

Original Research Papers
Persophilia reconsidered in a global context

Shahin Aawani¹

Irmgard Pinn²

(pp. 5 to 20)

Received: 08.02.2023; Accepted: 15.03.2023

Abstract

Hamid Dabashi's study *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015) is a counterdraft by the Iranian-American historian Hamid Dabashi to Edward Said's seminal work *Orientalism* (first published 1978). While Said only focused on the repressive influence of the colonial powers on the Orient, Dabashi extended the analysis to circular processes of knowledge production in global exchange. He uses numerous examples to show how unintentionally and unknowingly by the colonizers and even against their interests through such exchange processes in the colonies analogous to civil society in Europe, as Habermas has described in his famous book *The structural change of the public sphere* (1990) public spheres opened up in which social criticism, national identities and resistance to the colonial powers emerged. In retrospect, European persophilia, as a variant of Orientalism with positive connotations, made a significant contribution to the emergence of a literary and later political public sphere in Persia (a favorite subject of Dabashi). Central to his numerous examples from linguistics, art and philosophy he emphasizes the influence of the mystical Persian poetry on German Romanticism, illustrated by Hafez's attraction to Goethe and other poets. Finally, Dabashi looks at parallel political and economic developments in Germany and the Persian cultural area in the 20th century, which favored an amalgamation of poetic-mystical and fascist / National Socialist ideas and thus created the ideological prerequisites for pan-Islamism and political Islam in Iran.

Keywords: H. Dabashi, E. Said, Orientalism, European persophilia, Persian cultural, colonialism, pan-Islamism, paradoxical consequence.

1. Associate Professor of Philosophy, Khātam University, Tehran, Iran,
E-mail: shaawani@gmx.de.

2. Sociologist and Lecturer in German Society and Culture,
E-mail: irmgard.pinn@gmail.com.

نگاهی تازه بر ایران دوستی در یک زمینه جهانی

شهین اعوانی^۱

ایرمنگارد پین^۲

(صص 5 تا 20)

تاریخ دریافت: 2023/02/08؛ تاریخ پذیرش: 2023/03/15

چکیده

ایران دوستی: فرهنگ پارسی در صحنه جهانی (2015) پژوهش حمید دباشی، تاریخ پژوه ایرانی-امریکایی است که در مقابل اثر سترگ ادوارد سعید که صرفاً بر تأثیر سرکوب‌گرانه‌ی قدرت‌های استعماری بر شرق تکیه کرده، دباشی تحلیل خود را تا فرایند دوری تولید دانش در تبادلات جهانی پیش برده است. او از نمونه‌های متعددی بهره می‌گیرد تا نشان دهد چگونه استعمارگران بی‌آن‌که خود خواسته باشند یا بدان آگاه باشند و حتی به‌رغم منافعشان در خلال این فرایندهای مبادلاتی، کشورهای مستعمره‌شان را شبیه به جامعه‌ی مدنی اروپا کرده‌اند یا به‌تعبیر هابرماس، در کتاب مشهور خود، *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی* (1990)، حوزه‌های عمومی‌ای را گشودند که در آن‌ها نقادی اجتماعی، هویت ملی و مقاومت در برابر قدرت‌های استعمارگر پدید آمد. از این منظر، ایران دوستی اروپایی به‌عنوان گونه‌ای از شرق‌شناسی آمیخته با مضامین مثبت، سهم چشمگیری در ظهور نوعی حوزه‌ی عمومی ادبی و سپس، سیاسی در ایران ایفا کرده است (و این همان موضوع مورد علاقه‌ی دباشی است). در بن نمونه‌های متعددی که دباشی از زبان‌شناسی، هنر و فلسفه می‌آورد، او همواره بر تأثیر شعر عرفانی فارسی بر رمانتیسم آلمانی تأکید می‌ورزد و جذابیت حافظ بر گوته و سایر شاعران را گواهی بر این اثرگذاری می‌گیرد. سرانجام، دباشی به تحولات سیاسی و اقتصادی که به‌طور موازی در آلمان و حوزه‌ی فرهنگ ایرانی در قرن دوازدهم میلادی در جریان بود می‌پردازد؛ تحولاتی که منجر به تلفیقی از نظریات شاعرانه-عرفانی با آراء سوسیالیسم ملی‌گرا یا فاشیستی گردید و در نتیجه، لوازم ایدئولوژی امت واحده‌ی اسلامی و اسلام سیاسی را در ایران فراهم نمود.

کلیدواژه‌ها

ایران دوستی، فرهنگ پارسی، حمید دباشی، ادوارد سعید، شرق‌شناسی، گوته، حافظ.

^۱ دانشیار دانشگاه خاتم،

رایانامه: shaawani@gmx.de.

^۲ جامعه‌شناس و مدرس در جامعه و فرهنگ آلمان،

رایانامه: irmgard.pinn@gmail.com.

Original Research Papers
Persophilie neu betrachtet im globalen Kontext
Ein Gegenentwurf zu Edward Saids Orientalismus-Kritik

Shahin Aawani¹

Irmgard Pinn²

(pp. 5 to 20)

Received: 08.02.2023; Accepted: 15.03.2023

Zusammenfassung

Hamid Dabashis Studie *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015) stellt einen Gegenentwurf des iranisch-amerikanischen Historikers Hamid Dabashi zu Edward Saids wegweisendem Werk *Orientalism* (erstmalig 1978 veröffentlicht) dar. Während Said sich ausschließlich auf den repressiven Einfluss der Kolonialmächte auf den Orient konzentrierte, erweitert Dabashi die Analyse auf zirkuläre Prozesse der Wissensproduktion im globalen Austausch.

Anhand zahlreicher Beispiele zeigt Dabashi, wie unabsichtlich und unwissentlich durch die Kolonialmächte – und oft sogar entgegen deren Interessen – durch solche Austauschprozesse in den Kolonien, analog zur europäischen Zivilgesellschaft, wie sie Habermas in seinem bekannten Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990) beschrieben hat, öffentliche Sphären entstanden. In diesen entwickelten sich soziale Kritik, nationale Identitäten und Widerstand gegen die Kolonialmächte.

Rückblickend trug die europäische Persophilie, als eine Variante des Orientalismus mit positiven Konnotationen, wesentlich zur Entstehung einer literarischen und später politischen Öffentlichkeit in Persien (einem bevorzugten Thema Dabashis) bei. Zentral in seinen zahlreichen Beispielen aus Linguistik, Kunst und Philosophie betont er den Einfluss der mystischen persischen Poesie auf die deutsche Romantik, illustriert durch Hafez' Anziehungskraft auf Goethe und andere Dichter.

