

Was will Edward Saids *Orientalismus*? Eine Kritik

Abstract:

Der Essay legt dar, dass das Gründungsdokument der postkolonialen Studien aufgrund ernsthafter logischer Inkonsistenzen überhaupt gar keine stringente, diskutierbare These aufweist. Stattdessen dient Saids rhetorische Strategie in erster Linie dazu, den Islam gegen Kritik zu immunisieren, dabei bedient er sich ausgerechnet der Mittel, die er dem Orientalismus zum Vorwurf macht.

The essay demonstrates, that the founding document of the field of Post-Colonial Studies, due to serious logical flaws, fails to formulate a stringent thesis, open to critical scrutiny. Instead, Said's rhetorical strategy primarily serves to immunize Islam against criticism, whereby he employs the same means of which he accuses Orientalism.

Seit dem 11. September 2001, und offensichtlich bereits für einen beträchtlichen Zeitraum zuvor, stellt sich die Frage über den Zusammenhang von Islam und Terrorismus. Ist es legitim, dem Begriff „Terrorismus“ das Adjektiv „islamisch“ voranzustellen? Ist das eine rassistische Vorgehensweise? Ist es ahistorisch? Kontextlos? Auf eine andere Weise problematisch? Was bezeichnet der Begriff „islamisch“ in einer solchen Formulierung überhaupt? Welchen nachvollziehbaren kognitiven Zweck könnte man, vor dem Hintergrund der Vielfalt der Formen des Islam und des Terrorismus, damit verfolgen, das eine in Bezug auf das andere zu diskutieren?

Dieser eher zeitgemäße Fragenkomplex ist natürlich nur der Ausdruck eines allgemeineren Streitpunktes. Was bezeichnet das Adjektiv „islamisch“ eigentlich, wenn es solche abstrakten Substantive wie Architektur, Literatur, Kultur, Völker usw. näher bestimmt? Bezeichnet es irgendetwas Besonderes oder alles, also nichts Besonderes? Kann, um mit den Worten Marshall Hodgsons zu sprechen (Hodgson 1974, S. 57–60), überhaupt eine sinnvolle – oder, was wichtiger ist: eine scharfe – Unterscheidung zwischen dem Islamischen und dem bloß Islamaffinen [*Islamicate*]¹ getroffen werden?

Dieser allgemeinere Fragenkomplex ist wiederum Ausdruck einer noch allgemeineren Auseinandersetzung. Was bezeichnet generell der Name einer Doktrin, in adjektivischer Form, wenn er irgendein abstraktes Substantiv näher bestimmt? Man denke an „jüdische Kultur“, „christliche Herrschaft“, „afrikanische Philosophie“, „utilitaristische Kalkulationen“, „marxistische Tyrannei“, „existentialistische Angst“, „buddhistische Selbstzerstörung“, „nationalistischer Streit“, „zionistische Politiken“, „rassistische Praktiken“, „machiavellistische Realpolitik“. Dienen die Adjektive in diesen Formulierungen irgendeinem kognitiven Zweck, der es rechtfertigt, sie mit den Substantiven zu verbinden, mit denen sie in Verbindung gebracht werden?

Es ist eine bestätigte Annahme der intellektuellen Geschichtsschreibung, dass die Antwort darauf ganz offensichtlich „ja“ lautet. Diese sich durchaus bestätigende Annahme also, die selten explizit gemacht oder explizit verteidigt wird, wird „doktrinärer Essentialismus“ genannt. Eine Essenz (bzw. ein Wesen) ist, ganz allgemein gesprochen, ein Attribut von etwas, dessen Besitz die Identität des Besitzers definiert und alle oder viele der anderen Attribute und Fähigkeiten, über die der Besitzer verfügt, erklärt. Doktrinärer Essentialismus stellt also die Annahme dar, dass philosophische, religiöse oder politische Doktrinen durch

¹ [Anmerkung des Übersetzers: Unter einem *Islamicate* versteht man einen Christen, der sich der islamischen Welt zurechnet.]

ein Herzstück an Normen definiert sind, die ihre Identität ausmachen, und dass diese grundlegenden Normen die Handlungen der Anhänger der jeweiligen Doktrin erklären.

Im Zusammenhang der Islamwissenschaft würde dies bedeuten, dass der Islam ein Wesen habe, dass dieses Wesen den grundlegenden und definierenden Normen aller und nur wirklicher Versionen des Islams gemein sei und dass diese Normen erklärten, was Moslems glauben und als Moslems tun. Eine Sache ist in dieser Hinsicht also islamisch in dem Ausmaß, in dem spezifisch islamische Normen – das islamische Wesen – in einer Erklärung auftauchen, warum die Sache genau in der spezifischen Art und Weise existiert, in der sie es tut. Daher ist der islamische Terrorismus ein Terrorismus, dessen Existenz und Natur durch spezifisch islamische Normen erklärt werden – mit anderen Worten: dass das Wesen des Islams eine grundlegende Rolle in der Erklärung spielt, warum ein solcher Terrorismus entstanden ist und warum er die Form angenommen hat, die er tatsächlich angenommen hat. Und das Gleiche gilt dann auch in Bezug auf die Kunst, die Architektur, die Literatur etc.

Essentialismus stellt natürlich so etwas wie ein Tabu in der akademischen Welt und zumal der hochintellektuellen Kultur der englischsprachigen Welt dar. Und wenn es eine Person gibt, die in erster Linie mit einem Anti-Essentialismus in Bezug auf den Islam assoziiert wird, dann ist das Edward Said. Der Vorwurf in diesem Zusammenhang besteht nun darin, dass, wenn man über die Möglichkeit spricht, dass der Islam ein Wesen habe, oder das auch nur in Erwägung zieht – und ganz abgesehen davon, dass man sich gar auf den Essentialismus verlässt, um den, sagen wir, Terrorismus zu erklären –, eine lange Liste moralischer und methodologischer Desiderata verletze. Es sei u.a. rassistisch, imperialistisch und hetzerisch; ein Ausdruck der Ignoranz in Bezug auf den Islam und der Beziehung zwischen Theorie und Praxis; ein Ausdruck der Überheblichkeit und Arroganz; Beweis einer problematischen „textuellen“ Haltung gegenüber dem Orient; ein billiger Ersatz hart gewonnener Erfahrung durch Gelehrtenphantasien; ein Stück methodologischer *Naivität*; eine platonische Verwechslung von Geist und Welt; und überhaupt ganz einfach: *passé*.

Diese Behauptung, die in Saims Arbeit *ad nauseam* wiederholt wird, hat sich nicht nur in postkolonialen Studien, sondern generell in akademischen und hochintellektuellen, kultivierten Kreisen zum Status eines Axioms gemausert. Und sie genießt diesen axiomatischen Status inzwischen über die Disziplinen hinweg: Man begegnet ihr in Theorien des Postkolonialismus, aber auch bei Journalisten der gesellschaftlichen Mitte, und nicht nur dort, sondern auch bei Leuten wie Daniel Pipes (vgl. Khawaja 2004). Wie kann man nur – so wird gefragt – über ein einziges Wesen des Islams sprechen, wenn das, was man sieht, irreduzible Vielfältigkeit ist?

Man kann in dem hier verfügbaren Rahmen keine so breite These wie die des Essentialismus verteidigen, des doktrinären Essentialismus oder sogar des islamischen Essentialismus. Ebenso wenig kann man jede Version des Anti-Essentialismus widerlegen, weder generell, in Hinblick auf den doktrinären Essentialismus oder in Bezug auf den islamischen, noch besteht dafür eine Notwendigkeit. Das Ziel des vorliegenden Essays ist begrenzter: eine Kritik des Anti-Essentialismus in Bezug auf den Islam, wie sie von Edward Said vorgebracht wird. Obwohl sich dieser Essay auf das breite Spektrum der Said'schen Schriften bezieht, konzentriert er sich doch vorrangig auf *Orientalismus* und argumentiert, dass Saims Kritik des Essentialismus, obwohl sie sehr einflussreich ist, vollkommen inkohärent ist. Die tatsächliche Frage ist daher nicht, ob ein Teil der These gerettet werden kann – das kann er nicht –, sondern wie eine solche vollkommen inkohärente These inzwischen mehr als 25 Jahre überleben, die Vorherrschaft in der englischsprachigen intellektuellen Kultur erringen und eine ganze wissenschaftliche Disziplin strukturieren konnte.

Vom Essentialismus zum doktrinären Essentialismus: klärende Anmerkungen

Obwohl, wie bereits betont, dieser Essay nicht als Verteidigung des Essentialismus angelegt ist, bedarf es einer kurzen Beschreibung dessen, einfach um zu klären, was überhaupt als Beweis einer Treue zum doktrinären Essentialismus hinsichtlich des Islam, des Orientalismus oder irgendetwas anderen gilt. Daher beginnt dieser Essay mit ein paar Beobachtungen in Bezug auf Entitäten, die dazu dienen sollen, einige am Ausgangspunkt getroffene Behauptungen zu erklären.

Die philosophische Literatur über Essentialismus ist umfangreich und rigoroserweise eine, die ihren Ausgang bei den Schriften der klassischen Antike nimmt, sich über das Mittelalter ausdehnt, während der modernen Zeit fortgeführt wird und heute in und durch die zeitgenössische Literatur aufgenommen wird, sei sie analytisch, pragmatisch oder kontinentaleuropäisch.² Diesen letzten Punkt gilt es zu betonen, um sich der verbreiteten falschen Annahme zu entledigen, Essentialismus sei eine antiquierte und überkommene Doktrin, aber auch um zu betonen, dass angesichts der gegebenen Vielfalt der Quellen des Essentialismus das Wort unterschiedliche Dinge für unterschiedliche Philosophen bezeichnet. Philosophen diskutieren jedenfalls den Essentialismus weiterhin als eine lebendige Alternative, und man findet ohne weiteres lebhaftere und ausgereifere Diskussionen über dieses Thema, indem man sich einfach mal die besten Zeitschriften auf diesem Gebiet anschaut. Aber genau weil die Philosophie Dissens produziert, bedeutet das Wort „Essentialismus“ unterschiedliche Dinge für unterschiedliche Philosophen. In dem hier verwendeten Sinne ist Essentialismus keine besonders tiefe oder theoriegeladene Doktrin. Es ist eine methodologische Regel, die den traditionell aristotelischen Regeln der Definition entnommen ist, wie sie in jeder Einführung in die Logik enthalten sind. Oder wie es eines dieser Lehrbücher festhält:

Eine Definition sollte die wesentlichen Attribute des Referenten eines Begriffs formulieren. Die Referenten eines Begriffs haben oft viele Attribute gemeinsam. Einige sind relativ oberflächlich, einige wesentlich. Wie wir bereits im Zusammenhang der Diskussion der Regeln der Klassifikation festgestellt haben, bedeutet der Begriff 'essentiell' grundsätzlich folgendes: ein wesentliches Attribut verursacht oder erklärt die Existenz der anderen Attribute. ... Vergewissern Sie sich, dass ein Zweck der Definition darin besteht, das Wissen, das wir über den Referenten eines Begriffs haben, zu verdichten. Etwas durch wesentliche Attribute zu definieren ist die beste Art diesen Zweck zu erreichen, weil man dadurch nicht nur die bestimmten Attribute übermittelt, sondern auch die, die diesen unterliegen und sie erklären.³

² [Anmerkung des Übersetzers: Als *Continental* bezeichnet man im Englischen, im Unterschied zu der in angelsächsischen Ländern traditionell vorherrschenden empirischen und analytischen Philosophie, vor allem deutsche und französische Philosophie, und zwar von Descartes über Marx und Nietzsche bis Heidegger und Derrida.]

³ Kelley 1998, S. 40 (Hervorhebungen im Original). In dem im Text beschriebenen Sinne war „Essentialismus“ die inhaltliche Klammer einführender Logikbücher seit bestimmt einem Jahrhundert, wenn nicht länger. Zur ausführlicheren Diskussion siehe Joseph 1906, Kapitel 4–5; zu gewöhnlichen zeitgenössischen Adaptionen Copi/Burgess-Jackson 1992, S. 175f.; Hurley 2003, S. 105. In *The World, the Text and the Critic* dankt Said „Arthur Szathmary, Professor für Philosophie an der Princeton Universität, der mir die Essentials kritischen Denkens beibrachte“ (Said 1983, S. v). Die „Essentials“, die in Princeton gelehrt werden, umfassen anscheinend nicht die elementaren Regeln der Definition. Eine davon getrennte Frage ist die nach der metaphysischen und epistemologischen Grundlage von Behauptungen über Wesenheiten. Das ist in der Tat eine schwierige Frage, aber wir benötigen ebensowenig eine voll ausgearbeitete Theorie der Wesenheiten, um grundlegende Regeln der Definition anzuwenden, wie eine voll ausgearbeitete Theorie der Zahlen, um unser Konto auszugleichen. Was den zugrundeliegenden Streitpunkt anbelangt, so unterscheiden sich die Philosophen in ihren Ansichten über die Natur der Wesenheiten so wie in allen anderen Hinsichten. Die Sichtweise, wie sie in dem vorliegenden Essay präsentiert wird, folgt der Ayn Rands, die sie in ihrer *Introduction to Objectivist Epistemology* (Rand 1995,

Hiernach ist ein Wesen ein Attribut von etwas, das dessen Identität definiert und alle oder zumindest die meisten Attribute und/oder Fähigkeiten, über die sein Besitzer verfügt, erklärt. Einige Lehrbuchbeispiele hierfür sind: die atomare Wertigkeit ist das Wesen eines chemischen Elements; eine Verfassung ist das Wesen eines politischen Systems; Rationalität ist das Wesen des Menschen.

