

## **Hegel's reading of Hafez as part of his Berlin aesthetics lectures. The jargon of the prosaic world**

This essay deals with Hegel's reading (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831) of Hafez' poetry (Moḥammad Schams ad-Din Hafez Schirazi, around 1315 - 1390) during his lectures on the Aesthetics or Philosophy of Art at the University of Berlin (1820/21; 1823; 1826; 1828/29). Hegel's writings, *Lectures on Aesthetics*, were published from his remains by Heinrich Gustav Hotho (1802 - 1873) in three volumes (1835 - 1838) and in a second edition from 1842 onwards. The posthumously published writings of Hegel are, considering the preserved archive material and the unreliable editing work by Hotho, a thoroughly complex research topic. Therefore, this problem area also forms the starting point of the present analysis of Hegel's reading of Hafez.<sup>1</sup>

Within the framework of this essay, Hegel's categories of historical frameworks (Symbolic, Classical, and Romantic Art), especially that of the "Symbolic Art", are examined in his lectures on *Aesthetics*. This will do in three steps: starting with the current state of research, problematizing of Hegelian concepts in his *Lectures on Aesthetics* like "oriental Pantheism" or *Vorkunst*, ("the threshold of art" or "praeambula": T. M. Knox' translation, 1975, part I); extending the discussion by focusing on similarities and differences between Hegel's reading of Goethe (part II) and Hegel's reading of Hafez (part III) in his Berlin Aesthetics Lectures of the 1820's. For this purpose, material from Goethe's literary remains (II), as well as a masterpiece of Dutch painters van Eyck analyzed by Hegel (*Ghent Altarpiece*) during his lectures (III), will be included in the analysis and explored from an interdisciplinary and intercultural perspective. In doing so, Goethe's "Space of Experience and Horizon of Expectation" (Koselleck) in imitating Arabic script and calligraphy (II) is linked to Hegel's reading of Hafez during his Berlin lectures on aesthetics (III). Thus, a dialogue of cultures unfolds between poetry and philosophy. The main questions are: How does the German philosopher Hegel interpret and receive Hafiz's poetry in the context of German idealist philosophy as a topic of his lectures on aesthetics? What epistemological aspects can be gained from Hegel's reading of Hafez for a cultural studies analysis, especially regarding the history of the ideas?

In addition to analyzing the historical aspects, the aim is also to uncover new perspectives in order to look with Hafez and Rumi at Hegel's problem child of 'history'. Of particular interest are epistemological aspects and problems of reception and translation studies in sense of interdisciplinary and intercultural research (e. g. connected/entangled histories; boundary objects). Interculturality is understood in the context of the present essay as a cross-disciplinary theoretical framework in the sense of entangled histories research work interwoven with communication, aesthetic and cultural techniques approaches or resilience studies in a historical perspective.

### ***I. State of Research: Hotho's Reading of Hegel: Archive as Testimony?***

### ***II. Hegel's reading of Goethe: Aesthetics beyond Anthropomorphism and Pantheism?***

### ***III. Hegel's reading of Hafiz. The Jargon of the prosaic world.***

This paper was first published in: Gesellschaft der Freunde Islamischer Kunst und Kultur e. V. edited by Werner Joseph Pich, Max Leonhard, EOTHEN - Münchner Beiträge zur Geschichte der Islamischen Kunst und Kultur (Munich Contributions to the History of Islamic Art and Culture), Vol. VIII (2022), Lindenberg i. Allgäu (Kunstverlag Josef Fink) 2022, pp.235-268. (ISBN 978-3-95976-337-0).

---

<sup>1</sup> This essay is part of my current research work at the Ruhr University Bochum, based on previous work at the University of Erfurt. Since October 2020, selected aspects of this research have been presented as part of the workshop series "A somewhat different archaeology of knowledge" („Eine etwas andere Archäologie des Wissens“). I sincerely thank Prof. Thomas Stöllner for his support in setting up the workshop series during my work as a research associate for DFG-SPP 2176: "The Iranian Highlands: Resilience and Integration of Premodern Societies." Prof. Wolfgang Struck, Prof. Sabine Schmolinsky and Dr. Heydar Shadi deserve my special thanks for their active participation by providing valuable suggestions, discussions and accompanying this series. I thank the Hegel Archive in Bochum for their kind support and access to library materials.

# EOTHEN VIII

---

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE  
DER ISLAMISCHEN KUNST UND KULTUR

---



Kunstverlag Josef Fink

Band VIII - 2022

HEGELS HAFIS-LEKTÜRE IM RAHMEN SEINER  
BERLINER ÄSTHETIK-VORLESUNGEN

Der Jargon der prosaischen Welt

*Yahya Kouroschi*

Für Mahbub und Atti

In diesem Aufsatz geht es um die Auseinandersetzung mit Hegels Lektüre (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) von Hafis' Poesie (Moḥammad Schams ad-Din Hafis Schirazi, um 1315–1390) während seiner Vorlesungen über die Ästhetik bzw. Philosophie der Kunst an der Universität Berlin (1820/21; 1823; 1826; 1828/29). Hegels Schriften *Vorlesungen über die Ästhetik* wurden aus seinem Nachlass von Heinrich Gustav Hotho (1802–1873) in drei Bänden (1835–1838) bzw. in einer zweiten Auflage ab 1842 publiziert. Die posthum erschienenen Schriften Hegels sind unter Berücksichtigung des erhaltenen Archivmaterials und der unzuverlässigen Editionsarbeiten von Hotho ein durchaus komplexes Forschungsthema. Deshalb bildet auch dieses Problemfeld den Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse über Hegels Hafis-Lektüre.<sup>1</sup>

Im Rahmen dieses Aufsatzes werden Hegels Kategorien der „symbolischen“, „klassischen“ und „romantischen“ Kunstformen, insbesondere die der „symbolischen Kunstform“ während seiner Ästhetik-Vorlesungen in den Fokus der Untersuchung gerückt und hinterfragt. Das geschieht in drei Schritten: Einbeziehung des aktuellen Forschungsstands mit gleichzeitiger Problematisierung der Begriffe wie „Pantheismus“ und „Vorkunst“ in Hegels Ästhetik-Vorlesungen (I); Erweiterung der Diskussion durch den Fokus auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hegels Goethe-Lektüre und Hegels Hafis-Lektüre (II und III). Hierfür werden Materialien aus Goethes Nachlass (II) sowie ein von Hegel analysiertes Kunstwerk (*Genetrix Altar*) während seiner Vorlesung in die Analyse einbezogen und aus einer interdisziplinären und interkulturellen Perspektive erforscht (III). Gefragt wird v. a. Folgendes: Wie hat Hegel Hafis' Poesie als Gegenstand seiner Vorlesungen über die Ästhetik rezipiert? Welche möglichen epistemologischen, ideen- und wissenschaftlichen Erkenntnisse können aus Hegels Hafis-Lektüre gewonnen werden?

Über die Analyse des Geschichtlichen hinaus wird zugleich das Ziel angestrebt, neue Perspektiven frei zu legen, um mit Hafis und Rumi auf Hegels Sorgenkind „Geschichte“ zu schauen. Von besonderem Interesse ist dabei, epistemologische und rezeptionsgeschichtliche Dimensionen der Produktion des historischen Wissens in

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist Bestandteil meiner aktuellen Forschungsarbeiten an der Ruhr-Universität Bochum, aufbauend auf Vorarbeiten an der Universität Erfurt. Seit Oktober 2020 wurden ausgewählte Aspekte dieser Recherchen im Rahmen der Workshopreihe „Eine etwas andere Archäologie des Wissens“ präsentiert. Prof. Wolfgang Struck, Prof. Sabine Schmolinsky und Dr. Heydar Shadi gilt mein besonderer Dank für ihre aktive Mitwirkung durch wertvolle Anregungen, Diskussionen und Begleitung dieser Reihe. Prof. Thomas Stöllner danke ich herzlich für seine Unterstützung beim Aufbau der Workshopreihe während meiner Mitarbeit im DFG SPP 2176: „Das iranische Hochland: Resilienzen und Integration in vormodernen Gesellschaften“. Dem Hegel-Archiv in Bochum danke ich für die freundliche Unterstützung und den Zugang zu Materialien der Bibliothek. Dietlinde Schmalfuß-Plicht und Birgitt Wunder gilt mein herzlicher Dank für ihr geduldiges Korrekturlesen des Manuskripts.

einer interkulturellen und verflechtungsgeschichtlichen Verfahrensweise (*connected/entangled histories; boundary objects*) in den Fokus der Untersuchung zu rücken. Interkulturalität wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit als ein disziplinübergreifender Theorierahmen verstanden im Sinne verflechtungsgeschichtlicher Forschungsarbeit an den Schnittstellen zwischen kommunikationstheoretischen, ästhetischen und kulturtechnischen Forschungsansätzen oder Resilienzforschung in historischer Perspektive.

#### I. FORSCHUNGSSTAND: HOTHOS HEGEL-LEKTÜRE: ARCHIV ALS ZEUGNIS?

Die problematischen Druckfassungen der Ästhetik-Vorlesungen Hegels, welche Hotho nach Hegels Tod herausgegeben hat, sind ein bekanntes Thema der Hegelforschung. Hothos Ästhetik-Ausgaben waren über mehrere Jahrzehnte hinaus Hauptquelle für die Rezeption der Hegel'schen Ästhetik: „Seit fast 170 Jahren ist Hegels Ästhetik in der Form bekannt und überliefert, die ihr der Hegelschüler Heinrich Gustav Hotho in den vier Jahren nach Hegels Tod verliehen hat.“<sup>2</sup> Gethmann-Siefert hat mit ihren intensiven Forschungsarbeiten in diesem Bereich bis dato mehrere Bücher zu Hegels Ästhetik publiziert. Ihre kritischen Forschungs- und Editionsarbeiten dokumentieren gravierende Unterschiede zwischen Hegels Archivmaterial und den Druckfassungen aus Mitschriften seiner Seminarteilnehmer. Sie schildert den Stand der Druckfassungen von Hegels *Ästhetik* folgendermaßen: „Trotz ihrer nachhaltigen Wirkung muß man Hegels *Ästhetik* aber als außerordentlich problematische Textgrundlage für eine historisch genaue, aber auch für eine gedanklich exakte Erschließung seiner Philosophie der Kunst ansehen. Denn das bis heute ungebrochene Vertrauen in die Authentizität und Ursprünglichkeit der *Ästhetik* hatte bereits zur Zeit ihrer Publikation kein fundamentum in re.“<sup>3</sup> Aus einem vergleichbaren Standpunkt beschreibt Iannelli das Problem der Editionsarbeiten Hothos: „Häufig hat Hotho sogar die Reihe der von Hegel gewählten Beispiele erweitert und ergänzt und so den exemplarischen Wert der Auseinandersetzung mit eigens hervorgehobenen Kunstwerken verfälscht, wenn er nicht sogar seine eigene Beurteilung an die Stelle der Hegelschen setzt.“<sup>4</sup> Aus einem etwas anderen Blickwinkel betrachtet Weiss die Problematik der Druckfassung von Hegels *Ästhetik* als „eine universelle Herausforderung der ästhetischen Disziplin“.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik nach Hegel*, im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler (= jena-sophia. Abteilung I, Editionen; Bd. 2.), Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Bernadette Collenberg-Plotnikov; unter Mitarbeit von Francesca Iannelli und Karsten Berr, München 2004, Zitat: Berr, Karsten / Gethmann-Siefert, Annemarie, Einleitung zur Edition von Kehlers Mitschrift, S. XII. Zitate, sofern nicht anders angegeben, beziehen sich im Aufsatz auf diese Ästhetik-Ausgabe mit dem Kürzel „Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2)“ mit entsprechender Seitenzahl in der Fußnote. Um den Lesefluss nicht zu beeinträchtigen, wird in den zitierten Textstellen auf Fußnoten und manche editorischen Angaben verzichtet. Diese Schrift ist online zugänglich (letztes Zugriffsdatum: 28.07.2021): [https://digi20.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb00043573\\_00001.html](https://digi20.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb00043573_00001.html).

<sup>3</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Philosophische Bibliothek, Band 550), Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Hamburg 2003, S. XXI–XXII.

<sup>4</sup> Vgl. Iannelli, Francesca, *Das Siegel der Moderne: Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*, Paderborn [u. a.] 2007, S. 15 f.

<sup>5</sup> Vgl. Weiss, János, „Auf Den Spuren Der Richtigen Hegelschen Ästhetik“, *Estetika: The Central European*

Für mein Thema beschränke ich mich hauptsächlich auf die Ästhetiknachricht bzw. Mitschrift von Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler aus dem Sommer 1826.<sup>6</sup> Um eine gemeinsame Grundlage für das bessere Verständnis der unterschiedlichen – bisher erwähnten und noch zu behandelnden – Standpunkte in diesem Aufsatz zu schaffen, darf auf die historischen Kategorien für Hegels Kunstauffassung im Rahmen seiner philosophischen Bestimmung der Kunst während der Berliner Ästhetik-Vorlesungen hingewiesen werden: *symbolische*, *klassische* und *romantische* Kunstformen.<sup>7</sup> Ebenso sind die Kenntnisse über die analytische Unterscheidung zwischen den Begriffen vom *Erhabenen* und vom *Kunstschönen* in Immanuel Kants Philosophie wichtig, welche auch in einer modifizierten Form für Hegels Philosophie der Kunst eine Rolle spielen.<sup>8</sup> Die formal-analytische Unterscheidung zwischen *Erhabenem* und *Kunstschönem* in kantischer Philosophie kann im Vergleich zu Hegels Philosophiesystem als Ästhetik der reinen Form in Kontrast zu einer Gehaltsästhetik beschrieben werden: „Schon aus diesen Bestimmungen [Göttliches in sinnlich-anschaulicher Gestalt] geht hervor, daß Hegels Ästhetik den Grundtypus einer Gehaltsästhetik erfüllt – im Gegensatz zum Grundtypus einer Ästhetik der reinen Form, wie er sich etwa in Kants Analytik des Schönen findet, in der die Bedeutung und der Gehalt des ästhetisch sich Darbietenden unwesentlich sind [...]“<sup>9</sup>

Im europäischen Erfahrungsraum des deutschen Idealismus besteht also die Möglichkeit, den abstrakten Begriff *Kunst* in einem theoretischen Denksystem in *Erhabenes* und *Kunstschönes* formal zu zerlegen (Kant) oder umgekehrt in einer Art dialektischen „Gehaltsästhetik“ wieder in Beziehung zu setzen (Hegel). Probleme

---

Journal of Aesthetics 45, (2008), 1, S. 41–54, hier S. 51. DOI: <http://doi.org/10.33134/eeja.36> (letztes Zugriffsdatum: 28.07.2021).

<sup>6</sup> Zum Problem der Editionsarbeiten vgl. Gethmann-Siefert, Annemarie, Einführung in Hegels Ästhetik, München 2005, S. 15–27.

<sup>7</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2): I. [Die] symbolische [Kunst]form, S. 69 ff.; II. [Die] klassische Kunstform, S. 115 ff.; III. Die romantische Kunst[form], S. 135 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 18: „Geschichtliches, worin die Kunst und das Schöne begriffen worden ist: Die Kantische Ansicht ist der Ausgangspunkt. Das Höhere dagegen ist die Einheit der Notwendigkeit und der Freiheit – des Besonderen und des Allgemeinen, des Gemütlichen und Verständigen – und es sind kurz geschichtliche data zu bemerken, inwiefern und von wann dies als das Wesen der Kunst aufgefaßt ist, das Wahre darzustellen.“ – Weiterführend zu den analytischen Kategorien des *Erhabenen* und *Kunstschönen* vgl. Bartels, Klaus / Pries, Christine (Hg.), Das Erhabene: zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989. Peña Aguado, María Isabel, Ästhetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard, Wien 1994. Kirwan, James, Sublimity, The Non-Rational and the Irrational in the History of Aesthetics, Hoboken 2005. Kaplama, Erman, Cosmological Aesthetics through the Kantian Sublime and Nietzschean Dionysian, Lanham 2014. Doran, Robert, The Theory of the Sublime from Longinus to Kant, Cambridge 2015. Weber, Christoph Daniel, Vom Gottesgericht zur verhängnisvollen Natur. Darstellung und Bewältigung von Naturkatastrophen im 18. Jahrhundert, Hamburg 2015. Leisch-Kiesl, Monika (Hg.), Ästhetische Kategorien: Perspektiven der Kunstwissenschaft und der Philosophie, Bielefeld 2017. Clewis, Robert (Hg.), The Sublime Reader, London 2019. Sandkaulen, Birgit (Hg.), G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Berlin [u. a.] 2018; dies. Jacobus Philosophie: über den Widerspruch zwischen System und Freiheit, Hamburg 2019.

