

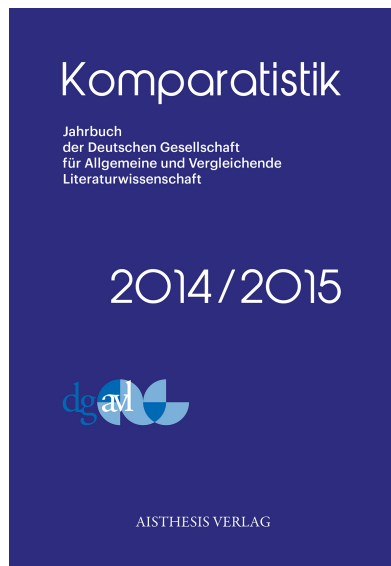
Leseprobe

Komparatistik

Jahrbuch
der Deutschen Gesellschaft
für Allgemeine und Vergleichende
Literaturwissenschaft

2014/2015

Herausgegeben im Auftrag des Vorstands
der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine
und Vergleichende Literaturwissenschaft
von Christian Moser und Linda Simonis



AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2015



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Redaktion: Joachim Harst

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2015
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1130-3
ISSN 1432-5306
www.aisthesis.de

Inhaltsverzeichnis

Christian Moser / Linda Simonis	
Vorwort	9
NACHRUFE	
Sabine Mainberger	
Nachruf auf Eberhard Lämmert	11
Peter Goßens	
Nachruf auf Elisabeth Frenzel	15
FORUM INTERNATIONALE KOMPARATISTIK	
David Damrosch	
The World in a <i>Zeitschrift</i>	19
Véronique Gély	
La littérature générale et comparée en France en 2015	25
ABHANDLUNGEN	
Linda Simonis	
Poetische Kosmologien. Beschreibungen des Mensch-Natur-Zusammenhangs bei Hölderlin, Baudelaire und Blaise Cendrars	39
Christian Moser	
Menschenmüll in der <i>Global City</i> . Abfall als kulturelles Grenzphänomen in literarischen Texten der Moderne	61
Daniel Nachbaur	
Die Poesiemaschine. Roland Barthes, Walter Benjamin und die Deutsche Frühromantik	91

Rainer Barbey	
Anarchische Wälder.	
Henry David Thoreaus <i>Walden; or, Life in the Woods</i>	
und Ernst Jüngers <i>Der Waldgang</i>	123
Mareen Will	
Karel Hlaváceks <i>Subtilnost smutku.</i>	
Dekadenter Wahnsinn im Prag des Fin de siècle	139
Monika Schmitz-Emans	
Vermischte, fingierte und getrübe Quellen.	
Der Maler Jussep Torres Campalans	163
Viktoria Grzondziel	
Klangerzeugung durch visuelle Mittel in T. M. Wolfs	
„Ohrenroman“ <i>Sound</i>	181
Weertje Willms	
„Mir tun alle Menschen Leid, die nicht in Bullerbü wohnen.“	
Eine Untersuchung zu prägenden Büchern und literarischen	
Konstrukten idealer Lebenswelten auf der Grundlage einer	
empirischen Befragung	193
Stefania Acciaioli	
Die ‚Schattenseite‘ der <i>Promessi sposi.</i>	
Manzonis Rezeption der Gothic Novel am Beispiel von <i>Fermo e Lucia</i>	227
Julia Bohnengel	
Dem italienischen Volk begegnen.	
Wilhelm Müllers <i>Rom, Römer und Römerinnen</i> und	
Christian August Vulpius’ <i>Scenen zu Rom</i>	247
TAGUNGSBERICHTE	
Viktoria Grzondziel	
<i>Literatur und Ökologie. Neue literatur- und kulturwissenschaftliche</i>	
<i>Perspektiven.</i> XVI. Jahrestagung der DGAVL, Saarbrücken,	
10. bis 13. Juni 2014	269
Andrea Albrecht / Simone de Angelis / Fabian Lampart	
<i>Die akademische ‚Achse Berlin – Rom‘? Zum wissenschaftlich-</i>	
<i>kulturellen Austausch zwischen Italien und Deutschland</i>	
<i>in den 1920er bis 1940er Jahren.</i>	
Villa Vigoni-Gespräch, 3. bis 6. September 2014, veranstaltet	
von Andrea Albrecht, Lutz Danneberg und Simone De Angelis	274

CALL FOR PAPERS

The Languages of Theory 277

REZENSIONEN

Isabel Kranz: *Raumgewordene Vergangenheit. Walter Benjamins Poetologie der Geschichte* (von Jenny Bauer) 279

Intermedialität in der Komparatistik. Eine Bestandsaufnahme (von Carolin Fischer) 282

Joachim Harst: *Heilstheater. Figur des barocken Trauerspiels zwischen Gryphius und Kleist* (von Achim Geisenhanslüke) 285

Giuliana Benvenuti/Remo Ceserani: *La letteratura nell'età globale* (von Peter Goßens) 288

Horst-Jürgen Gerigk: *Dichterprofile. Tolstoj, Gottfried Benn, Nabokov* (von Christina Marie-Charlotte Hoffmann) 293

sêma. Wendepunkte der Philologie (von Philipp Hubmann) 296

Robert F. Wittkamp: *Altjapanische Erinnerungsdichtung. Landschaft, Schrift und kulturelles Gedächtnis im Man'yōshū* (von Arne Klawitter) 300

Eva Horn: *Zukunft als Katastrophe* (von Solange Landau) 302

Tobias Gunst: „Die Ausformung eines europäischen Bewusstseins“. *Die Anfänge der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Universität Mainz* (von Werner Nell) 306

Klassiker neu übersetzen. Zum Phänomen der Neuübersetzungen deutscher und italienischer Klassiker / Ritradurre i classici. Sul fenomeno delle ritraduzioni di classici italiani e tedeschi (von Beatrice Nickel) 315

Stefan Tilg: *Apuleius' Metamorphoses. A Study in Roman Fiction* (von Daniel Syrový) 317

Wechselwirkungen. Die Herausforderung der Künste durch die Wissenschaften (von Silke Tork) 320

Kosmopolitische ‚Germanophonie‘. Postnationale Perspektiven in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (von Sandra Vlasta) 325