Es gilt hierbei festzuhalten, dass ein Wesen nicht jedes letzte Attribut oder jede Fähigkeit seines Besitzers als wesentlich erklären muss. Die atomare Wertigkeit erklärt nicht jede Oberflächenstruktur eines chemischen Elements; eine Verfassung erklärt nicht jede letzte lokale Verordnung; die Fähigkeit zur Rationalität erklärt nicht jedes Detail menschlicher Physiologie. Entscheidend ist vielmehr, dass ein Wesen alle oder die meisten der Attribute, die ein Ding konstituieren, erklärt. Lässt man die atomare Wertigkeit als Erklärungsmodell fallen, kollabiert auch die Wissenschaft der Chemie; lässt man wiederum die Funktionalität fallen, kann man sich keinen Reim mehr auf Artefakte jeglicher Art machen; und sieht man von dem Erklärungsmuster der Rationalität ab, verlieren menschliche Handlung und Gesellschaft jegliche Vorstellbarkeit.

In praktischer Hinsicht vollziehen Hinweise auf Wesenheiten eine zusammenfassende Funktion. Um diese zusammenfassende Funktion nachzuvollziehen, kann man ja mal versuchen, in der eigenen Rede auf Wendungen wie „Im Wesentlichen ...“ und „Wesentlich ...“ sowie deren Entsprechungen „Grundsätzlich ...“, „Im Allgemeinen ...“, „Als eine grobe Generalisierung ...“, „Grob gesprochen ...“, „Zusammenfassend ...“ und Verallgemeinerungen, die nicht direkt durch solche Schlüsselbegriffe zu erkennen sind, zu verzichten. Man kann es nicht. Tatsächlich könnte man, als lustiges Sprachspiel, einmal durch die Texte bekannter Anti-Essentialisten gehen und nach solchen Wendungen Ausschau halten. Besonders unterhaltsam wird es, wenn man die Arbeiten Edward Saids dieser Prüfung unterzieht.⁴

Doktrinärer Essentialismus ist eine kompliziertere Angelegenheit als der Essentialismus, auf den in den soeben angeführten Lehrbuchbeispielen angespielt wurde, und zwar aus dem einfachen Grund, weil Doktrinen in wichtigen Aspekten ein wenig komplizierter sind als die chemischen Elemente, mit denen wir aus unserer Schulchemie vertraut sind, oder die Artefakte, denen wir in unserem alltäglichen Leben begegnen. Im Wesentlichen basiert der doktrinäre Essentialismus auf fünf Annahmen:

1. *Definitoriale Identität.* Das Wesen einer Doktrin definiert diese gegen andere und verleiht ihr ihre einzigartige Identität. Im Falle von Doktrinen, die dazu dienen sollen, Handlungen anzuleiten, besteht das Wesen in einem Kern von Bewertungen und Normen, die in allen (oder allen bedeutenden) Varianten der Doktrin vorzufinden sind. Es mag Unterschiede zwischen klassischem Marxismus, westlichem Marxismus und Marxismus-Leninismus geben, aber das Wesen des Marxismus ist die gemeinsame Grundlage, die sie alle teilen.

Kapitel 5) verteidigt hat und die von Peikoff (1991, S. 96–105) sowie Gotthelf (2007, Kapitel 7) ausgearbeitet wurde. Damit zusammenhängende, von der aristotelischen Tradition sich jedoch abhebende Herangehensweisen findet man etwa bei Rasmussen: 1984; Nussbaum 1992; Nussbaum 1995. Zur historischen Diskussion siehe Witt 1989.

⁴ Vgl. Said 2017, S. 55, 74f., 89f., 137f., 147f., 149f., 183f., 188f., 214f., 231f., 234f., 246ff., 253ff., 277f., 298ff., 302f., 306ff., 325ff., 352f.; Said 1997, S. 28, 53, 106, 150, 152; Said 1994, S. xif., xxii, 13, 58, 59, 102, 113, 128, 150, 236; Viswanathan 2002, S. 9, 180, 201, 221, 340f., 361, 386, 448. Diese Liste ist bei weitem nicht erschöpfend. Said unternimmt keinerlei Versuch, seine donnernden Denunziationen des Essentialismus mit seinen ubiquitären Bezugnahmen auf essentialistische Behauptungen irgendwie in Einklang zu bringen. Stattdessen putzt er die Orientalisten für ihren Mangel an methodologischer Selbstreflexion herunter, also für genau das, was er selbst unablässig vorexerziert (vgl. Said 2017, S. 300f.).

2. *Synchrone Identität.* Behauptungen über das Wesen von etwas stützen Verallgemeinerungen über die Doktrin, ungeachtet eines ungefähr zur selben Zeit bestehenden weiten Spektrums an doktrinären Kontexten. Es mag Unterschiede zwischen dem Utilitarismus eines, sagen wir, Peter Singer und Milton Friedman geben, aber das Wesen des Utilitarismus bezeichnet die Überzeugung, die beide teilen und die sie als utilitaristisch ausweist.
3. *Diachrone Identität.* Behauptungen über das Wesen von etwas stützen auch Verallgemeinerungen über die Zeit hinweg. Daher besteht das Wesen des Christentums darin, was über das Christentum eines heiligen Matthäus, Paulus, Augustinus, Origen, den Eroberer Justian, John Locke, Anne Hutchinson und George W. Bush gesagt werden kann.
4. *Erklärungskraft.* Behauptungen über das Wesen einer Doktrin erklären, was Anhänger glauben oder tun, soweit sie der Doktrin folgen. Dabei lohnt es sich, zwischen der strikten und nominalen Zugehörigkeit zur Doktrin zu unterscheiden. Das Wesen einer Doktrin erklärt das Verhalten nur insoweit, als die Anhänger tatsächlich der Doktrin zu folgen versuchen. Es erklärt nicht alles bezüglich des Verhaltens nominaler Anhänger, die zu einem gewissen Ausmaß gleichgültig gegenüber der Doktrin sind. Wenn viele Anhänger einer Doktrin dieser lediglich nominal anhängen, sich tatsächlich aber nicht allzu sehr um sie bekümmern, dann sagt das Wesen der Doktrin nicht viel über sie aus.
5. *Logische Implikation.* Das Wesen von etwas stützt Behauptungen über logische Implikationen, die unabhängig davon sind, was Anhänger einer Doktrin vielleicht tatsächlich glauben. Utilitaristen können zwar selbst der Auffassung sein, der Utilitarismus verletze keine individuellen Rechte, aber womöglich irren sie sich über ihre eigene Doktrin. Marxisten können vielleicht der Auffassung sein, dass der Marxismus keineswegs auf Tyrannei hinausläuft, aber vielleicht liegen sie in der Auffassung ihrer Doktrin auch einfach daneben. Freudianische Psychotherapeuten glauben womöglich nicht, dass die therapeutische Praxis eine Konzeption von freiem Willen und moralischer Verantwortung voraussetzt, aber ob sie das tut oder nicht, hängt nicht davon ab, was Freudianer glauben, sondern was tatsächlich der Fall ist. Ähnlich ließe sich argumentieren, dass vielleicht wenige Moslems terroristische oder antisemitische oder frauenfeindliche Ansichten hegen, der Islam aber dessen ungeachtet möglicherweise trotzdem eine Verbindung zu Terrorismus, Antisemitismus und Frauenfeindschaft aufweist.⁵

⁵ Zu essentialistischen Betrachtungsweisen des Islams aus einer Vielzahl von Perspektiven siehe die Hauptwerke von H.A.R. Gibbs, Albert Hourani, Philip Hitti, Ismail Faruqi, Fazlur Rahman und David Waines; dazu auch Mohammed Khalifas vernachlässigtes, aber interessantes Buch *The Sublime Qur'an and Orientalism* (1983) – die essentialistische Antwort eines gläubigen Moslems auf das, was der Autor als orientalistische Fehlinterpretation des Korans versteht. Durch seine ganzen Schriften hindurch lobt Said ausgiebig die Arbeit von Albert Hourani (Said 2017, S. 314ff., 390f.) und Louis Massignon (ebd., S. 301–312). Und doch bleibt es ein ungelöstes (und tatsächlich nicht wahrgenommenes) Rätsel, warum Hourani und Massignon in irgendeiner Hinsicht in ihren Überzeugungen weniger essentialistisch gewesen sein sollen, als sagen wir, Gibb, der ständig ins Fadenkreuz der Saidschen Kritik gerät. Eine besonders absurde Folge von Inkonsistenzen tritt an der Stelle hervor, an der Said die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass Massignon, indem er eine Sicht des Islams präsentierte, die für dessen Anhänger inakzeptabel war, den Islam auch falsch dargestellt haben könnte (Said 2017, S. 312). Er schlussfolgert auf derselben Seite aber, dass keine Falschdarstellung stattgefunden habe – und zwar indem er leugnet, dass es überhaupt eine Möglichkeit akkurater Repräsentation gäbe. Ignorant gegenüber der Tatsache, dass eine solche Leugnung grundsätzlich die Möglichkeit objektiver Kommunikation (und damit die Grundthese des Buches) zerstört, geht Said auf derselben Seite aber zu der Behauptung über, dass der Islam durch den Westen systematisch „falsch dargestellt“ worden sei. Den Beweis für diese letztere (sich offensichtlich selbst widersprechende) Behauptung, bezieht er in Teilen aus seiner Analyse von Gibb, den Said anklagt, den Islam falsch darzustellen. Die Falschdarstellung besteht Said zufolge in Gibbs Interpretationsangebot des Islams, das für die Anhänger der Religion inakzeptabel sei (Said 2017, S. 324f.) – also wegen eines Umstands, den er bei Massignon *entschuldigt hatte*. Die vorhergehende Kombination von Behauptungen wäre unterhaltsame, fände sie

These 1: Saids essentialistische Haltung in Bezug auf den Orientalismus

Mit dieser Lehrbuchzusammenfassung des Essentialismus in der Hand sind wir fast in der Lage, die erste Prämisse dieser Kritik, nämlich Saids eigene essentialistische Haltung in Bezug auf den Orientalismus, zu verteidigen. Für diese Zwecke seien Saids Definitionen (oder Quasi-Definitionen) von „Orientalismus“ zitiert.⁶ Der Raum für eine detaillierte Analyse aller Texte, in denen Saids eigene essentialistische Haltung in Bezug auf den Orientalismus demonstriert wird, ist in diesem Essay nicht vorhanden. Stattdessen werden Beweise vorgelegt, die das Kriterium für doktrinären Essentialismus, wie es im vorhergehenden Abschnitt beschrieben wurde, erfüllen. Am offensichtlichsten wird das in den Texten, in denen Said ganz einfach und bereitwillig davon spricht, dass Orientalismus ein Wesen habe – manchmal ganz explizit, indem er von „Wesen“ spricht, manchmal indem er einen verwandten Begriff oder mehrere von ihnen anführt. Auf Seite 55 spricht er z.B. davon, dass „das Wesen des Orientalismus die unausrottbare Unterscheidung zwischen der Überlegenheit des Westens und der Unterlegenheit des Orients ist“. Auf Seite 74f. verallgemeinert Said über einige tausend Jahre Geschichte hinweg, porträtiert das, was er als den „Kern von typischen Themen“ wahrnimmt, und auf Seite 75 beschreibt er, was er „im Wesentlichen“ in der Kategorie des „Orientalismus“ ausmacht. Auf Seite 86 begegnen wir der Verallgemeinerung, dass für den Orientalismus „[e]mpirische Daten über den Orient und seine Teile ... dabei kaum ins Gewicht [fallen]; entscheidend ist allein die orientalistische Vision – keineswegs nur der wissenschaftlichen Experten, sondern *aller, die sich mit dem Orient befassen*.“⁷ Auf Seite 89f. wird uns gesagt, dass wir in Bezug auf den Orientalismus „gewisse Verallgemeinerungen ableiten [können]“, da seine Behauptungen „durch die Renaissance überliefert wurden“. „Philosophisch betrachtet“, sagt Said, „ist die Sprache, das Denken und die Sichtweise der Orientalistik durch einen radikalen Realismus geprägt“. Daher ist, „[w]er sich in diesem Sinne mit Fragen, Themen, Ländern und Charakteren befasst, die als orientalistisch gelten“ ein „Realist“; „die Orientalistik [geht] strikt anatomisch aufzählend vor“. Auf Seite 122 [im Original: Said 2003] lesen wir, dass „the essential aspects of modern Orientalist theory and practice“ sich letztlich aus einem „christlichen Supernaturalismus“ (Said, 2017, S. 147) ableiten. Auf Seite 183, auf der er die angebliche Übertragung orthodox orientalistischer Haltungen auf vorgebliche Nicht-Orientalisten (z.B. Marx) beschreibt, erzählt uns Said, dass der in Frage stehende Mechanismus „eine schwer zu beschreibender und komplexer Vorgang“ ist, der es rechtfertigt, „a great deal of the narrative complexity“ zu vereinfachen, „by specifying the kinds of experiences that Orientalism typically employed“ (Said 2003, S. 156). „Im Wesentlichen war das bereits bei Sacy und Renan vorgezeichnet“ (Said, 2017, S. 183; Hervorhebungen vom Autor, I.K.). Auf Seite 231 verkündet er, dass er „die britischen und französischen Erfahrungen des und mit dem Nahen Osten, dem Islam und den Arabern“ als „privilegiertes Maß [privileged types]“ betrachtet [vgl. Said 2003, S. 201]. Auf derselben Seite legt er nahe, dass er „die typischen Grundstrukturen ... der akademischen Orientalistik“ präsentiert habe. Auf Seite 204 [im Original: Said 2003] wird der Orientalismus als eine „fundamentally ... political doctrine“ beschrieben, so dass „als kultureller Apparat ... die Orientalistik rundum Aggression [ist]“ (Said, 2017, S. 234). Auf Seite 254 spricht Said

sich in einer Arbeit eines verwirrten Studenten; sie ist es aber umso weniger in einem Buch, das einem der Rezensenten zufolge „eine neue Ära in der Haltung der Welt zu den Orientstudien und Orientwissenschaften einleiten wird“ (Nissim Rejwans in der *Jerusalem Post*, zitiert auf der Rückseite der ersten Ausgabe).