Schließlich betrachtet Dabashi parallele politische und wirtschaftliche Entwicklungen in Deutschland und dem persischen Kulturraum im 20. Jahrhundert, die eine Verschmelzung von poetisch-mystischen und faschistischen/nationalsozialistischen Ideen begünstigten und so die ideologischen Voraussetzungen für den Pan-Islamismus und den politischen Islam im Iran schufen.

Schlagwörter:

H. Dabashi, E. Said, Orientalismus, europäische Persophilie, persische Kultur, Kolonialismus, Pan-Islamismus, paradoxe Konsequenz.

1. Associate Professor für Philosophie, Khätam Universität, Tehran,
E-mail: shaawani@gmx.de.

2. Soziologin und Dozentin Deutsche Gesellschaft und Kultur,
E-mail: irmgard.pinn@gmail.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das westliche Vorstellungsbild vom Orient – und damit auch von Persien, wie der Iran bis 1935 hieß – oszilliert seit Jahrhunderten zwischen Bewunderung für Kultur und Geschichte einerseits und Misstrauen, Verachtung und Angst andererseits, wobei letztere Einstellung im Verlauf des 20. Jahrhundert zunehmend die Oberhand gewonnen hat. Entsprechend abwechslungsreich verliefen historisch die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen. Edward Said hat sich in seiner erstmals 1978 unter dem Titel *Orientalismus* erschienenen Studie auf die Phase der europäischen Kolonialexpansion in den Orient konzentriert und dabei vor allem die durch ökonomische und machtpolitische Interessen der Kolonisatoren geprägten Strukturen auch im Bereich der Kulturbeziehungen ausgeleuchtet. Zwar wurde seine Darstellung seitdem vielfach kritisiert und erfuhr teilweise sogar heftige Ablehnung, doch fand sie längst Eingang in den akademischen Wissenskanon und ist aus politischen und interkulturellen Debatten nicht mehr wegzudenken.¹ Dagegen gerieten die jahrhundertelangen persophilen Strömungen in der europäischen Literatur und Philosophie, in der bildenden und darstellenden Kunst, in der Malerei und Musik, d.h. epochenspezifische Phasen der Bewunderung und Nachahmung persischer Kultur und Geschichte, weitgehend in Vergessenheit oder wurden zumindest neu bewertet.

1. Wie ein roter Faden ziehen sich drei Thesen durch Saids gesamtes Werk: Erstens steht für ihn der Orientalismus im Dienst (macht-)politischer Interessen, zweitens bezieht Europa aus dem Orientalismus die Gewissheit eigener kultureller und intellektueller Überlegenheit und drittens ist der Orient als Antithese zum Okzident unabdingbar für die Konstitution der europäischen Identität. Dabei wird der Orient durch den Orientalismus nicht nur vereinnahmt, sondern als solcher erst konstruiert. Im ersten Teil der Studie entwirft Said ein breites historisches, philosophisches und soziopolitisches Spektrum dessen, was er unter „Orientalismus“ versteht, beschränkt sich dann jedoch zeitlich im wesentlichen auf die Epoche des Kolonialismus und räumlich auf den Vorderen Orient. Im zweiten Teil des Buches schildert er sodann, wie wissenschaftliche und literarische Werke, Reiseberichte und politische Traktate das europäische Bild vom Orient geformt und geprägt haben, wobei er die Ende des 18. Jahrhundert in Paris gegründete Orientalistik besonders scharf kritisiert. Als akademische Disziplin habe sie von Anbeginn zur Legitimation von Gewaltverhältnissen und kolonialer Expansion gedient. Abschließend beschreibt Said die Hochphase kolonialer Expansion in den Orient Ende des 19. Jahrhunderts mit ihren Auswirkungen bis auf die Gegenwart. - Von Orientalisten wurden Said schwerwiegende methodische und konzeptuelle Fehler vorgeworfen, z.B. die Ausblendung von Beziehungen zwischen Europa und weiten Teilen des Orients (Indien, China, Japan etc.) sowie des deutschen Orientalismus. Dazu hat Said wiederholt Stellung genommen, wobei er teilweise inhaltliche Schwächen eingestand, vor allem aber seine Zielsetzung nochmals erläuterte und seine Thesen in zahlreichen Aufsätzen und Buchpublikationen weiter entwickelte, u.a. in *Orientalism Reconsidered* (1985) und *Culture and Imperialism* (1993).

Mit dem Buch *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015)² will der iranisch-amerikanische Historiker und Kulturphilosoph Hamid Dabashi Saids Orientalismuskritik in wichtigen Punkten revidieren, vor allem dessen binäre Darstellung der Macht- und Einflussbeziehungen zwischen europäischen Zentren und dem peripheren Orient. Saids Ost-West-Polarisierung basiert für Dabashi auf einem Irrtum, denn in Wirklichkeit sei es zu keiner Zeit um die Herrschaft des „Westens“ über „den Osten“ gegangen, sondern um eine des Kapitals über die Arbeit bzw. der Bourgeoisie über das Proletariat.

Dieser Irrtum habe einerseits zur Ignoranz gegenüber den unbeabsichtigten progressiven Effekten des Kolonialismus und andererseits zur Missachtung des konstruktiven Anteils kolonisierter Länder an der globalen Wissensproduktion geführt. Dagegen fokussiert Dabashi den Blick auf zirkuläre Prozesse in der Wissensproduktion, und zwar analog zur Zirkulation von Waren, Finanzen usw. im kapitalistischen System. Erst so werde beispielsweise erkennbar, dass damals durch europäischen Einfluss bzw. nach europäischem Modell in den kolonisierten Ländern öffentliche Räume entstanden, in denen sich eine lokale Bourgeoisie konstituieren konnte – und in einer paradoxen Konsequenz auch deren Gegnerschaft, schließlich sogar der Widerstand gegen die imperialen Machthaber.