Heidi Denzel de Tirado: *Biographische Fiktionen. Das Paradigma Denis Diderot im interkulturellen Vergleich (1765-2005)* (von Ulrike Koch) 330

Peter V. Zima: *Essay / Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne* (von Eckhard Lobsien) 333

Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive (von Hubert Roland) 337

BUCHANZEIGE

Horst-Jürgen Gerigk. *Turgenev. Eine Einführung für den Leser von heute.* 341

Beiträgerinnen und Beiträger der Ausgabe 2014/2015 342

Sehr geehrte Mitglieder der DGAVL,

das Jahrbuch Komparatistik 2014/15, das Sie in Händen halten, erscheint in einem neuen Gewand: In seinem Layout orientiert es sich an dem veränderten *corporate design*, das der Vorstand der DGAVL im März 2015 für unsere Gesellschaft eingeführt hat, um nach über vierzig Jahren eine Auffrischung des Erscheinungsbilds herbeizuführen. Im Zeichen der Erneuerung steht auch der Wechsel des Verlags, den der Vorstand für das Jahrbuch beschlossen hat. Von dieser Ausgabe an wird das Jahrbuch Komparatistik im Bielefelder Aisthesis Verlag erscheinen. Wir freuen uns sehr auf die Zusammenarbeit, von der wir uns neue Impulse und auch neue Leser für das Jahrbuch erhoffen.

Inhaltlich bietet das ‚renovierte‘ Jahrbuch eine Mischung aus Bewährtem und Neuem: Weiterhin wird der Schwerpunkt auf Abhandlungen liegen, die die ganze Bandbreite komparatistischer Forschung in Deutschland und Österreich (im Kontext internationaler Diskussionen) widerspiegeln. Verstärkt sollen aber auch Beiträge aus neuen komparatistischen Forschungsgebieten Berücksichtigung finden, etwa aus den Bereichen Wissenspoetik, New World Literature Studies, Interlingualität, Medienkomparatistik. Neu ist zudem die Rubrik „Forum internationale Komparatistik“. Hier soll Fachvertretern aus unseren Nachbarverbänden die Möglichkeit gegeben werden, Themen und Probleme der internationalen *community* unseres Fachs zu erörtern und Einblick in die Strukturen ‚anderer Komparatistiken‘ zu gewähren. Für die vorliegende Ausgabe haben wir mit Véronique Gély und David Damrosch zwei prominente Repräsentanten der französischen bzw. der amerikanischen Komparatistik dafür gewinnen können.

Wie gewohnt werden Sie natürlich auch künftig einen ausführlichen Teil mit Rezensionen sowie Tagungsberichte, Nachrufe und Nachrichten aus unserem Fach im Jahrbuch lesen können. Informationen, die kurzfristig für alle Mitglieder relevant sind, werden auf der Homepage der DGAVL (www.dgavl.de) und im Blog AVL digital (<https://avldigital.wordpress.com/>) platziert oder unmittelbar per Mail verschickt. Unsere Mitgliederliste werden wir künftig nicht mehr im Jahrbuch, sondern passwortgeschützt auf der Homepage der DGAVL publizieren.

Auch das erneuerte Jahrbuch lebt von der aktiven Mitwirkung unserer Mitglieder. Weiterhin sind wir auf Ihre Mitarbeit und Unterstützung angewiesen. Wir laden Sie herzlich dazu ein, unser Jahrbuch mit Beiträgen, Kritiken und Nachrichten mitzugestalten. Beitrags- oder Rezensionsangebote, Aktualitäten, Informationen über anstehende Tagungen, Forschungsvorhaben, Personalien, Stellenangebote, besonders auch Neuerungen bei den komparatistischen Studiengängen richten Sie bitte an:

Dr. Joachim Harst
Universität Bonn
Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und
Kulturwissenschaft
Abteilung für Vergleichende Literaturwissenschaft
Universität Bonn, Am Hof 1d, D 53113 Bonn
Email: jharst1@uni-bonn.de

Der Verlagswechsel war mit einigen Verzögerungen im organisatorischen Ablauf verbunden. Daher erscheint das erneuerte Jahrbuch als Doppelheft und Doppeljahrgang für 2014 und 2015. Wir danken Herrn Dr. Joachim Harst, der die Redaktion besorgte, und unserem neuen Verleger, Herrn Prof. Detlev Kopp. Herzlicher Dank gebührt nicht zuletzt auch den Trägerinnen und Trägern dieses Jahrbuchs.

Wir hoffen sehr, dass Ihnen das Jahrbuch in seiner neuen Form gefällt.

Mit den besten Grüßen
Christian Moser
Linda Simonis

Linda Simonis

Poetische Kosmologien

Beschreibungen des Mensch-Natur-Zusammenhangs bei Hölderlin, Baudelaire und Blaise Cendrars

„La cosmogonie est un genre littéraire d’une remarquable persistance et d’une étonnante variété, l’un des genres les plus antiques qui soient.“¹ Mit diesen Worten umreißt Paul Valéry in einem Essay über Edgar Allan Poes Prosagedicht „Eureka“ die Bedeutung des literarischen Genres der Kosmogonie, der mythischen Erzählung der Weltentstehung², und hebt dabei deren anhaltende, bis in die Moderne reichende Wirkungsgeschichte hervor. Man wird Valérys Bemerkung ohne weiteres zustimmen können: Ist doch die Idee des Kosmos nicht nur eine alte, bis in die Antike zurückreichende Denkfigur, die ihrer Herkunft nach mythischen und religiösen Vorstellungen entstammt. Sie ist darüber hinaus eine Figur, die auch im neuzeitlichen Denken, etwa in verschiedenen philosophischen und literarischen Richtungen der Renaissance³, eine erneute Konjunktur erfährt und deren Nachwirkungen sich bis in die Moderne verfolgen lassen. Dabei mag man nicht nur an die Rekurrenz des Kosmischen in moderner Esoterik, New Age oder Fantasy-Literatur denken, sondern mehr noch an neuere philosophische und epistemologische Ansätze, die in entscheidenden Hinsichten an Momente des alten Kosmos-Denkens anschließen und letzteres unter wenigstens veränderten Vorzeichen wieder aufnehmen.