⁶ Aus Platzgründen wurde ein großer Teil aus dem ursprünglichen Entwurf dieses Essays entfernt, der die ernststen methodologischen Probleme der Versuche Saids, Orientalismus zu definieren, diskutiert – Probleme, deren Diskussion eine separate Abhandlung erfordern würde und die tatsächlich nebensächlich für das Hauptthema des vorliegenden Essays ist.

⁷ [Anmerkung des Übersetzers: In der nicht geglätteten amerikanischen Originalausgabe bezieht sich die Aussage noch ausschließlich auf Personen im Westen: “the common possession of all who have thought about the Orient in the West“ (Said, 2003, S. 69).]

von einer „wesentlich hermeneutischen Beziehung zum Orient“. Auf Seite 302 wird der Leser darüber informiert, dass H.A.R. Gibb und Louis Massignon unter den „repräsentativen Typen“ des Orientalismus einzuordnen sind. Die kursivierten Worte in den soeben angeführten Zitaten geben direkt oder indirekt eine Zustimmung zu dem definitorischen Kriterium des Essentialismus zu erkennen. Mit dem Vorhergehenden eng zusammen hängen Texte, in denen Said dem Orientalismus in einer Art und Weise „eine interne Kohärenz und Einheit“ zuschreibt, die es rechtfertige, große, überkontextuelle Verallgemeinerungen in Bezug auf die Natur des Orientalismus anzustellen. Das Buch beginnt mit einer expliziten Formulierung des doktrinären Essentialismus als einer wohlüberlegt adaptierten Methode:

Ich möchte hier sofort hinzufügen, dass ich zwar viele Bücher und Autoren studiert habe, viele andere jedoch notgedrungen übergehen musste. Allerdings beruht meine Argumentation weder auf einer erschöpfenden Lektüre von Texten über den Orient noch auf einem klar abgegrenzten `Kanon` der grundlegenden orientalistischen Schriften, Verfasser und Ideen. Stattdessen habe ich eine andere methodologische Alternative gewählt – in gewissem Sinne gestützt auf die bisher entwickelten historischen Verallgemeinerungen –, die ich im Folgenden etwas näher analysieren werde (Said 2017, S. 12).

Weil sowohl die Verallgemeinerungen von Saims These abhängen als auch umgekehrt die These von den Verallgemeinerungen abhängt, haben wir es bereits ganz zu Anfang des Textes mit einer grundlegenden Zirkularität zu tun; einer Zirkularität, die Said zwar zugesteht, aber niemals auflöst.⁸ Genauer betrachtet, beruhen die Verallgemeinerungen jedoch auf der Annahme, es gebe ein stabiles Objekt, über das man verallgemeinernde Aussagen treffen könne – eine andere Art zu behaupten, dass der Orientalismus über ein Wesen verfüge, das in den Ideen bestehe, die es ausmachen, oder wie Said sich auszudrücken beliebt: „die innere Logik des Orientalismus und seiner Ideen über den Orient“ (Said 2017, S. 15). Wie auch zuvor schon viele Kritiker bemerkt haben, verleitet diese Behauptung der Einheit und Kohärenz Said dazu, Generalisierungen von schwindelerregendem Ausmaße vorzunehmen. Saims Auffassung zufolge umfasst der Orientalismus die gesamte westliche Haltung gegenüber dem Orient, die er von Homer und Äschylus auf der einen Seite zu Bernard Lewis und George W. Bush auf der anderen verlaufen lässt. Er verallgemeinert also frei über Zeiten, Kulturen, Genres, politische Interessen und Ansichten, Disziplinen, Berufungen, Sprachen, Religionen und einer Vielzahl anderer Kontexte hinweg, um uns weiszumachen, der Orientalismus operiere als ein einheitliches Phänomen überall auf eine einheitliche Weise. Gelegentlich äußert Said ein Unbehagen über das Ausmaß seiner eigenen Verallgemeinerungen: „so empfiehlt es sich, mit Verallgemeinerungen über einen derart wichtigen und zugleich vagen Begriff [der Stärke von Kulturen; Anmerkung des Übersetzers] abzuwarten, bis ich einen großen Teil des Materials ausgewertet habe.“ Nachdem er jedoch eine Seite dieses Materials ausgewertet hat, verfliegen die Zweifel und Said hält generalisierend fest, dass „dieser [der Orientalismus] diene in gewissem Sinne als eine Bibliothek oder ein Archiv gemeinsamer (in gewisser Hinsicht sogar verbindlicher) Informationen“ (Said 2017, S. 55).

Aus diesem Grund kann der Orientalismus in allen seinen Formen „letzten Endes“ als „eine politische Realitätskonstruktion“ beschrieben werden, „deren Strukturen die Differenz zwischen dem Vertrauten (Europa, der Westen, ‚wir‘) und dem Fremden betonten [promoted]“ (Said 2017, S. 57). Aus dem nämlichen Grund kann er den Orientalismus auch als eine „imaginäre Geographie“ bestimmen, die sich systematisch einer Verfälschung der

⁸ Vgl. Said 2017, S. 25ff. Er weist darauf hin, dass er Fragen der Zirkularität in seinem Buch *Beginnings: Intention and Method* (2004) diskutiere, aber nichts (bei allem Respekt vor der Arbeit Abdirahman Husseins, 2002) in diesem Buch trägt dazu bei, die in Frage stehende Zirkularität zu beseitigen.

Wirklichkeit verschrieben habe.⁹ Deshalb kann Said auch behaupten, dass „die verschiedenen Einheiten des orientalistischen Diskurses [...] eine Menge von Redefiguren oder Tropen bilden“ (ebd., S. 88), die außerempirische Phantasien über den Orient zum Ausdruck bringen. Darum fühlt sich Said zwar berechtigt, drei Formen des Orientalismus zu unterscheiden, jedoch über diese hinweg zu verallgemeinern. Und genau deshalb sieht er sich auch dazu berechtigt, Dante, Flaubert und Fouad Ajami zur selben problematischen Denk- bzw. Traumkategorie zu zählen.

Falls der Orientalismus über ein Wesen verfügt, wie Said seiner These zuliebe zugestehen muss, definiert dieses Wesen seine Identität sowohl synchron als auch diachron. Synchroner Essentialismus rechtfertigt Verallgemeinerungen über verschiedene Kontexte einer gegebenen Zeit hinweg; diachroner Essentialismus rechtfertigt Verallgemeinerungen über Zeiträume hinweg.¹⁰ Weil Said an beidem festhält, muss er auch annehmen, dass die Unterschiede zwischen Dantes, Flauberts und Ajamis Genres irrelevant seien. Genauso irrelevant wie die Kontextunterschiede zwischen ihnen. Für Said ist lediglich wichtig, was sie miteinander teilen, nicht was sie unterscheidet, weil er den Orientalismus als solchen anklagen möchte und keine besondere Variante desselben. Und damit haben wir sowohl die synchronen als auch die diachronen Kriterien.

Eine vierte Behauptung bezieht sich auf das erklärende Kriterium des Essentialismus, nämlich die Behauptung, ein Glaube an den Orientalismus erkläre verschiedene moralische und politische Vergehen in den fernen Weiten der Welt, die nichts mit der Gelehrtenwelt zu tun habe, die von Wissenschaftlern und Schriftstellern bewohnt wird. In Saids Fall betreffen die in Frage stehenden Vergehen den Kolonialismus und Imperialismus. Natürlich spielt Said diesen erklärenden Anspruch regelmäßig herunter, indem er uns versichert, dass er mit Orientalismus kein „ruchlose[s] Komplott[.] ‚westlicher‘ Imperialisten zur Unterdrückung der ‚orientalischen‘ Welt“ meine, und suggeriert, die Erklärung des Imperialismus sei sehr komplex sei und umfasse Faktoren jenseits des Orientalismus (vgl. Said 2017, S. 21, 76f., 115f.; 1997, S. 26; 1994, S. 51f.). Er behauptet zudem auch, orientalistische Errungenschaften anzuerkennen, und nicht den Orientalismus als solchen kritisieren zu wollen (vgl. Said 2017, S. 116f., 392, 389f.; Viswanathan 2002, S. 151.) Aber selbst dort, wo dieses Zurückrudern nicht selbst inkohärent ist, widerspricht es ganz offensichtlich die das ganze Orientalismus-Buch durchziehenden und auch andernorts getätigten Behauptungen: Said verschreibt sich unmissverständlich der These, dass Orientalismus nicht nur, wie oben gezeigt, ein Wesen habe, sondern dass dieses Wesen auch ganz konkrete Vorgänge in der Geschichte des westlichen Verhältnisses zum Orient erkläre – die in erster Linie eine Geschichte des Rassismus und Imperialismus sei.

⁹ Vgl. Said 2017, S.65–90. Gelegentlich zieht er die Behauptung einer systematischen Verfälschung rhetorisch zurück, kommt aber um diese nicht herum. „Imaginäre Geographie“ „orientalisiert“, wie er es ausdrückt, den Orient, der so zu ihrem grundlegenden Untersuchungsobjekt werde (ebd., S. 84). Aber der orientalisierte Orient entspricht nicht der Wirklichkeit. Für Said gibt es keinen „Orient“ oder „Islam“, auf den sich die Forschung richten könnte. Orientalismus konstruiere daher frei eine orientalisierte Wirklichkeit, ein Vorgang, den er mit einem „Tagtraum“ (ebd., S. 68ff.) analogisiert. Dieser Tagtraum „durchzieht oder überlagert“ die Realität (ebd., S. 71) und führe direkt zu einer, die ganze Kultur umfassenden, Verfeinerung der „Unwissenheit“ (ebd., S. 79, 93). Jedes Mal, wenn Said seine Behauptungen der Wirklichkeitsverfälschung relativiert, tut er das, um nahezu legen, dass der Glaube an diese Verfälschung nachvollziehbar sei, und nicht um zu dementieren, dass es eine Fälschung ist. „Vielmehr ist es völlig normal, wenn sich der menschliche Geist dem Angriff des ungezähmten Fremden widersetzt. Deshalb neigen Kulturen immer dazu, sich andere Kulturen zu assimilieren“ (ebd., S. 84). Es sollte betont werden, dass letztere Behauptung eine (vage kantianische) Verallgemeinerung über Begriffsbildungen ist, die Said auf einen Essentialismus im Hinblick auf den menschlichen Geist festlegt.

¹⁰ Vgl. Said 2017, S. 12f., 13f., 18f., 26f., 31–36, 53–73, 74f., 87–93, 106f., 116f., 118f., 119ff., 121f., 147f., 181–185, 231, 232f., 234ff., 252f., 263f., 298f., 300f., 340f., 370f., 384f.