Mit seiner Antithese zu Saids Darstellung bezieht Dabashi sich auf Jürgen Habermas' Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* von 1962, wo dieser die Bedeutung des öffentlichen Raumes für die Überwindung feudaler Strukturen in Politik und Gesellschaft sowie den späteren Niedergang der bürgerlichen Öffentlichkeit durch die von Kapitalinteressen dominierten Massenmedien analysiert und

2. Hamid Dabashi (2015): *Persophilia. Persian Culture on the Global Scene*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press.

kritisiert.³ Allerdings, so Dabashi, habe Habermas dabei nur Europa im Blick gehabt und die koloniale Dimension dieses Prozesses völlig ignoriert.⁴

Persophilie im Kontext der europäischen Kolonialexpansion

Auf diesen in Wiederholungen und Varianten das ganze Buch durchziehenden theoretischen Grundlagen basiert Dabashis Konzept der Persophilie als einer speziellen Form des Orientalismus. Trotz vieler Gemeinsamkeiten unterscheidet sie sich von anderen Orientalismen, bei denen das Osmanische Reich, arabische Länder, Indien oder auch China im Zentrum standen. So bestand ein gravierender Unterschied zu anderen und früheren Formen des Orientalismus zur Zeit der europäischen Kolonialexpansion im 18. und 19. Jahrhunderts darin, dass sich das Interesse unter ökonomischen Prämissen zunehmend auf die Eroberung und

-
3. (*Besitzbürgertum / Bourgeoisie*) sowie zum anderen auf einer durch Bildung herausgehobenen Gesellschaftsschicht (*Bildungsbürgertum*, z.B. Lehrkräfte an Schulen und Universitäten, Juristen, Verwaltungsbeamte, Schriftsteller usw.). Während bis zur Frühen Neuzeit in den Staaten Europas die Öffentlichkeit durch die Aristokratie repräsentiert wurde, kamen mit dem wirtschaftlichen Aufstieg des Bürgertums, dem jedoch kein politischer Machtzuwachs entsprach, Forderungen auf nach Rechtsschutz von Eigentum und Privatsphäre gegen die absolutistische Staatsmacht. Zu deren Durchsetzung wurden Versammlungen organisiert, Flugblätter geschrieben und später Zeitungen gegründet. Beeinflusst durch Ideen der Aufklärung trafen sich ab Mitte des 18. Jahrhunderts in vielen europäischen Städten gebildete Bürger – vor allem Männer – in Salons, Teehäusern und Räumlichkeiten von Lesegesellschaften zu Debatten über Politik und gesellschaftlich relevante Themen. Wie Habermas feststellt, ging die literarische der politischen Öffentlichkeit voraus, denn während Zeitungen üblicherweise die Zensur passieren mussten, blieb Kultur- und Sozialkritik in literarischen Werken, z.B. in Romanen, weitgehend unbehelligt. Trotzdem gab es Einschränkungen, denn normativ setzte das Konzept zwar einen herrschaftsfreien Raum voraus, doch in der Praxis blieb der Zugang zur Öffentlichkeit den meisten Bürgern mangels Privateigentum und Bildung versperrt. Dieses änderte sich erst mit Aufkommen der Arbeiterbewegung und Verallgemeinerung des Wahlrechts im 19. Jahrhundert, was jedoch zugleich eine Schwächung der kritischen Kraft der bürgerlichen Öffentlichkeit und letztlich deren Auflösung bedeutete. Entscheidend für ihren Niedergang war jedoch das Aufkommen der Kulturindustrie. Sie erzeugte durch Massenmedien eine Schein-Öffentlichkeit, in der erzeugt, in der das Kapital seine Interessen vertritt, während die Bevölkerungsmehrheit allenfalls indirekt durch ihr Konsumverhalten Einfluss nehmen kann. Auf diese Weise fand eine schleichende Entpolitisierung der Öffentlichkeit statt, die Habermas im „Strukturwandel“ als Prozess einer Refeudalisierung der Repräsentation zugunsten der Interessen von Reichen und Mächtigen kritisiert.
4. Diesen Vorwurf erhebt Dabashi an anderer Stelle gegen die gesamte deutsche Philosophenzunft, gegen Adorno und Horkheimer ebenso wie gegen Cassirer und Heidegger. Niemand von ihnen habe sich für die bürgerliche Öffentlichkeit als den zentralen Ort kolonialer Wissensproduktion über den Orient interessiert, und schon gar nicht hätten sie erkannt, dass sich hier – vorangetrieben durch die Globalisierung im kapitalistischen System – in einem zirkulären West-Ost-West-Prozess Formen des Widerstands gegen die imperialen Mächte entwickelten.

Bestandswahrung von Territorien konzentrierte, wobei Kenntnisse von Sprachen, Literatur, Weltanschauung und Sitten der Kolonialiserten als Mittel der Herrschaftsausübung fungierten. Vor allem galt das für die damals im persischen Sprach- und Kulturraum dominierende Kolonialmacht England, auch wenn Persien zu keiner Zeit im formalen Sinne kolonialisiert wurde und die Ausplünderung indirekt, vor allem durch Erzwingung von Konzessionen, geschah.

In Deutschland dagegen, das zu jener Zeit als Staat noch gar nicht existierte, war die Persophilie Element einer nationalen und geistigen Neuorientierung. Rückblickend auf die frühesten Zeiten der Antike, exemplarisch vermittelt durch Hegels Geschichtsphilosophie, übte dabei das imperiale Persien eine besondere Anziehungskraft aus. Gleichzeitig fanden die Protagonisten der Aufklärung im persischen Humanismus literarische Verbündete gegen Absolutismus und christlichen Dogmatismus. Das Spezifische der Persophilie, so Dabashi, lag darin, dass sie auf die Europäer wie ein facettenreicher Spiegel wirkte, in dem sie sahen, was sie sehen wollten. Diesen Wirkungsmechanismus habe Edward Said mit seiner Ausklammerung Deutschlands aus der Orientalismuskritik ignoriert.

Das Aufblühen der Persophilie in Europa fiel historisch mit dem Niedergang muslimischer Dynastien zusammen, wo bis dahin die persische Sprache und literarische Kultur beheimatet waren. Notgedrungen wanderten daraufhin viele Dichter, Literaten und Gelehrte nach Europa aus, wo die neuen Zentren imperialer Macht ihre Blütezeit erlebten. Allerdings waren die Neuankömmlinge dort keineswegs entsprechend dem Status ihrer Herkunft willkommen, sondern mussten sich dort mit den jeweils dominierenden sozialen und Geistesströmungen wie Aufklärung, Romantik oder mit dem Transzendentalismus auseinandersetzen sowie sich mit ihren Publikationen in den literarischen öffentlichen Raum integrieren.⁵ Wie Dabashi in seinem Buch *The World of Persian Literary Humanism* (2012) ausführlich darlegt, ergab sich daraus für die persische Literatur ein starker Entwicklungsschub, der schon bald nach Persien zurückwirkte und dort Impulsgeber für die Entstehung eines öffentlichen Raumes wurde, bezeichnet als „Vatan“, d.h. Heimat.