Doch wie kommt es zu dieser eigentümlichen Persistenz des Kosmos-Begriffs? Müsste man nicht erwarten, dass dieses Konzept spätestens seit den 1870er Jahren, also jener Sattelzeit⁴, die man gemeinhin als Take-off zur Moderne versteht, obsolet wird?

An Valérys Beobachtung anschließend möchten die folgenden Überlegungen den Bedingungen und Gründen des Fortwirkens der Kosmos-Figur nachgehen und jene Aspekte herausarbeiten, die ihren spezifischen Reiz und ihre Wirkungskraft ausmachen. Der Begriff des Kosmos, so meine These, führt ein semantisches Potential mit sich, das sich geläufigen Kategorisierungen wie

1 Paul Valéry. „Au sujet d’Eurêka“. *Œuvres*. Bd. 1. Hg. Jean Hytier. Paris: Gallimard, 1957. S. 854-867, hier S. 862.

2 Zur Bedeutung dieses Konzepts in mythengeschichtlicher und philosophischer Sicht vgl. R. Ebert/F.P. Hager/N. Herold/A. Nitschke: Art. „Kosmologie“. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel: Schwabe, 1976. Sp. 1144-1153.

3 Vgl. dazu die einschlägige Studie von Steffen Schneider: *Kosmos, Seele, Text. Formen der Partizipation und ihre literarische Vermittlung: Marsilio Ficino, Pierre de Ronsard, Giordano Bruno*. Heidelberg: Winter, 2012.

4 Vgl. Reinhart Koselleck. „Einleitung“. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hg. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.). Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. S. XIII-XXVII, hier S. XV-XVI.

antik/modern, alt/neu, progressiv/regressiv entzieht. Valéry's Essay gibt einen ersten Hinweis, wie sich die Faszination dieser Figur erklären ließe: „Il nous faut principalement l'idée de ce Tout que nous appelons *univers* et que nous désirons de voir commencer. [...] Nous pensons obscurément que le *Tout est quelque chose*, et imaginant *quelque chose*, nous l'appelons le *Tout*.“⁵

Kosmos – so ließe sich in erster Annäherung sagen – ist eine Figur, die aufs Ganze zielt, ein Konzept, das die ganze Welt, die Gesamtheit der Dinge in ihren Verknüpfungen zu erfassen versucht. Der Begriff des Kosmos, der seinem ursprünglichen griechischen Wortsinn nach Ordnung, aber auch Schmuck oder Glanz bedeutet⁶, wirft dabei zugleich die Fragen auf, inwiefern das mit ihm angesprochene All der Dinge als ein geordnetes Ensemble zu begreifen ist und welche Gesetzmäßigkeiten und basalen Operationen die Prozesse seines Entstehens und Werdens bestimmen. Es macht einen Unterschied, ob ich mir dieses Ensemble als eine von einem vernünftigen Prinzip durchwaltete naturhafte Ordnung vorstelle, wie es die Philosophen der Stoa annahmen⁷, oder ob ich es als Ergebnis eines zufälligen Zusammentreffens von Atomen und damit als Effekt kontingenter Kräfte und Prozesse begreife, wie es die epikureische Naturlehre und, daran anschließend, Lukrez' Lehrgedicht *De rerum natura* vorschlagen.⁸

Mit kosmischem Denken verbindet sich zudem typischer Weise die Annahme eines übergreifenden Zusammenhangs, durch den die Dinge des Universums zueinander in Beziehung stehen und miteinander verknüpft sind. Kosmos ist somit nicht nur ein Ober- und Dachbegriff, sondern zudem ein Verhältnisbegriff, der Relationen bezeichnet bzw. postuliert. Die Vorstellung des Ganzen impliziert darüber hinaus, dass derjenige, der den Kosmos adressiert bzw. von ihm spricht, dies in der Regel von einem Standpunkt innerhalb des beschriebenen kosmischen Gebildes aus tun wird. Denn wenn Kosmos das Ganze, das All der Dinge ist, dann kann es dazu im Grunde kein Außen, keinen externen Beobachterstandpunkt, geben. Beschreibungen des Kosmos sind ihrem Begriff nach Selbstbeschreibungen. In diesem Punkt weist der Kosmosbegriff eine interessante Parallele zu anderen Konzepten des Ganzen auf, die uns aus neueren Debatten der literarischen und kulturellen Globalisierung vertraut sind. Die Figur des Kosmos reiht sich m.a.W. ein in jenes Ensemble von Weltbegriffen

5 Valéry, „Au sujet d'Eurêka“, S. 862.

6 Vgl. R. Ebert/M. Gatzmeier. „Kosmos“. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4, Basel: Schwabe, 1976. Sp. 1167-1175, hier Sp. 1167.

7 Vgl. Maximilian Forschner. *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. 2. Aufl., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1995. S. 98-113 sowie S. 212-226.

8 Vgl. Siegmund Döpp, „Welt aus Atomen: das lateinische Lehrgedicht des Lukrez“. *Scientia Poetica. Literatur und Naturwissenschaft*. Hg. Norbert Elsner. Göttingen: Wallstein, 2004. S. 31-51.

– das Globale, das Planetarische⁹, Weltgesellschaft¹⁰ –, die die Idee einer globalen Sozialität bezeichnen.

Neben den beiden genannten Vorstellungen des Ganzen und der umfassenden Verknüpfung ist noch eine dritte Hinsicht in den Blick zu nehmen, die durch die Semantik des Kosmischen evoziert wird. Diese besteht darin, Kosmos als eine Figur der Überschreitung zu lesen. Die Idee des Weltalls bezeichnet ja, insbesondere im Blick auf die Dimensionen des Raums und der Zeit, ein Konzept des Größtmöglichen, das jede andere räumliche oder zeitliche Bezugsgröße zugleich übersteigt und in sich einschließt. Insofern lassen sich an den Begriff des Universums Konzepte des Trans- anschließen, wie zum Beispiel das der Transzendenz, des Transterrestrischen oder Transnationalen.

