perspektive ist Teil eines Kräfteverhältnisses, das das zukünftige Schicksal bestimmt.

Produktionsüberschuss und Macht

In der europäischen Gesellschaft, besonders nach den Kriegen, sind Zeichen des Nihilismus und der Krise des europäischen Bewusstseins offensichtlich. Dennoch gibt es Optimisten, die glauben, dass das europäische Bewusstsein in der Lage war, sich zu erneuern. Diese Erneuerung zeigt sich sowohl im praktischen Bereich als auch in materiellen und militärischen Projekten. Der Überschuss in der Produktion, sowohl landwirtschaftlich als auch industriell, führt dazu, dass die europäische Gesellschaft weiterhin im Überfluss lebt, während die Peripherie zunehmend in der Lage ist, den Überschuss des Zentrums zu konsumieren. Doch diese wirtschaftliche Stärke ist an Bedingungen geknüpft, und wirtschaftliche Krisen sind nicht zu vermeiden. Multinationale Unternehmen spielen eine zentrale Rolle dabei, durch globalisierte Produktion neue Märkte zu erobern, was zu einer wachsenden Abhängigkeit von militärischer Stärke führt. Die militärische Macht spielt eine bedeutende Rolle bei der Eroberung und Sicherung von Absatzmärkten, da sie den Zentren der Macht ermöglicht, ihre globalen wirtschaftlichen Interessen durchzusetzen.

Der industriell-militärische Komplex, in dem militärische und wirtschaftliche Macht eng miteinander verflochten sind, bleibt eine entscheidende Ressource für die Zentren der Macht. Er beschreibt die enge Verflechtung von wirtschaftlicher und militärischer Macht, in der militärische Präsenz nicht nur zur Verteidigung der nationalen Interessen dient, sondern auch dazu, den Zugang zu Märkten und Rohstoffen in der Peripherie

zu kontrollieren und zu sichern. Ein starkes militärisches Engagement kann beispielsweise dazu beitragen, den Zugang zu strategisch wichtigen Regionen, wie Rohstoffquellen in Afrika oder Asien, zu garantieren und mögliche geopolitische Konflikte zu vermeiden, die den freien Handel und die Wirtschaft beeinträchtigen könnten. Hierbei spielt die Bedrohung durch militärische Mittel, wie militärische Interventionsoperationen oder der Einsatz innovativer Waffensysteme, eine Rolle, um die Dominanz der Industrienationen aufrechtzuerhalten. Militärische Stärke, zusammen mit innovativen Waffensystemen, ermöglicht es den Industrieländern, ihre Positionen auf der globalen Bühne zu sichern. Dennoch bleibt auch die militärische Macht begrenzt, da immer wieder neue Formen des Widerstands entstehen, die in den Peripherien, wie in Vietnam oder Palästina, erfolgreich gegen militärische Übermacht ankämpfen. Diese Dynamik zeigt, dass militärische Macht allein nicht ausreicht, um langfristig zu dominieren.

Informationsrevolution

Der Westen bleibt weiterhin das Zentrum von Wissenschaft und Technologie, mit einer stetigen Weiterentwicklung der Computertechnologie, die neue Horizonte eröffnet. Diese Zivilisation, die Wissenschaft und Technologie vereint, hat ihre Stärke nicht verloren. Forscher aus der Peripherie strömen in die wissenschaftlichen Zentren, da dort die Ressourcen für Forschung und Entwicklung um ein Vielfaches größer sind als in den Peripherien. In diesen Zentren werden nicht nur Wissenschaften, sondern auch Philosophie, Religion, Kunst und Ethik zunehmend wissenschaftlich organisiert. Die Wissenschaft hat sich zu einem neuen Absolutum entwickelt, das die traditionellen Dogmen ersetzt hat, die zu Beginn der Moderne abgelehnt wurden. Wissenschaft wird zum Fundament der westlichen Zivilisation, die, im Gegensatz zur religiös geprägten Zivilisation des Ostens, auf Wissenschaft basiert.

In jeder Epoche entstehen neue Wissenschaften, die die Zukunft prägen. Von der Mathematik über die Naturwissenschaften bis hin zu den Geisteswissenschaften, die in der Lage sind, Leben zu erschaffen und zu kontrollieren, wird das westliche Bewusstsein weiterhin durch wissenschaftliche Entdeckungen und Fortschritte vorangetrieben. Doch am Ende des westlichen Bewusstseins beginnen die negativen Auswirkungen dieser wissenschaftlichen Dominanz sichtbar zu werden. Die Realität wird zunehmend durch künstliche Modelle ersetzt, die zwar Interpretationen der Welt erlauben, aber keine echte Repräsentation der Wirklichkeit bieten. Die innere Welt des Menschen, seine Perspektive auf die Realität, geht verloren. Diese Entwicklung hat auch den Weg

für mystische Tendenzen innerhalb der Wissenschaftsphilosophie geebnet, wo Wissenschaftler Christus in der Entwicklung des Universums entdecken.

Ein weiteres Beispiel für die problematischen Auswirkungen der wissenschaftlichen Dominanz sind die Gentechnik und ihre Eingriffe in die natürlichen Prozesse des Lebens, was zu Störungen des natürlichen Gleichgewichts führt. Die Chemie hat sich zu einer „zweiten Natur“ entwickelt, die das ursprüngliche, natürliche Gleichgewicht verdrängt.

Die Informationsrevolution hat das wissenschaftliche Wissen auf eine neue Ebene gebracht. Mit der Möglichkeit, Informationen zu speichern, zu organisieren und zugänglich zu machen, hat die moderne Ära die dritte Revolution in der westlichen Geschichte ausgelöst. Trotz der rasanten Entwicklung der Informations- und Kommunikationstechnologie bleibt die Informationsrevolution eher quantitativ als qualitativ. Sie bietet zwar Zugang zu großen Datenmengen, führt jedoch nicht notwendigerweise zu neuen Erkenntnissen. Die Kreativität des Computers ist durch die Eingaben des Menschen begrenzt, was zu einem geschlossenen Kreislauf führt, der nicht ausbrechen kann. Diese Entwicklung steht im Gegensatz zu den ursprünglichen Zielen der Wissenschaft, die darauf abzielten, die Realität zu begreifen und das menschliche Leben zu verbessern.

Die Informationsrevolution hat zudem das Potenzial, den direkten Kontakt mit der Realität zu verhindern. Die Sammlung von Informationen zur Entscheidungsfindung ignoriert das Element der Unbestimmtheit im menschlichen Handeln und die Fähigkeit zur kreativen Spontaneität. Die Masse an Daten führt nicht automatisch zu einer tieferen Einsicht oder zu einer besseren Wahrnehmung der Realität.

Wohlstand und Dienstleistungen

Das europäische Bewusstsein wird oft als Modell für Wohlstand und Fortschritt dargestellt. Es hat moderne Infrastrukturen wie Verkehr, Kommunikation, Klimakontrolle, Gesundheitsversorgung und Bildung etabliert, was das Leben in westlichen Ländern im Vergleich zu den Randregionen deutlich erleichtert. In den westlichen Gesellschaften ist der Einzelne nicht gezwungen, für grundlegende Bedürfnisse wie Nahrung, Kleidung oder medizinische Versorgung zu kämpfen, während in den Peripherien solche Entbehrungen die tägliche Realität sind. Der Staat im Westen dient den Bürgern und garantiert grundlegende Freiheiten und Menschenrechte, die durch langjährige Kämpfe gesichert wurden.

Dennoch ist diese Utopie des Wohlstands trügerisch. Sie ist nicht mehr als ein Konstrukt, das aus der Notwendigkeit heraus geschaffen wurde, den Mangel in der westlichen Gesellschaft zu kompensieren. Diese Vorstellung wurde durch westliche Medien verstärkt, die eine Abhängigkeit zwischen den Randgebieten und dem Zentrum fördern. Dieser Wunsch nach einem besseren Leben führt zu einer Entwurzelung in den Peripherien, da Talente in den Westen abwandern, was die Heimatländer ihrer kreativen Kräfte beraubt, während der Westen von dieser Migration profitiert. Doch europäische Jugendliche lehnen diesen Lebensstil zunehmend ab. Sie sehen Wohlstand und Konsum als Symbole der Trägheit und Verlust des Kampfgeistes. Sie suchen nach neuen Utopien und wenden sich von einem Leben im Überfluss ab, hin zu einem einfacheren und erfüllteren Lebensstil.

Die Ablehnung des westlichen Lebensstils hat Gegenkulturen hervorgebracht, die sich in spirituellen und friedlichen Bewegungen manifestieren und Inspiration aus der Spiritualität Indiens oder afrikanischen Tänzen suchen. Doch trotz des äußeren Wohlstands führt das Streben nach Konsum und materiellen Werten zu einem Verlust an Lebenssinn. Selbst in hochentwickelten Ländern wie Schweden haben die Selbstmordraten zugenommen, was die Unzulänglichkeit des Wohlstands in der Förderung echter Zufriedenheit verdeutlicht. Wohlstand führt nicht zwangsläufig zu Glück, sondern oft zu Überdruß und Orientierungslosigkeit. Die Gesellschaften, die für ihre Ordnung und Disziplin bekannt sind, sehen einen Anstieg von Kriminalität, Gewalt und sozialem Zerfall.

Die europäische Gesellschaft, die ursprünglich eine Gesellschaft des Wohlstands und der Dienstleistungen schaffen wollte, hat das Gegenteil erreicht. Wohlstand und Konsum sind zur Bürde geworden, und das Streben nach einer idealen Gesellschaft hat sich als Illusion herausgestellt. Dieses Missverhältnis könnte aus der Trennung des Erkenntnisprojekts von den ethischen Werten des europäischen Bewusstseins stammen. Schon Augustinus unterschied zwischen der „Stadt Gottes“ und der „Stadt des Teufels“, eine Trennung, die das westliche Bewusstsein nie ganz überwinden konnte. Das europäische Projekt hat weder das irdische Paradies des Wohlstands noch die göttliche Ordnung realisieren können. Infolgedessen sind die Erscheinungen von Hoffnung und Fortschritt im westlichen Bewusstsein trügerisch und führen zu einer tief verwurzelten Nihilismuskrise, die in den nihilistischen Philosophien und Manifestationen des „Todes des Geistes“ Ausdruck findet. Diese bieten eine ehrliche, wenn auch

düstere Perspektive auf das europäische Bewusstsein und seine begrenzte Fähigkeit, eine stabile, moralisch fundierte Gesellschaft zu schaffen.

Flucht aus Osteuropa

Der „Wind der Freiheit“, der Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre in Osteuropa wehte, wird als möglicher Hoffnungsschimmer für die Erneuerung des europäischen Bewusstseins betrachtet, wobei dieser Wind insbesondere aus den Rändern Europas, speziell aus Osteuropa, zu kommen scheint. Diese Entwicklung wird als eine natürliche Folge der Opferung der Freiheit zugunsten des Sozialismus interpretiert. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg, als Osteuropa durch die Unterstützung der Sowjetunion unter kommunistische Herrschaft fiel, konzentrierte sich die Region auf die Entwicklung wirtschaftlicher Infrastruktur und die staatliche Kontrolle über die Produktionsmittel. Doch nachdem in den 1980er Jahren ein Mindestmaß an Wohlstand und sozialer Gerechtigkeit erreicht wurde, wuchs das Bedürfnis nach Freiheit, was sich in den Protesten und politischen Umwälzungen widerspiegelte, die schließlich das Ende des sozialistischen Systems in vielen osteuropäischen Ländern einläuteten.

Der Übergang von einem autoritären, sozialistischen System hin zu einer pluralistischen Gesellschaft zeigt die Unvereinbarkeit von Einheitsmeinung und der natürlichen menschlichen Vielfalt. Im Gegensatz zum Osten, der oft in langfristigen historischen Zyklen denkt, misst der Westen die Zeit in Stunden und Minuten, was als Symbol für die schnelle Veränderung und den ständigen Fortschritt des westlichen Systems verstanden wird. Die Ankunft der Freiheit in Osteuropa stellte sich als Konsequenz der Notwendigkeit heraus, das Monopol der Macht und die repressiven Strukturen des Sozialismus zu überwinden. Gleichzeitig wurde jedoch auch deutlich, dass Freiheit und Sozialismus zwei Seiten derselben Medaille sind. Ihre Existenz ist untrennbar miteinander verbunden.

Die westliche Vorstellung von Wohlstand und Freiheit in Osteuropa wird als eine utopische Vision dargestellt, die durch die Medien und westliche Narrative verstärkt wird. In Wahrheit führt die Migration von Talenten aus den Randgebieten in die westlichen Zentren zu einer Entleerung der kreativen Kräfte in Osteuropa. Zudem erleben viele westliche Gesellschaften, besonders die europäische Jugend, eine zunehmende Ablehnung des Konsumismus und Wohlstands, da diese Werte mit Trägheit, Verlust von Idealen und Unzufriedenheit assoziiert werden.

Es zeichnet sich eine tiefe Krise des westlichen Modells ab, das Wohlstand und soziale Sicherheit verspricht, aber oft zu einem Leben in Überdruß und Orientierungslosigkeit führt. Das europäische Bewusstsein ist mit einem Zyklus gefangen, ein Pendeln zwischen kollektivistischen und individualistischen Tendenzen, zwischen autoritärer Kontrolle und demokratischen Freiheiten. Der „Wind der Freiheit“, so wird vermutet, könnte auch in den kommenden Jahrzehnten wieder von den Rändern nach Europa ziehen, wenn die negativen Auswirkungen des Kapitalismus in Osteuropa spürbar werden und die Sehnsucht nach sozialistischer Kontrolle und Gerechtigkeit erneut aufkommt.

Dieser Zyklus, von kollektiv zu individuell und wieder zurück, beschreibt das wiederkehrende Spannungsverhältnis im europäischen Bewusstsein zwischen Vernunft und Willen, zwischen dem Streben nach Freiheit und der Versuchung totalitärer Systeme. Der Wind der Freiheit, der über Osteuropa weht, könnte so sowohl als Hoffnung als auch als Vorbote einer erneuten Wendung hin zu autoritären Tendenzen interpretiert werden.

4.4.4 Die Dritte Welt: Hoffnungsträger oder Zerfall?

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten Kapitel 8.4 „Zeichen der Hoffnung und das Bewusstsein der Dritten Welt?“ und Kapitel 8.5 „Gibt es Anzeichen von Rückschritt und Zerfall im Bewusstsein der Dritten Welt?“.

Der Weg des Anderen, symbolisiert durch den Niedergang westlicher Zivilisationen und den Nihilismus, der das Ende des 20. und den Beginn des 21. Jahrhunderts prägt, wird kontrastiert durch den Aufstieg des Selbst, der zu Beginn des 15. Jahrhunderts einsetzt, erkennbar an den Hoffnungszeichen im Bewusstsein der Dritten Welt. Dieser Aufstieg des Selbst spiegelt nicht nur die Entwicklung der islamischen Zivilisation wider, sondern auch den Weg der Dritten Welt, die seit jeher mit Asien und Afrika verbunden ist, während Lateinamerika als neues Hoffnungsträgerziel betrachtet wird. Diese Regionen weichen durch ihre eigenen kulturellen und religiösen Traditionen von den europäischen Machtstrukturen ab.

Die Zeichen der Hoffnung, die heute sichtbar sind, deuten auf einen erneuten Aufstieg der Peripherie hin, ohne jedoch bereits die volle Bedeutung dieser Entwicklung zu offenbaren. Sie sind vielmehr frühe Indikatoren eines erneuten zivilisatorischen Zyklus, der sich möglicherweise auf dem Niveau des „goldenen Zeitalters“ der islamischen Zivilisation im 4. und 5. Jahrhundert entfalten könnte. Diese Hoffnung ist weniger als voll ausgereifte Erscheinung zu verstehen, sondern mehr als die Keimzelle eines sich entwickelnden Bewusstseins. Obwohl das aktuelle Bewusstsein der Dritten Welt von Unsicherheit, Fragmentierung und einer Mischung aus Rhetorik und Begeisterung geprägt ist, lässt sich eine neue Dynamik erkennen, die auf theoretische und wissenschaftliche Innovationen hinweist, die sich noch entfalten werden. Es handelt sich somit um eine Phase der frühen Entwicklung mit Potenzial für bedeutende kulturelle und intellektuelle Erneuerung.

Nationale Befreiungsbewegungen

Die Dritte Welt hat im 20. Jahrhundert bedeutende Fortschritte erzielt, insbesondere durch die Befreiung von der Kolonialherrschaft, was als entscheidender Erfolg gilt. Dies markiert nicht nur das Ende des Kolonialismus, sondern auch den Beginn eines neuen Bewusstseins in diesen Regionen. Der Kampf um Unabhängigkeit dauerte viele Jahre und kostete Tausende von Leben, doch die politische Unabhängigkeit wurde

erlangt, etwa durch Revolutionen und Befreiungskriege, wie in Algerien. Heute kämpfen die Völker der Dritten Welt weiter, jedoch nicht mehr nur um politische Freiheit, sondern auch um wirtschaftliche, wissenschaftliche, kulturelle und zivilisatorische Unabhängigkeit.

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit wurden moderne Staaten gegründet, die auf den Errungenschaften der Vergangenheit und den Erfahrungen der Gegenwart basierten. Es entstanden neue politische Strukturen, Verfassungen und Institutionen, doch die Frage nach der wahren Definition einer Nation blieb offen. Dabei stellte sich die Frage, ob eine Nation durch geografische Grenzen oder durch gemeinsame Sprache, Kultur, Geschichte und Religion definiert wird. Trotz vieler Konflikte über geografische Grenzen und ethnische oder sektiererische Spannungen gelang es den neuen Staaten, ihre nationale Identität und Unabhängigkeit zu bewahren.