<sup>9</sup> Vgl. Düsing, Klaus, Griechische Tragödie und klassische Kunst in Hegels Ästhetik, in: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, München 2005, S. 145–158; Zitat, S. 146.

matisch wird die Situation, sobald man das Paradox der subjektzentrierten europäischen *Moderne* im Singularetantum in einer globalgeschichtlichen Perspektive berücksichtigt und dadurch die Allgemeingültigkeit eines solchen theoretischen Wissens zur Diskussion steht.<sup>10</sup> Auf ein solches Problemfeld macht z. B. Friedrich Nietzsche aufmerksam, indem er die idealistischen Konstellationen des *Erhabenen* und *Kunstschönen*, besonders in Bezug auf einen *interesselosen* Blick des Subjekts der modernen Welt, zur Zielscheibe seiner Kritik macht:

Kant gedachte der Kunst eine Ehre zu erweisen, als er unter den Prädikaten des Schönen diejenigen bevorzugte und in den Vordergrund stellte, welche die Ehre der Erkenntnis ausmachen: Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit. [...] ‚Schön ist‘, hat Kant gesagt, ‚was *ohne Interesse* gefällt.‘ Ohne Interesse! [...] Wenn freilich unsre Ästhetiker nicht müde werden, zugunsten Kant’s in die Waagschale zu werfen, daß man unter dem Zauber der Schönheit *sogar* gewandlose weibliche Statuen „ohne Interesse“ anschauen könne, so darf man wohl ein wenig auf ihre Unkosten lachen – die Erfahrungen der *Künstler* sind in bezug auf diesen heiklen Punkt „interessanter“ [...].<sup>11</sup>

Nietzsches kritische Haltung gegenüber idealistisch-ästhetischen Denkrichtungen zielt v. a. auf ihre theoretische Abstraktheit und kann im Rahmen der vorliegenden Analyse im Sinne der Einbeziehung bestimmter *vorthoretischer* Bedingungen des historischen Wissens von Bedeutung sein. Mit dem *vorthoretischen* Wissen soll ein breites Spektrum der Bedingungen der Entstehung des historischen Wissens angesprochen werden. Zum einen geht es um eine psychoanalytische Perspektive, in welcher „das Sprachliche sich selbst vorausgeht, und zwar derart, daß *etwas zur Sprache kommt*.“<sup>12</sup> Zum anderen berücksichtigt das *vorthoretische* Wissen kontextgebundene, wissensgeschichtlich-relevante Aspekte im Sinne vom „Soziomorphismus“.<sup>13</sup> Unter Berücksichtigung dieser Erkenntnisse kann ein solcher

<sup>10</sup> Vgl. Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1987. Toulmin, Stephen E., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990. Loo, Hans van der / Reijen, Willem van: *Modernisierung: Projekt und Paradox*, München 1992. Dupré, Louis, *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven [u. a.] 1993. Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (4. Aufl.), Frankfurt a. M. [u. a.] 2013, besonders S. 79 ff. Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995. Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M. 1996. Graevenitz, Gerhart von, *Konzepte der Moderne, Einleitung*, ders. (Hg.), Stuttgart [u.a.] 1999, S. 2–16. Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000. Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne: phänomenologische Grenzgänge* (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 10), Göttingen 2001. Bammé, Arno, *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Weilerswist 2011. Dussel, Enrique, *Der Gegendiskurs der Moderne: Kölner Vorlesungen*, Wien [u. a.] 2013. Kouroshi, Yahya, *Alternative Modernen: Literatur in autoritären Regimen*. Simin Daneshvar – Mercè Rodoreda – Christa Wolf, Bielefeld 2014. Jochum, Georg, *Plus Ultra oder die Erfindung der Moderne: zur neuzeitlichen Entgrenzung der okzidentalen Welt*, Bielefeld 2017.

<sup>11</sup> Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887, S. 91 f.

<sup>12</sup> Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019, S. 259.

<sup>13</sup> Vgl. Schmutzer, Manfred E. A., *Die Wiedergeburt der Wissenschaften im Islam. Konsens und Widerspruch*

nietzschescher Standpunkt eine Blickrichtung zeigen, um über hegelianische, weltgeschichtliche und eurozentrische Vogelperspektive hinaus die Diskussion über Hegels Hafis-Lektüre noch in den folgenden Abschnitten (II und III) weiterzuführen. Hegels Kunstrezeption ist ein in der Forschung viel diskutiertes Thema, besonders hinsichtlich seiner These über das Zerfallen oder *Ende der Kunst*.<sup>14</sup> Ein weiteres speziell für die vorliegende Analyse relevantes Thema ist die Frage nach der Bedeutung der morgenländischen oder orientalischen Poesie (in Hegels Vokabular) während seiner Vorlesungen über die Ästhetik.<sup>15</sup> In diesem Forschungsfeld ist die Bedeutung solcher außereuropäischen „fremden“ Kunstformen ein Thema, auf welches Hegel in seinen Ästhetik-Vorlesungen besonders im „Allgemeinen Teil“ seiner Ästhetik eingegangen ist.<sup>16</sup> So schreiben Gethmann-Siefert und Berr in ihrer Einleitung zu Kehlers Mitschrift von Hegels Ästhetik-Vorlesung (1826) Folgendes:

Die symbolische Kunstform der vergangenen orientalischen Zeit gilt Hegel nunmehr als Quelle für eine mögliche neue Form der Kunst in der modernen Welt, das heißt für eine Bereicherung der „Romantischen Kunstform“. [...] Im *Divan* sieht Hegel eine Integration und damit Aktualisierung bestimmter

---

(idschma wa khilaf), Bielefeld 2015, S. 29–31. Der Soziomorphismus wäre mit dem narratologischen Ansatz von *Metahistory* in der Geschichtswissenschaft vergleichbar: White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Baltimore 1973.

<sup>14</sup> Eine Auswahl zur Weiterführung: Vattimo, Gianni, *La fine della modernità*, Milano 1985; ders. *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989. Gethmann-Siefert, Annemarie, *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik* (= Jenaer philosophische Vorträge und Studien. 7), Erlangen [u. a.] 1994. Seubold, Günter, *Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik. Philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht*, Freiburg [u. a.] 1997. Belting, Hans, *Das Ende der Kunstgeschichte: eine Revision nach zehn Jahren* (2. Aufl.) München 2002. Geulen, Eva, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a. M. 2002. Latour, *Wir sind nie modern gewesen* (wie Anm. 10). Gethmann-Siefert, Annemarie / Collenberg-Plotnikov, Bernadette (Hg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte: Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, München 2008. Gethmann-Siefert, Annemarie, Nagl-Docekal, Herta / Rózsa, Erzsébet / Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hg.), *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Berlin 2013. Over, Stephanie, *Begriff und Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik*, Berlin 2013. Vieweg, Klaus, Iannelli, Francesca, Vercellone, Federico (Hg.), *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, Paderborn 2015. Fiebig, Wilfried, *Das Ende der Kunst: abstrakte Arbeit und Abstraktwerden der Kunst*, Frankfurt a. M. 2017.

<sup>15</sup> Für weiterführende Forschungsarbeiten vgl. Stemmrach-Köhler, Barbara / Gethmann-Siefert, Annemarie, Von Hammer, Goethe und Hegel über Firdausi: Literaturkritik, Geschichtsbild und kulturpolitische Implikation der Ästhetik, in: Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (Hg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bonn 1986, S. 295–325. Stemmrach-Köhler, Barbara, *Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Hegel: exotische Klassik und ästhetische Systematik in den „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans“ Goethes*, in *Frühschriften Herders und in Hegels Vorlesungen zur Ästhetik*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1992. Kwon, Jeong-Im, *Die Metamorphosen der „symbolischen Kunstform“: zur Rehabilitierung der ästhetischen Argumente Hegels*, in: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), *Phänomen versus System: zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, Bonn 1992, S. 41–89; dies. *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in: Hegels Ästhetik*, München 2001. Schwarz, Hans-Günther, *Der Orient und die Ästhetik der Moderne*, München 2003. Iannelli, *Das Siegel der Moderne* (wie Anm. 4). Mommsen, Katharina, *„Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen“: Goethe und die Weltkulturen*, Göttingen 2012.

<sup>16</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), *Die symbolische Kunstform*, S. 69–112.



Momente der symbolischen Kunstform (insbesondere die Vergleichung) in die romantische Kunst (hier: des Epos) bzw. eine Erweiterung oder Ergänzung der romantischen durch die symbolische Kunstform bereits realisiert.<sup>17</sup>

Die Bedeutung der morgenländischen Poesie für Hegels Ästhetik ist ebenso Bestandteil einer Forschungsarbeit von Iannelli. Sie untersucht Hegels Ästhetik-Vorlesungen und seine Rezeption bei den Hegelianern unter besonderer Berücksichtigung von Hegels Bestimmung des Hässlichen. In ihrer Analyse beschreibt Iannelli die Relevanz der morgenländischen Poesie für Hegels Ästhetik folgendermaßen:

Die Motive, die Goethe in diesem Werk verwendet, gehören klarerweise nicht der westlichen Kultur an, sondern der morgenländischen, wo andere Muster und Maßstäbe gelten. Genau diesen ‚fremden‘ Empfindungs- und Denkweisen in Goethes *Divan* öffnet sich Hegel in der dritten und vierten Berliner Vorlesung über die Ästhetik. [...] Der Grund, weshalb Hegel sich für den *Divan* interessiert, ist nämlich nicht die Schönheit dieses Werkes. Ganz im Gegenteil zeigt Hegels Interesse für dieses Werk eine Abkehr vom klassischen Schönheitsbegriff und zugleich eine Erweiterung der romantischen Subjektivität sowohl des Dichters als auch des Rezipienten an.<sup>18</sup>

Fassen wir diese Forschungserkenntnisse zusammen: Morgenländische oder orientalische Dichtung kann für Hegel einerseits ein Hilfsmittel gewesen sein, seine Thesen über die „klassische Kunstform“ (griechisch-römische) im Zusammenhang mit seiner These vom Zerfallen oder *Ende der Kunst* argumentativ überzeugender zu untermauern. Andererseits ermöglichte ihm diese Poesie unter besonderer Berücksichtigung der poetischen Vermittlungsrolle von Goethes *West-östlichem Divan*, seine Ideen zur romantischen oder zur modernen Subjektivität zu ergänzen bzw. zu erweitern. Einen unterschiedlichen Standpunkt vertritt Rüdiger Bubner, der Herausgeber der Reclam-Ausgabe von Hegels *Ästhetik* I/II (basierend auf der zweiten Auflage von H. G. Hotho, 1842). Bubner verzichtet auf das Kapitel über „symbolische Kunst“ (darunter auch den im Folgenden zu analysierenden Untersuchungsgegenstand) und rechtfertigt die Auslassung dieses Kapitels von Hegels Schrift (*Ästhetik* I/II, 1971) in seiner Einleitung folgendermaßen: „Im zweiten Teil war die Auslassung der durchführenden Abschnitte innerhalb der ‚symbolischen Kunstform‘“ vertretbar, da Hegel dieser ohnehin als einer Art „Vorkunst“ nur geringe Aufmerksamkeit widmet.“<sup>19</sup>

Unter Berücksichtigung der eingeführten Problematik der Druckfassungen der Ästhetik-Vorlesungen Hegels besteht die Möglichkeit, im Anschluss an Paul Ricoeur das Archiv als *Zeuge* oder *Zeugnis* für die Spurensuche der Wechselwirkungen zwischen Geschichte und Gedächtnis zu betrachten.<sup>20</sup> An Ricoeurs Standpunkt anknüpfend wird in der vorliegenden Analyse über Hegels Hafis-Lektüre im Zu-

<sup>17</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), Berr / Gethmann-Siefert, Einleitung zur Edition von Kehlers Mitschrift, S. XXIX und XXX.

<sup>18</sup> Vgl. Iannelli, *Das Siegel der Moderne* (wie Anm. 4), S. 111.

<sup>19</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik*, erster und zweiter Teil, mit einer Einführung herausgegeben von Rüdiger Bubner, Stuttgart (Reclam) 1971, S. 32.

<sup>20</sup> Vgl. Ricoeur, Paul, *Memory, history, forgetting*, Chicago [u. a.] 2004, S. 146–181.



sammenhang mit den Debatten über den möglichen Stellenwert der „symbolischen Kunstform“ innerhalb des geschichtstheoretischen Denksystems Hegel diskutiert. In einer solchen Perspektive werden die Diskrepanzen zwischen Archivmaterial und Druckfassungen als verflechtungsgeschichtliche Rezeptionsgeschichte der Texte im jeweiligen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont (im Sinne von Koselleck)<sup>21</sup> historisiert und erforscht. Gefragt wird:

- Wie hat Hegel Hafis’ Poesie als Gegenstand seiner *Vorlesungen über die Ästhetik* rezipiert?
- Welche möglichen epistemologischen, ideen- und wissensgeschichtlichen Erkenntnisse können aus Hegels Hafis-Lektüre gewonnen werden?
- Liegt es nur an Hothos Druckfassung, wenn beispielsweise Rüdiger Bubner, der Herausgeber der Reclam-Ausgabe (*Ästhetik* I/II, 1971), in seiner Einleitung die Verkürzung eines Kapitels der „symbolischen Kunstform“ aus Hegels *Ästhetik* rechtfertigt?
- Oder kann darunter möglicherweise ein tiefgreifenderes Problem der Wechselwirkung von Geschichte und Gedächtnis liegen: eine kritisch *historische* Reflexion der eurozentrischen Wissensordnungen (Bubners Entscheidung für seine Weglassung in diesem Sinne verstanden) und eine andere *gegenwärtige* universelle Herausforderung der Ästhetik (zitatierter Standpunkt von János Weiss)?

Mit diesen Überlegungen wird im Folgenden auf einen Kernbegriff Hegels während seiner Ästhetik-Vorlesungen für die Bestimmung der „symbolischen Kunstform“ näher eingegangen: „Pantheismus“ bzw. „orientalischer Pantheismus“. Im „Allgemeinen Teil“ seiner Ästhetik beschreibt Hegel „Pantheismus“ innerhalb seiner Kategorie der „symbolischen Kunstform“ u. a. als „die Idee in ihrer Unbestimmtheit: allgemeine Substantialität“ oder als „Pantheismus des Schönen“.<sup>22</sup> In einer anderen Textstelle lautet eine Beschreibung der „symbolischen Kunstform“ im Unterkapitel *Natur und Formen des Symbolischen*: „Das Symbolische ist die Vorkunst [...]“.<sup>23</sup> Die innewohnende Problematik der karrieremachenden, naturnahen, „rohen“ Implikationen der *Vorkunst* in Hegel’scher Rhetorik kann im Zusammenhang mit dem Begriff „Pantheismus“ in folgender Textstelle genauer beleuchtet werden:

Hier ist die substantielle Einheit. Der glänzende orientalische Pantheismus ist zu Hause bei den Morgenländern; Arabern, Persern und Türken. [...] Im Dschelal ed-Din, Rumi genannt (aus Kleinasien), ist der große Pantheismus durchaus das Herrschende. Es ist damit eine nähere Bestimmung in Ansehung des Charakters morgenländischer Poesie im Zusammenhang. [...] im Pantheismus ist die Immanenz des Göttlichen im Gegenständlichen [...].<sup>24</sup>

Pantheismus wäre demnach ein Bild, eine Metapher, eine Substitution für etwas, das Hegel selbst mit „Immanenz des Göttlichen im Gegenständlichen“, also primär

<sup>21</sup> Vgl. Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1995, darin besonders S. 349–375.

<sup>22</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), S. 27.

<sup>23</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), S. 73.