Kosmologien unterscheiden sich darin, wie sie die oben angesprochenen Gesichtspunkte des Ganzen, des Zusammenhangs und der Überschreitung denken, wie sich in ihnen der postulierte kosmische Konnex herstellt: So macht es einen Unterschied, ob ich Kosmos als architektonisches Gebilde, als Hierarchie himmlischer und irdischer Mächte vorstelle (wie z.B. in Konzepten der mittelalterlichen Scholastik)¹¹ oder als a-hierarchisches Netzwerk oder Kontinuum (wie in pantheistischen Konzeptionen).¹² Wie sich hier andeutet, sind kosmologische Auffassungen durch eine je spezifische mediale Dimension charakterisiert, die nähere Aufmerksamkeit verdient. Je nachdem, wie ich mir den Kosmos vorstelle, als architektonisches Gebäude oder als Fluidum, sind es jeweils unterschiedliche mediale Operationen, die damit aufgerufen sind. Sympathie z.B. hat eine andere mediale Form als Stufung, nämlich eine analoge Codierung wie sie auch in Konzepten der Inspiration, des Enthusiasmus etc. wirksam ist.¹³ Es kommt also darauf an, sich Kosmologien u.a. auf solche medialen Vorgänge hin anzuschauen. Der je verschiedenen medialen Verfasstheit von Kosmologien entsprechen jeweils unterschiedliche Zugangsweisen und Operationen, über die sich der Kosmos der Wahrnehmung oder Beobachtung erschließt. Dabei mag es sich um einen Vorgang der visuellen Beobachtung handeln, die ein Moment der Distanz von Beobachter und betrachtetem Gegenstand impliziert, oder um Formen des Eintauchens und der gleichsam physischen Partizipation, der Versenkung oder Meditation. Kosmos ist also, wie sich hier zeigt, nicht immer oder

9 Vgl. Michael Auer. „Präfigurationen des Planetarischen: Ernst Jünger, Gayatri Spivak und die typologische Lektüre“. *Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*. Hg. Christian Moser/Linda Simonis. Göttingen, V&R unipress, 2014. S. 73-84.

10 Vgl. Rudolf Stichweh. *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. Besonders S. 7-30.

11 Vgl. Giorgio Agamben. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Turin: Bollati Boringhieri, 2009. S. 17-23.

12 Vgl. Yves Citton. *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris: Éditions Amsterdam, 2006. S. 197-231.

13 Vgl. Georg Stanitzek. „Fama/Musenkette: Zwei klassische Probleme der Literaturwissenschaft mit den Medien“. *Schnittstelle: Medien und Kulturwissenschaften*. Hg. Ders./Wilhelm Voßkamp. Köln: DuMont, 2001. S. 135-150.

nicht ausschließlich ein epistemisches Konzept, eine Figur des Wissens; es kann ebenso eine Figur der Wahrnehmung und Erfahrung bezeichnen.

Den folgenden Untersuchungen geht es darum, die oben angesprochenen Leitaspekte des kosmischen Ganzen, des Zusammenhangs und der Überschreitung in ihrem Zusammenspiel mit der in ihnen jeweils implizierten medialen Dimension zu erkunden. Dabei interessieren mich näherhin neuzeitlich-moderne literarische Artikulationen der Kosmosvorstellung, die ich anhand von drei Beispielen lyrischer Texte beleuchten möchte. Dabei wird u.a. der Frage nachzugehen sein, welche Aufschlüsse literarische Umschriften des Kosmosbegriffs geben können, wenn man sie im Horizont von aktuellen kulturtheoretischen und epistemologischen Ansätzen betrachtet, die vertraute Begriffskonventionen und Deutungsmuster, wie sie in der Wissenssoziologie, Philosophie und Kulturhermeneutik bislang üblich sind, in Frage stellen. Das Potential der Kosmosfigur, so meine These, liegt darin, dass sie in besonderer Weise dazu disponiert ist, Zusammenhänge und Verknüpfungen herzustellen und damit eine Problematisierung herkömmlicher Grenzziehungen voranzutreiben. Ein Aspekt von Zusammenhang, der sich unter dem Blickwinkel des Kosmischen auftut, ist der Gesichtspunkt der Verkettung und Gemeinschaftsbildung, also die Frage nach dem, was man in einem erweiterten Sinne als Dimension des Sozialen bezeichnen könnte. Hier ist Kosmos insofern interessant, als es sich um ein Modell handelt, das die Möglichkeit in sich birgt, diese Dimension anders zu denken, als es sonst, in der Alltagskommunikation oder sozialphilosophischen Traditionen, geläufig ist. Das Kosmosdenken scheint, zumindest in einigen seiner Spielarten, dazu angetan zu sein, neue bzw. alternative Formen der Kollektivierung zu evozieren, die quer zu den hergebrachten Sozialformen wie Familie, Organisation, Staat liegen.

Wenden wir uns also dem ersten hier zu betrachtenden Beispiel einer literarischen Adaptation der Kosmosfigur zu, Friedrich Hölderlins Hymne „An den Äther“. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass der hier ausgewählte Text nur einen Baustein, ein besonders markantes Moment einer weiter reichenden Bedeutungs- und Reflexionsebene von Hölderlins Werk bezeichnet, das in weiten Teilen von kosmischen Bezügen grundiert ist.

Dass sich in Hölderlins Texten Bezüge zu kosmischen Naturvorstellungen beobachten lassen, ist in der Forschung seit langem bekannt. Dabei hat man diese kosmische Dimension von Hölderlins Dichtungen teils genealogisch auf antike Vorlagen, vor allem auf Platon und neuplatonisches Ideengut¹⁴, auf Konzepte der Vorsokratiker oder, wie neuerlich Jochen Schmidt¹⁵, der Stoa zurückgeführt oder sie im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und

14 Vgl. hier insbesondere die eingehende Studie von Ulrich Port. „*Die Schönheit der Natur erbeuten*“. *Problemgeschichtliche Untersuchungen zu Hölderlins ‚Hyperion‘*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, die Hölderlins Werk im Kontext der antiken *theoria*-Tradition interpretiert.

15 Vgl. Hg. Barbara Neymeyr/Jochen Schmidt/Bernhard Zimmermann. *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. Band 1, Berlin: de Gruyter, 2008.