5. Namentlich erwähnt Dabashi Mohammad Ali Jamalzadeh (1892–1997), Sadegh Hedayat (1903–1951), Nima Yushij (1896–1960) und Bozorg Alavi (1904–1997). Als wegweisende Gelehrte außerdem Hossein Kazemzadeh Iranshahr (1883–1961), Mohammad Qazvini (1877–1949), Seyyed Hassan Taqizadeh (1878–1970) und Mojtaba Minovi (1903–1976). Fast alle waren entweder in Europa ausgebildet oder stark von ihrer Auseinandersetzung mit europäischen Kulturen beeinflusst.

Dabashi sieht hier eine parallele Entwicklung zu der von Habermas beschriebenen

Genese der bürgerlichen Öffentlichkeit in Europa. So sei auch in Persien eine literarische der politischen Öffentlichkeit vorausgegangen, in der Gesellschaftskritik und politische Forderungen, deren Publikation durch die Zensur verhindert wurde, zunächst in Form von Gedichten und Romanen ihren Weg in die Öffentlichkeit fanden. Mehrfach betont Dabashi in diesem Zusammenhang die Relevanz von zunehmenden Reiseaktivitäten aus Europa, sei es aus kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Interessen, sei es aus Abenteuerlust. Im Laufe des 19. Jahrhundert reisten dann auch immer mehr Perser nach Europa.

Persophilie von der Antike bis zur deutschen Romantik

Dabashis Studie umfasst zwölf Kapitel, in denen er seine These von der Zirkulation kultureller Elemente in den Beziehungen zwischen Europa und dem Orient mit historischem und wissenschaftlichen Material untermauert. Das beginnt im ersten Kapitel mit „Erinnerungen an das biblische und klassische Erbe“, d.h. der Entdeckung des antiken Persiens durch die Europäer als Ursprung der westlichen Persophilie, wobei Dabashi ausführlich auf den ikonischen Herrscher Kyros der Große eingeht, der Persien von etwa 559 bis 530 v. Chr. regierte. Dessen volkstümliches Image als „idealer König“ wurde von den Griechen übernommen und durch die Erwähnung als religiös toleranter Herrscher in der Bibel nochmals verstärkt. Zahllose historische Abhandlungen und legendenhafte Erzählungen hielten die Erinnerung an ihn auch in Europa über die Jahrhunderte wach. 1971 veröffentlichte die UNO in allen UN-Sprachen die Inschrift des „Kyros-Edikts“ als „erste Charta der Menschenrechte“.⁶

Nach einem großen Zeitsprung geht es im 2. Kapitel weiter mit „Montesquieu, der bürgerlichen Öffentlichkeit und dem Aufstieg des persischen liberalen Nationalismus“. Die berühmten von Montesquieu (1689–1755) verfassten *Persische Briefe* (1721 anonym in Amsterdam erschienen) sind für Dabashi nicht nur ein Dokument des Zeitgeistes in der Frühphase bürgerlicher Öffentlichkeit in Europa, sondern stehen zugleich ein Schlüsseltext für die Funktion der Persophilie im Kontext der Aufklärung, wobei es Montesquieu ja gar nicht um Persien geht, sondern um Kritik an der französischen Gesellschaft. (Dabashi weist

6. Das auf einem Zylinder aus Ton (Länge: 22,5 cm, Durchmesser: 10 cm) in Keilschrift dokumentierte Edikt wurde 1879 in Babylon entdeckt und wird seitdem im British Museum ausgestellt.

darauf hin, dass „persisch“ zu jener Zeit in intellektuellen Kreisen als Synonym für „fremdartig“ gebräuchlich war), Was die beiden Besucher aus Isfahan über ihre Erlebnisse in Frankreich an ihren heimischen Harem berichten, fand als Vorbild für eine die Zensur unterlaufende Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen in ganz Europa und darüber hinaus Verbreitung, so auch in Persien, wo der damals populäre Dramatiker und Essayist Mirza Fath Ali Akhondzadeh (1812–1878) fast hundert Jahre nach Erscheinen der *Lettres Persanes* mit dem Briefroman *Maktubate-e Kamal al-Dowleh* (Korrespondenzen von Kamal al-Dowleh, 1863) einen maßgeblichen Beitrag zum antikolonialen iranischen Nationalismus leistete. Darin erkennt Dabashi einen wichtigen frühen Beleg für seine Zirkulationsthese.

Kapitel 3 widmet Dabashi dem britischen Juristen und Orientalisten William Jones (1746-1794). Mit seiner These eines gemeinsamen Ursprungs von Sanskrit, Persisch und den europäischen Sprachfamilien habe dieser einen grundlegenden Erkenntnisbeitrag zur indogermanischen Sprachfamilie und damit einerseits zum Aufschwung der europäischen Persophilie und andererseits zum persischen (Sprach-)Nationalismus geleistet. Es folgt im 4. Kapitel unter der Überschrift „Goethe, Hegel, Hafez und Co“ eine Hinwendung zum deutschen Orientalismus, wo Dabashi besonders die Anziehungskraft von Hafez und Saadi auf Goethe und Hegel und damit den Unterschied zum durch koloniale Interessen geprägten englischen und französischen Orientalismus hervorhebt. So wurde die deutsche „reine“ Persophilie Bestandteil eines sich im Laufe der Zeit entwickelnden universellen literarischen Humanismus. (Schon in diesem Kapitel gibt Dabashi auch Hinweise auf verhängnisvolle spätere Verbindungen mit dem deutschen Faschismus.)

Im 5. Kapitel „Von der Romantik zum Panislamismus und zum Transzendentalismus“ argumentiert Dabashi gegen eine weit verbreitete Auffassung, wonach zwischen Orient und Okzident ein kaum oder gar nicht überbrückbarer Gegensatz besteht. Dabei verweist er auf eine Fülle von Verbindungen zwischen Hafez, Goethe, Iqbal, Wagner, Nietzsche, Emerson, Tagore, Thoreau und Martin Luther King jr. in ganz Europa, Südasien, den USA und Persien/Iran, die sich allerdings nach seiner Auffassung im 20. Jahrhundert zu einer mystisch-romantischen Strömung als ideologische Quelle von Transzendentalismus, Panislamismus und Faschismus vereinigt hätten. Das 6. Kapitel ist ein Exkurs unter dem Titel „Nietzsche, Hafez, Mozart, Zarathustra und die Entstehung eines persischen Dionysos“, mit dem Dabashi die persophile Dimension in der Philosophie Friedrich Nietzsches anhand der drei Figuren

Zarathustra, Hafis und Dionysos belegen will. So habe Nietzsche den Iran in die europäische Philosophie zurückgeführt, während seine Philosophie in umgekehrter Richtung im Iran den Widerstand gegen staatliche Tyrannei und Terror stärkte.