<sup>24</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), S. 93.

im Kontext einer entsprechenden *theologischen* Semantik umschreibt. Was ungeklärt bleibt, ist das Besondere, d. h. der argumentative oder konzeptuelle Stellenwert der Substitution *Pantheismus* im Zusammenhang mit Hegels Kategorien *symbolisch/pantheistisch/orientalisch, klassisch, romantisch/modern* im Rahmen seiner Vorlesungen über *die Ästhetik als Philosophie der Kunst* und nicht etwa eine Vorlesung über die *Theologie*. Kulturgeschichtlich wäre es wohl über das Ziel hinausgeschossen, Hegels materialistischen und geschichtsphilosophischen Standpunkt auf voraristotelische Dichter-Theologen zurückführen zu wollen: „Theorie ist ursprünglich und ihrem ersten Begriff nach die Zuwendung des Gottes zum Göttlichen und d. i. zum Seienden im Ganzen der es umgreifenden und auf Gott weisenden Weltordnung.“<sup>25</sup> Umgekehrt ist es wiederum nicht übertrieben, zu behaupten, dass die Unterscheidung zwischen Ding oder Phänomen mit ihrer sprachlich-theoretischen Terminierung/Bestimmung wohl die ganze Philosophiegeschichte begleitet.<sup>26</sup>

Hegels Begriff des „Pantheismus“ ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Was soll denn der Begriffsgehalt eines „Pantheismus“ sein, den Hegel in seinem kunstphilosophischen oder kunsttheoretisch/ästhetischen Denksystem für selbstverständlich und *gegeben* hält: „*Der glänzende orientalische Pantheismus ist zu Hause bei den Morgenländern; Arabern, Persern und Türken.*“<sup>27</sup>

Faktisch lag dem Philosophen in seinem historischen Kontext während der Berliner Ästhetik-Vorlesungen nicht einmal ein Bruchstück von Rumis Textkorpus in deutscher Übersetzung vor. Wie soll man sich denn eine idealistische Denkgymnastik bei der teleologischen Ortsbestimmung des *Kunstschönen* und *Erhabenen* zwischen philosophischen und theologischen Wahrheits- und Totalitätsansprüchen vorstellen?

Die Herausforderung der historischen Forschungsarbeit in einer globalgeschichtlichen Perspektive, das Archiv als Zeuge oder auch Behälter der Kultur zu erforschen, kann hochkomplex und vielschichtig sein. Dazu gehört auch, die magischen Spielregeln zu untersuchen, die im Wissenssystem der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im deutschen Kulturkontext ermöglichen, die Poesie eines Dichters wie Dschalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī (1207–1273) einer Kategorie des Pantheismus pauschal zu unterwerfen.<sup>27</sup> Dass die Philosophie auch andere Spielarten kennt, um

<sup>25</sup> Vgl. Ritter, Joachim, Aristoteles und Vorsokratiker, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, S. 45.

<sup>26</sup> Weiterführend zu diesem Themenfeld: Quine, Willard van Orman, „On what there is“, *Review of Metaphysics*, Vol. 2 (1948), 5, S. 21–38; ders. *Two Dogmas of Empiricism* (1951), in: Moser, Paul K. (Hg.), *A priori knowledge*, Oxford [u. a.] 1987, S. 42–67; ders. *Word and Object*, New York [u. a.] 1960. Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), *Gesammelte Schriften, Band 1/2: Abhandlungen* (3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1990. Krämer, Sybille, *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M. 2008. Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München 1986. Koselleck, Reinhart (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979; ders. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006. Izutsu, Toshihiko, *Bewusstsein und Wesen*, München 2006. Waldenfels, Bernhard, *Platon: zwischen Logos und Pathos*, Berlin 2017. Lakoff, George, *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern* (10. Aufl.), Heidelberg 2021.

<sup>27</sup> In diesem Zusammenhang darf noch auf die Schriften des Theologen August Tholuck (1799–1877) hingewiesen werden, Vgl. Tholuck, August, *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* [...], Berlin

Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Sein auszuloten, darf vorausgesetzt werden: Was Peter über Paul sagt, kann mehr über Peter verraten als über Paul (Spinoza).

Damit zum nächsten Abschnitt über Hegels Goethe-Lektüre.

## II. HEGELS GOETHE-LEKTÜRE: ÄSTHETIK JENSEITS DES ANTHROPOMORPHISMUS UND PANTHEISMUS?

In seiner Ästhetik-Vorlesung (1826) erklärt Hegel im „Allgemeiner Teil“ der „Zweiten Abteilung“ seine Vorstellungen über die „symbolische Kunstform“ aus einer weltgeschichtlichen Perspektive durch Bezugnahme auf verschiedene Weltanschauungen wie parsische, indische, ägyptische und jüdische.<sup>28</sup> Seine Leitfragen sind dabei, ob solche Anschauungen Kunst genannt werden bzw. ob diese Vorstellungen Kunstwerke seien.<sup>29</sup> Auf solchem kulturgeschichtlichen Umriss aufbauend, zitiert er während seiner Vorlesung im Zusammenhang mit Goethes *West-östlicher Diwan* Verse von Hafis, z. B. in der folgenden Textstelle, als er Vergleiche zwischen der Bildsprache von Hafis und Klopstock zieht:

Hafis sagt von sich (nach Hammers Übersetzung): ‚Keiner hat noch Gedanken wie Hafis entschleiert, seit die Locken der Wortbraut gekräuselt sind.‘ Eigentlich: ‚Niemand hat noch, wie Hafis, den Schleier von den Wangen der Braut gezogen, seitdem man die Spitzen der Locken von den Bräuten des Wortes gekämmt hat.‘ – Klopstock sagt: ‚Gedanke und Wort sind Zwillinge.‘ [Dies ist eine] orientalische, kühne, gewaltsame Vereinigung eines Bildes mit dem Gegenstand selbst.<sup>30</sup>

In diesem Textabschnitt werden Zitate von Hafis unter Berücksichtigung bestimmter sprachlicher Bilder herangezogen, was im Abschnitt „Metapher, Bild und Vergleichung“ auch einleuchtend ist.<sup>31</sup> Des Weiteren wird durch exemplarische

---

1821; deutsche Ausgabe: Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere, Berlin 1825. – Weiterführend zum allgemeinen historischen Kontext vgl. Scholz, Heinrich (Hg.), Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Jacobi, Friedrich Heinrich; Mendelssohn, Moses (= Neudrucke seltener philosophischer Werke, hg. von der Kantgesellschaft; Bd. VI), Berlin 1916; Polaschegg, Andrea, Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert, Berlin [u. a.] 2005. Der Deutschen Morgenland: Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850, Goer, Charis / Hofmann, Michael (Hg.), München [u. a.] 2008. Tafazoli, Hamid, Der deutsche Persien-Diskurs: zur Verwissenschaftlichung und Literarisierung des Persien-Bildes im deutschen Schrifttum; von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert, Bielefeld 2007; ders. / Maillard, Christine (Hg.), Persien im Spiegel Deutschlands. Konstruktionsvarianten von Persien-Bildern in der deutschsprachigen Literatur vom 18. bis in das 20. Jahrhundert, Strasbourg 2018. Osterhammel, Jürgen, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009. Yousefzadeh, Mahnaz, Dante 1865: The politics and limits of aesthetic education, in: Leerssen, Joep / Rigney, Ann (Hg.), Commemorating writers in nineteenth-century Europe: nation-building and centenary fever, Basingstoke, Hampshire [u. a.] 2014, S.102–116.

<sup>28</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 68 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 76.

<sup>30</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 106.

<sup>31</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 103–112.

Bezugnahme auf formale Aspekte der Poesie von Hafis auf die Ähnlichkeit zwischen Hafis' und Klopstocks Bildsprache hingewiesen: *Gedanken entschleiern und Locken der Wortbraut kräuseln* (Hafis), *Gedanke und Wort sind Zwillinge* (Klopstock). Inhaltlich folgen keine neuen Kenntnisse aus einer solchen interkulturell-vergleichenden Analyse der sprachlichen Bilder über den Hegel'schen Begriff des Pantheismus im Zusammenhang mit der vorhin angesprochenen Kategorie der „symbolischen Kunstform“. Die theoretisch-philosophische Bestimmung der hochkomplexen Relationen zwischen Bewusstsein und Sein kann kultur- und wissenschaftlich ihre Licht- und Schattenseiten haben: „Je greller das Licht ist, mit dem man das Kunstwerk und die künstlerische Handlung belegt, desto deutlicher zeichnet sich der Schatten ab, den diese werfen [...]“.<sup>32</sup>

Um Hegels Erfahrungsraum mit den Licht- und Schattenseiten seines Begriffs Pantheismus weiter zu erforschen, kann eine dem Sachverhalt gerechte Vergleichsperspektive hilfreich sein: ein Perspektivenwechsel von Berlin nach Weimar, vom Erfahrungsraum der Philosophie zu dem der Poesie, von Hegel zu Goethe.

Der von Hegel herangezogene Vers von Hafis (*Gedanken entschleiern und Locken der Wortbraut kräuseln*) ist der 9. Vers eines Ghaseles von Hafis (CIX in der Übersetzung Hammers).<sup>33</sup> Diesen Vers hatte zuerst Hammer als Motto für seine Übersetzung des *Divans* von Hafis und später ebenso Goethe zum Motto für das *Buch Hafis* im *West-östlichen Divan* gewählt (*Sey das Wort die Braut genannt, Bräutigam der Geist; Diese Hochzeit hat gekannt, wer Hafisen preist*). Den kultur- und ideengeschichtlichen Besonderheiten dieses Verses wurde an einer anderen Stelle im Zusammenhang mit Goethes poetischem Dialog mit Hafis eine eigenständige Analyse gewidmet.<sup>34</sup> Für das vorliegende Diskussionsthema ist erwähnenswert, dass in diesem Ghasele von Hafis die Beziehung zwischen Menschen und Gott, zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Gedanke und Wort unter Berücksichtigung der philosophischen, theologischen und historischen Modi der Erkenntnis poetisch dargestellt wird. Mensch und Gott werden in diesem Ghasele des Hafis als ontologisch irreduzible Größen in einer komplementären Relation aufgefasst. Deren Bestimmung wäre nicht in subjektiver oder in einer anthropomorphischen Form denk- und darstellbar, sondern *ex negativo* an Grenzgängen zwischen Bewusstsein und Sein, so Hafis. Eine solche Mensch-Gott-Relation veranschaulicht Hafis in seinem Ghasele dadurch, dass er bestimmte interaktionelle Aspekte der Liebe als ein *kommunikatives* Handeln hervorhebt, welches in der Metapher eines „anvertrauten Gutes“ (*bar-e amanat*) als Gabe und Gift oder Heilmittel zugleich, oder im Bild einer Flamme, in der ein Schmetterling mit *unerklärlichem* Beweggrund verbrennt, zum Ausdruck gebracht wird. Indem Hafis in seinem Ghasele den

<sup>32</sup> Vgl. Perniola, Mario, *Die Kunst und ihr Schatten*, Berlin 2003, Einleitung, S. 9.

<sup>33</sup> Vgl. Hammer-Purgstall, Joseph von, *Mohammed Schemsed-din Hafis: Der Diwan*. 2 Bde., Kelkheim 2006, Bd. 1, S. 366–368.

<sup>34</sup> Vgl. Kouroshi, Yahya, *Poetik und Grammatik des Blicks: Goethes Symbol-Begriff vom Euphrat aus betrachtet*, in: Maillard, Christine / Tafazoli, Hamid (Hg.), *Persien im Spiegel Deutschlands. Konstruktionsvarianten von Persien-Bildern in der deutschsprachigen Literatur vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, Strasbourg 2018, S. 241–259.

Fokus vom physikalischen, allgemein bekannten, konkreten Fall (Verbrennung der Kerze) auf ein unerklärbares, unkalkulierbares oder kontingentes Phänomen (Verbrennung des Schmetterlings mit *unerklärlichem* Beweggrund) lenkt, konkludiert er zugleich seine Kerngedanken in diesem Gedicht: Relativierung der metaphysischen, religiösen und historisch-orientierten Wahrheits- und Totalitätsansprüche.<sup>35</sup>

Berücksichtigt man diese Erkenntnisse, so wäre nachvollziehbar, dass Hegel sich in seiner Goethe-Lektüre während seiner letzten Ästhetik-Vorlesungen mit poetischer Vermittlungsrolle im *West-östlichen Divan* intensiv beschäftigt hat (Hegel-Forschung anschließend: s. Abschnitt I). Das schließt allerdings nicht aus, zu versuchen, im Folgenden eine Differenz zwischen Hegels und Goethes Kunst-auffassung zu umreißen. Dies geschieht in zwei analytischen Schritten: durch Einbeziehung eines Manuskriptblatts (Abb. 1) aus Goethes Nachlass in diesem Abschnitt sowie über eine inhaltliche Analyse in Hegels Hafis-Lektüre zur Semantik der Liebe und des Leidens (s. Abschnitt III).

An dieser Stelle wird ein Manuskriptblatt aus Goethes *Divan*-Jahren (1814–1819) in die Analyse einbezogen, um diese Überlegungen im Zusammenhang mit Hegels Erfahrungsraum bei seinen Lektüren von Hafis und Goethe präzisieren zu können.<sup>36</sup> Auf diesem Blatt ist ein Gedicht Goethes im unteren Abbildungsbereich in Relation zu einem anderen arabischen Spruch der oberen Hälfte des Blatts zu *sehen* und zu *lesen*. Zu erwähnen ist, dass es in den Manuskripten des *West-östlichen Divans* mehrere Stellen gibt, in denen Goethe die arabische und persische Schrift (handschriftlich oder kalligrafisch) nachgeahmt hat, darunter verschiedene Begriffe und Namen, Koranverse oder die Nachahmung mancher Sprüche, wie Folgendes (Abb. 1):

Wer beim Sultan gut angesehen ist, ist glücklich.

Und wer dem Kaiser (ḥāqān: Titel der mongolischen Ḥāne) verhaßt ist, ist ausgestoßen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Vgl. Kouroshi, Poetik und Grammatik des Blicks (wie Anm. 34). – Weiterführend zum Thema „Gabe“, vgl. Horner, Robyn (Hg.), *Rethinking God as gift: Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*, New York 2001. Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-französische Gedankengänge 2: Idiome des Denkens*, Frankfurt a. M. 2005. Gabel, Michael / Joas, Hans (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe: Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München [u. a.] 2007. Marion, Jean-Luc, *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014.

<sup>36</sup> Zu Goethes *Divan*-Jahren, vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Frankfurter Ausgabe: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* (40 Bände), Apel, Friedmar et al. (Hg.), 1. Abteilung: Band 3.1 und 3.2, *West-östlicher Divan*, Hendrik Birus (Hg.), Frankfurt a. M. 1994.

<sup>37</sup> Vgl. Goethe, *Divan*, Birus, Band 3.2 (wie Anm. 36), S. 1764. Weiterführend zu Goethes Manuskripten, vgl. Mommsen, Katharina, *Goethe West-östlicher Divan: eigenhändige Niederschriften. Erster Band: Handschriften; Zweiter Band: Einführung, Transkription und Kommentar*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1996; Zitat aus dem 2. Band, 1996, S. 251. Weiterführend zum Thema Goethe und arabische Schrift und Kalligrafie, vgl. Köpnick, Lutz, „Goethes Ikonisierung der Poesie: Zur Schriftmagie des ‚West-östlichen Divans‘“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 66.2, (1992) S. 361–389. Graevenitz, Gerhart von, *Das Ornament des Blicks: über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes ‚West-östlichen Divan‘*, Stuttgart [u. a.] 1994. Bosse, Anke, „Magische Präsenz – Zur Funktion von Schrift und Ornament in Goethes ‚West-östlichem Divan‘“, in: *Arcadia* 33, (1998), S. 314–336; dies. *Meine Schatzkammer füllt sich täglich ... Die Nachlaßstücke zu Goethes ‚West-östlichem*

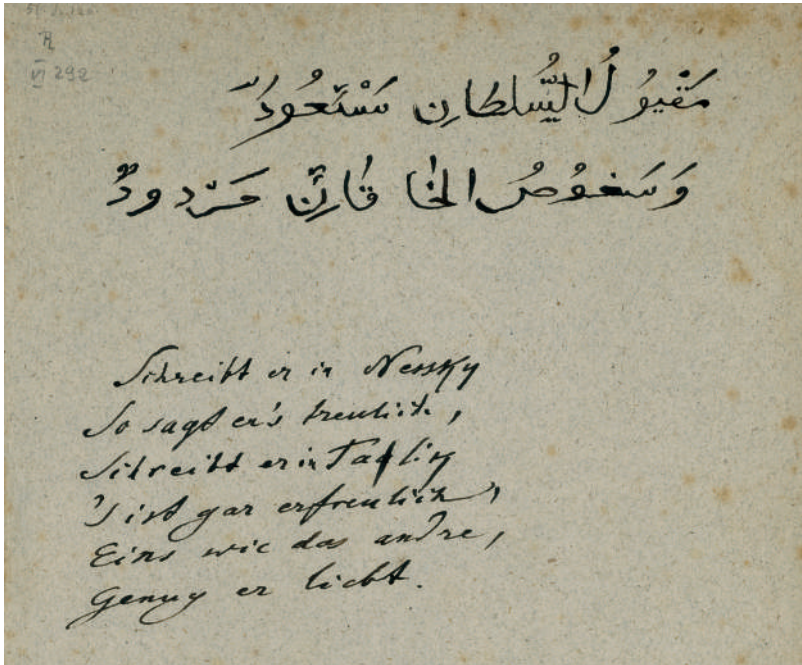


Abb. 1: Goethes Nachahmung eines arabischen Spruchs (oben); Goethes Gedicht über kalligrafische Schriftformen Naskh (Nessky) und Ta'liq (unten).

