

Die Materie des (bildenden) Geistes

Der *material turn* im Kontext von Bildungs- und Literaturgeschichte

Köln, 5.6.—6.6.2015



Tagungsprogramm

Tagungsprogramm

Donnerstag, 4.6.2015

ab 19.00 Uhr Empfang, Hotel Flandrischer Hof

Freitag, 5.6.2015

9.00-9.30 Willkommen und Registrierung

9.30-9.45 Grußworte Prof. Dr. Anja Bettenworth, Prodekanin der Philosophischen Fakultät

9.45-10.15 Sieglinde Grimm und Roman Bartosch
Einführung

10.15-11.00 Rudolf Drux (Universität zu Köln)
‘Und möchte gern im besten Sinn entstehen’: Zum Bildungsprozess der Homunculus-Figur in
Goethes ‘Faust II’

11.15-12.00 Heather Sullivan (University of San Antonio, Texas)
Material Ecocriticism, Goethe, and the Dark Pastoral: Of Botany and the ‘Novelle’

12.15-13.00 Rolf Füllmann (Universität zu Köln)
Goethe und die materialistische Populärphilosophie um 1900

13.00-14.00 Mittagspause

14.30-15.15 Kate Rigby (Monash University, Australien)
‘So ist’s mit aller Bildung’: Bildung as communicative co-becoming

15.30-16.15 Sieglinde Grimm (Universität zu Köln)
‘...dem Geiste nicht bloß als Vehikel dienen’: Zur Bedeutung von Stoff und Materie im
Bildungskonzept Hölderlins

16.30-17.15 Hans Esselborn (Universität zu Köln)
Friedrich Hölderlins Ansatz zur Vermittlung von Natur und Mensch am Beispiel von ‘Der Rhein’ und
‘Der Äther’

17.30 Brigitte Oleschinski
Mischwesen deuten sich die Sprungmutation (Performance, Dozentencafé)

ab 18.30 Gemeinsamer Gang zum ‘Flandrischen Hof’

ab 19.30 Abendessen

Samstag, 6.6. 2015-04-13

- 09.30-10.15 Serenella Iovino (Universität Turin, Italien)
Idealism and (Agential) Realism? Ethical-Ontological Mutuality and the Material Imagination of
'Nature' in Friedrich H. Jacobi
- 10.15-11.00 Berbeli Wanning (Universität Siegen)
Kunst als materiale Ästhetik bei F.W.J. Schelling
- 11.15-12.00 Roman Bartosch (Universität Köln)
Graveyard Poetry und die Ästhetik des verfallenden Körpers
- 12.00-12.45 Hubert Zapf (Universität Augsburg)
Das Auge als Erkenntnismedium bei Fichte, Emerson und Thoreau
- 13.00-14.00 Mittagspause
- 14.30-15.15 Elisabeth Jütten (Universität Tübingen)
Elektrischer Feuerstrom und nördlicher Eispol: Klima- und Bildungsnarrative um 1800
- 15.15-16.00 Anke Kramer (Universität Wien, Österreich)
'Trügerisch neckende Bildung': Die romantischen Elementargeister und die Metamorphosen der
Materie
- 16.30-17.15 Abschlussdiskussion
Input (Sieglinde Grimm): Kulturökologische Bildung und Literaturunterricht?
Moderation: Jan Wittmann
- 17.30 Katja Davar
World Tree Postscript (Vortrag/Installation)
- ab 18.30 Gemeinsamer Gang zum Restaurant
- ab 19.30 Abendessen

Sonntag, 7.6.2015

Rheinfahrt (optional)

Abstracts

Roman Bartosch (Universität zu Köln)