Im Rahmen der wirtschaftlichen Umstrukturierung wurde der Staat in vielen dieser Länder zum Hauptakteur, der die Kontrolle über die Produktionsmittel übernahm, während die Industrialisierung und insbesondere die Schwerindustrie im Mittelpunkt standen. Viele dieser Länder verfolgten wirtschaftliche Modelle, die einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Sozialismus suchten, wie der arabische und afrikanische Sozialismus oder genossenschaftliche Landwirtschaft. Diese Modelle beinhalteten auch die Stärkung der Rechte der Arbeiter und die Förderung von Bildungsmaßnahmen, während gleichzeitig ausländische Interessen verstaatlicht wurden.

Die Revolutionen in der Dritten Welt hatten tiefgreifende Auswirkungen auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Systeme, indem sie Feudalstrukturen beseitigten, Oligarchien stürzten und die sozialen Klassenunterschiede zu verringern versuchten. Der Aufbau von Einparteiensystemen, die den nationalen Geist widerspiegeln und die breite Masse repräsentieren, wurde als eine Antwort auf die Probleme der westlichen Mehrparteien-Demokratien gesehen.

Zusätzlich zu den politischen und wirtschaftlichen Veränderungen waren die nationalen Armeen in vielen Ländern der Dritten Welt von zentraler Bedeutung. Sie spielten eine führende Rolle in den Revolutionen und wurden als Hauptakteure in der Umsetzung der nationalen Entwicklung und der Sicherung der Unabhängigkeit angesehen. Diese Armeen standen oft in Verbindung mit intellektuellen Strömungen und haben das Land aktiv in die politische Entwicklung geführt.

Trotz der Zersplitterung und der künstlich gezogenen Grenzen, die Konflikte zwischen den benachbarten Staaten hervorriefen, gelang es den Völkern, sich in regionalen und überregionalen Organisationen zu vereinen, wie der Arabischen Liga und der Organisation für Afrikanische Einheit.

Die Arabische Liga wurde 1945 gegründet, um die arabischen Staaten zu vereinen und ihre politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu koordinieren. Die Arabische Liga hatte das Ziel, die Unabhängigkeit und die gemeinsamen Interessen der arabischen Staaten zu wahren und den Austausch von Kultur und Wissen zu fördern. Trotz vieler innerer Konflikte und geopolitischer Differenzen spielte die Liga eine bedeutende Rolle bei der Unterstützung der Unabhängigkeitsbewegungen in der Region und der Wahrung eines gewissen politischen Einflusses in internationalen Angelegenheiten.

Ähnlich wichtig war die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU), die 1963 gegründet wurde, um die afrikanischen Staaten in einem gemeinsamen politischen Rahmen zu vereinen. Die OAU hatte das Ziel, den Kontinent von der kolonialen Ausbeutung zu befreien, die territoriale Integrität der Staaten zu sichern und eine stärkere politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit zu fördern. Die OAU ermöglichte es afrikanischen Ländern, in vielen Fällen als Block zu agieren, was ihre Verhandlungsposition in internationalen Angelegenheiten stärkte, auch wenn sie häufig mit internen und regionalen Spannungen konfrontiert war. Sie spielte eine Schlüsselrolle in der Unterstützung von Bewegungen zur Befreiung in Südafrika und Namibia und trug dazu bei, den politischen und sozialen Wandel auf dem Kontinent zu gestalten.

Diese Kooperationen zeigen einen fortlaufenden Prozess der regionalen Integration und die Entwicklung eines neuen Bewusstseins: des Bewusstseins der Dritten Welt, das nach Einheit strebt und ideologische Barrieren überwindet.

Menschliche Ressourcen

Das Bewusstsein der Dritten Welt weist eine lange historische Tiefe auf, die mehr als dreimal so lange ist wie das europäische Bewusstsein, und reicht bis zu den Ursprüngen alter Zivilisationen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Diese Zivilisationen sind tief verwurzelt in einer historischen Perspektive, die oft nicht den linearen Fortschritt betont, wie es im europäischen Bewusstsein der Fall war, sondern vielmehr eine zyklische und ewige Sicht auf die Geschichte, wie sie von den alten Ägyptern, Chinesen und anderen Kulturen vertreten wurde. In diesem Bewusstsein sind mündliche Überlieferungen von großer Bedeutung, und der Erzähler übernimmt eine Schlüsselrolle in

der Bewahrung und Weitergabe von Werten und Vorstellungen, die tief in der Vergangenheit verankert sind. Dies führt zu einer Gesellschaft, in der die Vergangenheit stark in der Gegenwart präsent bleibt und das alte Erbe als wertvolle Ressource angesehen wird.

Geografisch betrachtet spielt die Dritte Welt eine zentrale Rolle in der Geschichte der Kolonialmächte, die strategische Punkte kontrollierten, um den Handel und die Kontrolle über Ressourcen zu sichern. Orte wie Gibraltar, Singapur und der Suezkanal waren von entscheidender Bedeutung für die britische Kolonialmacht, die bestrebt war, die wichtigsten Verbindungen zwischen den Kontinenten zu beherrschen. Ähnliche Strategien verfolgten auch andere Kolonialmächte wie Frankreich, Portugal und die Vereinigten Staaten, die versuchten, sich geopolitische Vorteile durch die Kontrolle von Schlüsselstellen wie dem Panama-Kanal zu verschaffen.

Die Dritte Welt, insbesondere Regionen wie die arabische Welt und die ölreichen Golfstaaten, haben sich als bedeutende wirtschaftliche Akteure etabliert, insbesondere durch die OPEC, die den globalen Ölmarkt kontrolliert und einen erheblichen Einfluss auf die wirtschaftlichen Aktivitäten des Westens hat. Die Dritte Welt besitzt zudem die größten Rohstoffreserven der Welt, die weiterhin eine zentrale Rolle in der globalen Produktion und Wirtschaft spielen. Diese Rohstoffe, insbesondere strategisch wichtige Metalle wie Uran und Gold, werden nach wie vor überwiegend von den ehemaligen Kolonialmächten ausgebeutet. Darüber hinaus stellt die Dritte Welt den größten Absatzmarkt für Industriegüter aus den westlichen Ländern dar, wodurch der westliche Handel auf die Märkte der Peripherie angewiesen ist, um weiterhin zu florieren.

Ein weiteres bedeutendes Merkmal der Dritten Welt ist ihre enorme Bevölkerungsgröße. Über drei Viertel der Weltbevölkerung leben in diesen Regionen, wobei Länder wie China und Ägypten eine besonders hohe demographische Bedeutung haben. Diese Bevölkerungszunahme stellt nicht nur eine wertvolle menschliche Ressource dar, sondern übt auch Druck auf die politischen Systeme der Dritten Welt aus, die grundlegenden Bedürfnisse ihrer wachsenden Bevölkerung zu erfüllen, einschließlich der Bereitstellung von Nahrung, Wohnraum, Bildung und Gesundheitsdiensten. Der enorme Raum der Dritten Welt, etwa in den Wüstenregionen, könnte diese wachsende Bevölkerung problemlos aufnehmen, wenn die richtigen Investitionen und eine gerechte Einkommensverteilung eingeführt werden.

Ein zentrales Problem der Dritten Welt bleibt jedoch die ungleiche Verteilung des Wohlstands, wobei ein kleiner Teil der Bevölkerung einen Großteil des nationalen Einkommens beansprucht. Diese ungleiche Verteilung hat auch Auswirkungen auf den Zugang zu Ressourcen wie landwirtschaftlichen Flächen und Wasser, die oft ineffizient genutzt werden. Für die Dritte Welt gibt es daher einen großen Handlungsbedarf, um das Potenzial ihrer natürlichen Ressourcen und menschlichen Arbeitskraft besser zu nutzen und die Einkommensverteilung gerechter zu gestalten. Ein weiteres Thema, das häufig von westlichen Hilfsprogrammen unterstützt wird, ist die Geburtenkontrolle. Diese Programme zielen darauf ab, die demografische Entwicklung in der Dritten Welt zu steuern, was oft kritisiert wird, da sie als Eingriff in die natürlichen Stärken und Ressourcen der Regionen verstanden werden.

Insgesamt zeigt das Bewusstsein der Dritten Welt eine tief verwurzelte Verbindung zu alten Traditionen und ihrem historischen Erbe, die mit modernen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen kombiniert werden. Dies spiegelt sich in der Vielzahl an politischen Experimenten und der Suche nach wirtschaftlicher und kultureller Unabhängigkeit wider, die die Region in den letzten Jahrzehnten geprägt haben. Die Herausforderungen sind jedoch groß, und es bleibt abzuwarten, wie die Dritte Welt in den kommenden Jahren ihre Potenziale in einer zunehmend globalisierten Welt entfalten wird.

Politische Ideologien

Die politischen Schriften der Dritten Welt, die auf der persönlichen Biographie der Denker basieren und Themen wie Revolution, Nationalismus, Freiheit, Sozialismus, Einheit, Kultur, Religion und Kunst behandeln, verweilen oft noch auf der Ebene der Rhetorik und haben noch nicht das Niveau einer klar umrissenen politischen Ideologie erreicht. Diese Schriften verbinden persönliche Erfahrungen mit theoretischem Denken, indem sie die gelebte Realität in politische Doktrinen umwandeln. Sie sind ein Ausdruck des Verlangens nach intellektueller Unabhängigkeit und kreativer Eigenständigkeit und spiegeln das Streben nach sozialer und politischer Befreiung wider. Die revolutionären Schriften, die vor allem in Lateinamerika entstanden, analysieren oft den Kolonialismus und die Verbindung zwischen Kapitalismus und Kolonialismus. Hierbei wird die Revolution als notwendige Antwort auf die Unterdrückung und Ausbeutung durch die Kolonialmächte dargestellt, wobei das Thema der Freiheit eine zentrale Rolle

spielt. Diese Schriften stellen Freiheit nicht nur als persönliche Erfahrung dar, sondern auch als historische Bewegung im Kontext des nationalen Kampfes.

Die politisch-philosophischen Auseinandersetzungen in der Dritten Welt beinhalten verschiedene Auffassungen von Sozialismus, die teilweise mit lokalen Kulturen, insbesondere dem Islam, verbunden sind. Der Islam wird hier nicht nur als religiöse, sondern auch als politische und sozialistische Kraft verstanden, die den Weg zur Befreiung und Unabhängigkeit weisen kann. Sozialismus wird als ein Mittel zur sozialen Gerechtigkeit gesehen, das sowohl durch revolutionäre Veränderung als auch durch den Umgang mit sozialen Konflikten und Klassenkampf entstehen kann. Diese Theorien sind in den politischen Bewegungen der Dritten Welt tief verwurzelt, da der nationale Kampf eine gelebte Erfahrung war, die mehr durch Emotionen und Gefühle als durch rationale Berechnungen geprägt wurde.

Die Rolle der Kunst in der Dritten Welt ist ebenfalls wichtig, da sie das soziale Leben und die nationale Identität prägt. Kunst, insbesondere in Afrika, ist das Fundament des sozialen Lebens und spiegelt die Werte der „Négritude“ wider. Trotz der Unterschiede in Religionen und Sprachen eint die Völker der Dritten Welt eine gemeinsame nationale Kultur, die Kunst, Religion, Erbe, Sprache und Traditionen umfasst. Diese Kultur dient als Basis für die Schaffung politischer Identitäten und Widerstandskraft gegen kulturelle Entfremdung. In vielen Fällen wird die Religion als integrativer Rahmen für Denken, Politik und Kunst verstanden, wie es etwa bei der Islamischen Revolution im Iran der Fall war, wo die Gelehrten eine führende Rolle im nationalen Widerstand spielten.

Die politische Ideologie der Dritten Welt strebt nach Einheit, sei es arabische, afrikanische, islamische oder asiatisch-afrikanische Einheit. Führende Denker wie Ġamāl ‘Abd al-Nāṣir versuchten, diese Vision zu verwirklichen, indem sie Ägypten als Zentrum einer regionalen Einheit sahen. Diese Bewegungen betonen die Notwendigkeit einer gemeinsamen Identität und Solidarität zwischen den Nationen der Dritten Welt, die eine Antwort auf den westlichen Kolonialismus und die geopolitische Hegemonie bieten sollen. Auch das Konzept der „Blockfreien Staaten“ spielt eine zentrale Rolle, da sich diese Staaten als Gegengewicht zwischen den Supermächten im Kalten Krieg positionierten.

Obwohl diese Schriften noch nicht die Präzision und Kohärenz westlicher politischer Theorien erreichen, liegt die Aufgabe der heutigen Generation darin, diese Ideen

weiterzuentwickeln und von der Ebene der Rhetorik in die der Theorie zu überführen. Diese politischen Schriften sind geprägt von den gelebten Erfahrungen der Völker der Dritten Welt und leisten einen wichtigen Beitrag zur politischen Theorie, der jedoch noch theoretische Vertiefung und Kohärenz benötigt.

Reflexion und Selbstbestimmung

Die politischen Schriften und intellektuellen Beiträge der Denker der Dritten Welt sind stark von der persönlichen Erfahrung des nationalen Kampfes geprägt und spiegeln das Verlangen nach intellektueller Unabhängigkeit wider. Diese Denker, die sowohl im Westen als auch in ihren Heimatländern aktiv waren, beschäftigten sich mit einer Vielzahl von Themen. Dabei versuchten sie, die gelebte Realität der Dritten Welt in theoretisches Denken umzuwandeln und politische Doktrinen zu entwickeln. Besonders hervorzuheben sind die Theorien, die die Beziehung zwischen entwickelten und Entwicklungsländern verdeutlichen, wie Konzepte wie „ungleiche Entwicklung“, „Disengagement“ und „Zentrum und Peripherie“. Diese Theorien betonen, dass die Weltwirtschaft nicht im gleichen historischen Moment lebt und die Chancen für Entwicklung und Fortschritt aufgrund unterschiedlicher historischer Erfahrungen und gesellschaftlicher Bedingungen nicht gleich sind.

Ein zentrales Konzept, das in den Schriften dieser Denker immer wieder auftaucht, ist der „historische Mehrwert“, der nicht nur ein wirtschaftliches Konzept im Sinne von Karl Marx ist, sondern auch eine geschichtsphilosophische Dimension hat. Der „historische Mehrwert“ umfasst die kulturellen und wissenschaftlichen Errungenschaften des Ostens, die im Westen zu modernen wissenschaftlichen Innovationen führten, und verweist auf den kulturellen Raub und die koloniale Ausbeutung, die im Westen zu Wohlstand führten. Die „subjektive Kreativität“ betont die Fähigkeit der Völker der Dritten Welt, ihre kulturelle Kolonialisierung zu beenden und Eigenständigkeit zu schaffen, um ihre Authentizität und Identität zu bewahren.

Die Theorie der „Eigenständigkeit“ oder „unabhängigen Entwicklung“ ist ein zentrales Konzept der Dritten Welt. Sie wurde als Gegenentwurf zur Theorie der Abhängigkeit entwickelt und stellt einen wichtigen Bestandteil der Entwicklungsansätze der Dritten Welt dar. Diese Theorie betont, dass die Dritte Welt ihre Entwicklung mit eigenen Mitteln vorantreiben sollte, ohne sich auf externe Einflüsse zu stützen. In diesem Zusammenhang wird das Konzept der Nation als das Zusammenkommen aller

gesellschaftlichen Kräfte in einem einheitlichen politischen System verstanden, das auf Pluralismus im Denken und nationalem Dialog basiert.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der politischen Ideologien der Dritten Welt ist die Rolle der Armee, die als Stütze der Nation und Instrument der Modernisierung gesehen wird. Dies zeigt sich beispielsweise in Ägypten, wo die Armee unter der Führung von Muḥammad ʿAlī eine zentrale Rolle in der Industrialisierung und in verschiedenen Bereichen wie Landwirtschaft, Handel, Bildung, Kultur und Kunst spielte.

Auch Forderungen nach einem Schuldenerlass für die Dritte Welt als Entschädigung für den kolonialen Raub ihrer Ressourcen wurden laut.

Diese Entwicklung des Bewusstseins der Dritten Welt zeigt sich nicht nur in den politischen und kulturellen Bewegungen, sondern auch in der wissenschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern der Dritten Welt und westlichen Gelehrten. Die Zusammenarbeit basierte auf einem kritischen Austausch, bei dem westliche Theorien in dem Kontext der Dritten Welt überprüft und teilweise abgelehnt wurden, weil sie sich als nicht anwendbar auf die Gesellschaften der Dritten Welt erwiesen. Die Denker der Dritten Welt halfen dabei, ein objektives Bewusstsein zu entwickeln, das die „überlegene Kultur“ des Westens hinterfragt und die Geschichte und Identität der Dritten Welt neu definiert.

Herausforderungen der Dritten Welt

Das Bewusstsein der Dritten Welt wird von einer authentischen Hoffnung geprägt, die sich von der pessimistischen Perspektive des europäischen Nihilismus unterscheidet. Während das europäische Bewusstsein in einer tiefen Krise verweilt, die von Enttäuschung und Resignation geprägt ist, sieht das Bewusstsein der Dritten Welt trotz offensichtlicher Herausforderungen und Rückschläge Chancen für Erneuerung und Fortschritt. Diese Differenz wird oft als eine Kluft zwischen einem „halb leeren“ Glas in Europa und einem „halb vollen“ Glas in der Dritten Welt beschrieben.