In den Forschungsarbeiten zu Goethes Nachlass sind folgende Auskünfte über dieses Manuskript und im Kontext seiner Handschriften nachgewiesen: „Über dem Gedicht ein in Nessky, der gewöhnlichen arab.[ischen] Kursive, von G.s [Goethes] handgeschriebenes, aus einem anderen Zusammenhang stammendes arab.[isches] Distichon [...]“.<sup>38</sup> Aus der Goethe-Forschung sind uns ebenso folgende detaillierte Inhalte über dieses Manuskriptblatt und Goethes Versuch der Nachahmung arabischer Schrift bekannt: „Der über das Gedicht gesetzte, im übrigen flüchtige und fehlerhafte Zweizeiler hat keine ersichtliche Bedeutung zum Gedicht und wurde wahrscheinlich aus einem orientalischen Werk exzerpiert, das bis heute nicht identifiziert werden konnte.“<sup>39</sup> Resümierend kann folgender Standpunkt aus der Forschung über Goethes Nachlass behilflich sein, um ein allgemeineres Bild über seine Handschriften bzw. seine Versuche der Nachahmung arabischer Schrift und

Divan'. Dokumentation – Kommentar (2 Bde), Göttingen 1999. Polaschegg, Andrea, „diese geistig technischen Bemühungen ...“ Zum Verhältnis von Gestalt und Sinnversprechen der Schrift: Goethes arabische Schreibübungen und E. T. A. Hoffmanns „Der goldene Topf“, in: Grube, Gernot; Kogge, Werner; Krämer, Sybille (Hg.), Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine, München 2005, S. 279–304; dies. Der andere Orientalismus (wie Anm. 27). Goethe, Sämtliche Werke (wie Anm. 36). Kouroschi, Yahya, „Wie Goethe seinen West-östlichen Divan kalligraphisch dichtete“, in: Leuschner, Eckhard et al. (Hg.), Architektur- und Ornamentgraphik der Frühen Neuzeit: Migrationsprozesse in Europa, Rom 2014, S. 429–440.

<sup>38</sup> Vgl. Mommsen, Einführung, Transkription, Bd. 2 (wie Anm. 37), S. 251.

<sup>39</sup> Vgl. Bosse, Magische Präsenz (wie Anm. 37), S. 330.



Kalligrafie zu bekommen: „[...] kurzum: er [Goethe] schreibt nicht, sondern malt die Vorlage ab, und seine Fehler sind nicht die Fehler eines Schreibers, sondern die eines Kopisten unlesbarer Schrift-Bilder.“<sup>40</sup>

Goethes Gedicht unter dem arabischen Spruch beschreibt zwei ihm bekannte kalligrafische Schriftformen und entstand gegen Ende Januar 1816.<sup>41</sup> Etwa drei Monate vorher versucht er bei dem Heidelberger Orientalisten und Theologen Heinrich Eberhard Paulus arabische Schrift zu üben. In diesem historischen Kontext schreibt Goethe den obigen arabischen handschriftlichen Spruch und verfasst das folgende Gedicht:

Schreibt er in Nessky / So sagt er's treulich,  
Schreibt er in Talik / 'S ist gar erfreulich  
Eins wie das andre / Genug er liebt.<sup>42</sup>

Naskh (oder *Nessky* / *Naschī*) und Talik (oder *Ta'liq*) sind zwei Schriftformen in der arabisch-islamischen Welt, mit kursiven, gut lesbaren und hängenden Buchstaben. Während der Naschī-Duktus zu den klar lesbaren, runden Schriftarten der Kalligrafie gehört, zeichnet sich in Kontrast dazu Ta'liq durch hängende oder gebrochene Formen der Buchstaben aus.<sup>43</sup> Über Naskh und Talik war Goethe u. a. durch den Aufsatz von Hammer-Purgstall in der Zeitschrift *Fundgruben des Orients* und das Buch *Grammaire Arabe* von Silvestre de Sacy informiert.<sup>44</sup> Schon im Oktober 1815 hatte er beim Heidelberger Orientalisten Paulus die arabische Schrift geübt: „Bey Paulus habe ich 14 Tage arabisch geschrieben, welches zu manchen geselligen Scherzen Anlaß gab.“<sup>45</sup> Unter Berücksichtigung von Goethes Erfahrungsraum mit „fremden“ morgenländischen Kulturen darf festgehalten werden, dass bei Goethes Begegnung mit diesen Kulturen der Bedeutung des *Schrift-Bildes* (d. h. des ästhetisch, sinnlich Wahrnehmbaren) eine entscheidende Bedeutung zukam. Genauso zutreffend ist, diesen Aspekt im Zusammenhang mit Goethes intensiver Auseinandersetzung mit diesen Kulturen im Blick zu behalten, wie das am Beispiel der intertextuellen Bezüge zwischen Goethe, Hegel und Hafis skizziert wurde: Hegel verwendet einen Vers von Hafis in seiner Ästhetik-Vorlesung unter Berücksichtigung der *formalen* Aspekte, welcher bereits von Goethe durch seine Auswahl als Motto in seinem *Divan* möglicherweise für Goethe *formal* und *inhaltlich* einen besonderen Stellenwert hatte. So gesehen, nimmt der Weimarer Dichter auf diesem Manuskriptblatt (Abb. 1) in diesen drei Zeilen in deutscher Sprache auf eine supplementäre Logik zwischen Logos und Schrift in seiner poetischen Paraphrasierung dieser beiden stilistischen (Hand-)Schriftarten (*Naskh* und *Talik*) Bezug. Eine solche von Goethe paraphrasierte supplementäre Logik stellt, weit über die Beschränktheit des begrifflichen Deckmantels bzw. Platzhalters wie

<sup>40</sup> Vgl. Polaschegg, Andrea, „diese geistig technischen Bemühungen ...“ (wie Anm. 37), S. 288.

<sup>41</sup> Vgl. Goethe, *Divan*, Birus, Band 3.1 (wie Anm. 36), S. 608 und S. 799; sowie Band 3.2, S. 1764.

<sup>42</sup> Vgl. Mommsen, Band 2, 1996 (wie Anm. 37), S. 138.

<sup>43</sup> Vgl. Blair, Sheila: *Islamic calligraphy*, Edinburgh 2006, zu *Naschī*: S. 165–173; zu *Ta'liq*: S. 270–276. Khatibi, Abdelkebir / Sijelmassi, Mohammed, *The splendour of Islamic calligraphy*, London 1996.

<sup>44</sup> Vgl. Bosse, *Meine Schatzkammer*, Bd. 2 (wie Anm. 37), S. 754 f.

<sup>45</sup> Vgl. Goethe, *Divan*, Birus, Band 3.1 (wie Anm. 36), S. 799.



Pantheismus oder Mystik hinaus, eine mediale, *a-mimetische* und *nicht-anthropomorphische* Form des Kunstwerks im Lese-Akt, im Betrachter-Blick *ästhetisch, kunstphilosophisch* zur Schau. Folgerichtig interessiert sich Goethe für Kalligrafie als Kunstwerk in ihrem an-ästhetischen Lesemodell in seiner persönlichen Schreibpraxis (seine Übungen in der arabischen Schrift bei Paulus) sowie in seiner poetischen Beschreibung dieser Kunstform auf dieser Abbildung aus seinem Nachlass. So gesehen verweist Goethe in seinem Gedicht auf zwei wichtige Charakteristika der kalligrafischen Kunstform: „treulich“, d. h. in diesem Fall praktisch-nützlich, lesbar, *zweckgebunden* fürs Lesen (*prodesse*), sowie „erfreulich“, d. h. unterhaltsam, *zweckfrei* zum freien sinnlichen Genuss eines Lesers bzw. einer Leserin (*delectare*).

Stimmt man diesen Argumentationen zu, so kann vielleicht die Differenz zwischen Hegels und Goethes Erfahrungsräumen folgendermaßen resümiert werden: Ästhetik als Philosophie der Kunst, *text- bzw. schriftzentrisch* begründet oder über den Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der *sola scriptura* hinaus? Liegt es nicht in der Logik der Sache, dass der Professor der Berliner Universität für die theoretische Bestimmung der neuen Disziplin *Ästhetik* als Philosophie der Kunst während seiner Ästhetik-Vorlesungen nicht mit Beispielen von Albrecht Dürers kunsttheoretischen Überlegungen über Buchstaben und Proportion in *Underweysung der Messung, mit dem Zirckel und Richtscheyt, in Linien, Ebenen und gantzen corporen* (1525),<sup>46</sup> sondern mit anthropomorphischen Christus- und Mariendarstellungen z. B. von niederländischen Malern wie den Brüdern van Eyck zu begründen versucht?

Damit zurück von Weimar nach Berlin und zu Hegels Ästhetik-Vorlesungen.

### III. HEGELS HAFIS-LEKTÜRE. DER JARGON DER PROSAISCHEN WELT

In einer weltgeschichtlichen – von Indien bis Persien gestreckten – Perspektive zitiert Hegel in einer anderen Textstelle im „Allgemeinen Teil“ seiner Ästhetik-Vorlesung weitere Verse von Hafis im Bereich der „symbolischen Kunstform“:

Der Morgenländer, wenn er leidet, jammert, so ist es das Schicksal; [er] bleibt sich selbst sicher, ist nicht gedrückt darüber in sich. Bei Hafis kommt Jammer genug vor, aber er bleibt immer derselbe unbekümmerte Mensch. Er braucht das Bild: ‚Aus Dank, weil dich die Gegenwart des Freundes erhellt, verbrenn‘ der Kerze gleich im Weh, und sei vergnügt.‘ Die Kerze nämlich zerschmilzt in heiteren Tränen, aber in ihrem Weh verbreitet sie den Glanz der Flammen.

– Um Spezielles anzuführen: Mit der Rose und Nachtigall haben sie viel zu tun; [ein bei den Morgenländern] geläufiges Verhältnis [ist das] der Liebe der Nachtigall zur Rose, als der Braut der Rose. Auch in Goethes Divan, [in dem Gedicht] an Suleika, [erwähnt er] Rosenöl, was sehr teuer ist (jetzt nicht

<sup>46</sup> Vgl. Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris 1967. Graevenitz, Gerhart von: *Das Ornament des Blicks: über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes „West-östlichen Divan“*, Stuttgart [u. a.] 1994. Welsch, Wolfgang, *Homo mundanus: jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist 2012. Kouroshi, Yahya: *Grammatikalische Ordnung. Die Typographia Medicea als Labor des Frühneuzeitlichen Denkens*, AKG, 99 (2017), 1, S. 79–114.

mehr). ‚Dir mit Wohlgeruch zu kosen, deine Freuden zu erhöhen, müssen Millionen Rosen erst in Gluten untergehen‘, usw. Bülbül ist die Nachtigall, Hafis sagt: ‚Rose, aus Dank dafür, daß du bist der Schönheit Sultanin, zeige in der Liebe dich nicht gegen die Nachtigall stolz‘; verweigere nicht, einen Duft dafür zu gewähren. - ‚O komm, die Nachtigall von dem Gemüt Hafisens‘. - [Dies ist] ein eigener Drang zu singen. [...] Das affirmative, lebendige, geistige Verhältnis des Dichters zu den Gegenständen ist so etwas Charakteristisches der morgenländischen Poesie.<sup>47</sup>

Wie bereits erwähnt und in der Forschung bekannt (s. Abschnitt I), bildet für Hegel Goethes Erfahrungsraum in seiner dichterischen Vermittlungsrolle zwischen Morgen- und Abendländern einen Anschluss für den Aufbau seiner Ästhetik. Diesmal gilt Hegels besonderes Interesse sowohl der poetischen Formensprache mit bekannten Topoi wie Kerze, Flamme, Rose und Nachtigall als auch ihrer inhaltlichen Bedeutung als Bestandteil einer breiten Semantik der Liebe und des Leidens bzw. das Spektrum des Pathischen. Der Aspekt Liebe wird mit direktem Verweis auf Goethes poetische Praxis am Beispiel eines seiner Gedichte des *West-östlichen Divans* mit Adressat *Suleika* (Geliebte von *Hatem* in Goethes *Divan*) thematisiert. Am Beispiel von Hafis' Versen zieht Hegel Analogieschlüsse zwischen Abendland und Morgenland, sodass in einem globalgeschichtlichen, kunstphilosophischen Horizont das Besondere des *Leidens* gewissermaßen zum Charakter des Allgemeinen wird. Auf der Grundlage der erwähnten Topoi der Liebe und des Leidens folgert Hegel den Schluss über ein affirmatives Verhältnis des Dichters zu den Gegenständen, welches er für etwas *Charakteristisches der morgenländischen Poesie* hält. Hegels Standpunkt an der zitierten Textstelle kann im Sinne der ästhetisch-medialen und rezeptionsgeschichtlichen Dimensionen der Kunst oder Poesie verstanden werden, welche in emotiven, pathischen und universellen Aspekten des Liebens und Leidens als Grundlage seines Analogieschlusses zwischen Abend- und Morgenländern zum Ausdruck kommt.<sup>48</sup> Die christlich-theologische Semantik des Liebens und Leidens ist nicht nur Gegenstand von Hegels Kritik der romantischen Kunstform,<sup>49</sup> sondern als kulturelles Wissen zugleich grundlegend für seine kunst-

<sup>47</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 94 f.

<sup>48</sup> Weiterführend: Campe, Rüdiger, Affekt und Ausdruck: zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin 1990. Waldenfels, Platon (wie Anm. 26); ders. Erfahrung, die zur Sprache drängt (wie Anm. 11).

<sup>49</sup> Weiterführend vgl. Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953. Bender, Christiane, Der Begriff der Liebe in der Philosophie: ein Vergleich zwischen Hegel und Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 67 (1986), S. 192–198. Pöggeler, Otto, Hegels Kritik der Romantik, München 1999. Der Streit um die Romantik (1820–1854): mit Texten von Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u. a. und Kommentar, Jaeschke, Walter (Hg.), Hamburg 1999. Schnädelbach, Herbert, Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung, Hamburg 1999, besonders S. 18 ff. „Zum Begriff der Spekulation“. Melica, Claudia, Der Begriff der Liebe in Hegels Bestimmung der romantischen Kunst, in: Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte, Gethmann-Siefert, Annemarie / Collenberg-Plotnikov, Bernadette (Hg.), München 2008, S. 269–279. Baillot, Anne, Netzwerke des Wissens: das intellektuelle Berlin um 1800, Berlin 2011. Unger, Daniel, Schlechte Unendlichkeit: zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Freiburg 2015. Barniske, Friedemann, Hegels Theorie des Erhabenen: Grenzgänge zwischen Theologie und philosophischer Ästhe-

philosophischen Überlegungen z. B. in dieser Textstelle im „Allgemeinen Teil“ seiner Ästhetik-Vorlesung: „[...] so ist das Religiöse als solches, die absolute Geschichte des sich selbst erfassenden Geistes. [...] Der erste Inhalt des Romantischen ist damit diese religiöse Geschichte Christi, besonders herausgehoben [sind] Leiden und Sterben und Tod Christi.“<sup>50</sup> Im „Besonderen Teil“ seiner Ästhetik zieht Hegel Beispiele von Kunstwerken wie Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie heran, um u. a. seine kunstphilosophische Auffassung im Umkreis des Begriffspaars des *Kunstschönen* und *Erhabenen* im Wissenschaftskontext seiner Zeit zu veranschaulichen.