Die kausale Behauptung verläuft in mindestens zwei Richtungen.¹¹ In der einen Hinsicht *hat* der Orientalismus zum Imperialismus *geführt*: „Lediglich festzustellen, dass der Orientalismus die Kolonialherrschaft rechtfertigen sollte, hieße verkennen, in welchem Maße er diese nicht erst nachträglich, sondern auch schon vorbereitend legitimierte.“ In einer anderen Hinsicht, rationalisierte er den Imperialismus *im Nachhinein*: „Anfang des 20. Jahrh. konnten Männer wie Balfour oder Cromer sagen, was und wie sie es sagten, weil eine noch ältere Tradition als die des 19. Jahrhunderts sie mit Begriffen, Symbolen, Stilmitteln und Redefiguren versah, mit denen sie all das ausdrücken konnten.“ Manchmal teilt Said den Unterschied zwischen diesen Formulierungen auf: „Sobald wir den Orientalismus als eine gebieterische westliche Projektion auf den Orient ansehen, gibt es kaum noch Überraschungen.“ „Dabei genügt es nicht, einfach zu sagen, dass die moderne Orientalistik zum Imperialismus und Kolonialismus beigetragen hat“ wird uns stumpf erzählt. „Derart verdankte der Orientalismus hat sein Dasein nicht etwa seiner speziellen Offenheit oder Empfänglichkeit, sondern der durchgängigen internen Konstitution als Willen zur Macht über den Orient.“ Der Imperialismus bezog seine Unterstützung aus dem Rassismus, und was den Rassismus betrifft: „Im 19. Jahrhundert hielt praktisch jeder Europäer – und ich meine, das kann man allgemein so sagen – die Orientalistik für ein System [...] und war insofern ein fast absolut ethnozentrisch eingestellter Rassist oder Imperialist.“¹²

Ein großer Teil von *Orientalismus*, *The Question of Palestine*, *Covering Islam*, *Culture and Imperialism* sowie Suids anderer Arbeiten versucht diese Behauptungen zu untermauern.¹³ Obwohl Said dazu neigt, die Erklärung des Imperialismus durch den Orientalismus auf die Periode, die auf Napoleons Invasion in Ägypten 1798 folgt, zu beschränken, verbindet das Kapitel über „die Bandbreite des Orientalismus“ den modernen Imperialismus mit einer konsistenten Tendenz des Denkens, die sich von der griechischen Antike über das christliche Mittelalter bis in die Renaissance und die Aufklärung erstreckt. Oder, wie Said es ausdrückt, es „umreißt vorab alle historischen, philosophischen, und soziopolitischen Dimensionen des Themas“ (Said 2017, S. 36). Orientalistischer Rassismus und Imperialismus sind für ihn konsistente und sich gleichbleibende politischen Themen.

Schließlich gibt es noch das Kriterium der logischen Implikation, dem sich Said aufgrund der Tatsache verschrieben hat, dass seine These Behauptungen über Orientalismus nach sich zieht, die das aufheben, was Orientalisten selbst tatsächlich sagen oder zu behaupten glauben. Orientalismus, teilt Said uns mit, habe eine eigene innere Logik, einen Hang zum Imperialismus, der nicht nur die Behauptungen, sondern auch die Absichten der Orientalisten außer Kraft setze. Daher seien sogar die sympathischsten Orientalisten, wie Massignon, oder die (für Said) sympathischsten Denker, die durch den Orientalismus beeinflusst wurden, wie Marx, in der orientalistischen Logik gefangen, ob sie das nun wollten oder nicht. Said erkenne

¹¹ Gelegentlich – in einem charakteristischen Versuch, alles gleichzeitig haben zu wollen – behauptet Said, dass er die Beziehung zwischen Orientalismus und Imperialismus nicht als eine kausale verstanden wissen wolle. Abgesehen davon, dass er damit der kausalen Behauptung, die er ganz klar trifft, widerspricht, sind solche Anfechtungen einfach inkohärent. Falls eine moralisch bedeutsame Beziehung zwischen Orientalismus und Imperialismus besteht und diese Beziehung die Verbindung zwischen den zwei Sachen *erklärt*, wie könnte diese Verbindung anders als kausal zu deuten sein? In einer besonders haarsträubenden Formulierung behauptet Said, dass, obwohl der Orientalismus den Imperialismus ‚zementiert‘ habe, er keine kausale Beziehung zwischen ihm und dem Imperialismus behaupten wolle (Viswanathan 2002, S. 243; vgl. auch Said 1994, S. 81). Es ist der Vorstellungskraft der Leser überlassen, herauszufinden, wie x y ‚zementieren‘ kann, ohne in kausaler Beziehung dazu zu stehen. Die skandalöse Ungenauigkeit von Suids Darstellung der kausalen Beziehung zwischen Orientalismus und Imperialismus ist eines der am grellsten leuchtenden (und am wenigsten kommentierten) Defizite des Buches. Eine cursorische Kritik formuliert Ahmad 1992, S. 181f.

¹² Die Zitate in diesem Abschnitt finden sich in folgender Reihenfolge in Said 2017, S. 53, 54, 116, 148, 253f., 234.

¹³ Vgl. Said 2017, S. 20f., 23f., 52ff., 105f., 115f., 130–33, 148, 231–258, 289ff, 391f, 396f; Said 1983, S. 264; Said 1997, S. LVIII., 26, 30, 163; Said 1995, S. 329; Said 1994, S. 41, 48, 51f., 108–110; Viswanathan 2002, S. 26, 151, 169, 237f.

etwas bezüglich ihrer Situation, was diese selbst nicht erkennen konnten, weil sie dazu noch keinerlei Zugang gehabt hätten. Das stärkste Beispiel für diese überraschende Behauptung findet sich in einer Diskussion von H.A.R. Gibbs Einschätzung von Louis Massignon, die Said aus dessen Nachruf auf letzteren bezieht: „Zwar hatte ich dessen Nachruf gewisse Behauptungen entnommen, die darin selbst nur andeutungsweise stehen, doch spiele diese vor allem dann eine wichtige Rolle, wenn wir Gibbs Werdegang als Folie für den Massignons sehen“ (Said 2017, S. 314). Said bringt es also fertig, Gibbs Sachen „zu entnehmen“, die bei diesem „nur andeutungsweise stehen“, weil (wie er uns eine Seite später wissen lässt) er eine gedankliche Vorstellung von dem Paradigma habe, dem Gibbs angehöre. Und vor dem Hintergrund dieser Vorstellung könne er deduzieren, wem bzw. was sich Gibbs *verschrieben* habe, ungeachtet dessen, was dieser tatsächlich *gesagt* hat.¹⁴

Wenn Said dann im Nachwort von 1994 bekräftigt, *Orientalismus* sei ein Buch, „dessen Autor explizit anti-essentialistisch ist, sich ausdrücklich zur radikalen Skepsis bekennt, gegen quasi ontologische Kategorien wie Orient und Okzident verwahrt“ (Said 2017, S. 379), dann setzt er sich einfach über die Worte hinweg, die Seite für Seite immer wieder in seinem Buch auftauchen. Genauso verhält es sich, wenn er uns in seinem Essay „Orientalism Reconsidered“ von 1985 weismacht, der Vorwurf der „Ahistorizität“ wiege „schwerer in der Behauptung [...] als in der Beweisführung“ (Said 2002b, S. 199). Dann sind wir dazu berechtigt, diese Behauptung als Bluff abzutun.¹⁵ Das textliche Beweismaterial ist unmissverständlich: Obwohl es wahr ist, dass Said skeptisch in Bezug auf die kategoriale Unterscheidung von Orient und Okzident ist, bleibt diese Unterscheidung ein Ablenkungsmanöver. Entscheidend ist, dass er überhaupt nicht skeptisch bezüglich der Legitimität der Kategorie „Orientalist“ oder der ahistorischen und transkontextuellen Verallgemeinerungen ist, deren er sich selbst bedient, wenn er sich dem Orient gedanklich nähert. Er könnte es auch nicht sein, ohne die etlichen Generalisierungen, die er in Bezug auf den Orientalismus vornimmt, sowie der zahllosen Dinge, die er mit Verweis auf diese Generalisierungen zu erklären behauptet, aufzugeben – ohne tatsächlich auf die Dutzende Passagen, auf die in diesem Abschnitt Bezug genommen wurde, zu verzichten.

Um es auf den Punkt zu bringen: Der Orientalismus verfügt über kein Wesen, *Orientalismus* fehlt eine These. Soweit das Buch eine These hat, ist es unvermeidlich eine über das *Wesen* des Orientalismus. Falls dem aber so ist, dann unterschreibt Said einen doktrinären Essentialismus – zumindest im Hinblick auf den Orientalismus. Wie wir sehen werden, schwankt diese Überzeugung, sobald man seine Behandlung des Islams betrachtet.

¹⁴ Damit erklärt sich auch Bernard Lewis' gerechtfertigte Beschwerde, dass Said „die Passage, die er zitiert, in einem solchen Ausmaß“, reinterprete, „dass sie in keinerlei vernünftigem Verhältnis zu den manifesten Absichten des Autors mehr steht“ (Lewis 1993, S. 112). Zu den ungeheuerlichsten Beispielen in *Orientalismus* gehören Suids Interpretationen von Dante, Edward Lane, William Robertson Smith, H.A.R. Gibbs und Bernard Lewis. Die dümmste von ist zweifellos die Interpretation von Dantes *Inferno*, die unter der fatalen Unfähigkeit leidet, Dantes angeblichen Orientalismus mit dessen Parteinahme für Ibn Sina, Ibn Rushd und Saladin – die Dante mit Hector, Aeneas, Abraham, Socrates, Plato und Aristoteles gleichsetzt – unter einen Hut zu bringen (vgl. Said 2017, S. 86). Falls Dantes Behandlung dieser Moslems ein Beweis für Orientalismus ist, ist es dann nicht gleichermaßen ein Beweis für Okzidentalismus? Eine überzeugende Diskussion dessen findet sich bei Ahmad 1992, S. 187–190.

¹⁵ Said schreibt: „Ich möchte nicht, dass davon ausgegangen wird, dass dieser Essay ein Versuch sei, den Kritikern zu antworten“ (2002b, S. 198). Obwohl dieser Essay tatsächlich versucht, seinen Kritikern zu antworten (und dadurch Suids behaupteten Absichten widerspricht), ist es zum größten Teil eine sich selbst gratulierende Werbung für das Buch, das seine Kritiker überheblich ignoriert oder als einer Antwort unwürdig abweist.

Behauptung 2: Saids Anklage des Orientalismus aufgrund seines Essentialismus in Bezug auf den Islam

In einer gewissen Hinsicht müssen wir die Frage, ob Said den Orientalismus aufgrund seines Essentialismus in Bezug auf den Islam anklagt, kaum bearbeiten; das ist letztendlich die Crux dessen, was er über Orientalismus und Islam zu sagen hat. Wie im vorhergehenden Fall ist es im gegebenen Zusammenhang eine längere Analyse bestimmter Musterabschnitte des Saidschen Werkes nicht zu leisten. Wir können lediglich bestimmte Behauptungen festhalten, aus denen die Anklage sich zusammensetzt.

Die Angelegenheit ist ziemlich klar. Wir haben gesehen, dass ein Essentialismus in Bezug auf den Islam davon ausgeht, dass dieser über eine bestimmte Menge grundlegender Doktrinen verfüge, die seine Identität konstituieren und spezifische islamische Praktiken und Institutionen erklären. Obwohl der Islam als Religion sich inzwischen über 14 Jahrhunderte erstreckt und zumindest zwei Konfessionen hervorgebracht hat, ebenso eine beachtliche Vielfalt regionaler, ethnischer und nationaler Versionen der Religion, Unterschiede in der Rechtsprechung sowie zwischen salafistischen und sufistischen Konzeptionen etc. aufweist, bleibt die Tatsache bestehen, dass das Wesen des Islams den gemeinsamen begrifflichen Nenner ausdrückt, der die Unterschiede in ein angemessenes Verhältnis rückt und zu Varianten eines islamischen Themas macht (siehe Fußnote 5).