In der Dritten Welt erscheinen die negativen Aspekte wie Zersplitterung, Gegenrevolutionen und Rückständigkeit zwar präsent, doch sind diese Erscheinungen nicht als unveränderbare Zustände zu verstehen, sondern als Übergangsphasen, die den Weg zu einem erneuerten Selbstbewusstsein und einer neuen Zukunft ebnen. Es wird betont, dass die historischen Erfahrungen der Dritten Welt nicht nur als Lasten der Vergangenheit, sondern als Möglichkeiten für die Zukunft betrachtet werden können. Die Zersplitterung und die Gegenrevolutionen, die durch die Erbschaft des Kolonialismus

und der sozialen Ungerechtigkeit verursacht wurden, gelten nicht als endgültige Rückschläge, sondern als Herausforderungen, die überwunden werden können, um zu einer neuen Form der politischen und sozialen Einheit zu gelangen.

Das Bewusstsein der Dritten Welt wird von einem tiefen und verbindenden Gefühl der Einheit geprägt, trotz der oberflächlichen Erscheinungen von Zersplitterung, die auf geografische, ethnische oder sprachliche Unterschiede zurückzuführen sind. Kritiker des Konzepts eines „einheitlichen Bewusstseins der Dritten Welt“ betonen die existierenden Konflikte und Spannungen, wie Grenzstreitigkeiten oder ethnische Auseinandersetzungen zwischen benachbarten Ländern. Diese Konflikte sind jedoch in erster Linie als Erbe des Kolonialismus zu verstehen, das künstliche Grenzen zog, Stämme trennte und die politische Einheit verhinderte. Diese künstliche Zersplitterung war Teil der Strategie „teile und herrsche“, die den Ländern der Dritten Welt den Weg zur Einheit und zur unabhängigen Entwicklung erschwerte.

Trotz dieser oberflächlichen Unterschiede gibt es eine tiefere Einheit, die durch gemeinsame historische Erfahrungen, kulturelle Werte und ein kollektives Schicksal miteinander verbunden ist. Diese Einheit des Bewusstseins manifestiert sich in der Literatur, Kunst und Philosophie der Dritten Welt und bildet die Grundlage für regionale politische Organisationen wie die Organisation der Afrikanischen Einheit (OAU), die Organisation der Vereinten Lateinamerikanischen Völker (OLP) und die Organisation der Südostasiatischen Nationen (ASEAN). Viele Denker aus der Dritten Welt haben diese Einheit in Konzepten wie der „afrikanischen Philosophie“ oder der Philosophie der „Bantu“ formuliert, die die Unabhängigkeit des Bewusstseins von materiellen Trägern und seine Orientierung zur Überwindung des Absoluten betonen.

Zusätzlich zur kulturellen und religiösen Grundlage für die Einheit des Bewusstseins in der Dritten Welt gibt es auch eine starke politische und soziale Dimension. Die Völker der Dritten Welt stehen vor ähnlichen Herausforderungen, darunter die Modernisierung der Gesellschaft, die Bewahrung der Authentizität ihrer Traditionen und die Frage nach dem Verhältnis von Ich und Anderen. Diese Fragen werden auf ähnliche Weise in verschiedenen Teilen der Dritten Welt diskutiert, was zu ähnlichen Lösungsansätzen und Bewegungen führt. Ein zentrales Anliegen sind die Überwindung der kolonialen und neokolonialen Strukturen sowie die Bekämpfung von Rückständigkeit und Abhängigkeit.

Die sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen, vor denen die Länder der Dritten Welt stehen, wie Wasserressourcen, landwirtschaftliche Expansion, industrielle Transformation und die Schaffung eines gemeinsamen Marktes, vereinen die Völker in ihrem Streben nach einer besseren Zukunft. Diese gemeinsamen Erfahrungen und Ziele sind Ausdruck einer tief verwurzelten Einheit des Bewusstseins, die über die oberflächlichen Differenzen hinweg das Potenzial zur Schaffung eines kollektiven Fortschritts trägt. Die Zersplitterung, die durch koloniale Erbschaften und externe Einflüsse verursacht wurde, ist demnach nur vorübergehend und wird letztlich durch die tiefe historische und kulturelle Verbundenheit der Völker der Dritten Welt überwunden.

Die nationalen Revolutionen der Dritten Welt, die in den vergangenen Jahrzehnten die Unabhängigkeit von kolonialer Herrschaft errungen haben, erlebten sowohl bedeutende Erfolge als auch Rückschläge. Ein zentrales Thema ist der Übergang von der erfolgreichen Bekämpfung des Kolonialismus zu einer inneren Gegenrevolution, die oft von denselben Führern innerhalb derselben Generation hervorgerufen wurde, die einst die nationalen Befreiungskämpfe angeführt hatten. Nach der Erringung der Unabhängigkeit wandten sich viele dieser Führer von ihren revolutionären Idealen ab und schlossen sich oft mit den Kräften zusammen, die sie ursprünglich bekämpften. Dies zeigte sich in der Akzeptanz von wirtschaftlicher Abhängigkeit, sozialer Entfremdung und der Verwandlung der nationalen Unabhängigkeit in neue Formen der Unterdrückung und Autoritarismus.

Die Ursachen dieser Gegenrevolutionen sind vielfältig. Zunächst war der Übergang von einem äußeren Kampf gegen den Kolonialismus zu einem inneren Kampf gegen die Rückständigkeit eine große Herausforderung. Der anfängliche Erfolg der Revolutionen überlagerte oft die Notwendigkeit einer langfristigen Umstrukturierung der Gesellschaft und der Wirtschaft, was zu einer Ermüdung und Passivität innerhalb der Bevölkerung führte. Viele der Führer, die der Mittelschicht entstammten, fühlten sich durch die Errungenschaften ihrer Bewegung legitimiert, und es entwickelte sich eine neue Elite, die sich zunehmend an den Wohlstand und die Privilegien anpasste, die mit dem kolonialen System verbunden waren.

Dieser Wandel führte zu einer wachsenden Kluft zwischen den herrschenden Eliten und der breiten Bevölkerung, die oft von der Revolution und ihren Versprechen der sozialen Gerechtigkeit und Unabhängigkeit enttäuscht wurde. Die Korruption und die wachsende soziale Ungleichheit trugen weiter zur Entfremdung bei. In vielen Fällen

fürten der Mangel an klaren sozialpolitischen Programmen und der Rückgriff auf autoritäre Maßnahmen dazu, dass die revolutionären Ideale in der Praxis nicht realisiert wurden. Zudem erlebten die neu gegründeten Staaten eine zunehmende Abhängigkeit von den westlichen Mächten, was zu einer neokolonialen Abhängigkeit führte.

Trotz dieser Rückschläge ist die Hoffnung auf eine erneute Revolution und den Wiederaufbau der nationalen Identität in der Dritten Welt weiterhin präsent. Besonders in der zweiten Generation nach den Befreiungsbewegungen zeigt sich das Potenzial, die ursprünglichen revolutionären Ziele wiederzubeleben. Diese Generation ist oft besser mit den inneren Krisen und Widersprüchen der nationalen Entwicklung vertraut und könnte in der Lage sein, die Gesellschaft zu transformieren und die wahren Ideale der Revolution zu verwirklichen.

Die Entfremdung, die durch den Wunsch nach westlichem Wohlstand und Konsum hervorgerufen wurde, ist oft oberflächlich. In vielen Fällen kommt es zu Volksaufständen und weiteren Revolutionen, die die nationale Identität wiederherstellen und die Unabhängigkeit vom Anderen, dem Westen und seinen Einflüssen, erneut behaupten. Diese „Revolution aus den Tiefen“ könnte dazu führen, dass die gegenrevolutionären Kräfte, die die ersten Erfolge der Befreiungsbewegungen untergraben haben, überwunden werden.

Die Dritte Welt hat trotz der Herausforderungen, die mit Armut, Rückständigkeit und unzureichender Infrastruktur verbunden sind, eine tiefere und vielschichtige Realität, die über die oberflächlichen Merkmale von Entwicklungsproblemen hinausgeht. Rückständigkeit wird häufig durch materielle Indikatoren wie niedriges Pro-Kopf-Einkommen, Inflation, Mangel an Bildung und Ressourcen sowie geringe industrielle Entwicklung gemessen. Doch aus einer anderen Perspektive kann diese Rückständigkeit als qualitative Andersartigkeit betrachtet werden, die sich in traditionellen Gesellschaften widerspiegelt, die sich noch immer mit ihrer Geschichte und Kultur verbunden fühlen.

Diese traditionellen Gesellschaften sind nicht notwendigerweise rückständig, sondern haben ihre eigene Art von Fortschritt, die weniger auf materiellem Wohlstand und mehr auf spirituellen und ethischen Werten beruht. Es gibt Konzepte des Fortschritts, die sich auf den spirituellen Aufstieg und die kulturelle Authentizität konzentrieren, im Gegensatz zu westlich orientierten Modellen des materiellen Wachstums. Diese Gesellschaften verfügen über reiche mündliche Überlieferungen und ein praktisches Wissen,

das durch Tradition und Volkskultur weitergegeben wird und über Jahrhunderte das Überleben und die soziale Kohäsion gewährleistet hat.

Ein weiteres Problem, das die Dritte Welt plagt, sind die ungleiche Verteilung von Ressourcen und die Ausbeutung durch westliche Mächte. Rohstoffe wie Öl, Gold und Kupfer werden von den westlichen Industrienationen konsumiert, während die Menschen in den betroffenen Ländern unter Armut und Unterentwicklung leiden. Die unzureichende Infrastruktur, wie etwa die fehlende Speicherung von Wasser, das für die Landwirtschaft benötigt wird, könnte durch gezielte Investitionen in landwirtschaftliche Projekte, finanziert durch die Einnahmen aus diesen Rohstoffen, verbessert werden.

Ein zusätzliches wesentliches Problem ist der hohe Analphabetismus in vielen Teilen der Dritten Welt, jedoch ist Unwissenheit hier nicht gleichbedeutend mit mangelndem Wissen. In vielen traditionellen Gesellschaften wird Wissen mündlich überliefert und basiert auf jahrhundertealten Erfahrungen und Weisheiten. Diese Volksweisheit hat das Überleben und die kulturelle Kontinuität ermöglicht und sollte als eine wertvolle Quelle des Wissens angesehen werden, die mit der modernen wissenschaftlichen Welt in Einklang gebracht werden kann.

Die Herausforderungen in der Dritten Welt, wie hohe Sterblichkeitsraten, Mangel an medizinischer Versorgung und unzureichende Wohnungen, sind in der Tat drängend, aber diese Probleme sind nicht unüberwindbar. Wenn Ressourcen effizienter verwaltet und in nachhaltige, lokale Entwicklung investiert werden, könnten diese Probleme mit der Zeit verringert werden. Insbesondere könnten eine bessere medizinische Infrastruktur und der Ausbau von Hygienemaßnahmen zu einer signifikanten Reduktion der Krankheitsraten führen.

Letztlich zeigt sich, dass die Völker der Dritten Welt trotz der enormen Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert sind, über eine tiefe innere Vitalität verfügen. Sie bewegen sich von einer Phase der Abhängigkeit und des Konsums hin zu einem Zustand der Selbstständigkeit und kreativen Eigenständigkeit. Trotz der Abhängigkeit von der westlichen Welt und ihrer wirtschaftlichen Kontrolle bleibt die Hoffnung, dass diese Gesellschaften in der Lage sind, ihre eigene Entwicklung voranzutreiben und ihre kulturellen Identitäten und politischen Autonomien zu bewahren. Die Herausforderungen sind real, aber nicht unüberwindbar, und sie bieten Chancen für radikale, kreative Lösungen und eine Rückbesinnung auf die Werte und das Erbe, das den Völkern der Dritten Welt zugrunde liegt.

4.4.5 Wechsel des Machtverhältnisses: Vom Westen zum Osten

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung des gesamten Kapitel 8.6 „Vom Westen zum Osten“.

Die Darstellung eines Übergangs der zivilisatorischen Führungsrolle von der westlichen Welt zu der Dritten Welt (Afrika, Asien und Lateinamerika) reflektiert eine tiefgehende Umwälzung der globalen Machtverhältnisse und den Wandel von der Ära des westlichen Imperialismus zu einer Ära, in der die historisch marginalisierten Zivilisationen ein stärkeres Gewicht auf der Weltbühne haben könnten. Die westliche Welt, die über mehrere Jahrhunderte als dominierende zivilisatorische Kraft fungierte, insbesondere nach der industriellen Revolution und der Expansion des Kapitalismus, zeigt nun Anzeichen einer Krise, was zur Frage über die Zukunft der globalen Ordnung führt.

Die westliche Dominanz, so die These, könnte ihren Höhepunkt erreicht haben. Das westliche Projekt, basierend auf Materialismus, kapitalistischer Wirtschaft und westlicher Rationalität, hat zu einer zunehmenden Entfremdung, moralischer Leere und spiritueller Krise geführt. Die Illusionen des westlichen Fortschritts sind demnach keine nachhaltigen Lösungen, sondern nur Übergangszustände vor dem endgültigen Untergang dieser Ära. Der damit verbundene Pessimismus, der in der westlichen Philosophie und Kultur vorherrscht, trägt zur Wahrnehmung bei, dass der Westen eine Art stagnierende Zivilisation erreicht hat.

Im Gegensatz dazu wird das Bewusstsein der Dritten Welt, obwohl es von Rückschritt und Zerfall gezeichnet ist, als potenziell voll von Hoffnung und historischen Chancen angesehen. Die Völker der Dritten Welt, so die Argumentation, stehen vor der Möglichkeit, nicht nur ihre Vergangenheit zu bewahren, sondern auch eine neue, eigenständige Zivilisation zu entwickeln, die sich von den westlichen Modellen abhebt und stattdessen die Werte und Traditionen ihrer eigenen Kulturen nutzt, um einen alternativen Entwicklungsweg zu fördern.

Die Frage, ob die Dritte Welt tatsächlich in der Lage ist, die Führung zu übernehmen und die europäische Dominanz zu ersetzen, berührt ein zentrales geopolitisches und kulturelles Thema: Kann der Osten als zivilisatorische und historische Kraft die westliche Hegemonie ablösen? Historisch gesehen haben sich Zivilisationen in ihrer Führungsrolle immer wieder abgewechselt, ohne dass eine dauerhaft an der Spitze bleiben konnte. Die Fallstricke des westlichen Systems – soziale Ungleichheit, ökologischer Kollaps, kulturelle Entfremdung – könnten den Aufstieg anderer Zivilisationen

als eine potenzielle Antwort auf die Erschöpfung des westlichen Modells ermöglichen. Wenn diese Zivilisationen der Dritten Welt ihre eigenen Entwicklungswege erfolgreich finden, könnte dies eine neue Phase in der Geschichte der Menschheit einleiten.

Dabei ist der Übergang von einer westlich dominierten Weltordnung zu einer solchen, in der die Dritte Welt den Weg weist, mit vielen Herausforderungen verbunden. Die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Spannungen innerhalb der Dritten Welt, wie ethnische Konflikte, die Nachwirkungen des Kolonialismus und die globalen Abhängigkeiten von westlichen Märkten und Technologien, erschweren die Bildung eines einheitlichen, zukunftsorientierten Projekts. Aber die historischen Potenziale, die in den Kulturen und Gesellschaften der Dritten Welt verankert sind, könnten als Fundament für eine neue, inklusivere Weltordnung dienen, die eine größere Balance zwischen materiellen und spirituellen Aspekten des menschlichen Lebens anstrebt.

Die zentrale Frage, ob die Dritte Welt die Rolle des Führers in der modernen Ära übernehmen kann, verweist auf die tiefere geopolitische und philosophische Herausforderung, die westliche Dominanz zu überwinden und ein neues Modell des globalen Fortschritts zu schaffen. Diese Herausforderung umfasst nicht nur wirtschaftliche und politische Dimensionen, sondern auch eine kulturelle und geistige Revolution, bei der die Werte, die in der Dritten Welt vorhanden sind, die Entwicklung eines neuen, globalen Bewusstseins vorantreiben könnten.

Die Zivilisation begann im Osten

Die menschliche Zivilisation begann im Osten und bewegte sich im Laufe der Geschichte allmählich in den Westen. Diese Entwicklung ist weniger eine Frage der zeitlichen Abfolge, sondern vielmehr ein symbolischer Prozess, in dem der „Geist der Geschichte“ von Osten nach Westen zog. Die frühesten Zivilisationen, wie die ägyptische, mesopotamische, chinesische und indische, legten den Grundstein für den weiteren Verlauf des menschlichen Bewusstseins. So wandelte sich der Glaube in diesen Kulturen von der Vielgötterei zum Monotheismus, von Himmelsreligionen zu irdischen Religionen, und von ritualisierten Zeremonien zu ethischen und politischen Prinzipien.

In Ägypten etwa ging der Glaube von der Verehrung des Aton zur Verehrung des Amun über, was den Übergang zum Monotheismus widerspiegelte. Ähnliche Entwicklungen fanden in Mesopotamien, China und Indien statt, wo sich die religiösen und philosophischen Systeme von einer Vielzahl an Gottheiten hin zu ethischen und inneren Erkenntnissen, wie dem Konfuzianismus und Buddhismus, bewegten. Der Geist der

Geschichte folgte dabei einer Bewegung von Osten nach Westen: von China über Indien und Persien bis zur Levante und schließlich nach Ägypten, wobei der Monotheismus seinen Höhepunkt erreichte.

Mit dem Aufkommen des Islams setzte sich dieser Geist des Monotheismus im Westen fort, als das islamische Erbe das westliche Christentum im Mittelalter prägte. Philosophen wie Herder, Kant und Hegel beschrieben diesen Verlauf als einen organischen Prozess, in dem sich die Zivilisationen über verschiedene Entwicklungsphasen von Kindheit über Jugend zum Erwachsenenalter bewegten, was sich auch in der Transformation von Religion über Metaphysik hin zu Wissenschaft manifestierte.