Um Edward FitzGerald und die Wiederentdeckung von Omar Khayyam für den persischen Nihilismus geht es in Kapitel 7. Der Schriftsteller und Übersetzer FitzGerald (1809-1883) wurde durch Veröffentlichung der ersten Übersetzung der Rubaiyat von Omar Khayyam (1859) ins Englische berühmt. Sie hatte großen Einfluss auf die englische Dichtung und förderte europaweit das Interesse an der persischen Literatur. Ebenfalls starke wechselseitige Einflussbeziehungen beschreibt Dabashi im 8. Kapitel am Beispiel von Matthew Arnolds (1822-1888) in Anlehnung an Ferdowsis Shahnameh verfassten Gedicht „Sohrab and Rustum“ (veröffentlicht 1859). Arnold wurde mit diesem Gedicht in ganz Europa berühmt und übte gleichzeitig einen starken Einfluss auf den persischen epischen Nationalismus und den Widerstand gegen den europäischen Imperialismus aus. Das gilt nach Dabashis Darstellung im 9. Kapitel ebenso für die Publikationen des britischen Diplomaten James Morier zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Der während seiner Stationierung in der britischen Mission von 1808 bis 1815 unter dem Titel *Eine Reise durch Persien, Armenien und Kleinasien nach Konstantinopel in den Jahren 1808 und 1809* (1812) veröffentlichte Bericht fand als zeitgenössische Beschreibung der Region weite Verbreitung und prägte das britische Vorstellungsbild von Persien ebenso wie Morierts Schelmenroman *Die Abenteuer des Hajji Baba von Isphahan* (1824). Dessen Übersetzung ins Persische (1905), so Dabashi, habe der Entstehungsprozess einer modernen gesellschaftskritischen Romanliteratur maßgebliche Impulse zu verdanken.

Im 10. und 11. Kapitel liefert Dabashi dann im lexikalischen Stil eine Unmenge an historischem Belegmaterial dafür, dass der Orient - speziell Persien - in der europäischen Musik, Malerei und Literatur seit Jahrhunderten auf ein starkes Interesse traf. Dieses galt zunächst vor allem der persischen Geschichte und Mythologie. Dabashi beschreibt, wie im Zeitalter des europäischen Imperialismus die Oper mit ihren Möglichkeiten zu dramatischen Inszenierungen orientalischer Leidenschaft und Grausamkeit zu einer einzigartig populären Kunstform wurde. Ihre Funktion habe darin bestanden, den historischen Identifikationsprozess des europäischen Bürgertums als einer zu jener Zeit bereits globalisierten Klasse zu befördern. Viele der zu jener Zeit entstandenen Werke sind längst in Vergessenheit geraten, andere aber werden heute noch mit großem Erfolg aufgeführt. Zu den bekanntesten unter ihnen zählen Mozarts *Zauberflöte* (1791)

und Giuseppe Verdis *Nabucco* (1842). Am Beispiel letzterer will Dabashi nachweisen, dass pauschale Subsumierungen unter „Orientalismus“ im kolonialismuskritischen Sinne Saids in die Irre gehen, kommt hier doch besonders im Chor der Gefangenen („Va pensiero ..“) ein grenzenloses Verlangen nach Freiheit zum Ausdruck.⁷

Auch in der europäischen Malerei findet Dabashi bis zurück in die griechische Antike und in biblische Zeiten reichlich Belegmaterial für seine Thesen. Für persophile Einflüsse auf die moderne Malerei verweist er exemplarisch auf Paul Gauguin, Wassily Kandinsky, Camille Pissarro, Henri de Toulouse-Lautrec, Gustav Klimt und Franz Marc. Die öffentliche Wirkung ihrer Werke erreichten diese durch Ausstellungen in den Metropolen Europas, wo die Galerien auch von im Exil lebenden Iranern, von Diplomaten sowie von reisenden iranischen Kaufleuten besucht wurden. Durch deren Vermittlung wurden die Bilder dann auch im Iran bekannt, was Dabashi als Beitrag zur Entstehung einer transnationalen Öffentlichkeit betrachtet. Für noch wichtiger erachtet er die Fotografie und vor allem das persische Kino, welches sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zum einflussreichsten Kulturforum Irans entwickelte. Dessen auch internationale Erfolg basierte wesentlich auf einer zugleich kreativen wie widerspenstigen Adaption des italienischen neorealistischen Kinos.

Stärker noch als der Musik und Malerei gilt Dabashis Interesse der persischen Literatur und Literaturgeschichte, denen er im 11. Kapitel einen langen Exkurs widmet. Begründet wurde die persische Literaturgeschichte durch den britischen Iranisten Edward G. Browne (1862-1926) mit seinem vierbändigen Werk *A Literary History of Persia* (1902-1924). Es habe, so Dabashi, nicht nur in Europa bis heute als Standardwerk Anerkennung gefunden, sondern war Vorbild und Maßstab für die nachfolgenden Generationen iranischer Literaturwissenschaftler. Doch nicht nur Browne habe die persische Literaturwissenschaft viel zu verdanken, sondern auch den Pionierarbeiten anderer europäischer Iranwissenschaftler, z.B. denen des Österreicherers Joseph von Hammer-Purgstall, dessen Bücher, vor allem die *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (1818), Goethe als Material für seine eigenen Persien-Studien dienten. Die forcierte Akademisierung der Persien-

7. Inspiriert von Psalm 137, geht es in *Nabucco* um die Geschichte von Juden, die nach dem Verlust des ersten Tempels in Jerusalem in babylonische Gefangenschaft geraten sind. In der Gestalt des babylonischen Herrschers Nabucco, durch welche die Juden nach dramatischen Verwicklungen ihre Freiheit zurückerlangten, vereinigen sich bei Verdi die drei altorientalischen Herrscher Nebukadnezar II, Nabonid und Kyros II. Der Gefangenenchor wurde in der Rezeption zur inoffiziellen italienischen Nationalhymne und gehört bis heute zum musikalischen Repertoire von Freiheitsbewegungen in aller Welt.

Studien durch europäische und iranische Gelehrte im frühen 20. Jahrhundert habe dann maßgeblich zur Kanonisierung des persischen Literaturerbes in den umfassenderen kulturellen Entstehungsprozess postkolonialer Nationen beigetragen.