Das ist die Behauptung, die Said wiederholt (doch dabei inkonsistenterweise leugnet).¹⁶ Zum einen leugnet er eine definitorische Identität des Islam: Zahlreiche Passagen in *Orientalismus* und an anderen Stellen sagen uns, dass angesichts des Dissens über die Bedeutung der islamischen Normen und des Dissens darüber, was eine islamische Norm ausmacht, es keinen autoritativen Weg zur Bestimmung des grundlegenden Satzes von Normen, die wesentlich für die Religion sind, geben könne. Falls wir *ijtihad* als ein Prinzip akzeptieren, lassen wir die Möglichkeit unabhängiger Reinterpretationen von Texten zu, in welchem Fall jeder Moslem ein Interpret ist und jeder Moslem prinzipiell mit jedem anderen in so gut wie allem verschiedener Auffassung sein kann. Said folgert aus dem Dissens die Unmöglichkeit, ein Wesen zu identifizieren, darum gebe es kein Wesen des Islams.¹⁷ „Islam“, schreibt er, „ist überhaupt gar kein Subjekt, sondern (bestenfalls) eine Serie von

¹⁶ Said gesteht an zwei Stellen zu, dass der Islam ein ihn definierendes Wesen habe. In *Covering Islam* (Said 1997, S. 57–59) isoliert er das, was er die „basale Identität des islamischen Glaubens“ nennt (ebenso in Said 2002a, S. 69f.). Said beschreibt den Islam in essentialistischen Begriffen als „eine religiöse Idee“, wobei er sich sogleich einzuwenden beeilt, dass diese Idee einem nur ein einleitendes und primitives Verständnis der Natur des Islams gebe. Zwei fatale Probleme ergeben sich in diesem Zusammenhang. Das erste besteht darin, dass diese Behauptungen mit dem Großteil der Saidschen Aussagen überhaupt nicht übereinstimmen. Die vorherigen beiden Abschnitte räumen ein, der Islam verfüge über ein Wesen. Aber wie in diesem Essay schon gesagt wurde, behaupten eine große Anzahl von Passagen, dass das gerade nicht der Fall sei. Die Inkonsistenz löst Said an keiner Stelle auf. Gelegentlich scheint er nahezulegen, dass, obwohl der Islam über einen grundlegenden Satz definierender Doktrinen verfügt, diese Wesensbestimmung keine bestimmte Beziehung zu den verschiedenen Arten des Islams in der Geschichte oder über die verschiedenen kulturellen Kontexte heute hinweg aufweise (z.B. Said 2002a, S. 70). Aber für diese Behauptung bietet Said nichts an, was einem Argument auch nur ähnlich sehen könnte, noch geht er auf die Möglichkeit ein, dass jede echte Version des Islam eine bestimmte Beziehung zu den Kerndoktrinen innerhalb eines bestimmten Raums plausibler Möglichkeiten aufweisen könnte. Genausowenig kommt es Said schließlich in den Sinn, dass trotz seiner ständigen Anrufung der Perspektive der moslemischen Gläubigen (ebd., S. 74) sein Herangehen an den Islam mit genau dieser Perspektive nicht unter einen Hut zu bringen ist. Ernsthaftige moslemische Gläubige glauben an den Islam, weil er der Islam ist und nicht an eine durch säkulare Kriterien unterschiedene *Art* des Islams (z.B. den jemenitischen Islam des 18. Jahrhunderts, um Saids Beispiel zu verwenden). Kein Student des Islams, ob säkular oder religiös, kann es sich leisten, diese offensichtliche Tatsache zu ignorieren. Said macht genau das.

¹⁷ Vgl. Said 2017, S. 116–124, 127, 238f., 270–76, 281–292, 311ff., 316f., 320f., 324f., 328ff., 345ff., 350f., 369f.;

Said 1997, S. 9–11, 57–62, 85, 148; Viswanathan 2002, S. 238; Said 2002a, S. 70; dazu auch Tony Judts Einleitung zu Saids „Collective Passion“ in Said 2004, S. 110.

Interpretationen, die in fast jedem Fall so divergent sind, dass sie darauf hinauslaufen, das Vorhaben eines Interpretieren, der ein ‚Islam‘ genanntes monolithisches Ganzes entwirft, lächerlich zu machen“ (Said 2002a, S. 70).

Eine zweite Behauptung läuft darauf hinaus zu sagen, dass jeder Versuch, ein Wesen des Islams zu identifizieren, über die synchrone Vielfalt, der wir in der islamischen Welt begegnen, rücksichtslos hinweggehen würde: es gibt, behauptet Said (bis zu einem gewissen Ausmaß folgt er darin Anthropologen wie Clifford Geertz), eine zu große Varietät zwischen, sagen wir, marokkanischem, ägyptischem, iranischem, pakistanischem und indonesischem Islam, als dass Verallgemeinerungen, die über diese Kategorien hinweggehen, erlaubt sein könnten.

Eine dritte Behauptung will uns weismachen, dass jeder Versuch, zu verallgemeinern, rücksichtslos über die Vielfalt der islamischen Erfahrung hinwegginge. Aus diesem Grund, so argumentiert Said wiederholt, ergebe es keinen Sinn, sich auf Tatsachen, Begriffe oder Texte, die in der Zeit des Propheten oder der vier rechtmäßigen Kaliphen oder al Ghazali oder Ibn Taymiyyah gründen, zu beziehen, um gegenwärtige Ereignisse zu erklären. Zuviel Wasser sei den Jordan schon hinuntergeflossen, als dass solche tausendjährigen Tatsachen heute noch relevant sein könnten. Falls wir auf, nehmen wir einmal an, antijüdische Stimmungen in den medinensischen Versen des Koran oder in der Haltung des Propheten gegenüber den Juden von Khaybar stoßen, sei es falsch, anzunehmen, dass ein zeitlich dermaßen entlegenes Phänomen irgendeinen Einfluss auf den Antisemitismus haben könnte, den wir heute in der arabisch-islamischen Welt antreffen. „Für jeden, der eine gewisse Klarheit des Denkens und common-sense-Vorstellungen über die Komplexität und Varietät konkreter menschlicher Erfahrung mit sich bringt“, schreibt Said (wobei er seine zweite und dritte Behauptung kombiniert),

ist es viel sinnvoller über verschiedene Formen des Islam zu sprechen, zu verschiedenen Zeitpunkten, für verschiedene Völker, auf unterschiedlichen Feldern, wie den arabisch-moslemischen Geschichtsphilosophen des 13. Jahrh. oder der islamisch-andalusischen Architektur des 11. Jahrh. oder jemenitischen, religiöser Kontroversen des 18. Jahrh. oder politischer, ökonomischer, kultureller und religiöser Entwicklungen in dem einen oder anderen islamischen Land, wobei die Festlegung wie ‚islamisch‘ ein Land oder eine Gruppe ist, einen großen Arbeitsaufwand von Anfang an erforderlich macht (Said 2002a, S. 70).

Eine vierte Behauptung suggeriert, dass es vor dem Hintergrund der angeführten Aussagen keine Möglichkeit gebe, den „Islam“ in irgendeinen Erklärungszusammenhang mit einem angeblich islamischen Verhalten zu bringen – sei es Terrorismus, Zensur oder Antisemitismus.¹⁸ Tatsächlich verfällt Said oft der Ansicht, dass der Begriff „Islam“ einfach eine Fiktion sei: es gebe *tout court* gar keine Sache wie den Islam; dagegen gebe es viele Islame, vielleicht so viele, wie es Gläubige oder Meinungsunterschiede gibt. Said impliziert aus diesem Grund wiederholt, dass der Begriff „islamischer Terrorismus“ bestenfalls nichts erkläre und, was viel wahrscheinlicher ist, rassistisch sei. Seine extremsten Formulierungen implizieren, dass, obwohl der Orientalismus den Imperialismus und der Imperialismus wiederum die westlichen Verwüstungen gegenüber den Orient erkläre, der Islam keinerlei erklärende Beziehung zu terroristischen Taten, die von gläubigen Muslimen in Namen des Islam ausgeübt werden, aufweise – selbst wenn diese Handlungen detailliert durch Fatwas gerechtfertigt werden, die auf den islamischen Schriften sowie islamischer Jurisprudenz

¹⁸ Vgl. Said 2017, S. 116–124, 268, 271–276, 281–292, 294f., 345f.; Said 1997, S. xxxvi, lv, 62, 85, 148; Said 1995, S. 307f.

basieren, von islamischen Juristen ratifiziert wurden, jene Taten selbst Vorläufer in der islamischen Geschichte haben und von Millionen Moslems gebilligt werden.¹⁹

Und das bringt uns zu der fünften Behauptung. Said zufolge ist der Islam das, was „lebendige, atmende“ moslemische Gläubige daraus machen.²⁰ Diese Behauptung zieht zwei Konsequenzen nach sich. Erstens: Weil es 1,25 Milliarden moslemische Gläubige gibt, bestehe keine Möglichkeit, Verallgemeinerungen in Bezug auf den Islam anzustellen, es sei denn, man verallgemeinere über 1,25 Milliarden äußerst divergente Glaubensinhalte und Praktiken hinweg – eine offensichtliche Unmöglichkeit. Zweitens: Jeglicher Versuch, dem Islam Behauptungen zuzuschreiben, die Moslems selbst nicht akzeptieren, wird dadurch für null und nichtig erklärt: Das Kriterium für „das Islamische“ sei der moslemische Konsens; daher seien Redewendungen wie „islamischer Terrorismus“, solange Moslems ihnen keine Legitimität zugestehen, *ipso facto* illegitim. Es sollte betont werden, dass das textliche Beweismaterial für Saids Überzeugung in dieser Hinsicht absolut klar und unmissverständlich ist. Und trotz vielfältiger Versuche der Vernebelung und Umgehung folgt aus dieser Haltung unvermeidlich, Moslems ein Veto darüber zu verleihen, was als logische Konsequenz der Akzeptanz islamischer Normen zu gelten habe. *Ausschließlich* Moslems können demnach bestimmen, was authentisch islamisch ist; weder ein Apostat noch ein Skeptiker, noch ein nicht-gläubiger Orientalist ist dazu berechtigt. Der Islam ist in dieser Konsequenz das private Eigentum der Moslems. Es sei, erklärt uns Said mit erhobenem Finger in einer Passage, die gegen Gibb gerichtet ist, „ein solcher [Widerspruch], ‚den Islam‘ weder im offiziellen Sinne des Klerus noch im tatsächlichen Verständnis der heutigen Laiengefolgschaft aufzufassen“ (Said 2017, S. 324; siehe dazu auch Fußnote 5).

Indem man solches Beweismaterial anführt, unterstreicht man lediglich, was ohnehin offensichtlich sein sollte: dass Said das Vorgehende als eine Zuschreibung des Orientalismus zu einem Essentialismus in Bezug auf den Islam und zugleich als eine Anklage dessen versteht. Indem er also jene Behauptungen über den Islam ablehnt, erzählt uns Said, dass der Orientalismus durch seinen Hang definiert sei, diese dem Islam zuzuschreiben. Orientalisten diskutieren den Islam, als ob dieser einen ihn definierenden, normativen Kern habe, sie übergeneralisieren sowohl synchronisch als auch diachronisch, indem sie den bestimmenden Kontext ignorieren; sie bieten eindimensionale und allzu vereinfachte Erklärungen sozialer Pathologien mit ihrem Bezug auf den Islam an; und dadurch, dass sie jeder dieser Tätigkeiten nachgehen, setzen sie sich gewohnheitsmäßig über die Ansprüche der moslemischen Gläubigen hinweg bzw. ignorieren diese. Er hat einige beleidigende Ausdrücke gegen die Orientalisten, die das tun, vorzubringen. Sie sind „reduktionistisch“, „obsessiv“, „deterministisch“, „heuchlerisch“, „anachronistisch“, „keinen Bezug zur Wirklichkeit“, „einfältig“, „unehrlich“, „rassistisch“ und „imperialistisch“.

Dadurch seien ihre Schriften, so die Implikation, ziemlich wertlos. Orientalismus, beteuert Said – und zwar nicht eine bestimmte Version, sondern das Unternehmen als solches – sei ein menschliches und intellektuelles „Scheitern“ (Said 2017, S. 376). Obwohl er von einem ihm wohlgesinnten Kritiker (Albert Hourani) dazu angehalten wurde, diese Behauptung ein wenig zu untermauern, lehnte Said das ab. „Während ich also Houranis Bedenken durchaus teile“, schreibt er, „habe ich erhebliche Zweifel daran, ob man den Begriff Orientalismus, richtig verstanden, jemals von diesem komplizierten und nicht immer schmeichelhaften Hintergrund lösen könnte“ (ebd., S. 391). Man beachte hier Saids Behauptung, der zufolge (i) der Orientalismus seine unveränderlich ruchlose Identität über Jahrhunderte hinweg bewahre (vgl. ebd., S. 352f., 370f.) und (ii) er, Said, epistemischen Zugang zu dessen wesentlicher Natur habe, und zwar auf eine Weise, die die Behauptungen „lebendiger, atmender“ Orientalisten außer Kraft setze – selbst wenn der in Frage stehende Orientalist, sich als ein herausragender Spezialist auf diesem Gebiet (der Said nicht war) und noch dazu als libanesischer Antizionist

¹⁹ Vgl. Said 2002a sowie „Adrift in Similiarity“ in Said 2004, S. 119–124.

²⁰ Vgl. z.B. Said 2017, S. 311ff., 324f.; Said 1997, S. 44f., 168; Viswanathan 2002, S. 238; Said 2002a, S. 74.

entpuppt. Die Lektion ist unmissverständlich: Behauptungen über den Islam *müssen* näher bestimmt werden, um dadurch Urteile über den Islam als solchen zu vermeiden, Behauptungen über den Orientalismus hingegen *keineswegs*.