ästhetischen Diskussion um 1800 verortet (Spinoza-Rezeption, Fichte).¹⁶ Zuletzt hat vor allem Alexander Honold in seiner Studie *Hölderlins Kalender* diese kosmische Einfassung von Hölderlins Dichtung hervorgehoben und auf neue Weise zur Geltung gebracht.¹⁷ Honold begreift Hölderlins Dichtungen als Manifeste einer Engführung von mythischem Denken und physikalischem Naturwissen, die sich in einer Hölderlins Schreiben bestimmenden astrokalendarischen Ordnung niederschlägt. An diese Überlegungen anknüpfend, möchte ich in der Folge einen anderen Aspekt von Hölderlins Beschäftigung mit Kosmologie in den Blick nehmen, das Moment eines kosmischen Naturzusammenhangs. Als Beispiel kann hier das Gedicht „An den Äther“ dienen, in dem dieser Motivkomplex in besonders pointierter Form manifest wird. Dabei handelt es sich zweifellos um einen bekannten Text, der vielfältige Lektüren und Kommentierungen erfahren hat.¹⁸ Wenn ich hier trotzdem nochmals auf diesen Text zurückkomme, so deshalb, weil er mir geeignet scheint, einige Implikationen der oben skizzierten Semantik der Kosmosfigur und der ihr inhärenten Medialität sichtbar werden zu lassen. Dass in diesem Zusammenhang keine erschöpfende Analyse oder gar Gesamtinterpretation des Gedichts vorgelegt werden kann, liegt auf der Hand. Vielmehr beschränken sich die folgenden Ausführungen darauf, nurmehr sehr selektiv einige wenige Aspekte des Gedichts zu fokussieren, um diese in den Zusammenhang des oben skizzierten begrifflichen Horizonts zu rücken und so Hölderlins Beitrag zur Formation der Kosmosfigur herauszuarbeiten. Wenden wir uns also der Lektüre des Gedichts zu¹⁹:

Treu und freundlich, wie du, erzog der Götter und Menschen
Keiner, o Vater Aether! mich auf; noch ehe die Mutter
In die Arme mich nahm und ihre Brüste mich tränkten,
Faßtest du zärtlich mich an und gossest himmlischen Trank mir,
Mir den heiligen Othem zuerst in den keimenden Busen.

16 Vgl. Manfred Frank. „Hölderlins philosophische Grundlagen“. *Hölderlin und die Moderne*. Hg. Gerhard Kurz/Valérie Lawitschka/Jürgen Wertheimer. Tübingen: Attempo, 1995. S. 174-194. Vgl. auch Gerhard Kurz. *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Friedrich Hölderlin*. Stuttgart: Metzler, 1975. S. 16-41.

17 Vgl. Alexander Honold. *Hölderlins Kalender. Astronomie und Revolution um 1800*. Berlin: Vorwerk 8, 2005.

18 Vgl. vor allem Jürgen Link. „Lauter Besinnung aber oben lebt der Äther“. „*Es bleibt aber eine Spur/ Doch eines Wortes*“. *Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins*. Hg. Christoph Jamme/Anja Lemke. München: Fink. 2004, S. 77-103, sowie die Erläuterungen Jochen Schmidts im Kommentar zu der von ihm betreuten Ausgabe von Hölderlins Lyrik: Hölderlin. *Sämtliche Werke und Briefe*. Band 1, Hg. Jochen Schmidt. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1992. S. 600-602.

19 Friedrich Hölderlin. „An den Äther“. In: Ders. *Sämtliche Werke*. Hg. Friedrich Beißner. Band 1, Stuttgart: Cotta, 1946. S. 209-211

Nicht von irdischer Kost gedeihen einzig die Wesen,
 Aber du nährst sie all' mit deinem Nektar, o Vater!
 Und es drängt sich und rinnt aus deiner ewigen Fülle
 Die beseelende Luft durch alle Röhren des Lebens.
 Darum lieben die Wesen dich auch und ringen und streben
 Unaufhörlich hinauf nach dir in freudigem Wachstum.

Himmlicher! sucht nicht dich mit ihren Augen die Pflanze,
 Streckt nach dir die schüchternen Arme der niedrige Strauch nicht?
 Daß er dich finde, zerbricht der gefangene Same die Hülse,
 Daß er belebt von dir in deiner Welle sich bade,
 Schüttelt der Wald den Schnee wie ein überlästig Gewand ab.
 Auch die Fische kommen herauf und hüpfen verlangend
 Über die glänzende Fläche des Stroms, als begehrt auch diese
 Aus der Wiege zu dir; auch den edeln Tieren der Erde
 Wird zum Fluge der Schritt, wenn oft das gewaltige Sehnen,
 Die geheime Liebe zu dir, sie ergreift, sie hinaufzieht.
 Stolz verachtet den Boden das Roß, wie gebogener Stahl strebt
 In die Höhe sein Hals, mit der Hufe berührt es den Sand kaum
 Wie zum Scherze, berührt der Fuß der Hirsche den Grashalm,

Hüpft, wie ein Zephyr, über den Bach, der reißend hinabschäumt,
 Hin und wieder und schweift kaum sichtbar durch die Gebüsche.
 Aber des Aethers Liebliche, sie, die glücklichen Vögel,
 Wohnen und spielen vergnügt in der ewigen Halle des Vaters!
 Raums genug ist für alle. Der Pfad ist keinem bezeichnet,
 Und es regen sich frei im Hause die Großen und Kleinen.
 Über dem Haupte frohlocken sie mir und es sehnt sich auch mein Herz
 Wunderbar zu ihnen hinauf; wie die freundliche Heimat
 Winkt es von oben herab und auf die Gipfel der Alpen

Möcht' ich wandern und rufen von da dem eilenden Adler,
 Daß er, wie einst in die Arme des Zeus den seligen Knaben,
 Aus der Gefangenschaft in des Aethers Halle mich trage.

Töricht treiben wir uns umher; wie die irrende Rebe,
 Wenn ihr der Stab gebricht, woran zum Himmel sie aufwächst,
 Breiten wir über dem Boden uns aus und suchen und wandern
 Durch die Zonen der Erd', o Vater Aether! vergebens,
 Denn es treibt uns die Lust, in deinen Gärten zu wohnen.
 In die Meersflut werfen wir uns, in den freieren Ebnen
 Uns zu sättigen, und es umspielt die unendliche Woge
 Unsern Kiel, es freut sich das Herz an den Kräften des Meergotts.
 Dennoch genügt ihm nicht; denn der tiefere Ozean reizt uns,
 Wo die leichtere Welle sich regt – o wer dort an jene
 Goldnen Küsten das wandernde Schiff zu treiben vermöchte!