Im zweiten Teil seines Buches (ab Kapitel 12) wechselt Dabashi von einer historischen Darstellung vielfältiger globaler kultureller Wechselbeziehungen zu einer Abrechnung mit dem Panislamismus und den nach seiner Meinung fatalen Auswirkungen einer Amalgamierung von persischer Mystik und – vermittelt durch die Persophilie – deutschem Faschismus und Nazismus auf die geistige und politische Entwicklung Irans im 20. Jahrhundert.

Persophilie zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft über Indien und als Antriebskraft der deutschen Romantik

Mit seiner facettenreichen Darstellung der Persophilie will Dabashi seine These belegen, wonach die mit Edward Saids Orientalismus-Kritik vorgegebene Sichtweise auf die Einflussbeziehungen zwischen Europa und dem Orient nicht nur durch Aufmerksamkeitsdefizite eingeschränkt ist, welche die theoretische Substanz wenig tangieren, sondern dass ihr eine folgenreiche Ignoranz gegenüber der Vielfalt und Komplexität historischer Prozesse zugrunde liegt. Aus der zuvor skizzierten Fülle von Dabashis historischem Belegmaterial für die Zirkulation von Ideen und Erkenntnissen im Prozess transnationaler Wissensproduktion sollen im Folgenden zwei, die zum einen für seine Theorie und zum anderen für seine Schlussfolgerungen mit Blick auf politische Entwicklungen im Iran von besonderer Bedeutung sind, nochmals näher beleuchtet werden. Dabei handelt es sich um die wechselseitige Beeinflussung von ökonomischen Interessen und persophiler Faszination während der britischen Kolonialherrschaft über Indien sowie die von Edward Said und anschließend vom Mainstream des Orientalismus-Diskurses in ihrer auch politischen Relevanz weitgehend unterschätzte Persophilie der deutschen Romantik.

Funktionalisierung der Persophilie im Interesse kolonialer Machtpolitik

Auch nachdem die Mogulherrschaft Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Eroberung Indiens durch die Engländer geendet hatte, blieb Persisch auf dem indischen Subkontinent die alle regionalen Sprachen dominierende Verwaltungssprache. Die neuen kolonialen Machthaber waren daher zunächst auf Übersetzer angewiesen, kamen jedoch nicht umhin, sich langfristig eigene Kenntnisse von Sprache und Kultur der unterworfenen Bevölkerung anzueignen. So erlebte die persische Sprache in Indien einen enormen Aufschwung. Neben der

Herstellung eines Wörterbuches und Handbüchern für die Beamtenschaft wurden die Werke persische Dichter als Lehrmaterial übersetzt, wobei Saadis *Gholestan* als beste Quelle für das Verständnis muslimischer Sitten und Moralvorstellungen galt. Unbeabsichtigt wurde durch diese Vereinnahmung jedoch gleichzeitig der britischen Persophilie enormen Auftrieb gegeben und langfristig das Entstehen eines universalen literarischen Humanismus gefördert, was Dabashi als ein Paradebeispiel für die paradoxe Funktion der Persophilie hervorhebt.

Um die gleiche Zeit erlebte das Interesse an persischer Poesie und Geschichte in Deutschland eine Blütezeit ganz anderer Art. Während britische Kolonialbeamte Persisch lernten, um Indien besser beherrschen zu können, befand sich Deutschland – im Verlauf der Napoleonischen Kriege (1803–1815) aufgesplittet in etwa 200 Kleinstaaten – politisch wie wirtschaftlich in einem desolaten Zustand. An die Eroberung von Kolonien war in dieser Situation gar nicht zu denken. Statt dessen waren es die mystische Poesie und ruhmreiche Vergangenheit Persiens, die deutsche Dichter und Denker in ihren Bann zog. Zu Beginn galt die Faszination vor allem dem im 13. Jahrhundert in Schiraz lebenden Dichter und Mystiker Saadi, in dem sie einen Geistesverwandten der Aufklärung zu erkennen glaubten. Erst später, nämlich in der Übergangsphase von der Früh- zur Hochromantik Anfang des 19. Jahrhunderts trat der heute weltweit sehr viel berühmtere Hafez, der ein Jahrhundert später ebenfalls in Schiraz wirkte, in den Vordergrund. Wichtige Repräsentanten dieser Epoche der Persophilie waren Joseph von Hammer-Purgstall, der unter anderem erstmals Hafez ins Deutsche übersetzte, die Brüder Friedrich und August Schlegel, die in der Kulturphilosophie und Sprachwissenschaft Bahnbrechendes leisteten, der Dichter Friedrich Rückert und insbesondere Johann Wolfgang von Goethe, der sich umfassend mit allen Gattungen der persischen Literatur auseinandersetzte und bei seiner Identifikation mit Hafez so weit ging, ihn seinen Bruder, sogar seinen Zwilling zu nennen.

Nicht nur Dichter wie Goethe, sondern auch Sprach- und Religionswissenschaftler und Philosophen wie Hegel wurden in der Zeit der Romantik von der Persophilie erfasst. Hegel und Goethe waren Zeitgenossen, doch während Goethe von der persischen Kultur in ihrer ganzen Vielfalt fasziniert war, beschäftigte sich Hegel aus ganz anderen Motiven mit der Historie des Perserreiches, denn dort begann nach seiner Überzeugung die Evolution der Menschheits- zur Weltgeschichte. Zwar seien die Perser nicht über ein kindliches geistiges Entwicklungsstadium hinaus gelangt, aber dennoch als historische

Vorfahren der zur Philosophie fähigen Griechen Teil der europäischen Geschichte. In perfekter Harmonie mit Goethes Integration der persischen Dichtung in die deutsche Romantik, schreibt Dabashi, lieferte Hegel dem europäischen Bürgertum das zum Aufstieg des Kapitalismus und Kolonialismus passende Geschichtsmodell.