Im Bereich der Malerei nimmt er z. B. Bezug auf die christliche Gottesvorstellung, die sich in überaus mannigfaltigen Christusdarstellungen präsentiert: „Große Maler haben zwar auch versucht, den christlichen Gott auf eine großartige Weise darzustellen, aber es ergibt sich bei der Betrachtung der Werke sogleich, daß unser Gott sich für die Darstellung nicht hergibt, daß sie ein Notbehelf ist.“<sup>51</sup> Philosophisch betrachtet ist also nach Hegel eine malerische Darstellung Gottes „ein Notbehelf“. Aus einer eher kunstgeschichtlichen Perspektive heraus äußert er sich zu Gemälden, wie beispielsweise den der niederländischen Maler „Brüder van Eyck“ (Hubert: um 1370–1426; Jan: um 1390–1441), unter dem Aspekt bildmalerischer, christologischer und mariologischer Traditionen folgendermaßen: „Am vorteilhaftesten ist die Situation, wo Christus als Kind erscheint, in dem die Ahndung des Höchsten ausgedrückt wird. Die Darstellung des leidenden Christus wird auch befriedigend sein, weil [darin] das noch nicht Vollendete, das Leidende selbst [der] Zweck ist.“<sup>52</sup> Einen solchen Erfahrungshorizont *des leidenden Christus, des Leidens selbst als Zweck*, ergänzt Hegel um ein weiteres Thema der christlichen Malerei: die Mutterliebe in den Mariendarstellungen u. a. mit Verweis auf den bekannten Genter Altar (1432) der bereits erwähnten Brüder van Eyck (Abb. 2). Hegel scheint ein besonderes Interesse an diesem im Jahr 1821 für die Berliner Gemäldegalerie erworbenen Kunstwerk gehabt zu haben, welches er mit dem „Zeus von Olympia“ verglich.<sup>53</sup> Im Rahmen seiner Berliner Ästhetik-Vorlesung geht er auf bestimmte Aspekte in der Tradition der Mariendarstellungen ein: „Der Mittelpunkt aber ist Maria, die Jungfrau, als Mutter. [...] in ihrem Schmerz liegt die ewige Liebe, er ist göttlicher Art. [...] Dargestellt als Königin des Himmels, gelangt sie zu keiner anderen Hoheit, als die ist, Mutter des Welterlösers zu sein.“<sup>54</sup>

Weder entsteht ein Kunstwerk noch das theoretisch-philosophische Wissen und Verständnis desselben im luftleeren Raum. Beide sind immer in Relation zu vorangegangenen Spuren, Traditionen und einem gewissen *vorthoretischen* Wissen zu betrachten, etwa im Sinne von kulturellen Vorgaben oder „Soziomorphismus“,

---

tik, Tübingen 2019.

<sup>50</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 135.

<sup>51</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 183.

<sup>52</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 184, sowie die dazu gehörigen Erläuterungen in den Fußnoten (ebd.).

<sup>53</sup> Vgl. Pöggeler, Otto, Hegels Ästhetik und die Konzeption der Berliner Gemäldegalerie, in: Hegel-Studien, Vol. 31 (1996), S. 9–26, S. 10. Zur Geschichte des *Genter Altars*, vgl. Kemperdick, Stephan / Rössler, Johannes (Hg.), *Der Genter Altar der Brüder van Eyck: Geschichte und Würdigung*, Petersberg 2014.

<sup>54</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 184.



Abb. 2: Der 1432 vollendete Genter Altar der Brüder Jan und Hubert van Eyck.



als „Erklärungsmodelle nach vorhandenen oder angestrebten Vorstellungen“ zu schildern.<sup>55</sup> Wie schon Hans Blumenberg bemerkte, die Wirklichkeit sei „das, was einer Epoche als das Selbstverständlichste und Trivialste von der Welt erscheint und was auszusprechen ihr nicht der Mühe wert wird, was also gerade deshalb die Stufe der überlegten Formulierung kaum je erreicht“.<sup>56</sup> Wie auf der Abbildung vom *Genter Altar* zu sehen ist, gibt es besondere Aspekte, welche Hegel für Zwecke seiner Bestimmung der Ästhetik besonders in Auseinandersetzung mit den Romantikern hervorhebt (wie oben zitiert). Es gibt genauso Aspekte mit besonderer religions- und kulturgeschichtlicher oder kunstphilosophischer Bedeutung, welche für Hegels geschichtsphilosophisch orientiertes Anliegen eher eine Nebenrolle spielen. Diesbezüglich möchte ich speziell auf die Figurationen der typologischen Gegenüberstellung von Adam und Christus<sup>57</sup> oder Adam–Christus–Typologie sowie Eva–Maria–Typologie auf den oberen Seitenrändern des Bildprogramms hinweisen (Abb. 2). Deren Besonderheit besteht für die vorliegende verflechtungsgeschichtliche Untersuchung weniger in ihrer kunstgeschichtlichen als vielmehr in ihrer ideen- und wissensgeschichtlichen Bedeutung. Solche christlichen bzw. christologischen Typologien sind Bestandteile der kulturellen vortheorietischen Bedingungen der idealistischen Kunstauffassung von Hegels Ästhetik in ihrem Entstehungskontext. Beispiele hierfür sind der erste und der zweite Adam als Christus und sein Erlösungswerk oder auch der Verweis auf Maria als *Mutter des Welterlösers* in der oben zitierten Textstelle Hegels. Bei der Betonung der Differenz zwischen Hegels Erfahrungsraum des Erlösungsgedankens in Relation zu dem des Hafis oder Rumi geht es in der vorliegenden Analyseperspektive über Hegels Hafis-Lektüre hauptsächlich um folgenden Aspekt: „Wer Menschheit sagt, der sagt unerlöste Menschheit.“<sup>58</sup> Gerade solche im christlichen Kulturkontext selbstverständlichen, typologischen Aspekte der Gott-Mensch-Relation sind von grundlegender Bedeutung, um die Problematik des vorhin angesprochenen Universalitätsanspruchs der Ästhetik (s. Abschnitt I) durch den Fokus auf unterschiedliche, kunsttheoretisch ästhetische Erfahrungsräume im Rahmen dieser Analyse über Hegels Hafis-Lektüre begrifflich machen zu können (vergleichbar mit Abschnitt II). In einer solchen Perspektive steht die eine theologisch-heilsgeschichtliche, *vortheorietische* Voraussetzung für Hegels Ästhetik und seine Bestimmung des *Kunstschönen* in Beziehung zu einer anderen theologischen Kategorie für die Charakterisierung der „morgenländischen Poesie“ mit Substitutionen wie *Erhabenes* oder *Pantheismus*. Allerdings darf nicht aus dem Blickfeld geraten, dass Hegels Interesse bei seiner Bezugnahme auf Christologie oder Pantheismus

<sup>55</sup> Vgl. Schmutzer, Wiedergeburt (wie Anm. 13), S. 30.

<sup>56</sup> Vgl. Blumenberg, Hans, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Jaufß, Hans R. (Hg.), *Nachahmung und Illusion* (Poetik und Hermeneutik 1), (2. Aufl.) München 1969, S. 9–27, hier S. 10.

<sup>57</sup> Vgl. Lengsfeld, Peter, Adam und Christus: die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth, Essen 1965. Stolz, Walter (Hg.), *Vom alten zum neuen Adam: Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986.

<sup>58</sup> Vgl. Barth, Karl, Gesamtausgabe: *Der Römerbrief* (1922), zweite Fassung, C. van der Kooi / K. Tolstaja (Hg.), Zürich 1922, S. 121.

primär nicht wirklich einer theologischen Debatte gilt, sondern der „entgötterte[n] Natur“<sup>59</sup> in weltgeschichtlicher oder geschichtsphilosophischer Betrachtungsweise einer modernen *prosaischen* Welt seiner Zeit.

In der Forschung werden zurückgehend auf die griechischen Philosophen Platon und Aristoteles zwei wichtige Standpunkte bezüglich der künstlerischen Tätigkeit im Umkreis der Begriffe *poiesis* und *mimesis* ideengeschichtlich unterschieden: Kunsttätigkeit verstanden als Nachahmung der Natur (Kunstrezeption Platons) oder als Nachahmung einer Handlung (Aristoteles' Kunstrezeption).<sup>60</sup> Auch der eingangs erwähnte Standpunkt Hegels über die christlich-theologische Semantik des Liebens und Leidens kann in seiner Lektüre von Hafis (auf der Rezipientenseite, d. h. im Leseakt Hegels) in diesem Zusammenhang betrachtet werden.<sup>61</sup> Voraussetzung für die Erklärung dieser Aussage ist, über die anthropomorphischen und typologischen Konzepte hinaus, eine dem Sachverhalt gerechte Vergleichsperspektive zu wählen: diesmal ein Perspektivenwechsel von Berlin nach Konya, vom Erfahrungsraum der Philosophie zu dem der Poesie, von Hegel zu Rumi. Hierfür wird Rumis Erfahrungsraum – für den ästhetischen Geschmack Hegels stellvertretend für *Pantheismus* und im Reich der *Vorkunst* – in die Analyse einbezogen:

Es war Marias Not und Schmerz, die ihr Kind veranlassten mit Sprechen anzufangen.

Ein Teil von ihr sprach ohne sie für sie; jeder deiner Teile hat eine geheime Sprache. [...]

Was auch gewachsen ist, ist für die Bedürftigen gewachsen, damit ein Sucher das Gesuchte findet.

Wenn Gott der Erhabene die Himmel erschaffen hat, dann hat Er sie erschaffen, um Not abzuwenden.

Wo auch Schmerz ist, geht die Heilung hin, wo Armut ist, geht die Versorgung hin. [...]<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), S. 133.

<sup>60</sup> Vgl. Ricoeur, Paul, *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, München 1988–1991; ders. *Die lebendige Metapher* (wie Anm. 26). Blumenberg, Hans: „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1986, S. 55–103. Müller, Jan-Dirk / Robert, Jörg (Hg.), *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*, Berlin [u. a.] 2007. – Die Geschichte des aristotelischen Mimesis-Begriffes geht im europäischen Kontext nicht auf die europäische Renaissance zurück. Die erste kritische Auseinandersetzung mit diesem Thema beginnt erst mit Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* (zwischen 1767 bis 1769). Dazu: Volkhard Wels, *Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit*, Berlin [u. a.] 2009.

<sup>61</sup> Vgl. Hegel, *Ästhetik* (wie Anm. 2), S. 8–25. Im „Allgemeiner Teil“ seiner *Ästhetik* beschreibt Hegel verschiedene Ansichten über den Endzweck der Kunst mit Nachahmung der Natur, Erweckung der Leidenschaften, Moralischer Zweck. Weiterführend zu den Nachahmungsdiskursen, vgl. Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung* (wie Anm. 60); sowie Literaturangaben in meinem Aufsatz: „Das Unendliche und das Böse. Zur Übersetzung eines Korankomentars des italienischen Orientalisten G. B. Raimondi“, in: *Saeculum* (2019), 1, S. 133–169, S. 143, Fußnote 21.

<sup>62</sup> Vgl. Rumi, Jalal al-Din, Dalir Azar, Kaveh et al. (Hg.), *Das Maṭnawī*, Buch III, Köln 2000, Verse 3204 bis 3211 (S. 197 f.). Die Überschrift dieses Gedichts lautet: „Was Gott der Höchste verliehen und erschaffen hat – die Himmel und die Erde und die Substanzen und die Akzidenzen – hat Er alles wegen der Bedürftigkeit erschaffen. Man muss einer Sache bedürftig sein, damit Er sie verleiht: denn wer antwortet denn dem Bedrängten, wenn er Ihn anruft? Bedürftigkeit ist der Beweis dafür, würdig zu sein“. (ebd. Verse 3204 bis

In dieser Textstelle im *Maṭnawī* (Buch III) behandelt Rumi in seiner Poesie eine Teil-Ganzes-Relation bzw. das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz (s. Überschrift des Gedichts in der Fußnote) im monotheistischen Kontext des Islam in Kleinasien. Der Gegenstand der poetologischen Reflexion Rumis ist u. a. eine Rezeption der Mariologie in persischer Sprache – um auf der Spur von Hegel zu bleiben –, allerdings gilt hier Maria nicht als Mutter Gottes, nicht als Mutter des Welterlösers, sondern als Jungfrau und ehrwürdige Mutter eines Propheten namens Jesus. Rumis poetischer Erfahrungsraum in der zitierten Textstelle zu diesem historisch-religiösen Ereignis ist kulturanthropologischer Natur: Maria wird als Mensch, als Person in Relation zum Göttlichen dargestellt. Ihr Leiden, ihre Not und ihr Schmerz gaben Anlass dafür, dass ihr Kind (Jesus) mit Sprechen begann, so Rumi. Wichtig für die vorliegende Analyse ist, dass in Rumis *männlicher* Perspektive das Augenmerk auf Leiden, Not und Schmerz von Maria als Mutter des Propheten Jesus liegt und nicht auf Jesus selbst. So gesehen behandelt Rumis Konzept der Teil-Ganzes-Relation das Historische und das Genderspezifische bzw. Anthropologische auf Grundlage einer unberechenbaren oder kontingenten Logik. Richtet sich die nahe, gegenwartsbezogene Perspektive des männlichen Subjekts (Erwartungshorizont des Gedächtnisses) auf die Herausforderung der Bestimmung des leiblichen Leidenszustands des mütterlichen, weiblichen *Anderen*, so rückt der ferne, vergangenheitsbezogene Weitwinkel (Erfahrungsraum der Geschichte), die Vorgängerspur des Christentums ins Blickfeld eines im kleinasiatischen Raum gelebten Muslims im historischen Kontext einer monotheistischen *Schrift-* und Weltreligion der spätantiken Epoche. Diesen Überlegungen weiterfolgend, kommt der Auswahl der Begriffe Teil-Ganzes und Substanz-Akzidenz in Rumis Gedicht in einer interkulturellen und verflechtungsgeschichtlichen Perspektive eine besondere Bedeutung zu. Deren Relevanz besteht darin, vom Standpunkt Rumis Poesie in Form von Nachahmung einer Handlung (Geschichte Maria und Geburt Christi) aus, auf Hegels Sorgenkind „Geschichte“ zurückblicken zu dürfen, und zwar in Form einer moral-philosophischen Bestimmung des Allgemeinen und Besonderen. Die Differenz zwischen Hegels und Rumis Lektüren von Mariologie besteht darin, dass Rumi im historischen Kontext einer monotheistischen *Schriftreligion* vom Standpunkt der Poesie, indem er auf *Kontingenz* setzt, neue Handlungsmöglichkeiten für den Akteur im *Leseakt* schafft.<sup>63</sup> Dadurch (und in Analogie zu Hafis: s.

---

3219). – Weiterführend zu Rumi, vgl. Lewis, Franklin D., Rumi: past and present, east and west; the life, teaching and poetry of Jalāl al-Din Rumi, Oxford 2001. – Yousefi, Hamid Reza / Radjaie, Ali (Hg.), Jalal ad-Din Rumi: Grundbegriffe seines Denkens, Nordhausen 2018.

<sup>63</sup> Weiterführend zur Kontingenz: Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1993. Graevenitz, Gerhart v. / Marquard, Odo (Hg.), Kontingenz (Poetik und Hermeneutik 17), München 1998. Vogt, Peter, Kontingenz und Zufall: eine Ideen- und Begriffsgeschichte, Berlin 2011. Schmutzer, Wiedergeburt (wie Anm. 13), darin: Kapitel VIII, Gegen den Wind, S. 353–386 und Kapitel IX, Schukuk – der Lohn des Zweifels, S. 387–426. Adamson, Peter, The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol. 88, (2006), 2, S. 163–188. Zum *Lese-Akt* und *Seh-Akt* vgl. Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976. Jauß, Hans Robert, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1991. Boehm, Gottfried et al. (Hg.), Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt, München 2008. – Was in diesem Aufsatz als *Kontingenz* behandelt wird, kann in einer medien- und kommunikationstheoretischen Perspektive im An-



Abschnitt II) relativiert Rumi in seiner poetologischen Reflexion gewissermaßen die Macht des theologischen und philosophischen Wahrheitsmonopols. Der schöne Schein kann trügerisch sein, zu erwarten, in der Perspektive der (Geschichts-)Philosophie mit der Messlatte der Begriffe wie *Pantheismus* oder *Vorkunst* die Poesie begrifflich zu machen oder deren Funktion bestimmen zu wollen.