Aber indes ich hinauf in die dämmernde Ferne mich sehne,
 Wo du fremde Gestad' umfängst mit der bläulichen Woge,
 Kömmst du säuselnd herab von des Fruchtbaums blühenden Wipfeln,
 Vater Aether! und sänftigst selbst das strebende Herz mir,
 Und ich lebe nun gern, wie zuvor, mit den Blumen der Erde.

Thema des Gedichts ist der Äther²⁰, der hier in dem für das Genre der Hymne typischen Modus der Anrufung²¹ als „Vater Äther“ adressiert wird. Diese Anrede knüpft an eine bei Homer, Pindar und Aristophanes überlieferte Formel des Allvaters als Schöpfergöttheit an. Äther meint somit zunächst ein Prinzip des Allumfassenden und der Kosmogonie, der Erzeugung von Welt. Dabei zeigt sich die kosmische Vaterschaft im Gedicht zunächst unter dem Aspekt der Stiftung und Erhaltung des Lebens, wie das Bild des trinkenden Säuglings evoziert. Der Äther changiert dabei offenbar zwischen verschiedenen Erscheinungsformen bzw. Aggregatzuständen: Mal erscheint er als Flüssigkeit („himmlischer Trank“), mal als Luft oder Sauerstoff („Atem“).²² Auffallend ist zudem eine das Gedicht durchziehende Opposition von Himmel und Erde, in deren Polarität sich ein Zusammenspiel gegenläufiger Kräfte, von Erdgebundenheit und Himmelsstreben, entfaltet. Der Äther stellt das Medium dieser Dynamik dar; er ist, wenn gleich durch die Attribute des Himmlischen und Heiligen der oberen Sphäre des Himmels zugeordnet, zugleich ein verbindendes Element, ein den gesamten Weltraum durchströmendes Substrat.²³ Was das Gedicht vorführt, ist ein durch den Äther ermöglichtes rhythmisches Zusammenklingen der Lebewesen, eine Communitas des Lebendigen bzw. des Seienden, der das lyrische Ich sich selbst mit einschreibt. Movens dieser umfassenden Vergemeinschaftung ist dabei eine kosmische Sympathie²⁴, die die diversen Formen des Seienden im Modus des Sehnsens miteinander verknüpft.

Auf den ersten Blick erscheint das hier entworfene Bild einer kosmischen Harmonie zweifellos unendlich einfältig und naiv, merkwürdig unberührt von jenen Momenten der Krise, die wir dem ausgehenden 18. Jahrhundert zuzuschreiben gewohnt sind.²⁵ Ein anderer Eindruck ergibt sich indessen, wenn man das Gedicht genauer betrachtet und dessen jeweilige semantische Entscheidungen

20 Äther ist ein für Hölderlins Werk bestimmendes, wiederkehrendes Motiv. Vgl. Jürgen Link. „Aether und Erde. Naturgeschichtliche Voraussetzungen von Hölderlins Geologie“. *Hölderlin-Jahrbuch* 35, 2006-2007. S. 120-151.

21 Vgl. Ulrich Gaier. „Heilige Begeisterung“. Vom Sinn des Hymnischen um 1800“. *Hölderlin-Jahrbuch* 32, 2000- 2001. S. 7-49, hier S. 8.

22 Zum Konzept des Äthers und dessen philosophischen und theoretischen Implikationen vgl. die umfassende Rekonstruktion von Holger Steinmann. „der Pfad ist keinem bezeichnet“. Zur Umschreibung des Äthers bei Hölderlin und Poe“. *Äther: Ein Medium der Moderne*. Hg. Albert Kümmel-Schnur/Jens Schröter. Bielefeld: Transcript, 2008, S. 227-250.

23 Vgl. ebd. S. 236.

24 Vgl. Steinmann. der Pfad ist keinem bezeichnet. S. 236.

25 Vgl. Reinhart Koselleck. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.

im Lichte ihrer unausgesprochenen, jedoch ex negativo implizierten und mitzudenkenden Alternativen zu lesen versucht. Es geht darum, sich jene Bezüge zu vergegenwärtigen, die – durch die Semantik des Gedichts nahegelegt – als Erwartung anzitiert, jedoch abgewiesen werden. Ein solcher erwartbarer, doch negierter Bezug ist zunächst die Vorstellung der Macht bzw. Allmacht, die sich, zumal in christlicher Tradition, oft mit der Idee des Schöpfergotts verbindet. Den ätherischen Allgott des Gedichts wird man sich kaum als Monarch auf einem Thron vorstellen. Der kosmische Raum, von dem hier die Rede ist (die „ewige Halle des Vaters“), ist durch eine eigentümliche Absenz von Macht charakterisiert oder genauer: Wenn man von einem Machtmoment sprechen kann, dann im Sinne einer Macht der Subsistenz, des Daseinserhalts, nicht im politischen Sinne einer Differenz von Herrschendem und Beherrschten. Das Wissen des Kosmos, so Jan Assmann, ist „das Wissen der Schöpfung und In-Gang-Haltung, nicht des Überwachens und Strafens“.²⁶

Es geht in Hölderlins Gedicht jedoch zugleich um mehr als den Abweis politischer Macht. Denn im gleichen Zuge, in dem die kosmische Figur des Äthers jegliche rechtsförmige oder normierende Macht zurückweist, negiert bzw. überschreitet sie auch jede regionale und nationale Referenz. Als ein Fluidum, d.h. als Ensemble lose assoziierter Elemente, bezeichnet der Äther einen Raum, der sich nicht parzellieren, nicht in regionale oder nationale Segmente einteilen lässt. In der Formel „Raums genug ist für alle“, die die ätherische Sphäre des Himmels charakterisiert, bekundet sich so eine Gegenfigur zu jener Knappheit des Raums, die für die in der Ära der Revolutionsepoche entstehende territoriale Ordnung der europäischen Nationen bestimmend sein wird.