Werthers Leiden statt West-östlicher Divan

In der Orientalistik wie im allgemeinen Vorstellungsbild vom Orient gilt Goethes von Hafez inspirierte, 1819 unter dem Titel *West-östlicher Divan* veröffentlichte Gedichtsammlung als Inbegriff gelungener Verständigung zwischen weit voneinander entfernten Kulturen. Obwohl anfangs vom Lesepublikum wenig beachtet – von der ersten Auflage verstaubten die meisten Bücher jahrzehntelang auf einem Dachboden –, mutierte sie im Laufe des 20. Jahrhunderts, nochmals vorangetrieben durch das vom damaligen iranischen Präsidenten Khatami initiierte UN-Jahr des Dialogs 2001, zum Idealfall und Vorbild des interkulturellen Dialogs. Es irritiert daher zunächst, dass Dabashi dem zu Goethes späten Werken gehörenden *West-östlichen Divan* relativ wenig Aufmerksamkeit widmet und statt dessen die frühesten und folgenreichsten Einwirkungen der persischen Geisteswelt auf die deutsche Dichtung und Philosophie in der Bewegung des „Sturm und Drang“ zwischen etwa 1765 und 1790 verortet. Vor allem junge Dichter und Schriftsteller aus dem Bürgertum lehnten sich in dieser Zeit gegen den extremen Vernunftglauben und die restriktiven Normen der Aufklärung auf. Als Alternative entwarfen sie ein gefühlsbetontes Weltbild, kritisierten die Fremdbestimmung in Politik und Gesellschaft und verlangten mehr künstlerische Freiheit für ihre Werke, in denen es vor allem um Natur, Kunst, Heimat und das Ideal des genialen Außenseiters ging.

Mit seinem außerordentlich erfolgreichen Briefroman *Die Leiden des jungen Werther* (1774) schuf der gerade einmal fünfundzwanzigjährige Goethe eine repräsentative Darstellung dieser Epoche. Darin geht es um den in eine junge Frau namens Lotte verliebten ebenfalls jungen Juristen Werther (sein Vorname wird nicht erwähnt). Weil Lotte verlobt ist, Werthers Gefühle nicht erwidert und gesellschaftliche Konventionen einer Verbindung ohnehin entgegenstehen, verfällt Werther in Hoffnungslosigkeit und nimmt sich am Ende das Leben. Mit den zuvor an seinen Freund Albert, Lottes Verlobten und späteren Ehemann, geschriebenen Briefen repräsentiert Werther die Gedanken- und Gefühlswelt des „Sturm und Drang“, während der pflichtbewusste und rational handelnde Albert für die Epoche der Aufklärung steht. Aus bürgerlichen und kirchlichen Kreisen erfuhr der Roman heftige Kritik als rebellisch, gegen die moralischen Werte

gerichtet und den Selbstmord legitimierend. Dagegen wurde er besonders unter jungen Leserinnen und Lesern rasch zum Bestseller und Werther zur Kultfigur. So erfreuten sich mit Szenen aus dem Roman verzierte dekorative Gegenstände, beispielsweise Tee- und Kaffeegeschirr, großer Beliebtheit und wer als junger Mann etwas auf sich hielt, kleideten sich entsprechend der „Werther-Mode“ in einen blauen Frack mit Messingknöpfen, eine gelbe Weste, braune Stulpenstiefel und trug einen runden Filzhut. Ob es die als Folge des Werther-Fiebers von Kritikern angeprangerte Selbstmordwelle unter jungen Verliebten tatsächlich gegeben hat, ist heute umstritten.

Man könnte meinen, dass zu der Romanfigur Werther längst alles gesagt wurde, was gesagt werden kann, doch wird er von Dabashi im Kontext seiner Persophilie-Studien überraschend als Transformation des aus der persischen Mystik bekannten Schmetterlings identifiziert, welcher sich aus unerfüllter Liebe in die Flamme einer Kerze stürzt und dort verbrennt (Sham'-o-Gol-o-Parvaneh-o-Bolbol / Kerze, Rose, Schmetterling und Nachtigall). In Goethes Roman *Werthers Leiden* und nicht in dessen durch Hafez' Liebesmystik inspirierten Versen des *West-östlichen Divans* liegt daher für Dabashi der Ursprung eines folgenreichen Einflusses der persischen Mystik auf die deutsche Dichtung und Philosophie, der in Deutschland zum Faschismus führte und später im Iran als dessen „islamisierte“ Variante zur Islamischen Revolution.

Nach dem Zeitalter der Romantik

Mit dem Ende der Romantik erlosch die Persophilie in Deutschland keineswegs, sondern überlebte in neuen Varianten – sogar in Nietzsches Revolte gegen die Romantik, die von ihm als Ausdruck des Leidens an einer Verarmung des Lebens gebrandmarkt wurde. Vermittelt durch Goethe fand Nietzsche in Hafez und vermittelt durch Hafez in der ikonischen Gestalt des Zarathustra einen Weg, den Glauben an Vernunft und Fortschritt aufzugeben, ohne darüber verzweifelt zusammenzubrechen. Wie für Goethe, wirkte Hafez auf Nietzsche als Inkarnation eines orientalischen Freigeistes, eines Menschen, der höchste Weisheit erlangt hat und den Genuss wie auch das Leiden des Lebens dankbar annimmt. Dieses Vorstellungsbild projiziert Nietzsche noch weiter zurück auf Zarathustra, der in Europa schon seit der Renaissance als eine Verkörperung von Weisheit und Autorität bekannt war, zum Beispiel als Sarastro in Mozarts „Zauberflöte“ (1791). Zarathustra, Hafez und Dionysos verschmelzen in Nietzsches Philosophie zu einer Identifikationsfigur dionysischer Lebensfreude. So lässt Nietzsche In seinem dichterisch-philosophischen Werk *Also sprach Zarathustra* (1883/85) Zarathustra am Ende seiner Lehre die Menschen auffordern, das Leben ernst zu nehmen. Doch

dieses Ernstnehmen geht mit einer Art Frivolität einher – einer Haltung, die bei Hafez durch die Figur des Rendi oder Rendi verkörpert wird. Nietzsche charakterisiert ihn als einen Menschen, der Heuchelei und falsche Moral überwunden und ein eigenes Rechtsbewusstsein entwickelt hat, welches in vielerlei Hinsicht nicht mit dem seiner Umwelt übereinstimmt. Sein Verhalten entspricht dem eines Tricksters, dessen Schurkerei nicht auf Bosheit gründet, sondern auf freudiger Einwilligung in die tragische Dimension des Lebens und der Moral. Auch hier sieht Dabashi eine Zirkulation wirken, die mit der Rückkehr des Rendi in den Iran durch die rebellische Poesie Ahmad Shamlous (1925–2000) sogar über Nietzsches Zarathustra hinausweist.