Obwohl Said unter dem Druck der Kritik gelegentlich zurückweicht, um uns weiszumachen, dass er nicht den Orientalismus als solchen kritisiert habe, verspottet ein solches Nachgeben dreist, was der Text des Buches tatsächlich sagt: „Ich behaupte nicht“, schreibt er in dem Nachwort zur Ausgabe von 1994, „dass die Orientalistik etwas Übles, Perverstes oder unerbittlich Konformistisches sei“ (Said 2017, S. 391). Aber das ist tatsächlich genau das, wofür er das ganze Buch hindurch argumentiert, insbesondere im Hinblick auf die Behandlung, die der Islam durch den Orientalismus erfahre. Um den Punkt noch etwas präziser zu fassen: Said argumentiert, dass der Orientalismus als Orientalismus ein Phantasiesubstitut wirklichen Wissens sei, angetrieben durch Neurosen, Rassismus und den Willen zur Macht, der die rassistisch-imperialistischen Verwüstungen von den Kreuzzügen bis zum heutigen Tage ausgelöst und rationalisiert habe. Obwohl das Wesen eines so gedeuteten Orientalismus über eine 2500-jährige Geschichte verfügt, das sich über Kulturen, Sprachen und Genres hinwegsetzt, wird es in wechselndem Maße von bestimmten Orientalisten immer wieder verkörpert. Das reicht dann vom Böartigen (Bernard Lewis) bis zum Lässlichen (Louis Massignon). Die Zugeständnisse, die Said dem Orientalismus macht, sind, gemessen an seinen expliziten Maßstäben, lediglich Trivialitäten, verglichen mit den Anklagen, die er erhebt. Aus diesem Grunde ist es einfach falsch zu behaupten, wie es ein ansonsten ernsthafter Kritiker tut, dass „Said niemals die über die Jahre hinweg wirklich akademischen Errungenschaften, wissenschaftlichen Entdeckungen und kreativen Beiträge der Orientalisten und des Orientalismus kleinreden will.“²¹ Er versucht ganz gewiss genau das, und die Texte bestätigen das in keineswegs unklaren Begriffen.

Es wäre ein separates Unterfangen – und ein lohnendes obendrein –, jede einzelne Behauptung, die Said in seiner Anklage aufstellt, zu widerlegen. Aber für die gegenwärtigen Zwecke ist lediglich relevant, dass es eine Anklage *ist* und dass diese Anklage im Wesentlichen in dem Hinweis auf das Verbrechen besteht, einem Essentialismus zu erliegen.

Performativer Widerspruch

Nach dieser Vorbereitung können wir den performativen Widerspruch im Herzen von Suids Argumentation erkennen – einen Widerspruch nämlich, der aus der einfachen Aufstellung einer These entsteht (wie z.B. „Ich bin nicht hier“ oder „Sprache übermittelt keine Bedeutung“ oder „Ich spreche kein Wort Deutsch“ oder „Ich glaube nicht, dass etwas existiert“). Einerseits vertritt Said die These, der Orientalismus verfüge über ein Wesen. Andererseits klagt er den Orientalismus wegen dessen Behauptung an, der Islam habe ein Wesen. Die erste Behauptung legt ihn auf einen doktrinären Essentialismus fest, letztere auf dessen Zurückweisung. Die Kombination bringt einen Widerspruch hervor. Weil kein Widerspruch wahr ist, ist Suids These falsch. Um dies gleichbedeutend, aber ein wenig anders zu fassen: Womit wir es hier zu tun haben, ist ein aktives und fatales Dilemma. Jede Behauptung, die Said trifft, widerspricht einer anderen, aber jede ist so zentral für seine These

²¹ Al Azm 1984, S. 350. Sadiq al Azm zitiert eine Stelle aus *Orientalismus* (Said 2017, S. 96) als Beleg, fehlinterpretiert sie jedoch. Obwohl Said dort dem Orientalismus „eine große Menge an“ Errungenschaften zugesteht, erzählt er auf derselben Seite, dass, ungeachtet dieser Errungenschaften, wir „sehr klar bezüglich dessen sein müssen“, dass der Orientalismus systematisch den Orient verfälscht (sich „über ihn hinweggesetzt“) und dem Imperialismus Vorschub geleistet hat. Suids sagt vielmehr, dass die angeblichen Errungenschaften des Orientalismus die eigentlichen Materialien zur Verfügung stellten, mit denen er den Orient *verfälscht* habe. In Anbetracht all dessen müsse man dem Orientalismus Versagen attestieren, und das ist genau das Wort, das Said wiederholt dafür anführt (siehe z.B. Said 2017, S. 369f., 376).

wie alle anderen. Wenn er jedoch beide zugleich behauptet, landet er in einem Widerspruch. Falls er eine fallen lässt, hat er keine These mehr.

Es gilt festzuhalten, dass die hier entwickelte Kritik darauf abhebt, dass Saids These selbstwidersprüchlich ist und dass der Widerspruch aus seiner Festlegung auf einen doktrinären Essentialismus resultiert. Die vorrangige Kritik besteht weder in der Behauptung *ad hominem*, dass Said persönlich ein Heuchler sei, noch (primär) darin, dass er sich schuldig mache, doppelte Standards anzuwenden. Das Problem, eine buchstäblich sich selbst widersprechende These zu haben, liegt viel tiefer als das, was jede dieser Kritiken anführt.

Im Gegensatz zu vielen Kritikern Saids schreibt dieser Essay ihm auch keine Hingabe an eine scharfe Unterscheidung zwischen Orient und Okzident zu.²² Said hat Recht, wenn er sagt, dass er eine solche Unterscheidung konsequent leugne. Es geht nicht darum, dass Said dem Okzident oder dem Orient ein Wesen zuschreibe, sondern dass er dem Orientalismus ein Wesen zuschreibt, während er den Orientalismus anklagt, dem Orient ein Wesen zuzuschreiben. Wovon er überzeugt ist, ist die These, dass der Orientalismus, als vereinheitlichtes Phänomen betrachtet, zwei Jahrtausende von Einstellungen bezüglich der Unterscheidung von Ost und West erkläre, d.h. dass er über ein Wesen verfüge. Aber gemessen an dem, was er in seiner Anklage des Orientalismus sagt, ist es genau diese Behauptung, die Said gar nicht treffen darf.

Ein Verteidiger von Saids These könnte diesem Einwand mit der Behauptung entgegnen, dass die beiden Fälle einfach unterschiedlich seien: Ein Essentialismus in Bezug auf den Orientalismus sei gestattet, aber ein Essentialismus in Bezug auf den Islam sei ärgerlich. Ein paar defensive Bemerkungen seien in Ordnung.

Erstens ist es eine Tatsache, dass Said selbst diesen Streitpunkt niemals anspricht und ihn schon gar nicht so nuanciert. Daher ist es fraglich, ob er die in Frage stehende Behauptung unterschreiben würde. Zweitens: fehlt eine rationale Grundlage, um die eine Sache über die eine Doktrin zu behaupten und das Umgekehrte über die andere, dann stellt die vorhergehende Verfahrensweise eine *ad-hoc*-Argumentation dar, offensichtlich zu dem Zweck entworfen, den Vorwurf der Inkonsistenz zu vermeiden.

Soweit jemals eine rationale Grundlage in Saids Werk auftaucht, bleibt sie vollkommen implizit: Wir könnten sagen, um es in Saids Sprache auszudrücken, dass wir bestenfalls „Spuren“ eines Arguments finden können (vgl. Said 2017, S. 65–90). Said glaubt manchmal, es sei gerechtfertigt, den Orientalismus in essentialistischer Manier zu diskutieren, weil dieser den Orient in essentialistischer Manier beschreibe. Dadurch also, dass er dem Orientalismus ein Wesen zuschreibt, so impliziert Said, vertritt er selbst keinen Essentialismus; er beschreibt lediglich die essentialistischen Aktivitäten der Orientalisten aus einer neutralen (aber nicht-essentialistischen) anthropologischen Perspektive, die es ihm erlaubt, den orientalistischen Essentialismus zu beschreiben, ohne selbst dem Essentialismus zu erliegen.

Es ist nicht klar, ob Said tatsächlich diese Auffassung vertritt oder das so behaupten würde. Falls das aber der Fall sein sollte, versagt dieser Schachzug. Denn zum einen verhindert Saids Epistemologie die Möglichkeit, eine buchstäblich neutrale, anthropologische Perspektive anzunehmen (vgl. ebd., S. 36–39). Zweitens kann kein Autor, welche Perspektive er auch immer einzunehmen glaubt, verhindern, seine These aus einer Erste-Person-Perspektive als

²² Diesen Fehler begeht z.B. Sivan 1985. Er taucht in einer etwas milderer Form auch bei Al Azm (1984, S. 351) und Ahmad (1992, S. 183) auf. Es ist wichtig festzuhalten, dass Al Azms berühmte These des „umgekehrten Orientalismus“ (S. 371–376), obwohl der in diesem Essay formulierten Kritik Saids ähnlich, dennoch etwas anderes zum Ausdruck bringt. Al Azm gebraucht diesen Begriff, um die islamistische Ausbeutung der Said'schen These zur Verteidigung des Islam zu bezeichnen, wohingegen die These des vorliegenden Essays die Logik der Said'schen These betrifft, nicht deren Ge- oder Missbrauch durch andere. Bemerkenswerterweise hat Said an keiner Stelle seiner Schriften auf Al Azms These reagiert. Zur Diskussion von „Orientalism in Reverse“ siehe Viswanathan 2002, S. 184, 219–222. Ahmad hingegen äußert eine Kritik, die der von Al Azm ähnelt, doch leider beschränkt sie sich auf eine Interpretation von Saids Anwendung Foucaults, was das wesentliche Problem beträchtlich herunterspielt.

wahr zu behaupten, und die Tatsache bleibt bestehen, dass Saids These einen persönlichen Glauben an die Wahrheit des doktrinären Essentialismus im Hinblick auf den Orientalismus einschließt. Zieht man diese Behauptung von seiner These ab, löst diese sich in Luft auf. Schließlich würde eine bloße Beschreibung essentialistischer Aktivitäten nicht zu der Anklage führen, die Said gegen den Orientalismus klar erhebt. Zieht man die Anklage von seiner These ab, löst sich diese genauso in Luft auf. Es gibt, um es kurz zu machen, keinen „perspektivistischen“ Weg aus Saids Falle.

Um jedoch in die Offensive zu gehen, ist es bemerkenswert zu sehen, wie verwirrt Said sich gerade in Bezug auf das ausnimmt, was doch als ziemlich entscheidender Punkt seiner These gelten dürfte. Er verschreibt sich, so hat es den Anschein, dem doktrinären Essentialismus. Um das zu sehen, müssen wir nur durch den Index von *Orientalismus* blättern, die abstrakten Substantive identifizieren und im Text nachschauen, was er darüber zu sagen hat. Er fühlt sich in *Orientalismus* frank und frei, großformatige Verallgemeinerungen in Bezug auf Antisemitismus, Christentum, Klassizismus, Foucault'sche Diskurse, Empirismus, ‚Europa‘ als Vorstellung, Imperialismus, Sprache, Marxismus, Philologie, Rassismus, Romantizismus, Wissenschaft, Totalitarismus, Utilitarismus und Zionismus anzustellen. Die einzige Ausnahme von dieser Regel scheint der Islam zu sein – der durch gar keine Regel regiert zu sein scheint.

Der Islam, sagt er, sei eine Fiktion ohne bestimmte Identität. Gleichzeitig teilt er uns mit, dass der Islam „im Westen *grundsätzlich* falsch dargestellt“ worden sei (Said 2017, S. 312; 2002a, S. 69). Wie „stellt“ man etwas „falsch dar“, dem eine Identität fehlt? Und, was diese Sache ebenso betrifft, wie stellt man etwas falsch dar, wenn – wie Said behauptet – überhaupt keine akkuraten Repräsentationen möglich sind (2017, S. 232–236, 311ff.; 1997, S. 44–4)7?

Es gebe, teilt uns Said mit, keinen wahren oder falschen Islam (2017, S. 363f.; 1997, S. LVIII; 2002a, S. 70). An anderer Stelle erzählt er uns unbekümmert, dass Terrorismus, Antisemitismus und Zensur mit dem wahren Islam unvereinbar seien.²³ Gleichzeitig wird uns mitgeteilt, dass Eqbal Ahmad den Islam in drei Zeitungskolumnen richtig dargestellt, Ali Shariati ihn in seiner phantasievollen Interpretation der Wallfahrt (*hedschra*) richtig getroffen, das orientalistische Establishment diesen aber vollkommen falsch dargestellt habe, nachdem es Bibliotheken an Büchern über dieses Thema geschrieben hatte.²⁴ Also, wie verhält es sich nun – gibt es ein Wesen des Islams, das es richtig darzustellen gilt, oder nicht?

Als eine Sache der Methode wird uns mitgeteilt, dass der Orientalismus den Islam wegen seiner platonischen Voreingenommenheit falsch darstelle, d.h. dass er die Dinge zu abstrakt beschreibe. Auf derselben Seite wird uns erzählt, dass der Orientalismus den Islam aufgrund seiner empiristischen Voreingenommenheit falsch darstelle, d.h. die Sachen zu konkret beschreibe.²⁵ Das stammt von einem Autor, der von sich selbst behauptet, in seinem Buch mit beiden Problemen konfrontiert zu sein und dieses Problem wiederum mit dem freudigen Zugeständnis löst, *beide* Fehler begangen zu haben!

Trotz seiner breiten Palette an einbezogenen Autoren, ist dieses Buch weit davon entfernt eine umfassende Geschichte *oder allgemeine Darstellung* des Orientalismus zu sein, dessen bin ich mir durchaus bewusst. Da jedoch selbst ein so dicht gewebter Diskurs wie der des Orientalismus im Westen nur wegen seines Reichtums bestehen und wirken konnte, musste ich nicht mehr tun, als Teile des Gewebes in gewissen Phasen zu schildern

²³ Was den Terrorismus betrifft, siehe Said 1997, S. xxxii; 1988, S. 156; 1995, S. 239, 295. Zum Antisemitismus siehe Said 1995, Kapitel 32, zur Zensur Viswanathan 2002, S. 383.