Die griechische Zivilisation markierte den Beginn einer neuen Ära im westlichen Denken, das sich von den östlichen Einflüssen löste und rationaler wurde. Doch auch die griechische Philosophie hatte tiefgreifende Verbindungen zum Osten, was sich unter anderem in der Mythologie von Orpheus und den Lehren von Platon zeigte. Der römische Einfluss, insbesondere im Glauben an Mithras, verdeutlicht die fortlaufende Wechselwirkung zwischen Ost und West.

Der Geist des Ostens setzte sich in der westlichen Welt fort, besonders im frühen Christentum, das Elemente des östlichen Mystizismus und der Askese aufnahm. Doch mit der Ausbreitung des europäischen Kolonialismus im 16. bis 19. Jahrhundert erlebte der Osten eine Entstellung im westlichen Bewusstsein, wo er als statisch und unentwickelt wahrgenommen wurde, während der Westen seine Position als Zentrum der Zivilisation festigte.

Mit dem 20. Jahrhundert und dem Beginn der Dekolonisierung begann der Osten jedoch, sich wieder zu erheben. Die Völker der Dritten Welt, bestehend aus Afrika, Asien und Lateinamerika, befreiten sich von den Fesseln des Kolonialismus und entwickelten ein neues Bewusstsein, das als eine Wiederbelebung des Geistes des Ostens verstanden werden kann. Dies wirft die Frage auf, ob diese Regionen, inspiriert von ihren eigenen kulturellen und historischen Potenzialen, in der Lage sind, eine neue Phase der Zivilisation einzuleiten, die die westliche Dominanz ablöst und der Menschheit einen neuen Weg aufzeigt.

Mit dem Ende des europäischen Bewusstseins und dem Aufstieg der Völker der Dritten Welt sowie der Entkolonialisierung stellt sich die grundlegende Frage, ob die Zivilisation ihren Verlauf vom Westen zurück zum Osten nehmen wird. Wird der Geist der Geschichte, der einst von Osten nach Westen wanderte, nun zu seinen Ursprüngen

zurückkehren? Könnte die Führungsrolle der westlichen Zivilisation zu Ende sein, und beginnt nun die Führung der östlichen Zivilisation, ähnlich wie zu Beginn der Geschichte der Menschheit?

Die westliche Zivilisation, die über die letzten fünf Jahrhunderte hinweg die Führungsrolle innehatte, scheint mit dem aktuellen politischen und kulturellen Umbruch zu einer Zeit des Übergangs gekommen zu sein. Während europäische Denker wie Nietzsche, Spengler und Husserl das Ende der westlichen Zivilisation beschwören, erheben sich Denker aus der Dritten Welt wie Fanon, Guevara, Nkrumah und Gandhi und verkünden den Beginn einer neuen Ära. Diese Denker fördern ein neues Bewusstsein, das mit den Idealen der Freiheit, sozialen Gerechtigkeit, Gleichheit, Fortschritt und Menschenrechten, wie sie während der Aufklärung im Westen propagiert wurden, in Resonanz steht. Doch das Bewusstsein der Dritten Welt erweitert diese Ideale, indem es sich gegen Rassismus, Kolonialismus und Ausbeutung richtet und die Vision einer einheitlichen Menschheit propagiert, die keine Unterschiede zwischen Westen und Osten kennt.

In Ländern wie China, Vietnam, Indien und Iran, die bedeutende Revolutionen durchführten, setzte sich dieses neue Bewusstsein durch. China wurde durch seine nationalen Revolutionen und seine Wirtschaftspläne zu einer globalen Großmacht. Indien erreichte seine Unabhängigkeit durch friedlichen Widerstand, und die Islamische Revolution im Iran brachte eine Rückkehr zu den spirituellen Wurzeln des Landes. Diese Bewegungen stärkten die Vorstellung eines Machtwechsels von Westen nach Osten. Gleichzeitig begannen die arabischen Denker, die moderne arabische Erneuerung als Teil einer breiteren „Erneuerung des Ostens“ zu begreifen, die das historische und kulturelle Erbe des Ostens wieder in den Mittelpunkt stellte.

Der Westen begann daraufhin, den Osten neu zu entdecken, was sich in der Wiederaufnahme östlicher Philosophien und Wissenschaften zeigte. Chinesische Medizin, buddhistische Logik und islamische Architektur wurden zunehmend anerkannt. Die Rückkehr der östlichen Zivilisationen und die Erneuerung des östlichen Geistes in der Dritten Welt führten zu einer grundlegenden Verschiebung der Machtverhältnisse, wobei der Osten seine historische Rolle als Führer der Zivilisationen erneut übernahm.

Die Frage bleibt, ob die Völker der Dritten Welt, inspiriert von ihrem reichen historischen Erbe, die Führung übernehmen können, die bisher von Europa beansprucht wurde. Das historische Bewusstsein der Dritten Welt ist tief verwurzelt, mit einer

Geschichte, die bis zu sieben Jahrtausende zurückreicht, im Gegensatz zu den etwa zweitausend Jahren westlichen Bewusstseins. Diese lange Geschichte und tiefere kulturelle Verwurzelung ermöglichen es den Völkern des Ostens, eine neue Philosophie der Geschichte zu formulieren, die dem Osten seine verdiente Anerkennung zurückgibt und den Westen relativiert. Die Befreiung des Wissens und der Übergang vom Objektivismus zum Subjektivismus sind dabei entscheidend.

5. Reaktion auf Ḥanafīs Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“

Folgendes Unterkapitel bezieht sich auf die Übersetzung von dem

Schlusskapitel: „Selbstkritik und die Grenzen des Lebens“.

5.1 Selbstreflexion

In seiner Einleitung zur Wissenschaft der Okzidentalistik eröffnet Ḥasan Ḥanafī einen selbstkritischen Reflexionsprozess über die Möglichkeiten und Grenzen jeder theoretischen Arbeit. Kein philosophisches Projekt, so Ḥanafī, bleibt von der Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit verschont. Was im Kopf vollkommen erscheint, zeigt in der praktischen Umsetzung Risse, Unvollständigkeit und Widersprüche. Dieser Abstand zwischen Entwurf und Realisierung ist nicht Ausdruck eines Scheiterns, sondern Teil der menschlichen Erfahrung selbst. Die Suche nach Perfektion führt in die Irre, wenn sie den realen Prozess verdrängt, in dem sich Theorie und Praxis gegenseitig formen und herausfordern.

Ein besonderer methodischer Anspruch des Werkes liegt in seiner doppelten Adressierung: Es soll sowohl den Anforderungen einer wissenschaftlich gebildeten Leserschaft genügen als auch Studierenden und allgemeinen Wissenssuchenden Orientierung bieten. Daraus ergibt sich ein Wechselspiel zwischen fachlicher Präzision und allgemein zugänglicher Darstellung, ein Spannungsfeld, das sich durch das gesamte Werk zieht.

Ḥanafī betont, dass eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Anderen, der westlichen Zivilisation, Voraussetzung dafür ist, das eigene Selbst, das Ich, philosophisch erfassen zu können. Die westliche Denkweise wird nicht isoliert betrachtet, sondern im Zusammenhang mit dem kulturellen und historischen Kontext, aus dem sie hervorgegangen ist. Ziel ist es nicht, die westliche Tradition nur zu beschreiben oder zu bewerten, sondern sie aus einer bewussten, geistigen Perspektive zu lesen, nicht als Fremdes, sondern als Spiegel des eigenen Denkens.

Dabei stellt Ḥanafī auch die Schwierigkeit der Klassifikation westlicher Philosophie heraus. Im Gegensatz zum islamischen Denken, das stärker durch systematische Ideen geprägt ist, ist das westliche Denken oft personenzentriert. Philosophische Strömungen verlaufen nicht linear, sondern überschneiden und durchdringen sich, wie lebendige Organismen. Ein Denker vereint häufig verschiedene Richtungen, was klare

Zuschreibungen erschwert. Die Reduktion auf die Biographie führt zu einem oberflächlichen Verständnis. Philosophie muss im Ganzen, im Spannungsfeld zwischen Persönlichkeit, Idee und geschichtlicher Lage gelesen werden.

Kritisch setzt sich Ḥanaḥ mit dem Vorwurf auseinander, sein Projekt sei zu sehr auf das Bewusstsein und zu wenig auf die materiellen Bedingungen der Geschichte ausgerichtet. Diese Kritik, oft aus marxistischer Perspektive geäußert, erkennt er an, erklärt aber offen, dass er die Aufgabe übernommen habe, den Kern des westlichen Denkens zu analysieren. Die politische, soziale und ökonomische Einbettung überlässt er anderen. Dennoch bemüht er sich, in seiner Darstellung politische Konstellationen mitzudenken, etwa durch die Unterscheidung zwischen konservativen und fortschrittlichen Denkströmungen innerhalb des westlichen Erbes.

Die Gliederung seines Werkes folgt dabei einer bewussten didaktischen Logik. Die Kapitel zur historischen Entwicklung richten sich an Lernende und rekonstruieren die Entfaltung des westlichen Bewusstseins von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Kapitel 7 analysiert die innere Struktur dieses Bewusstseins und richtet sich eher an Dozierende und fortgeschrittene Leser. Kapitel 8 wagt schließlich eine politische Prognose: Wohin steuert das westliche Denken, und was bedeutet das für das Ich, das sich zu ihm ins Verhältnis setzen muss?

Ḥanaḥs Wissenschaft der Okzidentalistik ist damit keine bloße Darstellung westlicher Philosophie, sondern ein Versuch, das Denken des Anderen als Bedingung der Selbstreflexion ernst zu nehmen. Es ist ein Projekt der Grenzüberwindung, nicht durch Übernahme, sondern durch Verstehen. Dabei bleibt die Methode offen und beweglich: nicht als abgeschlossener Entwurf, sondern als Einladung zum gemeinsamen Weiterdenken.

Kürze des Lebens

Ḥasan Ḥanaḥ reflektiert in seinem Text über die Herausforderungen und Grenzen seiner Arbeit und beschreibt sie als ein unvollendetes Projekt, das von der Kürze des Lebens geprägt ist. Sein Ziel war es, das Epos des westlichen Bewusstseins aus einer nichtwestlichen Perspektive darzustellen, dessen Entwicklung von den Ursprüngen bis zum Ende nachzuzeichnen und das Bewusstsein des Ich in einer neuen historischen Phase zu stärken. Dabei strebte er an, das westliche Denken zu analysieren, zu bewerten und seine Überlegenheit zu dekonstruieren, um das Ich vom Einfluss des Anderen zu befreien.

Ḥanaḥī erkennt die häufig geäußerte Kritik an, dass seine Analysen des Bewusstseins des Ich und des Anderen abstrakt bleiben und nicht ausreichend in historische, gesellschaftliche oder politische Kontexte eingebettet sind. Er gesteht ein, dass ihm die Zeit, die methodischen Fähigkeiten und Ressourcen fehlen, um diesen Aspekt umfassend zu bearbeiten, und sieht seine Aufgabe vielmehr darin, die Grundprinzipien festzulegen und die Details künftigen Forschern zu überlassen. Die Arbeit betrachtet er als ein kollektives Projekt, das nur durch die Zusammenarbeit vieler Denker vollständig umgesetzt werden kann.

Trotz dieser Einschränkungen versucht Ḥanaḥī, die Grundlagen einer neuen Wissenschaft zu schaffen, die das westliche Bewusstsein analysiert und in seinen historischen und kulturellen Kontext einordnet. Sein Ziel ist es, die Angst vor der Überlegenheit des Anderen zu überwinden und das Bewusstsein des Ich zu stärken. Er sieht das westliche Denken als ein Projekt, das er metaphorisch mit einem Feind vergleicht, den er analysiert, kontrolliert und letztlich neutralisiert, um das Ich aus dessen Einfluss zu befreien. Ḥanaḥī legt den Schwerpunkt auf eine allgemeine Darstellung, um das westliche Bewusstsein in seiner Gesamtheit zu verstehen, anstatt sich in Details und Einzelheiten zu verlieren.

Er betrachtet seine Arbeit als einen ersten Schritt, der unvollständig bleiben muss, und lädt künftige Generationen dazu ein, die von ihm gelegten Grundlagen weiterzuentwickeln. Sein Werk ist dabei sowohl Theorie als auch Praxis, wobei die praktische Anwendung den theoretischen Rahmen oft überwiegt. Ḥanaḥī sieht in der Befreiung vom Anderen nicht nur eine Dekonstruktion des westlichen Einflusses, sondern auch die Möglichkeit, eine neue Zivilisation auf der Basis des Erbes des Ich zu schaffen. Letztlich versteht er seine Arbeit als eine Einladung zur Selbstkritik und eine Aufforderung an kommende Generationen, die Geschichte des Anderen und des Ich kritisch zu analysieren, um eine unabhängige Zukunft zu gestalten.

5.2 Reaktionen auf Ḥanafīs Werk

Zeitschriften und Veröffentlichungen

Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ hat weltweit ein gemischtes Echo in akademischen Kreisen hervorgerufen. Das Werk zog große Aufmerksamkeit auf sich, weil es den innovativen Versuch unternahm, eine eigenständige, arabisch-islamisch geprägte Perspektive auf den Westen zu formulieren. Ziel war es, die lange Geschichte einseitiger Wahrnehmung, wie sie etwa im Orientalismus sichtbar wurde, zu durchbrechen und von arabischer Seite aus systematisch zu untersuchen, wie der Westen gedacht, analysiert und bewertet werden kann. Neben Stimmen, die in diesem Ansatz einen wichtigen Schritt zur Selbstvergewisserung sahen, gab es auch deutliche Vorbehalte. Diskutiert wurden etwa eine mögliche Tendenz zum Dualismus, also einer strikten Gegenüberstellung von Ich und Anderem, sowie die Gefahr einer undifferenzierten Pauschalisierung des Westens.

Zu den Stimmen, die sich intensiv mit dem Werk auseinandergesetzt haben, gehört Ṣalāḥ Qunṣuwā, ein ägyptischer Intellektueller und Literaturwissenschaftler, der 1992 im Magazin „Al-Mawqif al-‘Arabī“ eine umfangreiche Analyse veröffentlichte.¹⁹⁶

Wā’il Ġālī, ägyptischer Philosoph mit Ausbildung in Paris und Hegel-Kenner, publizierte wenige Monate später in der Zeitschrift Al-Qāhira einen eigenen Beitrag zur Diskussion um Ḥanafīs Projekt.¹⁹⁷

Auch ‘Alī Ḥarb, libanesischer Philosoph und Literaturkritiker mit dekonstruktivistischem Ansatz, setzte sich 1993 in seinem Werk „Naqd al-Naṣṣ“ („Die Kritik am Text“) ausführlich mit Ḥanafīs Überlegungen auseinander.¹⁹⁸

Ein weiterer wichtiger Beitrag stammt von Fariḥ Ṣālīḥ, einem ägyptischen Kulturkritiker, der 1994 in der Zeitschrift Al-Qāhira einen Artikel zu Ḥanafīs Ansätzen veröffentlichte.¹⁹⁹

‘Alī Zai‘ūr, Professor für Philosophie an der Libanesischen Universität in Beirut, legte 1994 eine eigene Studie vor, in der er sich eingehend mit Ḥanafīs Projekt beschäftigte.²⁰⁰

¹⁹⁶ HILDEBRANDT (1998): 49.

¹⁹⁷ HILDEBRANDT (1998): 51.

¹⁹⁸ HILDEBRANDT (1998): 54.

¹⁹⁹ HILDEBRANDT (1998): 58.

²⁰⁰ HILDEBRANDT (1998): 59.

Einen besonderen Zugang wählte Wafā' Muḥammad Ibrāhīm, eine ehemalige Studentin Ḥanafīs und heutige Professorin für Ästhetik an der Ain-Schams-Universität in Kairo. Sie widmete sich vor allem den ästhetischen und literarischen Dimensionen von Ḥanafīs Werk.²⁰¹

Auch Yūsuf Zaidān, Historiker, Schriftsteller und Experte für die Geschichte arabisch-islamischer Wissenschaften, veröffentlichte 1996 in Al-Hilāl eine eingehende Auseinandersetzung mit Ḥanafīs Konzept.²⁰²

Schließlich lässt sich Ġūrġ Ṭarābīsī, syrisch-libanesischer Intellektueller, Literaturkritiker und Übersetzer, nennen. Er analysierte 1991 in seinem Buch „Al-muthaqqafūn al-‘arab wa-l-turāth: al-taḥlīl al-naḥsī li-‘uṣāb jamā‘ī“ („Die arabischen Intellektuellen und das Erbe: Psychoanalyse einer kollektiven Neurose“) die intellektuellen westlichen Reaktionen und bezog dabei auch frühere Arbeiten Ḥanafīs ein.²⁰³

Pariser Konferenz

Im Jahr 1994 veranstaltete die in Paris ansässige Zeitschrift Usūl eine Diskussionsrunde zur „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ von Ḥasan Ḥanafī. Die Zeitschrift, herausgegeben von der ägyptischen Wissenschaftlerin Rabab al-Ḥusainī und dem in Paris lebenden ägyptischen Intellektuellen Usāma Ḥalīl, hatte sich die wissenschaftliche Fundierung eines zivilisatorischen Aufstiegs der arabisch-islamischen Welt zum Ziel gesetzt und verfolgte ähnliche Ziele wie Ḥanafī selbst: die Suche nach eigenen, nicht vom Westen abgeleiteten Begriffen und Methoden. An der Diskussionsrunde nahmen zahlreiche arabische Intellektuelle teil, von denen viele in Paris lebten oder wirkten. Die Debatte wurde von Rabab al-Ḥusainī geleitet. Ḥasan Ḥanafī selbst war anwesend und stellte sich den kritischen Fragen zu seinem Projekt. Seine zentralen Thesen, etwa die Notwendigkeit einer erkenntnismäßigen Bewegung namens Okzidentalistik oder die Forderung nach einem eigenen methodischen Standpunkt, stießen auf ernsthafte Auseinandersetzung, nicht jedoch auf pauschale Ablehnung. Eine prägende Rolle spielte Usāma Ḥalīl, der als Mitherausgeber von Usūl sowohl organisatorisch als auch intellektuell präsent war. Er äußerte Wertschätzung für Ḥanafīs Versuch, dem Westen aus arabisch-islamischer Perspektive zu begegnen, wies aber auf die strukturellen Hindernisse hin: Eine solche Wissenschaft benötige

²⁰¹ HILDEBRANDT (1998): 52-53.