Doch nicht nur unter diesem räumlichen Aspekt ist Hölderlins Kosmoskonzept als eine Figur des Transnationalen zu begreifen. Ihm ist vielmehr darüber hinaus eine Disposition zur Überschreitung der Grenzen nationaler Sprachen und Kulturen inhärent. Diese Tendenz äußert sich in Hölderlins Lyrik vor allem im Wechsel der Götter bzw. Götternamen. Zwar gilt Hölderlins Vorliebe unzweifelhaft den „Göttern Griechenlands“, doch werden diese mal durch ihre gängigen griechischen oder römischen Namensformen, mal durch die ihnen zugeordneten Gestirne und Naturerscheinungen bezeichnet. Mitunter treten auch generische Formeln wie „die Himmlischen“, „seelige Genien“ oder einfach „Götter“ an deren Stelle. Zudem erweitert Hölderlin bisweilen das geläufige griechisch-antike Götterrepertoire, indem er den Namen der olympischen Gottheiten diejenigen des archaischen Göttergeschlechts der Titanen zur Seite stellt. Dabei sind die jeweiligen homologen Terme – Poseidon/Okeanos, Kronos/Zeus, Hyperion/Helios – unterdessen anders als in Hesiods Theogonie weniger durch ein agonales Prinzip des Gegensatzes und der wechselseitigen Exklusion als vielmehr durch ein Prinzip des Nebeneinanders und der wechselseitigen Substitution bestimmt. Auch besteht hier offenbar kein Widerspruch zwischen Plural und Singular, zwischen vielen Göttern und dem einen Gott,

26 Jan Assmann. „Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus“. *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*. Hg. Aleida Assmann. München: Fink, 1991. S. 241-257, hier S. 242.

wie die Ankunft einer Christusfigur im antiken Götterkreis in der Hymne „Der Einzige“ bezeugt.²⁷

Mir kommt es bei diesen Beobachtungen weniger auf die mythische oder religiöse Dimension an, sondern darauf, dass das Kosmoskonzept hier als eine Figur der sprachlichen und kulturellen Übersetzung fungiert. In dem Maße, in dem das Denken des Kosmos, wie man mit Jan Assmann formulieren könnte, die mosaische Unterscheidung zwischen dem einen wahren Gott und den falschen Göttern konterkariert, entwirft es zugleich ein Modell von Transnationalität.²⁸ Durch ihre Funktionsstelle im kosmischen Bezugssystem sind die Götter eines Landes übersetzbar in die eines anderen Landes bzw. einer anderen Kultur.²⁹ Hölderlins Lyrik greift dieses für die Religionen der Alten Welt charakteristische Prinzip einer kosmologisch fundierten Äquivalenz der Namen auf, um aus ihm eine Dynamik der Übersetzung und wechselseitigen Substitution der Mythologeme und kulturellen Signifikate hervorzubringen.

Neben nationalen bzw. nationalkulturellen Distinktionen überschreitet das Kosmoskonzept des Gedichts eine weitere Unterscheidung: die Differenz von Natur und Kultur. Diese Überschreitung lässt sich an einem Begriff ablesen, an den das Motiv der kosmischen Verknüpfung im Gedicht implizit anschließt, nämlich das der stoischen Philosophie entlehnte Konzept der *oikeiosis*.³⁰ Dieser Begriff leitet sich von dem Adjektiv *oikeion* her, das „zugehörig“ bedeutet. Die Einzelwesen werden demzufolge als einander wie dem All zugehörig beschrieben. Dieses Moment der Zugehörigkeit wird im Gedicht durch die wiederkehrende Metapher des Hauses benannt: „Halle des Vaters“, „und es regen sich frei im Hause“. Das hier anklingende Bild des Kosmos bzw. der Natur als ein Gehäuse, als Wohnung einer kosmischen Gemeinschaft, suggeriert die Idee einer primordialen Zugehörigkeit zur Natur, eine Einheit von *bios* und *oikos*, in der das menschliche Subjekt durch seine Konvivenz mit den übrigen Kosmos-Bewohnern immer schon inkludiert sei. Das Gedicht unterläuft hier die für die Neuzeit spätestens seit Rousseau instituierte Konvention, das Soziale als eine Sphäre zu denken, die menschlichen Akteuren vorbehalten ist und die die übrige, naturhafte Welt als ihr Anderes ausschließt.³¹ Die Bewegung der Kollektivierung, die die Äther-Hymne umschreibt, umfasst ja ein heterogenes Ensemble ganz unterschiedlicher Dinge, Pflanzen und Tiere, menschliche und

27 Vgl. Friedrich Hölderlin. „Der Einzige“. *Sämtliche Werke*. Band 2. Hg. Friedrich Beißner. Stuttgart: Cotta, 1953. S. 164-168.

28 Vgl. Jan Assmann. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: Hanser, 1998. S. 17-19.

29 Vgl. ebd.

30 Zu diesem Konzept und dessen Bedeutung im Kontext der antiken Diskussion vgl. die umfassende Studie von Robert Bees. *Die Oikeiosislehre der Stoa*, Bd. 1, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

31 Mit dieser Beobachtung sei nicht bestritten, dass Hölderlin an anderen Stellen seines Werkes durchaus dem Rousseauschen Dualismus von Natur und Kultur folgt, insbesondere im Hyperion-Roman. Vgl. Walter Erhart. „in guten Zeiten gibt es selten Schwärmer. – Wielands *Agathon* und Hölderlin *Hyperion*“. *Hölderlin-Jahrbuch* 27, 1990/1991. S. 173-191, hier S. 181-183.

nicht-menschliche Wesen, die im Medium der Sympathie miteinander vernetzt sind. Man mag hier an neuere Revozierungen der Trennung von menschlicher und nicht-menschlicher Sphäre denken, wie sie von Seiten jüngerer kulturtheoretischer und kulturanthropologischer Ansätze vorgeschlagen worden sind.³² In der Konstellation des Äther-Gedichts zeichnet sich jenes Konzept einer „symmetrischen Anthropologie“ ab, wie es Bruno Latour im Untertitel seines wohl bekanntesten Werks, *Nous n'avons jamais été modernes*³³, programmatisch formuliert hat. Latours leitende Beobachtung, die seine Diagnose der non-modernité europäischer und westlicher Gesellschaften motiviert, besteht darin, dass die Attribute der Autonomie und unabhängigen Handlungsmacht, die sich der menschliche Akteur als Fundamente seiner modernen Existenz zugeschrieben hat, sich insofern als illusionär erweisen, als die Welt immer schon eine hybride Komposition darstellt: Sie sei nämlich eingespannt in zahllose Verflechtungen, in denen die Sphäre der Kultur unauflöslich verschränkt ist mit Naturphänomenen sowie technischen Operationen, Apparaten und Maschinen. Um diesen hybriden Verflechtungen Rechnung zu tragen, gilt es, so die Forderung Latours, den Natur-Kulturzusammenhang als eine dynamische Verkettung aufzufassen, in der die geläufige Subjekt/Objekt-Differenz aufgehoben ist und in der auch nicht-menschliche Wesen oder Dinge temporär eine Wirkungsmacht gewinnen können, die es nahelegt, sie als ‚Akteure‘ zu beschreiben.