²⁴ Zu Eqbal Ahmad siehe „Adrift in Similiarity“ in Said 2004, S. 122–124, wo er Ahmads Kolumnen in der pakistanischen Zeitung *Dawn*, Januar–März 1999, zitiert. Zu Shariati siehe Said 1997, S. 67f. An anderer Stelle behauptet Said, dass Osama bin Laden den Islam falsch interpretiert habe – eine Behauptung, die er trifft, ohne ein einziges Wort aus Bin Ladens Schriften analysiert zu haben; siehe „A Vision to Lift the Spirit“ (Said 2004, S. 129) und „Suicidal Ignorance“ (ebd., S. 133).

²⁵ Said 2017, S. 346–351. Er diskutiert dort P.M. Holt et al. 1970.

und dabei auf die Existenz eines größeren Ganzen voller interessanter Aspekte sowie faszinierender Persönlichkeiten, Texte und Ereignisse hinzuweisen (Said 2017, S. 17, 35; Hervorhebungen I. Kh.).

Was also ist das größere Versagen – Platonismus oder Empirismus?

Der Islam, behauptet Said, erkläre nichts. Unterdessen wird uns mitgeteilt, dass der Utilitarismus den britischen Imperialismus in Indien erkläre;²⁶ der Zionismus erkläre das Massaker von Hebron 1994 (Said 1996, S. 54f.); das orthodoxe Christentum des heiligen Johannes von Damaskus (gest. 749) erkläre den libanesischen Bürgerkrieg der späten 1970er Jahre (Said 1992, S. 146f.); mittelalterlicher christlicher Supernaturalismus (und Antisemitismus) erkläre den Orientalismus, der wiederum den modernen Imperialismus erkläre²⁷ – welcher letztlich die gegenwärtige amerikanische Außenpolitik erkläre (Said 2017, S. 369–372). Auf der einen Seite liest man die Behauptung, der Humanismus sei eine Abteilung des Orientalismus, welcher den menschlichen Fortschritt verzögert habe; Vor- und Nachwort desselben Buches erzählen uns ein paar Jahre später, der Humanismus sei eine linksoppositionelle Haltung gegen den Imperialismus (vgl. Said 2017, S. 291f., 384f., mit Said 2003, S. 418–20, und Viswanathan 2002, S. 174). Also, wie verhält es sich – erklären doktrinaire Essenzen das Handeln oder nicht?

Falls Said der Auffassung ist, dass der Islam sich von anderen abstrakten Begriffen unterscheide, dann muss er uns erklären, warum das so ist. Aber er sagt genau das Gegenteil: Er erzählt uns, dass der Islam wie das Judentum und das Christentum und vermutlich wie andere Abstraktionen behandelt werden sollte (Said 2002a, S. 70). Und tatsächlich verhandelt er, wie dargelegt, abstrakte Begriffe auf eine essentialistische Art und Weise. Daraus sollte also folgen, dass der Islam in gleicher Manier verhandelt werden könne. Und dennoch ist es genau das, was er als Todsünde betrachtet.

Es gibt eine umfassende Erklärung für diese (bei weitem nicht erschöpfende) Liste von Inkohärenzen. Sobald wir zur Kenntnis nehmen, dass Said der Erste ist, der die bewusste Inkonsistenz seines eigenen Buches zugesteht – „Ich habe das Buch daraufhin konzipiert, theoretisch inkonsistent zu sein“ (Viswanathan 2002, S. 80) –, sehen wir, dass weitere Kritik überflüssig wäre: Er hat bereits alles eingeräumt, was seine ihm am wenigsten wohlgesinnten Kritiker darlegen wollten. Oder wie Aristoteles das bereits vor 2500 Jahren auf den Punkt gebracht hat: Sobald der Gesprächspartner die grundlegenden Regeln der Logik verletzt, „wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht [...] denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. Wo nicht, so hätte ein solcher gar keine Rede (*lógos*), weder zu sich selbst noch einem anderen“ (Aristoteles 1994, S. 106; Metaphysik 1006a, 12–24).

Wie konnte das überhaupt seinen Lauf nehmen? Eine Diagnose.

Daher ist Edward Said – von Richard Poirier als der „konsequenteste literarische, kulturelle und geopolitische Kritiker unserer Zeit“ beschrieben (so auf dem Umschlag von Gauri Viswanathans Sammlung von Gesprächen mit Said) – eines Widerspruchs überführt, der für seine berühmte These sowohl fatal wie auch erstaunlich grundlegend und eindeutig offensichtlich ist. Man mag sich fragen, ob das nicht auf eine *reductio ad absurdum* der Argumentation hinausläuft. Wie konnte Saims Argumentation einer solchen Kritik entgehen? Wie konnte eine dermaßen dreiste, selbstwidersprüchliche These solche Berühmtheit erlangen

²⁶ Vgl. Said 2017, S. 245ff. In *Culture and Imperialism* (1997, S. 59, 90f.) bezieht sich Said in gleicher Absicht auf John Stuart Mills *Grundsätze der politischen Ökonomie*.

²⁷ Zum Christentum siehe Said 2017, S. 83f, 87–90, 139f., zum Antisemitismus ebd., S. 38f., 328f., 381ff.

und so lange überleben? Die Antworten werden in der Reihe ihrer zunehmenden Wichtigkeit untersucht werden.

Das Erste, das wir zu vergessen scheinen, woran uns aber Said als Allererster erinnert, ist, dass das Buch beinahe überhaupt nicht zustande kam. Es war von mehreren Verlagshäusern abgelehnt worden, bevor es von Vintage aufgegriffen wurde (vgl. Said 2017, S. 387f.; Falk 2005, S. 72). Vielleicht haben jene Verleger etwas richtig verstanden.

Einen zweiten Grund brachte ein bekannter Orientalist schön zum Ausdruck: „Said *had a good point, but didn't make a good point.*“ Das ist eine scharfsinnige Bemerkung. Man erinnere sich, dass das, was in diesem Essay kritisiert wird, die buchstäbliche These von Suids Buch ist – der Punkt, den er gemacht hat. Man neigt zu der Annahme, dass viele Leser *Orientalismus* gelesen haben nicht aufgrund dessen, was das Buch sagt, sondern aufgrund dessen, was sie glauben, was ein Buch dieser Art gesagt haben sollte. Und solche Leser liegen wahrscheinlich richtig damit, dass einige Kritik des Orientalismus als Denkstil in Ordnung gewesen seien.

Das bringt uns zu einem dritten Punkt. Said hatte über die Jahrzehnte viele Kritiker, und dieser Essay stützt sich auf einige von ihnen, vor allem auf den Philosophen Sadiq al Azm, dessen Kritik Suids hier gleichsam geborgt und radikalisiert wurde. Aber wenn man alle Kritiker Suids liest, dann wird in vielerlei Hinsicht dessen Erfolg durch das Versagen der Kritiker erklärbar. Martin Kramer drückte es einmal so aus, die orientalistische Gilde habe sich bis zu einem gewissen Grad in Suids These eingegraben, ohne sie wirklich herauszufordern (Kramer 2001, Kapitel 2). Und viele der geäußerten Kritiken sind selbst ziemlich mangelhaft. Einerseits schwelgen einige der kritischsten Autoren in einer unangebrachten Milde, die ihre Argumentation letztlich untergräbt. Das gilt für Al Azm; das gilt aber ebenso für den Anthropologen James Clifford und den Literaturtheoretiker Aijaz Ahmad, deren Kritik Suids als sehr anregend gilt (vgl. z.B. Clifford 1988). Zudem konzentrieren sich viele Kritiker auf zu entlegene Streitpunkte, als dass sie irgendeinen Einfluss auf die Crux von Suids These haben könnten. Linksorientierte Kritiker neigen dazu, Nebensächlichkeiten über die richtige Interpretation von Marx oder Foucault nachzugehen oder Nebenwidersprüche in Suids Behandlung von Klasse oder Geschlecht zu verfolgen.²⁸

Rechtsorientierte Kritiker neigen dazu, sich in zu enge polemische Kämpfe über diesen oder jenen Fehler oder ein Kavaliersdelikt im Text zu verstricken, lassen aber die tieferen epistemologischen Probleme unberührt.²⁹ Schließlich sind einige Kritiken Suids einfach *ad hominem* gerichtete (oder auf andere Weise fehlerbehaftete) Attacken, die quixotisch versuchen, seinen eigenen jämmerlichen, polemischen Stil zu imitieren. Solche Attacken haben lediglich seinen Status als Märtyrer gefestigt, ohne auch nur im geringsten dazu beizutragen, seine Argumente zu widerlegen.

Zuletzt gibt es noch Suids eigene erklärende Tarnung. Trotz seiner wiederkehrenden Angebereien über das Verfassen klarer und jargonfreier Prosa ist Said tatsächlich ein wirklicher Meister der Kunst, Erklärungen auszuweichen. Zuweilen ist er schamlos dogmatisch in Bezug auf seine Behauptungen, an anderer Stelle wieder auf komische Art skeptisch in Bezug auf die nämlichen Behauptungen. Er sagt eine Sache auf der einen Seite, widerspricht dieser auf der nächsten und schränkt dann den Widerspruch auf eine Art ein, als wolle er suggerieren, dass der Widerspruch nicht vorhanden sein könne, weil die Einschränkung ja anzeige, dass er sich seiner Existenz bewusst sei. Seine Prosa vermittelt

²⁸ So etwa Porter 1983 und Kennedy 2000. Ein großer Teil linker Schriften besteht aus reiner Vergötterung Suids, z.B. Mohammed 1992, Hussein 2002 und Khalidi 1998. Einige linksorientierte Theoretiker haben Suids Arbeit zum Anlass genommen, schier unvorstellbaren Nonsens zu verbreiten; ein spektakulär dämliches Beispiel gibt Bhaba 2004, S. 71–74.

²⁹ Siehe Lewis 1993 (darin das Kapitel “The Question of Orientalism”) und Sivan 1985. Teitelbaum und Litvak (2006) treffen einige richtige Punkte, machen Said aber zu viele Konzessionen und formulieren ihre Kritik zu breit.

einen kruden, kaum verheimlichten Eindruck von Pompösität, Sarkasmus, rhetorischem Bombast, Zuflüchten zu Autorität, Argumentationen *ad hominem* und einer (oft peinlich oberflächlichen) Gelehrtheit, die darauf abzielt, diejenigen einzuschüchtern, die sich einschüchtern lassen. Die schiere Anzahl logischer Fehler, die Said auf einer beliebigen Seite seines Textes begeht, ist so zahlreich, dass ein unvorbereiteter Leser davon abgehalten wird, tödliche von lässlichen Sünden zu unterscheiden und sich auf die Diskussion der ersteren zu konzentrieren. Seine Behandlung des Themas logischer Konsistenz in *Orientalismus* kann in dieser Hinsicht als Fallstudie dienen: Ausgehend davon, dass er den Orientalismus der Inkonsistenz bezichtigt, antwortet er in *Orientalism Reconsidered* auf den gegen ihn gerichteten Vorwurf der Inkonsistenz, er stelle die Tugenden und die Bedeutung von Konsistenz in Frage; und gesteht schließlich in einem Interview von 1987 freudig zu, dass er sein Buch von Anfang an darauf ausgelegt habe, inkonsistent zu sein (Said 2017, S. 270; 2002b, S. 199; Viswanathan 2002, S. 80).

Das erklärt die *Rezeption* von Saids These. Aber was erklärt die *These* selbst? Wie konnte nur jemand etwas so dermaßen einlullend Sinnloses produzieren? Wie lautet also die treffende Erklärung dafür, warum Said zu der widersprüchlichen These gekommen ist, die er uns letztlich anbietet?