²⁰² HILDEBRANDT (1998): 60.

²⁰³ HILDEBRANDT (1998): 62-63.

materielle Ressourcen, starke Institutionen sowie ein konsistentes theoretisches Instrumentarium, all das fehle in der gegenwärtigen arabischen Welt. Er plädierte für eine langfristige, erkenntnistheoretische Klärung, wie eine Okzidentalistik künftig aussehen könne. Der Philosoph und Autor Rašīd Šabbāġī brachte eine konzeptuelle Tiefe in die Diskussion ein. Auch Hāšim Šālih, ein Schüler Muḥammad Arkouns und Übersetzer zahlreicher Werke zur islamischen Philosophie, meldete sich zu Wort. Er zeigte sich gegenüber Ḥanafīs Entwurf grundsätzlich aufgeschlossen, legte aber den Finger auf dessen erkenntnistheoretische und sprachliche Widersprüche. Unter den weiteren Diskutanten befanden sich der ägyptische Autor und Journalist Aḥmad aš-Šāyigh, der Schriftsteller Adīb Dīmitrī, der Forscher und Usūl-Mitarbeiter Aḥmad Ḥusnī, der Journalist ‘Abd al-‘Ālim Muḥammad sowie der Forscher Ḍiyā’ Riḍwān. Letzterer war einer der wenigen Teilnehmer, die den von Ḥalīl formulierten toleranten Universalismus mit Skepsis betrachteten, und verwies auf die historische Abwesenheit solcher Toleranz seitens des Westens. Anwesend, aber in der Diskussion nicht aktiv beteiligt, waren zudem der Dozent Maġdī ‘Abd al-Ḥāfiḡ sowie Bulus Karām. Trotz unterschiedlicher Einschätzungen war allen Teilnehmern gemeinsam, dass sie Ḥanafīs Projekt als ernstzunehmenden Versuch betrachteten, die Wissenschaft vom Westen zu dekolonisieren und gleichzeitig ein neues Selbstverständnis der arabischen Welt zu entwerfen.²⁰⁴

Kairoer Konferenz

Während einer von Aḥmad Abū Zayd geleiteten Konferenz in Kairo wurde Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ vor einem Publikum diskutiert, das aus einer Reihe profilierter ägyptischer Intellektueller bestand. Unter den Teilnehmern befanden sich führende Persönlichkeiten der ägyptischen Geistes- und Sozialwissenschaften, die in der ägyptischen Öffentlichkeit großes Gewicht besitzen. So trat Faṭḥ Allāh Sulayf auf, Professor für Philosophie an der Universität Alexandria und bekannt für seine scharfe Auseinandersetzung mit religiös geprägten Denkmodellen. Er hat sich in zahlreichen Publikationen als kritischer Verteidiger des kulturellen Dialogs und der Aufklärung hervorgetan. Fu’ād Zakariyya, einer der renommiertesten ägyptischen Philosophen, lehrte in Kairo und Kuwait und galt als bedeutender Vertreter des säkularen, rationalistischen Denkens. Er hatte sich in vielen Debatten für eine differenzierte Betrachtung des Westens und der Orientalistik eingesetzt. Auch Muḥammad ‘Afīf al-‘Irāqī, Professor an der Universität Kairo, war anwesend. Er stand

²⁰⁴ HILDEBRANDT (1998): 64-71.

für eine Linie, die westliche Errungenschaften ausdrücklich würdigte und in Europa ein kulturelles Vorbild sah. Trotz seiner Nähe zu Ḥanaḩi an derselben Fakultät hatte er sich bereits zuvor als Skeptiker von politisch motivierten Islam-Interpretationen bekannt. Mit Zaynab Maḩmūd al-Ḥudairī nahm zudem eine Professorin der Universität Kairo teil, die sich durch ihre Forschungen zu interkulturellen Beziehungen und gesellschaftlichem Zusammenhalt einen Namen gemacht hatte. Sie vertrat häufig Positionen, die den Wert von Dialog und Zivilisationen übergreifender Zusammenarbeit betonten. Maḩmūd Amīn al-‘Ālim, ebenfalls an der Diskussion beteiligt, war eine prägende Gestalt des linken intellektuellen Milieus Ägyptens. Als früherer Marxist und Kulturtheoretiker setzte er sich für soziale Erneuerung und einen reflektierten Umgang mit Religion ein. Ṣalāḩ Qunṣuwa schließlich, Professor am Hohen Institut für Kunstkritik in Kairo, hatte sich bereits in einem Magazin zu Ḥanaḩi geäußert, war bekannt für seinen beißenden Stil und seine publizistischen Polemiken, die vor allem die Beziehung zwischen Macht, Kunst und Ideologie thematisierten. Diese vielschichtige Zusammensetzung der Teilnehmenden erklärt, warum die Diskussion später so kontrovers verlief: Jede dieser Persönlichkeiten brachte eine eigene akademische und gesellschaftspolitische Agenda mit, die den Hintergrund für ihre Reaktionen auf Ḥanaḩis Thesen bildete, die im weiteren Verlauf noch differenziert zu behandeln sind.²⁰⁵

Kritik und Lob

Im Folgenden werden nun die einzelnen Kritik- und Lobpunkte detailliert betrachtet, die während der Pariser und Kairoer Konferenz sowie in den Zeitschriften und Publikationen angebracht wurden.

1. Methodische und begriffliche Einwände

Die methodische Kritik an Ḥasan Ḥanaḩis „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ deckt ein breites Spektrum an Argumenten ab und verweist auf zentrale Schwächen im Konzept des Projekts. Mehrere seiner Kollegen äußern, dass Ḥanaḩi zwar den Anspruch erhebt, eine eigenständige, dekoloniale Wissenschaft über den Westen zu entwickeln, in Wirklichkeit jedoch sowohl methodisch als auch begrifflich in traditionellen westlichen Denkstrukturen verhaftet bleibe.

Ṣalāḩ Qunṣuwā formuliert besonders prägnant, dass das Werk an keiner konsistenten Methodologie festhalte. Es fehlten ein deduktives Gerüst, eine klare

²⁰⁵ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

Argumentationsstruktur sowie ein theoretisch schlüssiger Rahmen. Stattdessen wirke der Text wie ein freier Monolog, der sich aus Assoziationen speise und dadurch der wissenschaftlichen Nachvollziehbarkeit entziehe. Aus seiner Sicht verliert Ḥanafī damit den Anspruch, tatsächlich eine neue Wissenschaft zu begründen. Darüber hinaus beanstandet Qunṣuwā, dass Ḥanafī zwar eine Alternative zum eurozentrischen Orientalismus proklamiere, dabei jedoch auf zentrale westliche Kategorien wie das Schema „Ich versus der Andere“ zurückgreife, ohne diese kritisch zu hinterfragen oder epistemologisch neu zu fundieren. Das Projekt laufe so Gefahr, bloß ein Spiegelbild des Orientalismus zu werden, statt ihn wirklich zu überwinden.²⁰⁶

Wā'il Ġālī knüpft an diese Einwände an und weist auf einen grundlegenden Widerspruch hin: Ḥanafī wolle den Westen von einer Quelle der Wissenschaft in ein Untersuchungsobjekt verwandeln, bediene sich dabei aber weiterhin westlicher methodologischer Instrumente, insbesondere der Philosophie Husserls. Damit bleibe der Westen paradoxerweise doch die Legitimation für das eigene Denken, anstatt dezentriert und neu reflektiert zu werden. Diese methodische Inkohärenz schade dem Ziel einer unabhängigen okzidentalistischen Wissenschaft, so Ġālīs Vorwurf.²⁰⁷

Auch 'Alī Ḥarb schließt sich dieser Kritik an und betont, dass Ḥanafī trotz seines dekolonialen Anspruchs in Sprache, Begriffen und Struktur westlich geprägt bleibe. Besonders auffällig ist für Ḥarb der Rückgriff auf Husserl, dessen Denkansätze Ḥanafī eigentlich überwinden wolle. Zugleich stehe der Anspruch auf objektive Wissenschaftlichkeit in Widerspruch zu einer ideologisch gefärbten, teilweise militanten Sprache, die Ḥanafī nutze. Ḥarb sieht hierin weniger ein kohärentes wissenschaftliches Projekt, sondern vielmehr eine politisch motivierte intellektuelle Reaktion, die sich nur den Anschein von Wissenschaftlichkeit gebe.²⁰⁸

Fārīḥ Ṣāliḥ unterstreicht diesen Befund, indem er Ḥanafīs Werk als polemisch motivierte Gegenbewegung zur Orientalistik beschreibt, die jedoch keine methodisch konsistente Alternative darstelle. Aus seiner Sicht gelingt es Ḥanafī nicht, sich von den Strukturen der westlichen Orientalistik wirklich zu lösen. Er reproduziere diese nur in umgekehrter Perspektive, anstatt sie analytisch und distanziert zu hinterfragen. Ṣāliḥ fordert, dass eine ernsthafte Wissenschaft gerade darin bestehen müsse, methodische

²⁰⁶ QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

²⁰⁷ ĠĀLĪ (1992): 105-107.

²⁰⁸ ḤARB (1993): 27-60.

Distanz zu wahren und nicht nur ideologische Gegenbilder zu entwickeln. Ḥanafīs erkenntnistheoretischer „Gegendiskurs“ bleibe daher ein zorniges Echo statt einer tragfähigen neuen Perspektive.²⁰⁹

ʿAlī Zaiʿūr ergänzt diese Argumentation um eine psychologische Deutung. Er sieht in Ḥanafīs Projekt zahlreiche innere Widersprüche, die aus einer Mischung von affektiver Reaktion und ideologischer Projektion entstünden und die wiederum auf koloniale Traumata zurückzuführen seien. Diese emotionale Überlagerung verhindere eine nüchterne, methodisch saubere Analyse. Zaiʿūr fordert daher, dass Ḥanafī sich stärker vom Symbolischen, Unbewussten und Dichterischen befreien müsse, um einen klar strukturierten und überprüfbaren Forschungsansatz zu entwickeln.²¹⁰

Yūsuf Zaidān macht vor allem auf institutionelle Schwächen aufmerksam. Er kritisiert, dass sich Ḥanafīs Okzidentalismus bislang nicht in stabilen akademischen Strukturen verankert habe, sondern ausschließlich von individuellen Initiativen getragen werde. Gleichzeitig würden die Informationen über den Westen nach wie vor aus westlichen Quellen stammen, was dem Anspruch, eine eigenständige Wissenschaft über den Westen zu etablieren, fundamental widerspreche. Ohne eine eigenständige methodische und begriffliche Basis bleibt das Projekt nach Zaidāns Ansicht unvollständig.²¹¹

Gürğ Ṭarābīsī schließlich verleiht der Kritik eine scharfe psychologische Note. Er sieht in Ḥanafīs Anspruch, als einzelner Denker den gesamten Westen intellektuell durchdringen zu wollen, ein überzogenes Selbstbild, das er als kindliches Allmachtsdenken interpretiert. Diese Hybris sei nicht nur methodisch untragbar, sondern entspringt aus seiner Sicht einer Projektion, die kaum eine wissenschaftlich haltbare Basis bilden könne. Zudem wirft Ṭarābīsī Ḥanafī vor, sich häufig auf zweitrangige Quellen oder unpräzise Übersetzungen zu stützen, wodurch westliche Begriffe nicht kritisch transformiert, sondern lediglich unreflektiert übernommen würden.²¹²

Mehrere Diskussionsteilnehmer der Pariser Konferenz, insbesondere Usāma Ḥalīl und Rašīd Šabbāgī, machten ebenfalls auf die methodischen Probleme in Ḥanafīs Ansatz aufmerksam. Ḥanafīs Verwendung westlicher Methoden (z.B. der phänomenologischen, marxistischen oder strukturalistischen) wurde als widersprüchlich kritisiert, da er selbst eine Wissenschaft jenseits westlicher Maßstäbe forderte. Ḥanafī gesteht

²⁰⁹ ŠALIH (1994): 72-75.

²¹⁰ ZAIʿŪR (1994): 517-520.

²¹¹ ZAIDĀN (1996): 67.

²¹² ṬARABISĪ (1991): 157-173.

selbst ein, sich in einer erkenntnistheoretischen Zwickmühle zu befinden, da jede Methode, die er wählt, als westlich zurückgewiesen wird. Diese methodische Unentschlossenheit zeugt von einer inkonsequenten Ausrichtung, die eine klare Verortung der Okzidentalistik erschwert.²¹³

Auch mehrere Redner der Kairo Konferenz warfen Ḥanafī mangelnde methodische Stringenz vor. So kritisierte Zaynab al-Ḥudairī, dass Ḥanafī es nicht geschafft habe, entweder eine konsistente neue Begriffswelt zu etablieren oder sich auf traditionelle islamische Terminologie zu stützen. Sie warf ihm methodische Verwirrung durch Vermischung alter und neu definierter Begriffe vor. Auch Ṣalāḥ Qunṣuwa spottete, dass Ḥanafīs Werk eine dramatische, fast literarische Form habe und weniger wissenschaftlich als symbolisch funktioniere, ein Hinweis auf mangelnde methodische Disziplin.²¹⁴

2. Fehlende Objektivität in der Kritik am Westen

Ṣalāḥ Qunṣuwā und Wā'il Ġālī betonen, dass westliche Philosophen längst begonnen hätten, ihre eigenen Theorien kritisch im Hinblick auf soziale und politische Bedingungen zu reflektieren. Ḥanafīs pauschale Verurteilung wirke daher überholt und nehme diese innerwestlichen Selbstkritiken nicht ernst.²¹⁵

Auch 'Alī Ḥarb macht die fehlende Objektivität zum zentralen Einwand. Seiner Ansicht nach fehlt es Ḥanafīs Darstellung des Westens an analytischer Distanz; sie sei vielmehr geprägt von einem Machtanspruch über den Untersuchungsgegenstand. Ḥanafī reduziere westliche Denker pauschal zu einem entmenslichten Paradebataillon und wolle sie eher delegitimieren als verstehen. Ḥarb erkennt darin ein ressentimentgeladenes Rachedenken, das sich nur den Anschein von Wissenschaftlichkeit gebe. Auch er betont, dass die westliche Philosophie längst eine gründliche Selbstkritik geleistet habe, sodass Ḥanafīs Wiederholung wenig neue Erkenntnis biete.²¹⁶

Fārīḥ Ṣāliḥ hebt hervor, dass Ḥanafīs Konfrontation mit dem Westen nicht auf einer erkenntnismäßig neutralen Basis stehe. Statt einer offenen Untersuchung projiziere Ḥanafī seine ideologischen Erwartungen auf den Westen. Ṣāliḥ äußert, dass echte

²¹³ HILDEBRANDT (1998): 64-71.

²¹⁴ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

²¹⁵ ĠĀLĪ (1992): 105-107 und QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

²¹⁶ ḤARB (1993): 27-60.

Kritik nur entstehen könne, wenn man bereit sei, vorgefasste Feindbilder abzulegen und auch das eigene Selbstbild kritisch zu hinterfragen.²¹⁷

Zai'ūr weist in ähnlicher Richtung darauf hin, dass Ḥanafīs Darstellung stark dichotomisch geprägt sei: Der Westen erscheine ausschließlich negativ, als Unterdrücker, Lügner, Täuscher, während der Osten moralisch idealisiert werde. Dies führe zur Projektion eigener Schwächen auf den Anderen und verhindere eine objektive Analyse.²¹⁸

Fu'ād Zakariyya, Muḥammad 'Afīf al-'Irāqī und Zaynab al-Ḥudairī warfen Ḥanafī während der Konferenz in Kairo vor, dem Westen feindlich und pauschal ablehnend gegenüberzustehen. Zakariyya betonte, dass nicht alle Orientalisten imperialistisch gewesen seien, sondern viele sachlich und wissenschaftlich gearbeitet hätten. Al-'Irāqī lobte das europäische Erbe als vorbildlich. Ḥanafī habe ein terroristisches Buch verfasst, das antiwestliche Ressentiments bediene.²¹⁹

3. Ästhetisierung ohne argumentative Klarheit

Auch in Bezug auf die sprachlich-stilistische Gestaltung äußerten seine Kollegen differenzierte Einschätzungen. Ṣalāḥ Qunṣuwā betont, dass das Buch in seiner Form eher einem künstlerischen Werk gleiche, vergleichbar mit einem Theaterstück oder einem Epos. Das Ich werde als Held, der Andere als Antagonist inszeniert. Der Konflikt werde dabei nicht analytisch entfaltet, sondern in einer literarisch aufgeladenen Dramaturgie präsentiert. Zwar entstünden so reiche symbolische Bilder, doch könnten diese keine präzise und logische Argumentationsführung ersetzen.²²⁰

'Alī Ḥarb schließt daran an und kritisiert, dass Ḥanafīs Sprache oft dichterisch überhöht und affektiv aufgeladen sei. Seine Argumentation bleibe dadurch unklar und strukturell unscharf. Die bildreichen und suggestiven Darstellungen wirkten rhetorisch stark, aber analytisch schwach. Ḥarb sieht darin keine neue Methodik, sondern vielmehr eine Vernebelung komplexer Zusammenhänge durch Pathos und Symbolik. Diese emotionale Aufladung stehe einer nüchternen wissenschaftlichen Betrachtung entgegen und verfälsche eher, als dass sie kläre.²²¹

²¹⁷ ṢĀLIḤ (1994): 72-75.