Eine ähnliche, im Blick auf Hölderlins Text womöglich noch aufschlussreichere Parallele ergibt sich, wenn man das Gedicht im Horizont des von Philippe Descola entwickelten kulturanthropologischen und ethnologischen Ansatzes betrachtet, den dieser vor allem in seiner methodisch-programmatischen Studie *Par-delà nature et culture*³⁴ dargelegt hat. Auch für Descola steht, vor dem Hintergrund seiner ethnologischen Feldforschungen, die Gültigkeit der geläufigen, dualistischen Auffassung der Relation von Natur und Kultur in Frage. Als Alternative zu diesem dichotomischen Modell plädiert Descola dafür, jene andere Formen des Zugangs zu Naturphänomenen und -elementen ernst zu nehmen, wie sie sich in den Praktiken vermeintlich ‚primitiver‘, außereuropäischer Gesellschaften beobachten lassen. In der Lebens- und Vorstellungswelt dieser Kulturen erstreckt sich der Bereich des Sozialen selbstverständlich auch auf die Natur. Das Verhältnis von Menschen und nicht-menschlichen Wesen, von naturhafter und kultureller Sphäre, wird als ein Kontinuum gedacht, in dem es sich von selbst versteht, dass menschliche Akteure mit Tieren, Pflanzen und Dingen Beziehungen eingehen und Allianzen schließen. Auch nicht-menschlichen Wesen werden hier jene Eigenschaften der Interiorität, der seelisch-mentalenen Verfasstheit, der Intentionalität und mitunter auch jener Status der Person zugeschrieben,

32 Für wertvolle Hinweise zur neueren französischen Theoriediskussion und zu Baudelaire danke ich Kirsten Kramer.

33 Bruno Latour. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Découverte, 1991. Siehe dort vor allem die Kapitel 1 („Crise“) und 5 („Rédistribution“).

34 Philippe Descola. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

der in der vorherrschenden Tradition des okzidentalen Denkens dem Menschen vorbehalten waren bzw. sind.

Liest man Hölderlins Gedicht vor dem Hintergrund des hier skizzierten Diskussionskontexts, wird deutlich, dass dieser vordergründig schlichte und unauffällige Text ein interessantes Potential in sich birgt. In der Figur einer kontinuierlichen, sämtliche Sphären umgreifenden kosmischen Verkettung, die das Gedicht vorführt, scheint jenes Programm einer Rekonzeptualisierung des Sozialen, einer „symmetrischen Anthropologie“³⁵, wie es Descola, Latour und ihre Mitstreiter vorschlagen, vorweggenommen.

An anderer Stelle, im Kontext des Empedokles-Dramas, hat Hölderlin den genannten Konnex von *oikos* und *bios* wieder aufgenommen, um ihn indessen um einen dritten Term zu erweitern – den der *polis*. Mit gutem Grund hat die neuere Forschung in Hölderlins Empedokles die Figur des politischen Revolutionärs erblickt, dem es um die Stiftung einer neuen politischen Ordnung zu tun ist.³⁶ Dabei wird jedoch meist nicht oder nur ansatzweise bedacht, dass wir es hier mit einer Revolution gänzlich anderen Stils zu tun haben als der großen Französischen Revolution, deren Hergang Hölderlin, wie man weiß, aufmerksam verfolgte. Wenn Empedokles' Projekt revolutionär ist, so deshalb, weil es darauf zielt, eine neue, andere Form der Kollektivierung ins Werk zu setzen: ein kosmisches Kollektiv, das, wie in der Äther-Hymne, menschliche und außermenschliche Wesen gleichermaßen umgreift.

Das Skandalon von Empedokles' Programm, für das ihn die Bürger Agrigents aus der Stadt verbannen, besteht mit anderen Worten darin, dass er es wagt, *bios* und *polis* zusammenzudenken.

In den verschiedenen Fragmenten des Dramas wird dieser Zusammenhang in dem leitmotivisch wiederkehrenden Begriffsensemble Leben, das Lebendige und Natur umkreist. So in der Rede des bereits gescheiterten, verbannten Neuerers³⁷:

Bin ich es noch? o Leben! Und rauschten sie mir
 All deine geflügelten Melodien und hört
 Ich deinen alten Einklang, große Natur?
 Ach! Ich der Einsame, lebt ich nicht
 Mit dieser heiligen Erd und diesem Licht
 Und dir, von dem die Seele nimmer läßt
 O Vater Äther und mit allem Lebenden
 Der Götter Freund [...]?

35 Für diesen theoretischen Zusammenhang einschlägig ist auch das jüngst erschienene Schwerpunktheft „Reinigungsarbeit“ der *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Heft 1/2013; siehe dort insbesondere die Beiträge von Marcus Hahn (S. 23-36) und Irene Albers (S. 37-52), die das Programm einer „Heteronomieästhetik“ und einer „symmetrischen Literaturwissenschaft“ vorschlagen.

36 Vgl. Christoph Prignitz. *Hölderlins ‚Empedokles‘. Die Vision einer erneuerten Gesellschaft und ihre zeitgeschichtlichen Hintergründe*. Hamburg: Buske, 1985.

37 Friedrich Hölderlin. „Der Tod des Empedokles“. Zweite Fassung. In: Ders. *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 2. Hg. Jochen Schmidt. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994. S. 361-387, hier S. 376-377.