Niedergang der Persophilie

Exemplarisch erörtert Dabashi den Niedergang der Persophilie zunächst in der Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung des indischen Dichters und Politikers Muhammad Iqbal (1877–1938), der während seines Studienaufenthaltes in Deutschland Bekanntschaft mit der deutschen Dichtung, Philosophie und Geistesgeschichte machte. Unter anderem verfasste er als Antwort auf Goethes *West-östlichen Divan* eine *Botschaft des Ostens* (Payam-e Mashreq) in Form eines Dialogs zwischen Gott und Mensch. Bereits hier zeigt sich für Dabashi eine fatale Tendenz zur Enthistorisierung politischer und sozialer Entwicklungen durch Verwendung mystischer Begriffe, was sich dann in Iqbals durch die Mystik Rumis inspirierten Suche nach einem spirituellen Islam fortsetzte, der die globale muslimische Gemeinschaft zu einer einzigen politischen Kraft gegen den europäischen Säkularismus, die indische hinduistische Mehrheit und den arabische-muslimischen Nationalismus vereinen sollte – was, wie die Geschichte zeige – zwangsläufig in einem Totalitarismus geendet wäre. Glücklicherweise, schreibt Dabashi, sei Iqbals panislamisches Programm in einer militant-antiimperialistischen Ideologie vererbt noch bevor daraus eine Bewegung analog zum Islamismus der Taliban, der Salafisten oder Wahabiten hätte werden können.

In einem langen Exkurs, in dem er allerdings eher assoziativ als nach geschichtswissenschaftlichen Standards vorgeht, versucht Dabashi anschließend, das Ende der Persophilie infolge einer Amalgamierung von persischer Mystik und deutschem Faschismus und Nazismus zu rekonstruieren. Dabei beruft er sich auf prozesshafte wie auch strukturelle Konvergenzen in der politischen wie der Geistesgeschichte, z.B. in der Wirtschaftskrise zu Zeiten der Weimarer Republik und der iranischen Armut und Rückständigkeit Mitte des 20. Jahrhunderts, in der

übereinstimmenden Gegnerschaft zur Moderne, repräsentiert durch die Philosophie Martin Heideggers, oder in der Suche nach einem authentischen Deutschtum und der Suche nach dem wahren Islam im Iran.

Zum Thema seines Buches, der Persophilie als Triebkraft in einem globalen Prozess der Wissensproduktion findet Dabashi erst auf den letzten Seiten des Buches zurück, wobei ihn besonders die paradoxe Wirkungsweise der Persophilie als Medium der Herrschaftsausübung und zugleich als Medium des Fortschritts und des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft interessiert. Allerdings sind seine Prämissen und Schlussfolgerungen teilweise nicht mit den historischen Fakten in Einklang zu bringen, etwa wenn er behauptet, die Anziehungskraft der Persophilie habe auf Europäer in einer derart fatalen Weise gewirkt, dass diese sich wie der von einer Kerzenflamme angezogene Schmetterling zu ihrer eigenen Vernichtung bereit fanden.

So hinterlässt das Buch insgesamt einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits beeindruckt es durch eine unglaubliche Fülle an Informationen und innovativen Ideen, andererseits verliert Dabashi unter dem Tsunami von Namen, Buchtiteln, historischen Ereignissen und Anekdoten immer wieder den roten Faden und verheddert sich in Behauptungen, für die er keine Begründung liefert. Weiter wird die Lektüre dadurch erschwert, dass Dabashi offenbar für eine Leserschaft schreibt, die nicht nur mit der persischen und europäischen (Geistes-)Geschichte bestens vertraut ist, sondern ebenso mit dem Orientalismus-Diskurs der vergangenen Jahrzehnte – und natürlich alle früheren Bücher Dabashis gelesen hat.

Schließlich fällt seine assoziative Abrechnung mit der Islamischen Revolution und deren Vorgeschichte völlig aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Dies alles dürfte sich auf die Rezeption des Buches ausgewirkt haben: In Deutschland hat es, soweit man sich auf Internet-Recherchen verlassen kann, bisher überhaupt keine Beachtung gefunden (von einer Übersetzung gar nicht zu reden), und in den wenigen englischsprachigen Rezensionen werden zwar die deskriptiven Kapitel überschwänglich gelobt, die theoretischen Grundlagen, Dabashis Position zu Saids Orientalismuskritik oder die politisch-philosophischen Elemente jedoch ignoriert. Vor allem wäre noch zu klären, wie weit das von Habermas übernommene Entstehungsmodell einer (bürgerlichen) literarischen Öffentlichkeit im Kontext kolonialer West-Ost-Beziehungen überhaupt trägt, denn es fehlten dafür zu jener Zeit (nicht nur) im Iran die

Grundlagen in Form von Privateigentum und Bildung. Dabashi selbst spricht von Untergrundkulturen und, besonders wichtig für den Iran, Proxy-Kulturen in der Türkei, in Europa, Ägypten usw., die es im Exil lebenden iranischen Schriftstellern, Wissenschaftlern und sonstigen Intellektuellen ermöglichten, sich der Zensur zu entziehen und dennoch ihre Leserschaft zu erreichen. Es gibt also viele Gründe, dieses Buch nicht ins Regal zu stellen, sondern sich mit ihm kritisch auseinanderzusetzen.

References

- Arnold, M. (1859). **Sohrab and Rustum**. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts.
- Browne, E. G. (1902–1924). **A literary history of Persia** (Vols. 1–4). London: T. Fisher Unwin.
- Dabashi, H. (2012). **The world of Persian literary humanism**. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Dabashi, H. (2015). **Persophilia: Persian culture on the global scene**. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- FitzGerald, E. (1859). **The Rubáiyát of Omar Khayyám**. London: Bernard Quaritch.
- Goethe, J. W. von. (1819). **West-östlicher Divan**. Stuttgart: Cotta.
- Habermas, J. (1962). **Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**. Neuwied: Luchterhand.
- Habermas, J. (1990). **The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society** (T. Burger & F. Lawrence, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1962)
- Hammer-Purgstall, J. von. (1818). **Geschichte der schönen Redekünste Persiens**. Wien: Camesina.
- Montesquieu, C. de. (1721). **Lettres persanes**. Amsterdam: [n.p.].
- Morier, J. (1812). **A journey through Persia, Armenia, and Asia Minor to Constantinople, in the years 1808 and 1809**. London: Longman.
- Morier, J. (1824). **The adventures of Hajji Baba of Ispahan**. London: John Murray.
- Nietzsche, F. (1883–1885). **Also sprach Zarathustra**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner.
- Said, E. W. (1978). **Orientalism**. New York: Pantheon.
- Said, E. W. (1985). Orientalism reconsidered. **Cultural Critique, 1**(1), 89–107.
- Said, E. W. (1993). **Culture and imperialism**. New York: Knopf.
- Verdi, G. (1842). **Nabucco** [Opera]. Milan: Teatro alla Scala.