²¹⁸ ZAI'ŪR (1994): 517-520.

²¹⁹ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

²²⁰ QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

²²¹ ḤARB (1993): 27-60.

Zai'ūr beschreibt Ḥanafī in diesem Zusammenhang als einen Denker, der zwischen „Dichter und Philosoph“ schwanke. Seine stark metaphorische und symbolische Sprache bewege sich zu sehr im Bereich des Sufischen und Poetischen und erschwere damit eine präzise erkenntnistheoretische Auseinandersetzung.²²²

Demgegenüber formuliert Wafā' Muḥammad Ibrāhīm ein explizites Lob. Sie hebt hervor, dass Ḥanafīs poetische und bildhafte Sprache bewusst gewählt sei, um beim Leser kreative Vorstellungen anzuregen. Diese träumerische Rhetorik eröffne neue Erkenntnismöglichkeiten und rege zum Ausbrechen aus eingefahrenen Denkbahnen an. Ḥanafī gelinge es damit, den Leser sowohl emotional als auch intellektuell zu bewegen und dadurch eine produktive, inspirierende Wirkung zu erzielen, die über rein logisches Argumentieren weit hinausreiche.²²³

4. Unbestimmtheit des „Ich“ und semantische Beliebigkeit

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt betrifft die inhaltliche und semantische Unschärfe des Begriffs des Ich, der das zentrale Subjekt seines Projekts bilden soll.

Ṣalāḥ Qunṣuwā und Yūsuf Zaidān heben hervor, dass dieses Ich im Text weder ethnisch noch religiös noch politisch präzise definiert wird. Mal erscheine es als arabischer Muslim, mal als antiimperialistischer Kämpfer, mal als abstraktes Symbol. Diese Vieldeutigkeit deute zwar auf ein rhetorisches Mittel, um unterschiedliche Leserschaften anzusprechen, gehe jedoch zulasten der theoretischen Präzision und untergrabe damit die argumentative Klarheit des Gesamtwerks.²²⁴

In ähnlicher Weise beschreibt Wālī Ġālī Ḥanafīs Haltung zum westlichen Erbe als unklar und widersprüchlich. Die Vielzahl an Vorbildern, die Ḥanafī in sein Projekt integriert, verhindere die Entwicklung einer konsistenten Position. Er vergleicht ihn mit Don Giovanni, der zwar viele Optionen erprobe, sich jedoch keiner wirklich verpflichte. Dadurch bleibe auch das Subjekt, das Ich, semantisch instabil und inhaltlich diffus.²²⁵

ʿAlī Ḥarb schließt sich dieser Kritik an und stellt heraus, dass Ḥanafīs Konzept des Ich im Rahmen seiner Okzidentalistik letztlich eine semantische Hülse bleibe, die nach Belieben mit wechselnden Inhalten gefüllt werde. Diese Unbestimmtheit schwäche die argumentative Tragfähigkeit seines Projekts insgesamt, weil die Gegenüberstellung

²²² ZAI'ŪR (1994): 517-520.

²²³ IBRĀHĪM (1993): 145-147.

²²⁴ QUNṢUWĀ (1992): 98-106 und ZAIDĀN (1996): 67.

²²⁵ ĠĀLĪ (1992): 105-107.

von Ich und Anderem auf einer unsicheren begrifflichen Grundlage stehe. Ḥarb bewertet diese Offenheit nicht als produktive Vielschichtigkeit, sondern als Ausdruck mangelnder begrifflicher Disziplin.²²⁶

Einen etwas konstruktiveren Ausblick formuliert Wafā' Muḥammad Ibrāhīm, die sich in ihrem Beitrag fragt, ob die von Ḥanaḥī angestrebte neue Zivilisation überhaupt entstehen könne. Ihrer Ansicht nach hängt dies entscheidend davon ab, ob das Ich künftig ein eigenständiges weltanschaulich-ethisches System ausbilden könne, das gewissermaßen Bezugspunkt dieser neuen Zivilisation sei. Bleibe ein solches System jedoch aus, drohe dem Ich eine existenzielle Schwebel. Damit deutet Ibrāhīm an, dass Ḥanaḥī im dritten Teil seines Projekts diese begriffliche Lücke noch schließen müsse.²²⁷

5. Umgekehrte Hierarchisierung statt echter Dekolonisierung

Ein wiederkehrender Vorwurf richtet sich gegen das Muster, koloniale Machtverhältnisse nicht wirklich zu überwinden, sondern lediglich umzudrehen.

Ṣalāḥ Qunṣuwā bemängelt, dass Ḥanaḥī die koloniale Logik nicht hinterfragt, sondern schlicht umkehrt: Das arabisch-islamische Ich werde zum neuen Zentrum erhoben, während der Westen zur Peripherie degradiert werde. Dies sei keine echte Dekolonisierung, sondern ein identitärer Machtanspruch in neuer Form. An die Stelle von Gerechtigkeit trete damit nur eine reaktive Überlegenheitsfantasie.²²⁸

Wālī Ġālī sieht ein ähnliches Problem: Zwar unterscheide Ḥanaḥī zwischen einer angeblich „zentripetalen“ arabisch-islamischen und einer „zentrifugalen“ westlichen Zivilisation, doch erwecke er zugleich den Eindruck, als könne die Schwäche der arabischen Welt letztlich nur mit westlichen Mitteln überwunden werden. Damit werde die koloniale Hierarchie nicht aufgehoben, sondern im Grunde bestätigt. Die emanzipatorische Geste bleibe dadurch ungelöst.²²⁹

ʿAlī Ḥarb kritisiert ebenfalls, dass Ḥanaḥī nicht an einer echten Gleichstellung der Kulturen interessiert sei, sondern an einer Umkehr der Dominanzverhältnisse. Indem er den Westen verteufele und zugleich das eigene Erbe idealisiere, errichte er eine neue, arabisch-islamische Hegemonie. Für Ḥarb spiegelt dies die koloniale Logik nur in umgekehrter Richtung wider, mit einem vergleichbar autoritären Potenzial. Die Ablehnung

²²⁶ ḤARB (1993): 27-60.

²²⁷ IBRĀHĪM (1993): 145-147.

²²⁸ QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

²²⁹ ĠĀLĪ (1992): 105-107.

des Westens erscheine nicht als Element eines wechselseitigen Austauschs, sondern als Totalverwerfung, die einen echten Dialog verhindere.²³⁰

Fārīḥ Ṣāliḥ und ‘Alī Zai’ūr unterstreichen diese Einwände, indem sie feststellen, dass Ḥanafīs Projekt nicht das asymmetrische Erkenntnisverhältnis zwischen Orient und Okzident auflöse, sondern bloß die Hierarchie umdrehe. Der Westen werde nicht analysiert oder ernsthaft befragt, sondern moralisch abgewertet und zurückgewiesen. Eine solche Haltung stelle keine Emanzipation dar, sondern bleibe in den gleichen erkenntnispolitischen Strukturen gefangen wie der Orientalismus, den Ḥanafī kritisiert.²³¹

Ğūrğ Ṭarābīsī schließlich liest Ḥanafīs Gegenüberstellung von Ost und West wie eine symbolische Geschlechterkonkurrenz: Der Westen habe seine Stärke historisch durch eine „Feminisierung“ des Orients definiert und der Orient wolle diese Macht nun durch eine Art „Kastration“ des Westens zurückerobern. Diese Vorstellung interpretiert Ṭarābīsī als reines Spiel um Hierarchie, nicht als echte Dekolonisierung.²³²

Auch Muḥammad ‘Afīf al-‘Irāqī wirft Ḥanafī vor, Europa dämonisiert zu haben und statt einer echten Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit eine neue, aggressive Hierarchie zu errichten. Der Westen werde zum Feindbild, während das eigene Erbe idealisiert werde. Auch al-Ḥudairī kritisiert, dass Ḥanafī seine Vision in Abgrenzung und nicht im Dialog formuliere.²³³

6. Reduktion komplexer historischer Dynamiken auf zyklische Modelle

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt an Ḥasan Ḥanafī richtet sich gegen sein zyklisches Geschichtsmodell, das den Aufstieg und Niedergang von Zivilisationen in fixen Zeitspannen von jeweils sieben Jahrhunderten verortet.

Ṣalāḥ Qunṣuwā lehnt diese starre Periodisierung ausdrücklich ab. Er bezeichnet Ḥanafīs Vorstellung als prophetisch und empirisch nicht belegbar, da historische Prozesse weitaus komplexer und weniger berechenbar verliefen, als solche schematischen Modelle suggerieren.²³⁴

Auch Wālī Ğālī widerspricht der Idee, philosophische Entwicklungen durch feste Anfänge und Enden abzugrenzen. Er argumentiert, Philosophie sei ein offenes,

²³⁰ ḤARB (1993): 27-60.

²³¹ ṢĀLIḤ (1994): 72-75 und ZAI’ŪR (1994): 517-520.

²³² ṬARĀBĪSĪ (1991): 157-173.

²³³ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

²³⁴ QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

dynamisches System, das sich nicht in chronologische Brüche zwingen lasse. Begriffe wie Anfang und Ende seien zu statisch, um den kreativen und befreienden Charakter von philosophischem Denken angemessen zu erfassen.²³⁵

‘Alī Ḥarb teilt diese Vorbehalte und sieht in Ḥanafīs 700-Jahre-Modell eine unzulässige Vereinfachung historischer Komplexität. Solche deterministischen Schemata öffnen nach Ḥarbs Einschätzung die Tür für spekulative Prophezeiungen, wie Ḥanafī sie etwa in Bezug auf eine kommende arabische Renaissance äußert. Dieses Musterdenken verkomme zur Pseudowissenschaft, weil es historische Entwicklungen nicht analytisch durchdringe, sondern mythisch auflade und voreilige Gesetzmäßigkeiten konstruiere.²³⁶

Zaynab al-Ḥudairī kritisierte, dass Ḥanafī historische Entwicklungen beliebig umdeute, historische Phasen falsch einordne und dadurch die Gleichzeitigkeit von Entwicklungen im Westen und Osten leugne. Er baue seine Geschichtsphilosophie auf einem vereinfachten Drei-Phasen-Modell auf, das die westliche Entwicklung als Vorlage nehme, eine klare Form der Reduktion.²³⁷

7. Magisches Denken als Ersatz für reale Machtverschiebung

Ein weiterer Schwerpunkt der Kritik betrifft die Diskrepanz zwischen seiner machtvollen, symbolischen Sprache und der tatsächlichen politischen oder gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit.

Ṣalāḥ Qunṣuwā weist hier auf einen performativen Widerspruch hin. Ḥanafīs Versuch, den Westen begrifflich in ein theoretisches Gefängnis einzusperren, mag emotional befriedigend wirken, könne jedoch keine realen politischen oder ökonomischen Kräfte ersetzen. Seine Argumentation bleibe auf einer Ebene der magischen Suggestion, als könne man allein durch Sprache die Herrschaftsverhältnisse umkehren.²³⁸

‘Alī Ḥarb formuliert ähnlich grundsätzliche Bedenken. Aus seiner Sicht ersetzt Ḥanafī reale politische und soziale Handlungsmöglichkeiten durch metaphysisch überhöhte Freiheitskonzepte. Die Rede von einer nahenden Befreiung der Dritten Welt erscheint ihm illusionär, solange die materiellen und strukturellen Machtverhältnisse unverändert blieben. Ḥanafī projiziere Wunschbilder, ohne konkrete Wege zur Umsetzung

²³⁵ ĠALĪ (1992): 105-107.

²³⁶ ḤARB (1993): 27-60.

²³⁷ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

²³⁸ QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

aufzuzeigen, was Ḥarb als gefährliche Selbsttäuschung interpretiert, die letztlich jede politische Handlungsfähigkeit lähmen könne.²³⁹

‘Alī Zai‘ūr ergänzt diese Kritik, indem er Ḥanafīs Sprache als symbolische Rhetorik beschreibt, die mit realpolitischer Handlungskraft wenig zu tun habe. Seiner Meinung nach fungiert dieser Diskurs eher als indirekter psychologischer Mechanismus zur Wiederherstellung von Selbstachtung, notwendig für das kollektive Bewusstsein, aber unzureichend, um reale Machtverhältnisse tatsächlich zu verschieben.²⁴⁰

Einen ganz anderen Akzent setzt hier Wafā’ Muḥammad Ibrāhīm, die in Ḥanafīs prophetischem Ton keine magische Flucht erkennt, sondern eine inspirierende Kraft. Seine affektive und vielschichtige Sprache dient aus ihrer Sicht dazu, einen Geist der Befreiung und der Vereinigung zu wecken. Gerade angesichts einer Realität, die nach neuen Wegen verlange, sei diese emotionale Vision eine wertvolle Orientierungs- und Mobilisierungshilfe.²⁴¹

8. Problematische Synthese und westliche Dialektik

Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt betrifft Ḥanafīs Versuch, die Gegensätze zwischen arabisch-islamischer und westlicher Denktradition durch ein dialektisches Modell zu überwinden.

Ṣalāḥ Qunṣuwā hält dieses Vorgehen für naiv und methodisch oberflächlich. Die Vorstellung, Gegensätze wie Rationalismus und Existenzialismus in einer harmonischen Synthese aufgehen zu lassen, erscheint ihm künstlich konstruiert und zu simpel, um der Komplexität dieser Systeme gerecht zu werden. Besonders problematisch sei dabei, dass Ḥanafī sich ausgerechnet der Hegel’schen Dialektik bediene, einer Methodik, die selbst tief in der westlichen Philosophie verwurzelt sei, und damit seinen Anspruch auf antiwestliches Denken unterlaufe.²⁴²

Wālī Ġālī fordert, dass das Verhältnis zwischen Ich und Anderem nicht auf Konkurrenz oder absolute Abgrenzung reduziert werden dürfe, sondern vielmehr als vielschichtige, organisch ausbalancierte Beziehung zu denken sei. Ḥanafīs Diskurs bleibe hier jedoch zu stark dualistisch und übernehme unkritisch die westliche Dichotomie zwischen Ich

²³⁹ ḤARB (1993): 27-60.

²⁴⁰ ZAI‘ŪR (1994): 517-520.

²⁴¹ IBRAHİM (1993): 145-147.

²⁴² QUNṢUWĀ (1992): 98-106.

und Anderem. Anstelle einer wirklich kreativen Dialektik entstehe so lediglich ein konkurrierendes Gegenüber, das die alten Denkmuster fortschreibe.²⁴³

‘Alī Ḥarb sieht ebenfalls keine echte Synthese in Ḥanafīs Ansatz, sondern vielmehr einen unentschiedenen Eklektizismus. Ḥanafī stelle widersprüchliche Elemente, etwa zentripetale und zentrifugale Logiken, nebeneinander, ohne sie produktiv zusammenzuführen. Die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, West und Ost, Ich und Anderem würden verwischt, aber nicht wirklich aufgehoben oder weitergedacht. Ḥarb interpretiert dies als Beleg dafür, dass Ḥanafīs Denken im Kern widersprüchlich bleibe und damit sein eigenes Ziel der Überwindung des Gegensatzes verfehle.²⁴⁴

‘Alī Zai‘ūr schließlich beschreibt Ḥanafī metaphorisch als jemanden, der Gegensätze wie „der Hirte, der Schafe und Wölfe vereint“ zusammenbringen wolle. Diese Bildhaftigkeit könne zwar inspirieren, bleibe jedoch problematisch, solange sie nicht rational und methodisch präzise durchdacht sei. Dadurch bestehe die Gefahr, dass die philosophischen Ansätze hinter einer ideologisch motivierten Versöhnungsrhetorik verschwänden und nicht zu einer tragfähigen theoretischen Grundlage führten.²⁴⁵

Maḥmūd Amīn al-‘Ālim wies darauf hin, dass Ḥanafī die politische, ökonomische und soziale Dimension in seinem Konzept der Zivilisationen vernachlässige und stattdessen auf eine religiös-kulturelle Dualität fokussiere. Eine echte Synthese fehle, ebenso wie die notwendige Differenzierung zwischen Zivilisation und Imperialismus im Westen. Dies macht die Synthese unausgewogen und ideologisch geprägt.²⁴⁶

9. Intellektueller Narzissmus und Machtstreben

Neben methodischen Einwänden wird auch ein zutiefst problematisches Selbstverständnis bemängelt.

‘Alī Ḥarb sieht in Ḥanafīs Selbstdarstellung als organisch mit dem Volk verbundener Intellektueller einen Ausdruck von intellektuellem Narzissmus. Ḥanafī verlange nicht nur Gehör, sondern de facto, dass die Menschen seine Gedanken als ihre eigenen übernehmen. Für Ḥarb liegt darin ein autoritärer Zug, der zusammen mit Ḥanafīs machtvoller Rhetorik den Keim einer neuen Form von Despotie in sich trage. Der Intellektuelle werde auf diese Weise zum Propagandisten, der Wahrheit nicht sucht,

²⁴³ ĠALĪ (1992): 105-107.

²⁴⁴ ḤARB (1993): 27-60.

²⁴⁵ ZAI‘ŪR (1994): 517-520.