Ein erster Grund ist reiner politischer Opportunismus. Said teilt uns explizit mit, *Orientalismus* sei eine ‚parteiische‘ Arbeit, Objektivität mithin unmöglich und tatsächlich jegliche Objektivität nur eine Maske für die (wahrgenommenen) eigenen persönlichen und politischen Interessen. Er sieht sich selbst auch nicht als Ausnahme von dieser Regel. Er gibt nicht vor, objektiv zu sein. Er betrachtet sich selbst als Parteiischen, der durch keine Konzeption von Objektivität beschränkt sei. Es lohnt sich, ihn bei seinem Wort zu nehmen. Wir dürften erwarten, dass ein Buch, das durch Objektivität nicht beschränkt ist, auch durch die Anwendung politisch neutraler epistemischer Prinzipien – wie Konsistenz – nicht beschränkt würde. Und das ist es, worauf alles hinausläuft. Tatsächlich ist es das, womit, nach Saids explizitem Zugeständnis, alles *anfang*.³⁰

Ein zweiter Grund ist in spezifischerem Sinne theoretisch. Der Streit über Essentialismus in der Philosophie ist selbst Teil einer größeren Debatte über den Status abstrakter Allgemeinbegriffe – der sogenannte „Universalienstreit“. Die Debatte wird typischerweise so dargestellt, als gäbe es in ihr zwei Parteien: die Realisten und die Nominalisten. Ausgehend von *Orientalismus* wird klar, dass Said auch nicht über ein nur rudimentäres Verständnis der Debatte um ca. 1978 oder sogar danach verfügte; ausnahmslos stammt wirklich jede Behauptung, die er darüber trifft, von anderen Theoretikern, wenige von ihnen Philosophen, und wenige auch nur etwas besser gerüstet als Said selbst, um diese Frage zu diskutieren.³¹

In zumindest einem Fall, dem von Claude Lévi-Strauss, ist Saids Gebrauch des Theoretikers ein Fall von hanebüchener philosophischer Inkompetenz. An einer Stelle in *Orientalismus*, (Said 2017, S. 69f.) ruft Said die Kapitel 1–7 von Lévi-Straussens Buch *Das wilde Denken* in Erinnerung, um seine eigene Unterstützung für eine extreme Version des philosophischen Nominalismus zu untermauern. Tatsächlich bietet jenes Buch nicht auch nur einen Schnipsel Unterstützung für die Behauptungen, die Said dort trifft. In einem anderen Fall, dem von Foucault, stellt sich die Unterstützung, die Said daraus glaubt ziehen zu können, explizit und eingestandenermaßen selbstwidersprüchlich dar. Foucaults Schriften, erzählt er uns, stellen

³⁰ Saids Ansichten in Bezug auf Objektivität und Wahrheit sind einfach ein einziges Durcheinander. Gelegentlich möchte er betonen, dass Objektivität unmöglich sei; gelegentlich behauptet er das Gegenteil und lässt Annäherungen an die Wahrheit zu. Jedoch kann man keine nachvollziehbare Position erkennen, ausgehend von den Bemerkungen, die er darüber macht. Siehe Said 2017, S. 18–39, 70, 105, 127, 135–148, 231–241, 297ff.; Said 1997, S. LVII, LVIII, 45–47, 135f., 139f.

³¹ Siehe Said 2017, S. 69–73, 116ff., 142ff., 238f., 270–276, 281–292, 331, 344f.; Said 1997, S. 45–47. Said stützt sich hier auf die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss, Anwar Abdel-Malek, Michel Foucault, Talal Asad, Abdullah Laroui und C. Wright Mills. Keiner von ihnen befasst sich auch nur cursorisch mit den oben in Fußnote 3 angeführten Texten.

„Nietzsches Agenda dar, wie sie auf einer tiefen Ebene in einem Werk eines bedeutenden Denkers des 20. Jahrhunderts operiert. All das, was spezifisch und einzigartig ist, ist dem Allgemeinen und Universellen vorzuziehen.“ Vier Seiten später schreibt Said: „Die Augenfälligste seiner [Foucaults] Blindstellen war [...] seine Sorglosigkeit über die Diskrepanzen zwischen seiner grundlegend begrenzten, französischen Beweislage und seinen zur Schau gestellten universellen Schlussfolgerungen“ (Said 2002c, S. 192, 199). Die erste Passage lässt uns wissen, dass Foucaults Werk dem Universalismus aus dem Wege gehe. Die zweite, dass dessen Schlussfolgerungen den Universalismus affirmieren. An anderer Stelle verkündet Said, dass er sich in *Orientalismus* philosophische Unterstützung bei Foucaults „Vorstellung eines Diskurses“ genommen habe.³²

In Saids Auffassung des Universalienstreits figuriert der Realismus als die Sichtweise, der zufolge abstrakte Allgemeinbegriffe (z.B. Islam) sich auf außermentale Wirklichkeiten in einer übernatürlichen Dimension beziehen; Nominalismus als diejenige, der zufolge abstrakte Allgemeinbegriffe nichts weiteres als willkürliche Konventionen seien, die durch Machtstrukturen regiert werden. Indem er den Streitpunkt auf diese komisch reduktive Weise darstellt, argumentiert Said, dass, weil es keine außermentalen Entitäten in einer übernatürlichen Dimension geben könne, Realismus und Essentialismus falsch sein müssten, und alle klassifikatorischen Schemata seien vollkommen willkürlich. Das führt ihn in das Dilemma, dass er, als Nominalist, behauptet, alle nicht-trivialen Verallgemeinerungen seien ‚willkürlich‘ – doch zugleich die Willkürlichkeit seiner eigener Verallgemeinerungen nicht zugestehen kann. Die Verallgemeinerungen und Klassifizierungen, die er benötigt, kann er nicht aufrechterhalten. Das Ergebnis ist ein philosophisches Katastrophengebiet.

Schlussfolgerungen

Was ist das Fazit all dessen für die Gegenwart – für die postkoloniale Theorie, für unser Verständnis des Islam, für die Zukunft? In *Orientalismus* schreibt Said:

Autorität ist weder etwas Mysteriöses noch etwas Naturwüchsiges. Sie bildet sich, strahlt aus, und zieht Kreise, setzt sich durch, wirkt überzeugend, gewinnt Einfluss, begründet Geschmacks- und Wertekanons, wird praktisch ununterscheidbar von gewissen Ideen, die sie als wahr würdigt, und von aus ihr erwachsenen Traditionen, Wahrnehmungen und Urteilen. Vor allem kann und muss man Autorität analysieren (Said 2017, S. 30).

Tatsächlich. In *Orientalismus* katalogisierte Said die „methodologischen Fehler“, die er dem Orientalismus zuschrieb, einschließlich des „papierdünnen intellektuellen Apparats“, der haarsträubenden Verallgemeinerungen, der Ignoranz in Fragen der Theorie, der intellektuellen Holprigkeit, der Vorannahmen und, am delikatesten, des angeblichem Versagens, sich auf die grundlegenden Gesetze der Logik einzulassen – die Prinzipien der Identität und der Widerspruchslosigkeit (vgl. Said 2017, S. 369, 270). Wie ironisch, dass sich genau diese Vorwürfe in Bezug auf Saids *opus magnum* als wahr herausstellen: eine selbstwidersprüchliche These, die, durch wenig mehr als den bloßen Anschein intellektueller Substanz untermauert, in einen Nebel der Verdunkelung getaucht ist, und das alles in der Absicht, die Aufmerksamkeit von der Tatsache abzulenken, dass, wenn sie einer Analyse unterzogen wird, die grundlegende These des Buches zusammenstürzt und verbrennt. Dieser Essay endet jedoch in Übereinstimmung mit Said. Er hat Recht. Es gibt nichts Mysteriöses oder Unvermeidliches in Bezug auf Autorität. Sie wird durch einen Willensprozess ins Leben

³² Said 2017, S. 11f. Trotz all des gequälten Geschwätzes, das über dieses Thema geschrieben wurde, sollte Foucaults Essentialismus für jeden moderat aufmerksamen Leser augenfällig sein, einfach durch Betrachtung der Titel seiner Bücher, z.B.: *Die Geschichte der Sexualität*, *Die Archäologie des Wissens*, *Überwachen und Strafen*, *Die Geburt des Gefängnisses* etc.

gerufen und kann durch denselben Prozess auch wieder ausgelöscht werden. Man kann keine Vorhersagen darüber treffen, wie die Zukunft Edward Saids Ansprüche auf Autorität beurteilen wird; man kann allerdings nahelegen, wie sie es sollte.

Aus dem Englischen übersetzt von Philippe Witzmann.

Literatur:

Ahmad, Aijaz (1992): "Orientalism and After." In: *In Theory, Classes, Nations, Literatures*. London, New York: Verso, S. 187–190.

Al Azm, Sadiq (1984): "Orientalism and Orientalism in Reverse." In: Jon Rothschild (Hg.): *From the Journal Khamsin: Forbidden Agendas. Intolerance and Defiance in the Middle East*. Beirut: Al Saqi Books, S. XXX.

Aristoteles (1994): *Metaphysik*. Reinbek: Rowohlt.

Bhaba, Homi (2004): *The Location of Culture*. London und New York: Routledge.

Clifford, James (1988): "On Orientalism." In: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge (Massachusetts) und London 1988: Harvard University Press, Kapitel 11.

Copi, Irving M. / Keith Burgess-Jackson (1992): *Informal Logic*. New York: Pearson.

Falk, Richard (2005): "Imperial Vibrations, 9/11, and the Ordeal of the Middle East." In: *Journal of Palestine Studies*, Jg. 34, Nr. 3, S. 65–76.

Gotthelf, Allan (2007): *On Ayn Rand*. Belmont (Kalifornien): Wadsworth.

Hodgson, Marshall G.S. (1974): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1: *The Classical Age of Islam*. Chicago und London: The University of Chicago Press.

Holt, P.M. / Anne K.S. Lambton / Bernard Lewis, Hg. (1970): *The Cambridge History of Islam*. 2 Bände. Cambridge: Cambridge University Press.

Hurley, Patrick (2003): *A Concise Introduction to Logic*. Belmont (Kalifornien): Wadsworth.

Hussein, Abdirahman (2002): *Edward Said: Criticism and Society*. London und New York: Verso.

Joseph, H.W.B. (1906): *An Introduction to Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Kelley, David (1998): *The Art of Reasoning: An Introduction to Logic and Critical Thinking*. New York und London 1998: W.W. Norton.

Kennedy, Valerie (2000): *Edward Said: A Critical Introduction*. Malden (Massachusetts): Polity.

Khalidi, Rashid (1998): "Edward Said and the American Public Sphere: Speaking Truth to Power." In: *Boundary 2*, Jg. 25, Nr. 2, S. 161–177.

Khalifa, Mohammed (1983): *The Sublime Qur'an and Orientalism*. London: Longman.

Khawaja, Irfan (2004): "Daniel Pipes Is Wrong... People Should Read the Koran to Learn About Muslim Terrorism." In: *History News Network*. URL: www.hnn.us/articles/3902.html

Kramer, Martin (2001): *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle East Studies in America*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.

Lévi-Strauss, Claude (1968): *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lewis, Bernard (1993): *Islam and the West*. Oxford und New York: Oxford University Press.

Mohammed, Abdul Jan (1992): "Worldliness-Without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Secular Border Intellectual." In: Michael Sprinker (Hg.): *Edward Said: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, S. XXX.

Nussbaum, Martha (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism." In: *Political Theory*, Jg. 20, Nr. 2, S. 202–246.

Nussbaum, Martha (1995): "Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics." In: J.E.J. Altham / Ross Harrison (Hg.): *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge und New York: Cambridge University Press, S. 86–131.

Peikoff, Leonard (1991): *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton and Dial.

Porter, Dennis (1983): "Orientalism and its Problems." In: Francis Barker (Hg.): *The Politics of Theory*. Colchester University of Essex, S. 179–183.

Rands, Ayn (1995): *Introduction to Objectivist Epistemology*. Hg. von Harry Binswanger und Leonard Peikoff. New York: Meridian.

Rasmussen, Douglas B. (1984): "Quine and Aristotelian Essentialism." In: *New Scholasticism*, Jg. 58, S. 316–335.

Said, Edward (1983): *The World, the Text and the Critic*. Cambridge (Massachusetts) und London: Harvard University Press.

Said, Edward (1988): "The Essential Terrorist." In: ders. / Christopher Hitchens (Hg.): *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. London und New York: Verso, S. 149–158.

Said, Edward (1992): *The Question of Palestine*. New York: Vintage

Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

Said, Edward (1995): *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969–1994*. New York: Vintage.

Said, Edward (1996): „Further Reflections on the Hebron Massacre.“ In: *Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process*. New York: Vintage, S. XXX.

Said, Edward (1997): *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage.

Said, Edward (2002a): „Impossible Histories: Why the many Islams cannot be simplified.“ In: *Harper’s Magazine*, Juli 2002, S. XXX

Said, Edward (2002b): *Orientalism Reconsidered: Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (Massachusetts) und London: Harvard University Press.

Said, Edward (2002c): *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge (Massachusetts) und London: Harvard University Press.

Said, Edward (2003): *Orientalism*. London: Penguin.

Said, Edward (2004a): *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press.

Said, Edward (2004): *From Oslo to Iraq and the Road Map: Essays*. New York: Vintage.

Said, Edward (2017): *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Sivan, Emmanuel (1985): “Edward Said and his Arab Reviewers.” In: *Interpretations of Islam: Past and Present*. Princeton (New Jersey): Darwin Press, S. 133–154.

Teitelbaum, Joshua / Meir Litvak (2006): “Students, Teachers, and Edward Said: Talking Stock of Orientalism.” In: *Middle East Review of International Affairs*, Jg. 10, Nr. 1, S. 23–43.

Viswanathan, Gauri, Hg. (2002): *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*. New York: Pantheon.

Witt, Charlotte (1989): “Aristotelian Essentialism Revisited.” In: *Journal of the History of Philosophy*, Jg. 27, Nr. 2, S. 285–298.

Anmerkung: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die deutsche Übersetzung noch einmal überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der 2007 in *Israel Affairs* (Jg. 13, Nr. 4) erschien.