Auf dem Holzweg der eurozentrischen Auffassung von Geschichte und idealistischer Kunstauffassung stößt man auf Stolpersteine. Der Bezug auf eine historische, verflechtungsgeschichtliche Perspektive hat weitreichende Konsequenzen auf das Denken, wie man die Weltgeschichte innerhalb und außerhalb Europa imaginiert, besonders in der Beschreibung der Spätantike als einer historischen Epoche.<sup>64</sup> Um über das Thema *Leiden* in Hegels Hafis-Lektüre auf dessen Spur zu bleiben, ist es wohl weniger gewinnbringend, auf die Überholspur eines Indophons wie Schopenhauer im historischen Kontext der deutschen Romantik und ihre Indomanie des 19. Jahrhunderts wechseln zu wollen.<sup>65</sup> Ebenso scheint Hegels Ästhetisierung der Christologie weniger im Sinne einer *Philosophie der Kunst* überzeugend oder aktuell zu sein, falls man das tiefgreifende Problem der kulturellen Übersetzbarkeit und Unübersetzbarkeit im *schrift-* bzw. *textzentrischen*, monotheistischen Kontext mit Jan Assmanns Schlagwort „Mosaische Unterscheidung“ berücksichtigen möchte.<sup>66</sup> Genauso wenig ist es hilfreich, an Sören Kierkegaards Auseinandersetzungen mit Hegels (Geschichts-)Philosophie zu erinnern, wenn Kierkegaard in seiner Schrift *Furcht und Zittern* (1843) mit Fokus auf Übergänge zwischen griechisch-antikem und monotheistisch-christlichem Kulturkontext ein Phänomen wie „Kierkegaards/Abrahams Dilemma“ herauszustellen versucht.<sup>67</sup> Darin behandelt er das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Einzelem im monotheistischen Glaubenskontext am Beispiel der biblischen Abrahams-Geschichte und der Opferung seines Sohns Isaaks. Kierkegaard stellt in seiner kritischen, auf Hegels (Geschichts-)Philosophie bezugnehmenden Lektüre ein Paradox fest, das er als „teleologische Suspension des Ethischen“ beschreibt:

Der Glaube ist eben dies Paradox, daß der Einzelne als Einzelner höher ist, denn das Allgemeine, ihm gegenüber im Rechte ist, ihm nicht unter-,

---

schluss an *vera icon* (*Acheiropoieton*) auch diskutiert werden: vgl. Kouroshi, Yahya, Medialität und Modalität der Prophetie. Die Rezeption der Geschichte Christi am Hof der Großmogulherrscher in Indien um 1600 anhand von Schriften des Jesuiten Jeronimo Xavier, in: Michael Gabel, Jamal Malik, Justyna Okolowicz (Hg.), *Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeit*, Münster 2016, S. 123–141.

<sup>64</sup> Vgl. Brown, Peter, *Welten im Aufbruch: die Zeit der Spätantike. Von Mark Aurel bis Mohammed* (orig.: *The world of late antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*, 1971), Bergisch-Gladbach 1980. Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin 2010. ‘Azma, ‘Aziz, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People*, Cambridge 2014. Schmutzer, *Wiedergeburt* (wie Anm. 13). Daryaei, Touraj / Rezakhani, Khodadad, *From Oxus to Euphrates: The World of Late Antique Iran*, Irvine, CA 2016.

<sup>65</sup> Zum allgemeinen Kontext der Indomanie und/oder Indophonie vgl. Grünendahl, Reinhold, „Romantische Indomanie“ oder „orientalische Renaissance“? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 165 (2015), 1, S. 185–210. Maillard, Christine, „Indomanie“ um 1800: ästhetische, religiöse und ideologische Aspekte, in: *Der Deutschen Morgenland* (wie Anm. 26), S. 67–83. Schanze, Helmut, *Erfindung der Romantik*, Stuttgart 2018.

<sup>66</sup> Vgl. Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München [u. a.] 2003.

<sup>67</sup> Vgl. Conway, Daniel (Hg.), *Kierkegaard’s Fear and trembling: a critical guide*, Cambridge 2015.

sondern übergeordnet ist; [...] Die Geschichte von Abraham enthält nun eine solche teleologische Suspension des Ethischen. [...] Abraham ist deshalb in keinem Augenblick ein tragischer Held, sondern etwas ganz anders, entweder ein Mörder, oder einer der Glaubte. Die Zwischenbestimmung, die den tragischen Helden löst, hat Abraham nicht.<sup>68</sup>

Mit Kierkegaards Hegel-Kritik befinden wir uns noch im Rahmen der Diskussion über Hegels Hafis-Lektüre in einem theologisch-philosophischen, europäischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der Geschichte. Schopenhauers Indophonie kann in einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive über Hegels Hafis-Lektüre richtungsweisend sein, da er als ein Grenzgänger zwischen den Kulturen die Grenzen des eurozentrischen Erfahrungsraums der *sola scriptura*, *Adam-Christus-Typologie* und des *Erlösungsgedankens* überschritten hat.<sup>69</sup>

Wie erwähnt, bildet die christlich-theologische Semantik des Liebens und Leidens einerseits die Zielscheibe von Hegels Kritik der romantischen Kunstform.<sup>70</sup> Andererseits ist ebenso wichtig, nochmals auf die Bedeutung eines solchen vortheoritischen Wissens in der Analyse seiner kunstphilosophischen Überlegungen in der Kritik der romantischen Kunstform im Hinblick auf unterschiedliche Kunstauffassungen (*poiesis* und *mimesis*) hinzuweisen: „Das dritte Ingrediens ist eigentlich das letzte Zerfallen der Kunst unter dem letzten Zerfallen des Subjektiven und Objektiven, daß das Geistige einerseits ein ganz Subjektives wird und daß das Natürliche, Reelle ein ganz Äußerliches wird [...]. Hier tritt eigentlich das ein, was man Nachahmung der Natur heißt: Prosaische Gegenstände mit Mitteln der Kunst behandelt. Hier tritt die Schwierigkeit ein zu sagen, was Kunstwerke sind [...].“<sup>71</sup>

Diese Textstelle befindet sich im Schlussteil der *romantischen Kunstform* im „Allgemeinen Teil“ der Ästhetik-Vorlesungen Hegels und ist Bestandteil der viel diskutierten Forschungsthemen über Zerfallen bzw. *Ende der Kunst*. Zwei Aspekte werden thematisiert: Fragwürdigkeit der Nachahmungsdiskurse in weltgeschichtlicher Perspektive (*Ende der Kunst*), Reflexion über die philosophische Gegenstandsbestimmung der Kunstwerke im Hinblick auf die Kluft zwischen theoretisch-philosophischer Bestimmung und dem zu bestimmenden Gegenstand in der realen Welt, zwischen Vernunftsubjekt mit seiner/ihrer *prosaischen* Welt: *die*

<sup>68</sup> Vgl. Kierkegaard, Søren, Furcht und Zittern (3. Aufl.), Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo (Hg.), (GW: Abt. 4), Gütersloh 1993, S. 59 f. – Im Islam handelt es sich bei der Rezeption von Abrahams Geschichte um die Opferung Isma‘il. Weiterführend dazu: Oschema, Klaus et al. (Hg.), Abrahams Erbe: Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, Berlin [u. a.] 2015. Murtaza, Muhammad Sameer, Abraham – Ismael – Isaak: Leitgestalten für Juden, Christen und Muslime, Hamburg 2018.

<sup>69</sup> Schopenhauer ist im Rahmen meiner Forschungsarbeiten „Eine etwas andere Archäologie des Wissens“ mit Publikationsziel ein Kapitel gewidmet. Weiterführend, vgl. Hühn, Lore (Hg.), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte / Schelling), Würzburg 2006. Tran, Tuan, Asiatische Philosophie. Schopenhauer und Buddhismus, Nordhausen 2007. Gülcher, Nina / von der Lühe, Irmela (Hg.), Ethik und Ästhetik des Mitleids, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007. Koblner, Matthias (Hg.), Schopenhauer und die Philosophien Asiens, Wiesbaden 2008. App, Urs, Schopenhauers Kompass: die Geburt einer Philosophie, Rorschach [u. a.] 2011. Cross, Stephen, Schopenhauer’s encounter with Indian thought: representation and will and their Indian parallels, Honolulu 2013.

<sup>70</sup> Vgl. Pöggeler, Hegels Kritik (wie Anm. 49); Löwith, Weltgeschichte (wie Anm. 49).

<sup>71</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 151 f.

*Schwierigkeit, zu sagen, was Kunstwerke sind.* Dieser Begriff des „Prosaischen“ erscheint in Hegels Schrift als prosaische Welt, prosaisches Bewusstsein usw. als Referenz für das Subjektive, Reelle, Materielle u. Ä., so etwa auch im Titel des obigen Zitats „Das Prosaische und das Subjektive“.<sup>72</sup> Abschließend wird auf diesen Begriff des „Prosaischen“ näher eingegangen und zwar durch Einbeziehung einer zitierten Textstelle (eingangs dieses Abschnittes III) aus Hothos Druckfassung von Hegels Ästhetik-Vorlesungen: „Er [Hafis] selber spricht von der Nachtigall seines eigenen Gemüts. Sprechen wir dagegen in unseren Gedichten von Rosen, Nachtigallen, Wein, so geschieht es in ganz anderem, prosaischerem Sinn; uns dient die Rose als Schmuck: „bekränzt mit Rosen“ usf., oder wir hören die Nachtigall und empfinden ihr nach, trinken den Wein und nennen ihn Sorgenbrecher.“<sup>73</sup>

Im Vergleich zur zitierten Textstelle aus Kehlers Mitschrift von Hegels Vorlesung scheint in Hothos Rezeption von Hegels Ästhetik „die Schwierigkeit“, darüber nachzudenken, „was Kunstwerke seien“, kein nennenswertes Thema mehr zu sein. Der Begriff des „Prosaischen“ zeigt seine Schattenseiten in Analogie zu „Pantheismus“ und „Vorkunst“ in Hegels Ästhetik-Vorlesungen, in der Re-Lektüre dieser Texte, in den Editionsarbeiten und wirft damit auch die Frage nach ihrer Aktualisierung auf. Hothos Ästhetik-Ausgabe von Hegel dokumentiert im historischen Kontext der deutschen Romantik und des Historizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine nur scheinbar überwundene Kluft zwischen Poesie und einem vermeintlichen „prosaischen Verstand“:

Dieser Mittelzustand, in welchem sich der Geist seine Vorstellungen nur deshalb in Gestalt der Naturdinge vor Augen stellt, [...], ist im allgemeinen dem prosaischen Verstande gegenüber der Standpunkt der Poesie und Kunst. Deshalb kommt denn auch das vollständig prosaische Bewusstsein erst da hervor, wo das Prinzip der subjektiven geistigen Freiheit in seiner abstrakten und wahrhaft konkreten Form zur Wirklichkeit gelangt, in der römischen und später dann in der modernen christlichen Welt.<sup>74</sup>

Zutreffend wurde in der Hegel-Forschung auf den gravierenden Unterschied beim Studium der Ästhetik-Ausgaben von Hotho und seiner Hegel-Lektüre unter Berücksichtigung von Goethes Poesie hingewiesen: „Zwei charakteristische Merkmale der Rezeption der Hegelschen Interpretation des Goethischen [sic!] *Divan* sind aufschlußreich. Zuerst lenkt Hotho, wie bereits angedeutet, die Aufmerksamkeit von der Goethischen [sic!] Dichtung auf Goethe als Dichter, vom Werk zum Autor; außerdem lehnt Hotho eine Vermittlung von Schönheit und Reflexion ab. Für ihn ist die höchste Form der schönen Kunst nicht die weltanschaulich fremde, sondern die christliche Kunst, beginnend mit der christlichen Malerei bis hin zur Poesie.“<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik (wie Anm. 2), S. 151. Weiterführend: Simon, Ralf, Die Idee der Prosa: zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul, München 2013.

<sup>73</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Ästhetik I (= Werke 13: Theorie-Werkausgabe), Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus, (Hg.), Frankfurt a. M. 1970, S. 476.

<sup>74</sup> Vgl. Hegel, Ästhetik I, Moldenhauer / Michel (wie Anm. 73), S. 410.

<sup>75</sup> Vgl. Iannelli, Das Siegel der Moderne (wie Anm. 4), S. 122 f.

Sowohl die metaphysische, theoretische Autorität der begrifflichen Bestimmung des *Wahren* (im ursprünglichen philosophischen Sinne als Liebe zur Weisheit) als auch der monotheistisch-dogmatische Glaubens- und Wahrheitsanspruch im späteren kulturgeschichtlichen Verlauf verbergen sich hinter einem solchen Begriff des *Prosaischen*, für dessen Glaubwürdigkeit Hegel im theoretischen Rahmen seiner Ästhetik-Vorlesungen zugleich auf Doppelgänger wie *Pantheismus* oder *Vorkunst* angewiesen ist! Die Metapher des „Sorgenbrechers“ in Hegels Ästhetik-Druckfassung von Hotho findet ihren Anschluss im Jargon einer prosaischen, modernen Welt mit ihrer langen Karriere – vergleichbar mit anderen langwährenden großen Erzählungen (Lyotard) *der europäischen Moderne* im Singularetantum samt ihren Modernisierungstheorien.<sup>76</sup> Im Erfahrungsraum des „Sorgenbrechers“ kann nicht vom Staunen über etwas oder vom Dialog mit dem Fremden die Rede sein, worüber bereits unter Berücksichtigung der Semantik des Liebens und Leidens in Kehlers Mitschrift von Hegels Ästhetik-Vorlesung diskutiert wurde. Die geistige Auseinandersetzung mit künstlerischer Gottesdarstellung als *Notbehelf* ist im Denkraum eines solchen Vernunftsubjekts bei der Denkgymnastik eines Ideals zwischen *Erhabenem* und *Kunstschönem* ein Nebenschauplatz. Im Metaphorisieren der Sprache geht es im Jargon des „Sorgenbrechers“ keineswegs um ein inneres Leiden, welches als Last auf dem Subjekt lastet, und damit das Bedürfnis, dieses „Leiden beredt werden zu lassen“.<sup>77</sup> Es geht genauso wenig um irgendeine Erfahrung, die *zur Sprache drängen* würde,<sup>78</sup> oder um philosophische Grundstimmungen wie Staunen, Kontemplation oder vielleicht in Form einer Grundstimmung der leidenden Trauer.<sup>79</sup> Im Jargon des Weins als „Sorgenbrechers“ wird das Besondere in einem kunstphilosophischen Horizont auf das Niveau einer rein funktionellen Gebrauchsanweisung reduziert. Denn: „Sagen bedeutet stets mehr als etwas sagen, es bedeutet stets auch ein Sichsagen und ein Zum-Anderen-Sagen.“<sup>80</sup> Im Selbst- und Weltbezug der metaphorisierten Sprache des Weins als „Sorgenbrecher“ bleibt vom Ästhetischen lediglich das *Anästhetische* übrig, und Philosophie und Kunst scheinen damit *an und für sich* schon Geschichte zu sein.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Vgl. Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*, Wien 1982. Dazu noch s. die Bibliographie in der Fußnote 10.

<sup>77</sup> „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“ Vgl. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (GS, Bd. 6), Hg. von Tiedemann, Rolf (unter Mitwirkung von Gretel Adorno), Frankfurt a. M. 1966, S. 29. – Den Aufsatztitel verdanke ich Adorno.

<sup>78</sup> Vgl. Waldenfels, *Erfahrung* (wie Anm. 12).

<sup>79</sup> Vgl. Elberfeld, Rolf, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 57–65.