²⁴⁶ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

sondern definiert und durch Überzeugung ersetzt. Ḥarb vergleicht diese Haltung explizit mit totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts.²⁴⁷

Auch Ğürğ Ṭarābīsī diagnostiziert bei Ḥanafī eine übersteigerte Selbstwahrnehmung, die er als Größenwahn beschreibt. Besonders seine Selbsteinsetzung als Erfinder einer neuen Wissenschaft liest Ṭarābīsī als narzisstische Überhöhung. Ḥanafī wirke wie ein Denker, der sich selbst ins Zentrum stelle und sich anmaße, aus einer übergeordneten Erkenntnisposition über eine ganze Zivilisation zu urteilen. Diese selbstgewisse Haltung könne, so lässt Ṭarābīsīs Kritik erkennen, weniger zu einem offenen Dialog beitragen als vielmehr zu einem neuen, autoritär geprägten Wahrheitsanspruch.²⁴⁸

10. Lobpunkt: Intellektuelle Brillanz und Potenzial

Trotz zahlreicher Einwände würdigten mehrere Kollegen Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ als wichtigen und mutigen Beitrag zur intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen.

‘Alī Ḥarb erkennt ausdrücklich Ḥanafīs außergewöhnliche Gelehrsamkeit, seine sprachliche Kraft und seine originelle Denkweise an. Er beschreibt Ḥanafīs Texte als inspirierend und seine Fähigkeit, verschiedene Strömungen zusammenzuführen, als bemerkenswert. Ḥarb betont, dass seine scharfe Kritik nicht als Ablehnung verstanden werden solle, sondern als Ausdruck von Respekt vor einem herausragenden Denker, dessen wahre Bedeutung eher im Anstoß zum Weiterdenken liege als in den konkreten Resultaten seiner Thesen.²⁴⁹

Auch ‘Alī Zai‘ūr äußert Lob für Ḥanafīs Projekt und würdigt seinen Versuch, eine neue erkenntnistheoretische Front zu eröffnen. Dieses Anliegen sei wichtig und ein wertvoller Beitrag zur intellektuellen Selbstbehauptung der arabischen Welt. Zwar sieht Zai‘ūr in Ḥanafīs Vorgehen noch Unschärfen und fordert eine psychologisch sowie wissenschaftlich präzisere Ausarbeitung, dennoch bezeichnet er Ḥanafī als echten Philosophen, der erst durch die Überwindung affektiver Anteile sein volles intellektuelles Potenzial ausschöpfen könne.²⁵⁰

Yūsuf Zaidān schließlich hebt vor allem die Popularisierung des Begriffs „Okzidentalismus“ durch Ḥanafī hervor. Auch wenn diese Idee nicht gänzlich neu sei, gebühre

²⁴⁷ ḤARB (1993): 27-60.

²⁴⁸ ṬARĀBĪSĪ (1991): 157-173.

²⁴⁹ ḤARB (1993): 27-60.

²⁵⁰ ZAI‘ŪR (1994): 517-520.

Ḥanafī das Verdienst, sie öffentlich stark gemacht und auf die Notwendigkeit einer systematischen, östlich geprägten Analyse des Westens aufmerksam gemacht zu haben. Damit stelle sein Werk einen wichtigen Meilenstein in der Geschichte des wissenschaftlichen Diskurses dar und biete substanzielle Denkanstöße.²⁵¹

Wafā' Muḥammad Ibrāhīm stellt Ḥasan Ḥanafīs Werk in einen insgesamt sehr positiven Rahmen. Sie betont, dass Ḥanafī mit diesem Werk neue Wege eröffnet habe, um aktuelle gesellschaftliche und kulturelle Herausforderungen zu überwinden. Insbesondere die Idee eines qualitativen historischen Übergangs, getragen von inneren geistigen Wandlungsprozessen, schätzt Ibrāhīm nicht nur als realistisch ein, sondern als dringend notwendig für die arabisch-islamische Welt. Sie würdigt das Werk ausdrücklich als inspirativ und prophetisch und sieht darin einen doppelten Beitrag: Zum einen spreche Ḥanafīs Sprache den einfachen Bürger an und fördere ein neues Bewusstsein, zum anderen erweitere das Projekt die wissenschaftliche Diskussion durch neue methodische und erkenntnistheoretische Ebenen. In dieser doppelten Wirkung erkennt Ibrāhīm eine besondere Stärke des Werkes, das gleichermaßen mobilisiere wie intellektuell herausfordere.²⁵²

Trotz der geäußerten Kritik begegnen alle Teilnehmer der Pariser Konferenz Ḥanafīs Projekt mit grundsätzlicher Anerkennung. Die Legitimität einer arabisch-islamischen Wissenschaft vom Westen wird nicht infrage gestellt, sondern als sinnvoll und notwendig anerkannt. Besonders Ḥalīl hebt hervor, dass Ḥanafīs Ziel mit dem von Usūl geteilten Anliegen korrespondiert, eigene wissenschaftliche Fundamente für die arabische Welt zu schaffen. Das Werk wird als wichtiger intellektueller Impuls gewürdigt, trotz konzeptioneller Schwächen.²⁵³

Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim hob als einziger Redner während der Kairoer Konferenz positiv hervor, dass Ḥanafīs Gesamtprojekt „Erbe und Erneuerung“ eine neue Etappe der geistigen Erneuerung eingeleitet habe. Er lobte die Ernsthaftigkeit und Notwendigkeit von Ḥanafīs Versuch, sich vom Westen zu emanzipieren, vorausgesetzt, dies geschehe konstruktiv und nicht in Abgrenzung.²⁵⁴

²⁵¹ ZAIDĀN (1996): 67.

²⁵² IBRĀHĪM (1993): 145-147.

²⁵³ HILDEBRANDT (1998): 64-71.

²⁵⁴ HILDEBRANDT (1998): 71-79.

Fazit der Diskussion

Die Kritik an Hasan Hanafis „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“ fiel insgesamt überwiegend negativ aus. Methodisch wurden ihm mangelnde Konsistenz, unklare Begriffe und eine unsaubere theoretische Basis vorgeworfen. Viele hielten seine Argumentation für assoziativ und wenig systematisch. Auch seine pauschal ablehnende Darstellung des Westens galt als voreingenommen und ideologisch überzogen, ohne ausreichende Differenzierung. Stilistisch wurde der pathetische, metaphorische Sprachgebrauch bemängelt, der die argumentative Präzision erschwere. Das zentrale Konzept des Ich erschien unbestimmt und inhaltlich schwankend, wodurch eine tragfähige Grundlage für eine eigenständige Wissenschaft fehlte. Außerdem sahen viele in seinem Ansatz keine echte Dekolonisierung, sondern nur eine Umkehr kolonialer Hierarchien, verbunden mit einem Hang zum symbolischen, fast magischen Denken ohne realpolitische Handlungsstrategien. Einzelne Stimmen lobten jedoch seinen Mut, das Thema grundsätzlich zu öffnen, und würdigten seinen Beitrag als wichtigen, wenn auch noch unreifen Denkanstoß. Insgesamt überwog aber klar die kritische bis ablehnende Bewertung.

6. Fazit

Die vorliegende Dissertation untersucht Ḥasan Ḥanafī's Werk „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ vor dem Hintergrund der politischen und kulturellen Herausforderungen der 1980er Jahre sowie der intellektuellen Situation Ägyptens und der arabisch-islamischen Welt. Sie verortet Ḥanafī innerhalb des komplexen Spannungsfeldes zwischen Kolonialismus, Dekolonisierung, islamischer Renaissance und den vielfältigen ideologischen Strömungen Ägyptens und der Dritten Welt. Dabei wird deutlich, dass die Beziehung zwischen Orient und Okzident eine zentrale Rolle nicht nur in der politischen Geschichte, sondern auch in der epistemologischen und kulturellen Selbstvergewisserung der ehemals kolonialisierten Gesellschaften spielt.

Ḥanafī setzt mit seinem Okzidentalismus-Projekt an der langen Tradition intellektueller Auseinandersetzung an, die von Edward Sa'īd und seinem Konzept des Orientalismus maßgeblich geprägt wurde. Während Sa'īd die westliche Konstruktion des „Orients“ als Mittel zur Legitimation kolonialer Macht analysierte, geht Ḥanafī einen Schritt weiter und fordert eine wissenschaftliche Disziplin, die das europäische Bewusstsein selbst aus der Perspektive des globalen Südens dekonstruiert. Er versteht Okzidentalismus nicht als bloße Gegenposition, sondern als eine reflexive, methodisch fundierte Praxis, die die kulturelle und epistemische Hegemonie des Westens kritisch hinterfragt und aufbricht.

Im historischen Kontext Ägyptens zeigt sich, wie tiefgreifend die koloniale Herrschaft und der westliche Einfluss die intellektuellen und kulturellen Strukturen des Landes geprägt haben. Die Moderne in Ägypten, angestoßen durch Reformbewegungen unter Muḥammad 'Alī Pascha und später durch säkulare und islamische Intellektuelle, wurde von einem permanenten Ringen zwischen Rückkehr zu traditionellen Werten, Anpassung an westliche Modelle und der Suche nach einer eigenständigen Identität bestimmt. Diese Dynamik spiegelt sich auch in Ḥanafī's Werk wider, der sowohl die Übernahme westlicher Denkweisen als problematisch kritisiert als auch die Notwendigkeit einer kritischen, aber offenen Auseinandersetzung mit dem Westen betont.

Ein zentraler Aspekt in Ḥanafī's Analyse ist das europäische Bewusstsein, das er als ein historisch gewachsenes, nicht universelles, sondern kulturell und philosophisch kontingentes Phänomen begreift. Dieses Bewusstsein, so zeigt Ḥanafī, hat sich über Jahrhunderte entwickelt und ist maßgeblich durch die Verschiebung von einer theozentrischen, göttlich gebundenen Vernunft hin zu einer autonomen, säkularen und

rationalistischen Vernunft geprägt worden. Die philosophischen Bewegungen von der Scholastik über Renaissance, Aufklärung, Rationalismus und Idealismus bis hin zur Moderne und Postmoderne markieren verschiedene Etappen dieser Entwicklung.

Hierbei hebt Ḥanafī hervor, dass die Vernunft im europäischen Kontext nicht isoliert entstanden ist, sondern von einer Vielzahl von kulturellen Einflüssen geprägt wurde, insbesondere vom islamischen Denken und weiteren östlichen Zivilisationen. Die islamische Philosophie, etwa durch zentrale Denker wie al-Fārābī, Ibn Sīnā und Ibn Rušd, habe wesentliche Beiträge zur Entwicklung der Vernunft und zum europäischen Geist geleistet. Dabei wurde in der mittelalterlichen Scholastik oft direkt auf diese islamischen Quellen zurückgegriffen, was eine kontinuierliche Verbindung zwischen Orient und Okzident begründet.

Darüber hinaus zeigt Ḥanafī auf, dass die Vernunft im europäischen Bewusstsein eine zunehmende Autonomisierung von religiösen Bindungen und göttlichen Ordnungen erfuhr, was einerseits Emanzipation brachte, andererseits aber auch eine Entfremdung von metaphysischen Grundfesten bedeutete. Dieses Spannungsverhältnis mündete im 20. Jahrhundert in eine Krise der Vernunft, die sich etwa bei Husserl in der „Krise der europäischen Wissenschaften“ oder bei Nietzsche in der Diagnose des „Todes Gottes“ manifestierte. Die Folge waren eine innere Zerrissenheit, Nihilismus und das Aufkommen fragmentierter Denkrichtungen, die für Ḥanafī die Leere im europäischen Bewusstsein symbolisieren. Die hier aufgezeigte komplexe Entwicklung des europäischen Denkens unterstreicht Ḥanafīs Kritik an der eurozentrischen Universalität der Vernunft. Die Vernunft wird in seinem Ansatz nicht als monolithisches, einzig gültiges Erkenntnisinstrument verstanden, sondern als kulturell geprägt, historisch bedingt und wandelbar. Diese Perspektive ermöglicht es, die Dominanz des Westens nicht als unabänderliche normative Größe zu akzeptieren, sondern als historische Formation, die dekonstruiert und hinterfragt werden kann. Ḥanafī plädiert dafür, dass die arabisch-islamische Welt und andere Kulturen des globalen Südens ihre eigenen epistemischen Kategorien entwickeln, die einerseits das Erbe des Islams, andererseits aber auch die kritische Auseinandersetzung mit dem europäischen Bewusstsein integrieren.

Die Diskussion des ägyptischen Prozesses innerhalb der Arbeit macht klar, dass Ḥanafī inmitten eines heterogenen intellektuellen Feldes agierte, das von säkularen Nationalisten über reformorientierte Islamdenker bis hin zu konservativen und fundamentalistischen Bewegungen reicht. In dieser pluralen Landschaft verortet sich Ḥanafī als

Vertreter einer „Islamischen Linken“, die sich weder an westlichen säkularen Modernitätsmodellen noch an orthodoxen Islamismen orientiert, sondern eine eigenständige kulturelle und politische Praxis anstrebt.

Die Rezeption von Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ war entsprechend vielfältig. Während sein Werk für viele als innovativer und mutiger Beitrag zur Dekolonisierung des Denkens gilt, wurden methodische Unklarheiten, seine oft poetische und affektive Sprache sowie die Gefahr einer ideologischen Umkehr der Machtverhältnisse kritisiert. Insbesondere das zyklische Geschichtsmodell, das den Aufstieg und Fall von Zivilisationen in starren Zeitspannen beschreibt, wurde als vereinfachend und empirisch unzureichend abgelehnt. Gleichwohl bleibt Ḥanafīs Konzept ein bedeutender Impuls für die Entwicklung einer postkolonialen Wissenschaft, die den globalen Süden nicht nur als Opfer, sondern als aktiven Gestalter intellektueller Prozesse begreift.

Zusammenfassend zeigt die Arbeit, dass Ḥanafīs Okzidentalismus die Notwendigkeit unterstreicht, die kulturelle und epistemische Hegemonie des Westens kritisch zu reflektieren, um eine eigenständige arabisch-islamische Moderne zu ermöglichen. Ḥasan Ḥanafī „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ stellt einen ambitionierten Versuch dar, das westliche Denken aus einer arabisch-islamischen Perspektive neu zu deuten. Dabei vertritt Ḥanafī die These, dass der Islam sowie der Osten insgesamt maßgeblich zur Formung des europäischen Bewusstseins beigetragen hätten. Insbesondere misst er dem Einklang von Religion und Vernunft eine zentrale Bedeutung bei, die er jedoch nicht eurozentrisch, sondern als universal und ursprünglich im islamischen Denken verortet sieht. Er plädiert dafür, diese rationalen Traditionen des Islams neu zu aktivieren, um die epistemische Dominanz des Westens zu überwinden.

Ḥanafī entwirft ein komplexes Bild des Westens, das historisch, philosophisch und ideologisch durchdrungen werden soll. Doch so ambitioniert sein Projekt ist, so problematisch erscheint seine methodische Ausführung. Das Werk wirkt stellenweise sprunghaft, überfrachtet und eklektisch; Begriffe, Konzepte und historische Deutungen stehen oft unverbunden nebeneinander. Eine klare argumentative Linie oder systematische Struktur fehlt weitgehend, was den wissenschaftlichen Anspruch unterminiert. Stattdessen entsteht der Eindruck einer politisch motivierten Gegenerzählung, die

weniger durch analytische Schärfe als durch ein tiefsitzendes Ressentiment gegenüber dem Westen geprägt ist.

So postuliert Ḥanafī etwa eine zyklische Abfolge weltgeschichtlicher Hegemonien in 700-Jahre-Etappen, wobei die islamische Welt nun in eine neue Phase globaler Führerschaft eintreten solle. Die Dritte Welt sieht er insgesamt im Aufschwung begriffen und berufen, das westliche Paradigma abzulösen. Doch diese Vision bleibt abstrakt, historisch stark vereinfacht und politisch schwer greifbar. Die behauptete Rückkehr der islamischen Welt zur Führungsrolle entbehrt nicht nur empirischer Evidenz, sondern ignoriert auch die vielfältigen inneren Krisen und Differenzen der sogenannten „Dritten Welt“.

Zudem ist Ḥanafīs Argumentation durch eine problematische Umkehrung kolonialer Denkstrukturen geprägt. Anstatt die kolonialen Hierarchien zu dekonstruieren, verfällt er oft in eine Umkehrlogik, in der der Westen pauschal zum Feindbild erklärt und der Osten als Opfer und zukünftiger Erlöser glorifiziert wird. Diese Haltung wirkt weniger wie ein kritischer Diskursbeitrag als wie ein postkolonialer Vergeltungsgestus. Seine Rhetorik evoziert gelegentlich Rachegelüste statt analytischer Versachlichung und reproduziert so die Polarisierung, die er eigentlich überwinden will.

Heute stellt sich die Frage, inwiefern Ḥanafīs Denken noch zeitgemäß ist. Viele seiner Thesen wirken aus der Zeit gefallen: Der klassische Postkolonialismus, auf den er sich stützt, hat in seiner antagonistischen Ausprägung an analytischer Schärfe eingebüßt. In der gegenwärtigen globalisierten Welt, in der Machtverhältnisse multipolar, kulturelle Einflüsse verflochten und Identitäten plural sind, erscheint sein dualistisches Weltbild überholt. Auch in der zeitgenössischen Kulturforschung hat der Okzidentalismus-Begriff, so wie Ḥanafī ihn versteht, an Relevanz verloren. Zwar existieren weiterhin einzelne Forschungsansätze, die sich kritisch mit eurozentrischen Wissensstrukturen auseinandersetzen, doch diese sind zumeist differenzierter, interdisziplinärer und ohne den identitätspolitischen Überbau, der Ḥanafīs Werk dominiert.

So bleibt seine „Einführung in die Wissenschaft des Okzidentalismus“ ein bedeutsames Dokument postkolonialen Denkens im arabischen Kontext, jedoch eines, das heute eher als Ausdruck intellektuellen Widerstands in einer bestimmten historischen Phase gelesen werden sollte denn als nachhaltige Theorie zur Deutung des Westens. Seine Sprunghaftigkeit, sein ideologischer Überschuss und sein Mangel an methodischer Stringenz erschweren es, das Werk als theoretisches Fundament für aktuelle

Diskurse fruchtbar zu machen. In einer Zeit, in der es mehr denn je auf transkulturellen Dialog, epistemische Gerechtigkeit und wissenschaftliche Präzision ankommt, wirkt Ḥanafīs Werk trotz seiner Brillanz oft wie ein Relikt eines vergangenen ideologischen Kampfes.

Anhang

Vergleich der Phasen des islamisch/ arabischen Bewusstsein (nach islamischem Kalender)
Und des europäischen Bewusstseins (Georgischer Kalender)

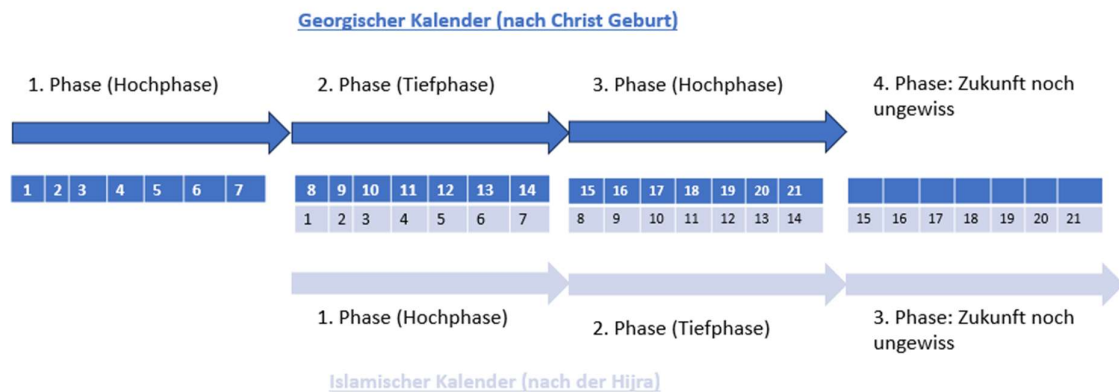


Abbildung 1: „Vergleich der Entwicklungsphasen des islamisch-arabischen Bewusstseins (nach Hijra-Kalender) und des europäischen Bewusstseins (nach gregorianischem Kalender)“

Quelle: Eigene Darstellung

Literaturverzeichnis

ABDELAAL, Aḥmad (2022): Ḥasan Ḥanafīs Kulturerbe- und Wissenschaftstheorie. ACADEMICA: https://www.academia.edu/18610505/%E1%B8%A4asan_%E1%B8%A4anaf%C4%ABs_Kulturerbe_und_Wissenschaftstheorie (letzter Abruf: 01.03.2025).

ABDEL-MALEK, Anwār (1968): *Egypt: Military Society*. New York: Vintage Books.

‘ABDUH, Muḥammad (1953): *Al-Thaqafa al-Arabiyya fi al-‘Asr al-‘Ilmi (Die arabische Kultur im wissenschaftlichen Zeitalter)*. Kairo: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyya.

ABDULLAH, Muḥammad, H. DOBERS, W. Erl und A. Th. KHOURY (1982): Der Glaube in Kultur, Recht und Politik. In: *Schriftenreihe des Instituts für Internationale Solidarität* 19, S. 141-155.

ABRAHAMIAN, Ervand (1982): *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

ABŪ-RABĪ‘, Ibrāhīm M. (2003): Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. In: MUNIR, Muhammad Ahmad (Hg.): *Islamic Studies*. Islamabad: International Islamic University, 42,1, S. 63-95.

ABŪ ZAYD, Naṣr Ḥāmid (1992): *Critique of Religious Discourse*. Kairo: Madbouli.

AFARY, Janet (2009): *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

AHMAD, Ḥusayn (1979): *The Egyptian Economy and Talaat Harb*. Kairo: Al-Dar Al-Masriah Al-Lubnaniah.

AḤMAD, Laylā (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

AL-AFGANI, J. (2002): Réponse de Jamal ed-Din à M. Renan. In: KURZMAN, Charles (Hg.): *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, S. 103-110.

AL-BANNĀ, Ḥasan (2001): *Muḍakiārt al-da‘wa wa ad-da‘iya (Aufzeichnungen der Predigt und Erinnerungen des Predigers)*. Alexandria: Alexandria Publishing.

AL-BANNĀ, Ḥasan (2002): *Mağmū‘at rasāil al-imām aš-šahīd (Artikelsammlung des Imams und Märtyrers Ḥasan al-Bannā)*. Alexandria: Alexandria Publishing.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr (2005): *Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell University Press.

AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid (2000): *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn (Revival of the Religious Sciences)*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

AL-ḤUṢRĪ, Sati’ (1966): *Al-Mustaqbal al-Arabi (Die arabische Zukunft)*. Kairo: Dar al-Shorouk.

AL-JĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid (1984): *The Critique of Arab Reason*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.

- AL-JĀBRĪ, Muḥammad ʿĀbid (1991): *The Formation of Arab Reason*. London: I.B. Tauris.
- AL-NĀṢIR, Ġamāl ʿAbd (1955): *The Philosophy of the Revolution*. Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi.
- AL-ṬAḤṬĀWĪ, Rifa'a (2004): *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. Übersetzt und herausgegeben von Daniel L. Newman. London: Saqi Books.
- AMĪN, Samīr (1988): *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- AMĪN, ʿUthmān (1955): *Rāid al-fikr al-miṣrī, al-imām Muḥammad ʿAbduh* (Der Wegbereiter des ägyptischen Denkens, der Imam Muḥammad ʿAbduh). Kairo: American University of Cairo.
- AMINEH, Mehdi Parvizi (1999): Der Islam und die Iranische Revolution von 1979. BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/archiv/538905/der-islam-und-die-iranische-revolution-von-1979/> (letzter Abruf 01.03.2025).
- AVERROES, Ibn Rušd (2009): *The Incoherence of the Incoherence*. Übersetzt und herausgegeben von Simon Van Den Bergh. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- AVICENNA, Ibn Sīnā (1984): *The Metaphysics of The Healing*. Übersetzt und herausgegeben von Michael E. Marmura. New York: Islamic Book Trust, 1984, S. 32-37.
- BARTSCH, Dāriyūsch (2022): *Die islamische Bildungstradition und die Spurensuche nach der Korrelationsfrage bei klassischen und modernen Interpreten. Die Korrelationsfrage in der Islamischen Religionslehre: Interreligiöse Perspektiven zu einem grundlegenden Phänomen*. Bielefeld: transcript Verlag.
- BAYAT, Āsif (1997): *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press
- BEATTIE, Kirk J. (1994): *Egypt during the Nasser Years*. New York: Westview Press.
- BEESTON, A. F. L. (1970): *The Arabic Language Today*. London: Hutchinson University Library.
- BEN AḤMAD, FU'ĀD und Robert PASNAU (2021): Ibn Rušd [Averroes]. THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=ibn-rushd> (letzter Abruf: 01.03.2025).
- BENNABĪ, Mālik (1994): The Economic Dilemma of the Muslim World: Introduction. In: *Islamic Studies* 33,4, S. 475-478.
- BENNISON, Amīrah (2009): *The Great Caliphs: The Golden Age of the 'Abbasid Empire*. Yale: Yale University Press.
- BERGSON, Henri (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Félix Alcan.

- CASTRO VARELA, M.D.M. und N. DAHWAN (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* 2. Bielefeld: Transcript Verlag.
- CÉSAIRE, Aimé (1972): *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- COMTE, Auguste (1853): *The Positive Philosophy*. London: Chapman.
- CONRAD, Sebastian (2012): Geschichte des europäischen und deutschen Kolonialismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 44, S. 3-9.
- DEKMEJIAN, R. Hrair (1971): *Egypt under Nasser: A Study in Political Dynamics*. New York: Praeger.
- DERRIDA, Jacques (1976): *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- DRABINSKI, John (2019): Frantz Fanon. ZALTA, Edward N.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY ARCHIVE: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/frantz-fanon/> (letzter Abruf 01.03.2025).
- EL GUINDI, Fadwā (1980): *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. New York: Berg Publishers.
- EL SOBKI, Nabīl (2014): *Zwischen Islamismus und Modernismus: Islamische Niedergangsvorstellungen und Reformideen seit dem 19. Jahrhundert in Ägypten: Ansätze, Argumentationen und Wirkungen*. Augsburg: Universität Augsburg.
- FAKHRY, Majīd (2004): *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- FANON, Frantz (1963): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- FATHY, Ḥasan (1973): *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- ĠĀLĪ, Wālī (1992): *Al-istighrāb al-mustaḥīl* [Der unmögliche Okzidentalismus]. In: *Al-Qāhira*, 116, S. 105-107.
- GUTAS, Dimitri (1998): *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. London: Routledge.
- GUTAS, Dimitri (2001). Avicenna on Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: Janssens, J. und De Smet, D. (Hg.): *Avicenna and His Heritage: Acts of the International Colloquium Leuven-Louvain-la-Neuve, September 8–11, 1999*. Leuven: Leuven University Press, S. 1-16.
- ḤARB, 'Alī (1993): *Naqd al-Naṣṣ* [Die Kritik am Text]. Beirut: Dar al-Tanwir.
- HASHAS, Muḥammad (2022): Farewell to Ḥasan Ḥanafī, the Intellectual Father of the Islamic Left and Occidentalism. RESET DIALOGUES: <https://www.reset-doc.org/story/farewell-hassan-Ḥanafī-father-islamic-left-occidentalism/> (letzter Abruf: 01.03.2025).

- HENNINGER, Joseph (1953): Review of Al-Bīrūnī Commemoration Volume. In: *Anthropos*, 48(1/2), S. 322-322.
- HERDER, Johann Gottfried (1803): *Ideas for the Philosophy of History of Humanity*. London: J. Johnson.
- HILDEBRANDT, Thomas (1998): *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Ḥasan Ḥanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- HOBSON, John M. (2004): *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOURLANI, Albert (1983): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSEIN, Taha (1967): *Al-Lughā Al-Arabiyya fī Muwajāhat at-Tahaddiyat [Die arabishe Sprache im Angesicht der Herausforderungen]*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- HUSSERL, Edmund (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- IBN ḤALDŪN (2015): *The Muqaddimah: An Introduction to History: The classic Islamic History of the world*. Übersetzt und herausgegeben von Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press.
- IBRAHIM, Ibrahim I. (1971): Der Aufstieg des Nationalismus. In: BÜTTNER, Friedemann (Hg.): *Reform und Revolution in der islamischen Welt*, S. 87-117.
- IBRĀHĪM, Wafā' Muḥammad (1993): *As'ilat 'ilm al-istighrāb [Frage der Wissenschaft des Okzidentalismus]*. In: *Ibdā'*, 3, S. 144-147.
- IQBAL, Ḥasan (1930): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf.
- KANT, Immanuel (1784): *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*. Berlin: Akademie-Verlag.
- KEDDIE, Nikki R. (1968): *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din "al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press.
- KEDDIE, Nikki R. (2003): *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- KHASTGIR, Amitava (1991): Muhammad Iqbal-The Reconstructive Philosopher. In: *India International Centre Quarterly* 18,1, S. 173-179.
- LEAMAN, O. (2002): *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUDWIG, Jan (2018): *Das waren die Jungtürken*. FLUTER: <https://www.fluter.de/die-geschichte-der-jungtuergen> (letzter Abruf: 01.03.2025).
- MACBRIDE, Sean (1980): *Many Voices, One World: Towards a New More Just and More Efficient World Information and Communication Order*. Paris: UNESCO.

- MAHFÜZ, Najīb (1956): *The Cairo Trilogy Palace Walk (Bayn al-Qasrayn)*. London: Everyman's Library.
- MARCUSE, Herbert (1964): *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.
- MAZAMA, Ama (1995): Eurocentrism by Sair Amin. In: *Journal of Black Studies* 25,6, S. 760-764.
- MEIER, Andreas (1994): *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal: Hammer Verlag.
- MUMFORD, Lewis (1961): *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. New York: Harcourt.
- NAGEL, Tilman (2000): *The history of Islamic theology from Muhammad to the present*. New York: Markus Weiner Publishers.
- NAŞR, Sayyid Ḥusayn (1997): *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, and Ibn Arabi*. Cambridge: Harvard University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1967): *On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books.
- NORDENSTRENG, Kaarle (1984): *The New World Information and Communication Order: A Facet of the New International Economic Order*. Paris: UNESCO.
- ÖZTÜRK, Asiye (2012): Editorial. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62, 44, S. 2.
- PRASHAD, Vijay (2007): *The Darker Nations: A People's History of the Third World*. New York: New Press.
- PRITSCH, Erich (1924): Die Abschaffung des Kalifats. In: *Zeitschrift für Politik*, 13, S. 531-544.
- QUNSUWĀ, Ṣalāḥ (1992): *Fī asr al-gharb: fī 'ilm al-istighrāb [In der Gefangenschaft des Westens: Zur Wissenschaft des Okzidentalismus]*. In: *Al-Hilāl*, 5, S. 98-106.
- QUṬB, Sayyid (1964): *Ma'ālim fi al-Tariq (Wegzeichen)*. Damaskus: Dar al-Ilm.
- RAḤMĀN, Yūsuf (2001): *The hermeneutical theory of Naşr Ḥāmid Abū Zayd: an analytical study of his method of interpreting the Quran*. Montreal: McGill University.
- RAFĪQ, Farah (2022): *The One Man Show: Talaat Harb's Legacy in Egypt*. EGYPTIAN STREETS: <https://egyptianstreets.com/2022/03/24/the-one-man-show-talaat-harbs-legacy-in-egypt/> (letzter Abruf: 01.03.2025).
- RIEXINGER, Martin (2007): Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (And Their Uncritical Reading). In: *Die Welt des Islams*, New Series, 47, S. 63-118.
- RUTHVEN, Malise (2003): *Edward Said: Controversial literary critic and bold advocate of the Palestinian cause in America*. THE GUARDIAN: <https://www.theguardian.com/news/2003/sep/26/guardianobituaries.highereducation> (letzter Abruf: 01.03.2025).

- SA'ĪD, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SAIYID AḤMAD, Ref'at (2002): *Qura'n wa saif* (Koran und Schwert). Kairo: Dar Shorouq.
- ŞĀLIḤ, Fārīḥ (1994): *Al-istighrāb fī muwājahat al-istishrāq* (Artikel zur erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung). In: *Al-Qāhira*, 137, S. 72-75.
- ŠARĪ'ATĪ, Ali (1968): *Islamology*. Tehran: Hosseinieh Ershad.
- SCHELER, Max (1923): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1964): *On African Socialism*. London: Pall Mall Press.
- SHABBĀR, Sa'īd (2017): *Ijtihad and Renewal*. Übersetzt von Nancy Roberts. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- SHARMA, J.P. (1987): Islamic Revivalism in Egypt (1920-1970). In: *Proceedings of the Indian History Congress* 48, S. 667-674.
- SOLOWJEW, Wladimir (1874): *Die Krise der westlichen Philosophie*. Moskau: Moscow University Press.
- SPENGLER, Oswald (1991): *Der Untergang des Abendlandes*. München: C.H. Beck.
- STAUTH, Georg (2000): *Islamische Kultur und moderne Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams*. Bielefeld: transcript Verlag.
- STEPHAN, Johannes (2012): Wie man die anderen verstehen soll und wie man über sie schreiben kann: Der Paris-Bericht Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwīs (1801-1873) als vielseitige Vermittlung von 'Kultur'. In: *Zeitenblicke* 11,1. S. 1-21.
- STORA, Benjamin (1992): *Algeria: The War of Independence*. New York: Algora Publishing.
- ṬARĀBISĪ, Ġūrġ (1991): *al-Mufakkirūn al-'Arab wa-l-Turāt: Taḥlīl nafsī li-narjīsīya jamā'īya* [Die arabischen Intellektuellen und das Erbe: Psychoanalyse einer kollektiven Neurose]. Beirut: Dar al-Nahar.
- TIBI, Bassām (1987): *Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- TIGNOR, Robert L. (1966): *Modernization and British Colonial Rule in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- TIGNOR, Robert L. (2011): *Egypt: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- WATERBURY, John (1983): *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton: Princeton University Press.
- WENNIGER, Gerd (2018): Phänomenologie. SPEKTRUM AKADEMISCHER VERLAG: *Spektrum.de*. <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/phaenomenologie/11484> (letzter Abruf: 01.03.2025).

ZAIDĀN, Yūsuf (1996): *Kayfa yara ahl al-sharq al-gharb?* (Wie sehen die Menschen des Ostens den Westen?). In: Al-Hilāl, 9, S. 67.

ZAI'ŪR, 'Alī (1994): *Tathīr 'ilm al-istighrāb wa-taḍ'īmuhu bi-wasīṭat 'ilm al-jallād wa-d-ḍahīya wa-bi-l-'alāqiyya an-niddiyya al-munfaṭiḥa* (Psychologische Lesart des Okzidentalismus). In: Qiṭā' al-falsafa ar-rāhina fī d-ḡāt al-'arabiyya: tayyārāt al-madrasah al-'arabiyya fī l-falsafa ibāna l-qarnayn al-'iṣrīn (Der gegenwärtige Bereich der Philosophie im arabischen Selbst: Strömungen der arabischen Philosophieschule im 20. Jahrhundert), S. 517-520.