<sup>80</sup> Vgl. Waldenfels, Platon (wie Anm. 26), S. 98. Dazu noch: ders. *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990. Lévinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (2. Aufl.), Freiburg [u. a.] 1993; ders. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (3. Aufl.), Freiburg [u. a.] 1998. Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

<sup>81</sup> Zu den Debatten über Ästhetik und An-Ästhetik vgl. Marquard, Odo, *Aesthetica und Anaesthetica: philosophische Überlegungen*, Paderborn [u. a.] 1989. Welsch, Wolfgang (Hg.), *Die Aktualität des Ästhetischen*, München 1993; ders. *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Ver-*

Man kann ahnen, dass vielleicht der Philosoph Hegel auf seine Art und Weise in der fremden und fernen Welt der persischen Poesie von Hafis das – wenn auch nur annähernd – aufzuspüren versuchte, welches sein Kontrahent Schopenhauer in einer anderen fremden und fernen Welt des indischen Subkontinents als *Trost seines Lebens und seines Sterbens* gefunden zu haben meinte.<sup>82</sup> Unabhängig davon, welche Druckfassung von Hegels *Ästhetik* aus Mitschriften seiner Seminarteilnehmer studiert wird, rudert man bei Hegels Bestimmung der „symbolischen Kunstform“ in seiner *Ästhetik* an einer Gabelung mit zwei Ufern: einerseits einer nahen, gegenwartsbezogenen Landschaft der europäischen Moderne entlang, andererseits im Fahrwasser der fernen, vergangenen Spurensuche nach *Vorkunst* oder *Pantheismus*. Am Horizont einer solchen Gabelung – diesseits und jenseits der europäischen Wissensordnung der Moderne und Modernisierungstheorien mit Blick auf andere außereuropäische Kulturen – treten Licht- und Schattenseiten der Kunstauffassungen Hegels bezugnehmend auf Begrifflichkeiten wie *Pantheismus*, *Vorkunst* und *Vorgeschichte* in Erscheinung. Über deren Semantik sowie deren Unzulänglichkeit wurde im Rahmen von Hegels Hafis-Lektüre speziell unter Berücksichtigung der Hegel’schen Kategorie der „symbolischen Kunstform“ diskutiert. In der Revision einer solchen europäischen Historiographie hat schon Dipesh Chakrabarty seine selbstredende Metapher geprägt: „waiting room of history“.<sup>83</sup> Chakrabarty’s Standpunkt ist aussagekräftig in seiner Kritik der eurozentrischen historiographischen Wissensordnung *der Moderne*, um Klarheit darüber zu schaffen, dass es bei den Diskussionen über Hegels *Ästhetik* und seinen Nachlass nicht um den falschen oder richtigen Hegel gehen kann. Genauso wenig geht es darum, Hotho zum Sündenbock zu machen. Um vielleicht Hegel wie auch Hotho entlasten zu können, darf an Nietzsches Prognose erinnert werden, als er mit Blick auf das Identitätsproblem einiges vorweggenommen hat, was im Rahmen von Hegels Hafis-Lektüre als Wechselwirkung zwischen Geschichte und Gedächtnis unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Hegel-Forschung und problematischen Druckfassungen seiner *Ästhetik-Vorlesungen* diskutiert wurde: „Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und reicheren Werth zumessen als dem, was ‚ist‘“.<sup>84</sup>

Die Herausforderung der historischen Forschungsarbeit ist, das Archiv als Zeuge oder Erinnerungsort der Kultur mit vielfältigen Mechanismen des Erinnerns

---

nunft, Frankfurt a. M. 1996; ders. *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996; ders. *Homo mundanus* (wie Anm. 46). Braungart, Wolfgang (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden* (3 Bände), Paderborn 1997–2000. Waldenfels, Bernhard, *Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt a. M. 2010.

<sup>82</sup> Vgl. Schopenhauer, Arthur, *Einiges zur Sanskritliteratur*, in: Löhneysen, Wolfgang Frhr. von (Hg.), *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*; 2 (SW Bd.5), Frankfurt a. M. 1989, S. 469.

<sup>83</sup> Vgl. Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton [u. a.] 2008, S. 8; ders. / Trüper, Henning / Subrahmanyam, Sanjay (Hg.), *Historical teleologies in the modern world*, London 2015.

<sup>84</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* (Nietzsche’s Werke; 5 = Abth. 1, Bd. 5), Leipzig 1900, S. 300 f.

und Vergessens oder Verdrängens in ihrer Hochkomplexität und Vielschichtigkeit zu untersuchen. Interkulturalität knüpft mit interdisziplinärer, verflechtungsgeschichtlicher Herangehensweise an den Schnittstellen zwischen gegenwärtigen kommunikationstheoretischen und ästhetischen Forschungsansätzen oder der Resilienzforschung in historischer Perspektive an, wenn es darum gehen soll, kritisch kulturelle Übersetzungs- und Reinigungspraktiken (Latour) zu hinterfragen oder mittels kritischer Analysen auf den blinden Fleck der Kulturen (Welsch) und die Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas) aufmerksam zu machen.<sup>85</sup>

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Adamson, Peter, *The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 88 (2006), 2, S. 163–188.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (GS, Bd. 6), Hg. von Tiedemann, Rolf (unter Mitwirkung von Gretel Adorno), Frankfurt a. M. 1966.

<sup>85</sup> Weiterführend zur Interkulturalität vgl. Yousefi, Hamid Reza / Mall, Ram Adhar, Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005. Waldenfels, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006. Elberfeld, Rolf, Forschungsperspektive „Interkulturalität“. Transformation der Wissensordnungen in Europa, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 1:2008, 7–36. Heimböckel, Dieter / Honnef-Becker, Irmgard / Mein, Georg / Sieburg, Heinz (Hg.), *Zwischen Provokation und Usurpation: Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*, München [u. a.] 2010. Leskovec, Andrea, *Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft*, Darmstadt 2011. Gutjahr, Ortrud, *Interkulturalität: Konstruktionen des Anderen*, Würzburg 2015. Weiterführend zu verflechtungsgeschichtlichen Perspektiven (*connected/entangled histories; boundary objects*): Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt 2002. Kaelble, Hartmut / Schiewer, Jürgen (Hg.), *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. [u. a.] 2003. Subrahmanyam, Sanjay, *Explorations in Connected History. Mughals and Franks*, New Delhi [u. a.] 2005; ders., *From the Tagus to the Ganges*, New Delhi [u. a.] 2005. Chakrabarty, Dipesh / Subrahmanyam, Sanjay / Trüper, Henning (Hg.), *Historical teleologies in the modern world*, London 2015. Bowker, Geoffrey C. et al. (Hg.), *Boundary objects and beyond: working with Leigh Star*, Cambridge [u. a.] 2015. Gießmann, Sebastian / Taha, Nadine (Hg.), *Grenzbjekte und Medienforschung: Susan Leigh Star*, Bielefeld 2017. – Weiterführend zur Kulturtechnik: vgl. Latour, *Wir sind nie modern gewesen* (wie Anm. 10); ders., *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M. 2001. Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M. 2002. Zittel, Claus, *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*, Leiden [u. a.] 2008. Olsen, Jan-Kyrrre Berg (Hg.), *A companion to the philosophy of technology*, Chichester [u. a.] 2013. Müller, Oliver, *Selbst, Welt und Technik: eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung*, Berlin [u. a.] 2014. Hardensett, Heinrich (Hg.), *Philosophie der Technik*, Marburg 2017. Struck, Wolfgang / Dünne, Jörg / Fehringer, Kathrin / Kuhn, Kristina (Hg.), *Cultural Techniques: Assembling Spaces, Texts & Collectives*, Berlin [u. a.] 2020. – Zur Ästhetik und Kommunikation: vgl. Welsch, *Die Aktualität des Ästhetischen* (wie Anm. 81); Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bände), Frankfurt a. M. 1981. Elberfeld, Rolf / Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Ästhetik: Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2000. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel* (wie Anm. 81); ders., *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015. – Zur Resilienzforschung: vgl. Olsson, Lennart et al., *Why resilience is unappealing to social science: Theoretical and empirical investigations of the scientific use of resilience*, in: *Science Advances*, Vol. 1 (2015), 4. Faulseit, Ronald K., *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies*, Carbondale 2016. Nara, Yumiko / Inamura, Tetsuya (Hg.), *Resilience and Human History. Multidisciplinary Approaches and Challenges for a Sustainable Future*, Singapore 2020. Bröckling, Ulrich, *Resilienz – Über einen Schlüsselbegriff des 21. Jahrhunderts*, 2017; [https://www.sozipolis.de/resilienz.html] Letzter Zugriff: 14.09.2021.



- App, Urs, Schopenhauers Kompass: die Geburt einer Philosophie, Rorschach [u. a.] 2011.
- Assmann, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.
- Assmann, Jan, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München [u. a.] 2003.
- ‘Azma, ‘Aziz, The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and His People, Cambridge 2014.
- Baillet, Anne, Netzwerke des Wissens: das intellektuelle Berlin um 1800, Berlin 2011.
- Bammé, Arno, Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie, Weilerswist 2011.
- Barniske, Friedemann, Hegels Theorie des Erhabenen: Grenzgänge zwischen Theologie und philosophischer Ästhetik, Tübingen 2019.
- Barth, Karl, Der Römerbrief (1922), (GA, 2. Fassung), C. van der Kooi / K. Tolstaja (Hg.), Zürich 1922, S. 121.
- Bartels, Klaus / Pries, Christine (Hg.), Das Erhabene: zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989.
- Bauman, Zygmunt, Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt a. M. 1996.
- Belting, Hans, Das Ende der Kunstgeschichte: eine Revision nach zehn Jahren (2. Aufl.) München 2002.
- Bender, Christiane, Der Begriff der Liebe in der Philosophie: ein Vergleich zwischen Hegel und Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 67 (1986), S. 192–198.
- Benjamin, Walter, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), Gesammelte Schriften, Band 1/2: Abhandlungen (3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1990.
- Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M. [u. a.] 1987.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995.
- Blair, Sheila, Islamic calligraphy, Edinburgh 2006.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: Jauß, Hans R. (Hg.): Nachahmung und Illusion (Poetik und Hermeneutik 1), (2. Aufl.) München 1969, S. 9–27; ders. „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986, S. 55–103.
- Boehm, Gottfried et al. (Hg.), Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt, München 2008.
- Bosse, Anke, „Magische Präsenz – Zur Funktion von Schrift und Ornament in Goethes ‚West-östlichem Divan‘“, in: Arcadia 33, (1998), S. 314–336; dies. Meine Schatzkammer füllt sich täglich ... Die Nachlaßstücke zu Goethes ‚West-östlichem Divan‘. Dokumentation – Kommentar, (2 Bände), Göttingen 1999.
- Braungart, Wolfgang (Hg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden (3 Bände), Paderborn 1997–2000.
- Brown, Peter: Welten im Aufbruch: die Zeit der Spätantike; von Mark Aurel bis Mohammed (orig. The World of Late Antiquity, 1971), Bergisch-Gladbach 1980.
- Bowker, Geoffrey C. et al. (Hg.), Boundary objects and beyond: working with Leigh Star, Cambridge [u. a.] 2015.
- Bröckling, Ulrich, Resilienz – Über einen Schlüsselbegriff des 21. Jahrhunderts, 2017 [<https://www.sozipolis.de/resilienz.html>].



- Campe, Rüdiger, *Affekt und Ausdruck: zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin 1990.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton [u. a.] 2008; ders. / Subrahmanyam, Sanjay / Trüper, Henning (Hg.), *Historical teleologies in the modern world*, London 2015.
- Clewis, Robert (Hg.), *The Sublime Reader*, London 2019.
- Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002.
- Conway, Daniel (Hg.), *Kierkegaard's Fear and trembling: a critical guide*, Cambridge 2015.
- Cross, Stephen, *Schopenhauer's encounter with Indian thought: representation and will and their Indian parallels*, Honolulu 2013.
- Daryaei, Touraj / Rezakhani, Khodadad, *From Oxus to Euphrates: The World of Late Antique Iran*, Irvine, CA 2016.
- Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris 1967.
- Doran, Robert, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, Cambridge 2015.
- Dupré, Louis, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven [u. a.] 1993.
- Dussel, Enrique, *Der Gegendiskurs der Moderne, (Kölner Vorlesungen)*, Wien [u. a.] 2013.
- Düsing, Klaus, *Griechische Tragödie und klassische Kunst in Hegels Ästhetik*, in: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, München 2005, S. 145–158.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.
- Elberfeld, Rolf, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus: Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; ders. *Forschungsperspektive „Interkulturalität“: Transformation der Wissensordnungen in Europa*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, (2008), 1, S. 7–36; ders. / Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Ästhetik: Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, Köln 2000.
- Faulstich, Ronald K., *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies*, Carbondale 2016.
- Fiebig, Wilfried, *Das Ende der Kunst: abstrakte Arbeit und Abstraktwerden der Kunst*, Frankfurt a. M. 2017.
- Gabel, Michael / Joas, Hans (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe: Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München [u. a.] 2007.
- García Düttmann, Alexander, *Kunstende. Drei ästhetische Studien*, Frankfurt a. M. 2000.
- Gethmann-Siefert, Annemarie, *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst (= Hegel-Studien. Beiheft. 34)*. Bouvier, Bonn [u. a.] 1992; dies. *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik (= Jenaer philosophische Vorträge und Studien. 7)* Erlangen [u. a.] 1994; dies. *Einführung in Hegels Ästhetik*, München 2005; dies. / Gethmann, Carl Friedrich, *Philosophie und Technik*, München 2000; dies. / Collenberg-Plotnikov, Bernadette (Hg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte: Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, München 2008; dies. / Nagl-Docekal, Herta / Rózsa, Erzsébet / Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hg.), *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, Berlin 2013.
- Geulen, Eva, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt a. M. 2002.
- Giddens, Anthony, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1995.

- Giefmann, Sebastian / Taha, Nadine (Hg.), *Grenzbjekte und Medienforschung*; Susan Leigh Star, Bielefeld 2017.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* (Frankfurter Ausgabe, 40 Bände), Apel, Friedmar et al. (Hg.), 1. Abteilung: Band 3.1 und 3.2, *West-östlicher Divan*, Birus, Hendrik (Hg.), Frankfurt a. M. 1994.
- Graevenitz, Gerhart von, *Das Ornament des Blicks: über die Grundlagen des neuzeitlichen Sehens, die Poetik der Arabeske und Goethes „West-östlichen Divan“*, Stuttgart [u. a.] 1994; ders. *Konzepte der Moderne, Einleitung*, ders. (Hg.), Stuttgart [u. a.] 1999, S. 2–16; ders. / Marquard, Odo (Hg.), *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik 17)*, München 1998.
- Gunneweg, Antonius H. J. / Höffken, Peter (Hg.), *Sola scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments*, Göttingen 1983.
- Gutjahr, Ortrud, *Interkulturalität: Konstruktionen des Anderen*, Würzburg 2015.
- Gülcher, Nina / von der Lühe, Irmela (Hg.), *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007.
- Gründendahl, Reinhold, „Romantische Indomanie‘ oder ‚orientalische Renaissance‘? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 165, (2015), 1, S. 185–210.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 Bände), Frankfurt a. M. 1981.
- Hammer-Purgstall, Joseph von, Mohammed Schemsed-din Hafis, *Der Diwan*. (2 Bände), Kelkheim 2006.
- Hardensett, Heinrich (Hg.), *Philosophie der Technik*, Marburg 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik nach Hegel*, im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler (= jena-sophia. Abteilung I, Editionen; Bd. 2.), Annemarie Gethmann-Siefert / Bernadette Collenberg-Plotnikov (Hg.) (unter Mitarbeit von Francesca Iannelli und Karsten Berr), München 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Philosophische Bibliothek, Band 550), Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Hamburg 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (= Werke 13: Theorie-Werkausgabe), Moldenhauer, Eva / Michel, Karl Markus (Hg.), Frankfurt a. M. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik, erster und zweiter Teil*, Rüdiger Bubner (Hg.), Stuttgart (Reclam) 1971.
- Heimböckel, Dieter / Honnef-Becker, Irmgard / Mein, Georg / Sieburg, Heinz (Hg.), *Zwischen Provokation und Usurpation: Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*, München [u. a.] 2010.
- Hofmann, Michael, *Interkulturelle Literaturwissenschaft: Eine Einführung*, Paderborn 2006.
- Horner, Robyn (Hg.), *Rethinking God as gift: Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*, New York 2001.
- Hühn, Lore (Hg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte / Schelling)*, Würzburg 2006.
- Iannelli, Francesca, *Das Siegel der Moderne: Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*, Paderborn [u. a.] 2007.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976.
- Izutsu, Toshihiko, *Bewusstsein und Wesen*, München 2006.

- Jaeschke, Walter (Hg.), *Der Streit um die Romantik (1820–1854): mit Texten von Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u. a. und Kommentar*, Hamburg 1999.
- Jauf, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1991.
- Jochum, Georg, *Plus Ultra oder die Erfindung der Moderne: zur neuzeitlichen Entgrenzung der okzidentalen Welt*, Bielefeld 2017.
- Kaelble, Hartmut / Schriewer, Jürgen (Hg.), *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. [u. a.] 2003.
- Kaplama, Erman, *Cosmological Aesthetics through the Kantian Sublime and Nietzschean Dionysian*, Lanham 2014.
- Kemperdick, Stephan / Rössler, Johannes (Hg.), *Der Genter Altar der Brüder van Eyck: Geschichte und Würdigung*, Petersberg 2014.
- Khatibi, Abdelkebir / Sijelmassi, Mohammed, *The splendour of Islamic calligraphy*, London 1996.
- Kierkegaard, Søren, *Furcht und Zittern* (3. Aufl.), Hirsch, Emanuel / Gerdes, Hayo (Hg.), (GW: Abt. 4), Gütersloh 1993.
- Kirwan, James, *Sublimity: The Non-Rational and the Irrational in the History of Aesthetics*, Hoboken 2005.
- Koselleck, Reinhart, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“: Zwei historische Kategorien, in: ders. / Stempel, Wolf-Dieter (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V), München 1973, S. 347–375; ders. (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979; ders. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (3. Aufl.), Frankfurt a. M. 1995; ders. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006.
- Kouroschi, Yahya, *Alternative Modernen: Literatur in autoritären Regimen*. Simin Daneshvar – Mercè Rodoreda – Christa Wolf, Bielefeld 2014; ders. „Wie Goethe seinen West-östlichen Divan kalligraphisch dichtete“, in: Leuschner, Eckhard / Frommel, Sabine (Hg.), *Architektur- und Ornamentgraphik der Frühen Neuzeit: Migrationsprozesse in Europa*, Rom 2014, S. 429–440; ders. *Medialität und Modalität der Prophetie. Die Rezeption der Geschichte Christi am Hof der Großmogulherrscher in Indien um 1600 anhand von Schriften des Jesuiten Jeronimo Xavier*, in: Michael Gabel, Jamal Malik, Justyna Okolowicz (Hg.), *Religionen in Bewegung. Interreligiöse Beziehungen im Wandel der Zeit*, Münster 2016, S. 123–141; ders. *Grammatikalische Ordnung. Die Typographia Medicea als Labor des Frühneuzeitlichen Denkens*, in: AKG, 99 (2017), 1, S. 79–114; ders. *Poetik und Grammatik des Blicks: Goethes Symbol-Begriff vom Euphrat aus betrachtet*, in: Maillard, Christine / Tafazoli, Hamid (Hg.), *Persien im Spiegel Deutschlands. Konstruktionsvarianten von Persien-Bildern in der deutschsprachigen Literatur vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*, Strasbourg 2018, S. 241–259; ders. „Das Unendliche und das Böse. Zur Übersetzung eines Korankommentars des italienischen Orientalisten G. B. Raimondi“, in: *Saeculum* (2019), 1, S. 133–169.
- Köpnick, Lutz, „Goethes Ikonisierung der Poesie: Zur Schriftmagie des „West-östlichen Divans““, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 66.2, (1992), S. 361–389.
- Krämer, Sybille, *Medium, Bote, Übertragung: Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M. 2008; dies. / Grube, Gernot / Kogge, Werner (Hg.), *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge 1980.
- Koßler, Matthias (Hg.), *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Wiesbaden 2008.
- Kösser, Uta (Hg.), *Ende der Ästhetik?: Rück- und Ausblicke*, Erlangen 2007.
- Kwon, Jeong-Im, *Die Metamorphosen der „symbolischen Kunstform“: zur Rehabilitierung der ästhetischen Argumente Hegels*, in: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.), *Phänomen versus System: zum*

- Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst, Bonn 1992, S. 41–89; dies. Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik, München 2001.
- Lakoff, George, *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern* (10. Aufl.), Heidelberg 2021.
- Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (4. Aufl.), Frankfurt a. M. [u. a.] 2013; ders., *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M. 2001.
- Leisch-Kiesl, Monika (Hg.), *Ästhetische Kategorien: Perspektiven der Kunstwissenschaft und der Philosophie*, Bielefeld 2017.
- Lengsfeld, Peter, *Adam und Christus: die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben u. K. Barth*, Essen 1965.
- Leppin, Volker (Hg.), *Reformatorische Theologie und Autoritäten: Studien zur Genese des Schriftprinzips beim jungen Luther*, Tübingen 2015.
- Leskovec, Andrea, *Einführung in die interkulturelle Literaturwissenschaft*, Darmstadt 2011.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (2. Aufl.), Freiburg [u. a.] 1993; ders. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (3. Aufl.), Freiburg [u. a.] 1998.
- Lewis, Franklin D., *Rumi, past and present, east and west; the life, teaching and poetry of Jalâl al-Din Rumi*, Oxford 2001.
- Loo, Hans van der / Reijen, Willem van, *Modernisierung: Projekt und Paradox*, München 1992.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1993.
- Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*, Wien 1982.
- Maillard, Christine, ‚Indomanie‘ um 1800: ästhetische, religiöse und ideologische Aspekte, in: Goer, Charis / Hofmann, Michael (Hg.), *Der Deutschen Morgenland: Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, München 2008, S. 67–83.
- Marion, Jean-Luc, *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014.
- Marquard, Odo, *Aesthetica und Anaesthetica: philosophische Überlegungen*, Paderborn [u. a.] 1989.
- Mecklenburg, Norbert, *Das Mädchen aus der Fremde: Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*, München 2008.
- Melica, Claudia, *Der Begriff der Liebe in Hegels Bestimmung der romantischen Kunst*, in: *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte*, Gethmann-Siefert, Annemarie / Collenberg-Plotnikov, Bernadette (Hg.), München 2008, S. 269–279.
- Murtaza, Muhammad Sameer, *Abraham – Ismael – Isaak: Leitgestalten für Juden, Christen und Muslime*, Hamburg 2018.
- Mommsen, Katharina, *Johann Wolfgang von Goethe, West-östlicher Divan: eigenhändige Niederschriften. Erster Band: Handschriften; Zweiter Band: Einführung, Transkription und Kommentar*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1996; dies. *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt a. M. 1988; dies. *„Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen“: Goethe und die Weltkulturen*, Göttingen 2012.
- Müller, Jan-Dirk / Robert, Jörg (Hg.), *Maske und Mosaik. Poetik, Sprache, Wissen im 16. Jahrhundert*, Berlin [u. a.] 2007.
- Müller, Oliver, *Selbst, Welt und Technik: eine anthropologische, geistesgeschichtliche und ethische Untersuchung*, Berlin [u. a.] 2014.

- Nara, Yumiko / Inamura, Tetsuya (Hg.), *Resilience and Human History. Multidisciplinary Approaches and Challenges for a Sustainable Future*, Singapore 2020.
- Neuwirth, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887; ders. *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche's Werke 5 (= Abth. 1, Bd. 5), Leipzig 1900.
- Olsen, Jan-Kyrrre Berg (Hg.), *A companion to the philosophy of technology*, Chichester [u. a.] 2013.
- Olsson, Lennart / Jerneck, Anne / Thoren, Henrik / Persson, Johannes / O'Byrne, David, *Why resilience is unappealing to social science: Theoretical and empirical investigations of the scientific use of resilience*, in: *Science Advances*, Vol. 1 (2015), 4.
- Oschema, Klaus / Lieb, Ludger / Heil, Johannes (Hg.), *Abrahams Erbe: Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter*, Berlin [u. a.] 2015.
- Osterhammel, Jürgen, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
- Over, Stephanie, *Begriff und Struktur der Kunst in Hegels Ästhetik*, Berlin 2013.
- Peña Aguado, María Isabel, *Ästhetik des Erhabenen: Burke, Kant, Adorno, Lyotard*, Wien 1994.
- Perniola, Mario, *Die Kunst und ihr Schatten (orig. L'arte e la sua ombra, 2000)*, Berlin 2003.
- Polaschegg, Andrea, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin [u. a.] 2005; dies. „diese geistig technischen Bemühungen ...“ Zum Verhältnis von Gestalt und Sinnversprechen der Schrift: Goethes arabische Schreibübungen und E. T. A. Hoffmanns „Der goldene Topf“, in: Grube, Gernot; Kogge, Werner; Krämer, Sybille (Hg.), *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, München 2005, S. 279–304.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Ästhetik und die Konzeption der Berliner Gemäldegalerie*, in: *Hegel-Studien*, Vol. 31 (1996), S. 9–26; ders. *Hegels Kritik der Romantik*, München 1999.
- Quine, Willard van Orman, „On what there is“, *Review of Metaphysics*, Vol. 2, (1948), 5, S. 21–38; ders. *Two Dogmas of Empiricism* (1951), in: Moser, Paul K. (Hg.), *A priori knowledge*, Oxford [u. a.] 1987, S. 42–67; ders. *Word and Object*, New York [u. a.] 1960.
- Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München 1986; ders. *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; ders. *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, München 1988–1991; ders. *Memory, history, forgetting*, Chicago [u. a.] 2004.
- Ritter, Joachim, *Aristoteles und Vorsokratiker*, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969.
- Rumi, Jalal al-Din, Dalir Azar, Kaveh / Dalir Azar, Jilla / Meyer, Bernhard (Hg.), *Das Maṭnawī*, Buch III (= Bd. 2: drittes und viertes Buch), Köln 2000.
- Sandkaulen, Birgit (Hg.), *G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin [u. a.] 2018; dies. *Jacobis Philosophie: über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg 2019.
- Schanze, Helmut, *Erfindung der Romantik*, Stuttgart 2018.
- Schmutzer, Manfred E. A., *Die Wiedergeburt der Wissenschaften im Islam. Konsens und Widerspruch (idschma wa khilaf)*, Bielefeld 2015.
- Schnädelbach, Herbert, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999, besonders S. 18 ff. „Zum Begriff der Spekulation“.
- Scholz, Heinrich (Hg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Jacobi, Friedrich Heinrich; Mendelssohn, Moses (=Neudrucke seltener philosophischer Werke, Hg. von der Kantgesellschaft; Bd. VI), Berlin 1916.

- Schopenhauer, Arthur, Einiges zur Sanskritliteratur, in: Löhneysen, Wolfgang Frhr. von (Hg.), Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften; 2 (SW Bd.5), Frankfurt a. M. 1989.
- Schwarz, Hans-Günther, Der Orient und die Ästhetik der Moderne, München 2003.
- Seubold, Günter, Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik. Philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht, Freiburg [u. a.] 1997.
- Seyed Gohrab, A. A. / Bruijn, Johannes T. P. (Hg.), Pearls of meanings: studies on Persian art, poetry, Šūfism and history of Iranian studies in Europe, Chicago [u. a.] 2020.
- Simon, Ralf, Die Idee der Prosa: zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul, München 2013.
- Spinoza, Benedictus de, Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Bartuschat, Wolfgang (Hg.), Hamburg 2006.
- Stemmerich-Köhler, Barbara, Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Hegel: exotische Klassik und ästhetische Systematik in den „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans“ Goethes, in Frühschriften Herders und in Hegels Vorlesungen zur Ästhetik, Frankfurt a. M. [u. a.] 1992; dies. / Gethmann-Siefert, Annemarie, Von Hammer, Goethe und Hegel über Firdausi: Literaturkritik, Geschichtsbild und kulturpolitische Implikation der Ästhetik, in: Gethmann-Siefert, Annemarie / Pöggeler, Otto (Hg.), Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik, Bonn 1986, S. 295–325.
- Strohl, Walter (Hg.), Vom alten zum neuen Adam: Urzeitmythos und Heilsgeschichte, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986.
- Struck, Wolfgang / Dünne, Jörg / Fehrer, Kathrin / Kuhn, Kristina (Hg.), Cultural Techniques: Assembling Spaces, Texts & Collectives, Berlin [u. a.] 2020.
- Subrahmanyam, Sanjay, Explorations in Connected History. Mughals and Franks, New Delhi [u. a.] 2005; ders., From the Tagus to the Ganges, New Delhi [u. a.] 2005.
- Tafazoli, Hamid, Der deutsche Persien-Diskurs: zur Verwissenschaftlichung und Literarisierung des Persien-Bildes im deutschen Schrifttum; von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert, Bielefeld 2007; ders. / Maillard, Christine (Hg.), Persien im Spiegel Deutschlands. Konstruktionsvarianten von Persien-Bildern in der deutschsprachigen Literatur vom 18. bis in das 20. Jahrhundert, Strasbourg 2018.
- Tholuck, August, Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica [...], Berlin 1821; deutsche Ausgabe: Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere, Berlin 1825.
- Toulmin, Stephen E., Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity, New York 1990.
- Tran, Tuan, Asiatische Philosophie. Schopenhauer und Buddhismus, Nordhausen 2007.
- Unger, Daniel, Schlechte Unendlichkeit: zu einer Schlüsselfigur und ihrer Kritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Freiburg 2015.
- Vattimo, Gianni, La fine della modernità, Milano 1985 [dt. Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990]; ders. Etica dell'interpretazione, Torino 1989.
- Vieweg, Klaus / Iannelli, Francesca / Vercellone, Federico (Hg.), Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst, Paderborn 2015.
- Vogt, Peter, Kontingenz und Zufall: eine Ideen- und Begriffsgeschichte, Berlin 2011.
- Waldenfels, Bernhard, Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M. 1990; ders. Verfremdung der Moderne: phänomenologische Grenzgänge (Essener kulturwissenschaftliche Vorträge 10), Göttingen 2001; ders. Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt a. M. 2002; ders. Deutsch-französische Gedankengänge 2: Idiome des Denkens, Frank-

- furt a. M. 2005; ders. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006; ders. Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a. M. 2010; ders. Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung, Berlin 2015; ders. Platon: zwischen Logos und Pathos, Berlin 2017; ders. Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht, Berlin 2019.
- Weber, Christoph Daniel, Vom Gottesgericht zur verhängnisvollen Natur. Darstellung und Bewältigung von Naturkatastrophen im 18. Jahrhundert, Hamburg 2015.
- Weiss, János, „Auf Den Spuren Der Richtigen Hegelschen Ästhetik“, *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics* 45, (2008),1, S. 141–54 (<http://doi.org/10.33134/eeja.36>).
- Wels, Volkhard, Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit, Berlin [u. a.] 2009.
- Welsch, Wolfgang (Hg.), Das Ästhetische – eine Schlüsselkategorie unserer Zeit?, in: Die Aktualität des Ästhetischen, ders. (Hg.), München 1993, S. 13–47; ders. Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996; ders. Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996; ders. Homo mundanus: jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, Baltimore 1973.
- Yousefi, Hamid Reza / Mall, Ram Adhar, Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005.
- Yousefi, Hamid Reza / Radjaie, Ali (Hg.), *Jalal ad-Din Rumi: Grundbegriffe seines Denkens*, Nordhausen 2018.
- Yousefzadeh, Mahnaz, Dante 1865: The politics and limits of aesthetic education, in: Leerssen, Joep / Rigney, Ann (Hg.), *Commemorating writers in nineteenth-century Europe: nation-building and centenary fever*, Basingstoke, Hampshire [u. a.] 2014, S. 102–116.
- Zittel, Claus, *Philosophies of technology: Francis Bacon and his contemporaries*, Leiden [u. a.] 2008.

#### BILDNACHWEISE

- Abb. 1: Goethes Nachahmung eines arabischen Spruchs (oben); Goethes Gedicht über kalligrafische Schriftformen *Naskh* (*Nessky*) und *Ta'liq* (unten). Foto: Klassik Stiftung Weimar; Goethe- und Schiller-Archiv, GSA 25/W 943.
- Abb. 2: Der 1432 vollendete *Gender Altar* der Brüder Jan und Hubert van Eyck. [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8c/Lamgods\\_open.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8c/Lamgods_open.jpg).