Graveyard Poetry und die Ästhetik des verfallenden Körpers

Möchte man den einseitig auf Rationalität und Immaterialität ausgerichteten Fokus des Bildungsbegriffs historisch verstehen, muss ein Blick gewagt werden auf die kulturgeschichtlichen Verschiebungen und Emergenzen, die im 18. und frühen 19. Jahrhundert einem empirischen gegenüber dem metaphysischen Diskurs den Vorzug geben und somit in weiten Teilen der Gesellschaft und der gelehrten Auseinandersetzung Spiritualität aber auch Materialität im nicht-scientistischen Sinne abzuwerten beginnen. Gleichzeitig ist es notwendig, die in diesem Kontext sich verändernde Rolle der Kunst und vor allem der Literatur zu betrachten, die im Zuge dessen, was Jacques Rancière als die 'ästhetische Revolution' beschreibt, eine Transformation durchläuft und sich zu einem gegendiskursiven Korrektivum entwickelt, was heute unter anderem als kulturökologische Funktionen der Literatur beschrieben wird (Zapf).

In meinem Vortrag möchte ich mir diese Entwicklung anhand einer exemplarischen Studie von lyrischen Texten anschauen, die zu ihrer Zeit höchst populär waren, und anhand derer sich nicht nur die besagten Aushandlungsprozesse deutlich abzeichnen, sondern die darüber hinaus auch im neu-materialistischen Sinne interessant sind: *Graveyard Poetry*. Diese primär von Geistlichen verfasste Literatur, die vor allem aufgrund der sich verändernden Situation auf dem Buchmarkt zu ihrer Popularität kommen konnte, ersetzt zunehmend den bis dahin beliebten *funeral sermon*, wobei sie das religiöse und jenseitige Element zwar behält, aber in der neuen Textform als Lyrik beginnt, Ambivalenzen zuzulassen, die typisch für die von Baumgarten in seiner *Ästhetik* beschriebenen Erkenntnisstrategie von Kunst als einer der Rationalität analogen aber eben nicht gleichen Denkform ist. Dies geschieht vor allem durch die Gegenübersetzung – und zeitweiligen Verbindung – von metaphysischen und spirituellen Meditationen das Jenseits betreffend einerseits und die genaue Konzentration auf Körperlichkeit, Verfall, sinnliche Eindrücke und starke emotionale Reaktionen auf solche Eindrücke, Friedhofszenarien und die Ängste der Nacht andererseits, was Friedhofslyrik zu einem direkten Vorläufer der später so erfolgreichen Schauerliteratur werden lässt.

Vor dem Hintergrund kulturökologischer Positionen ebenso wie in Rückgriff auf neuere Arbeiten zur Ästhetik, wie sie beispielsweise von Gernot Böhme vorgelegt worden sind, möchte ich die ästhetische Revolution, von der Rancière spricht, als eine literarische Revolution des körperbewussten Gegendiskurses beschreiben und zeigen, inwiefern seit dieser Zeit Körperlichkeit und Materialität auf eine Art und Weise inszeniert werden, wie sie heutzutage im *new materialism* diskutiert werden und auch didaktisch, zum Beispiel im Sinne einer 'korporealen Rezeptionsästhetik', nutzbar gemacht werden können.

Rudolf Drux (Universität zu Köln)

‘Und möchte gern im besten Sinn entstehn‘:

Zum Bildungsprozess der Homunculus-Figur in Goethes *Faust II*

Laut einer Nachlass-Notiz seines Sekretärs Riemer habe Goethe mit der Figur des Homunculus in *Faust II* ‘die reine Entelechie darstellen wollen’, d.h. den ‘Geist des Menschen, wie er vor aller Erfahrung ins Leben tritt’. Sein in ihm angelegtes Ziel zur Vollendung verfolgt das ‘artig Männlein’ in der Phiole, indem es sich sogleich um eine Entstehung ‘im besten Sinn’ bemüht. Dazu begibt sich der Homunkel, bewegt durch seinen ‘Bildungstrieb’, auf eine phantastische Reise zurück zu den Anfängen der Menschheit, den kulturellen, die er im klassischen Mythos, den biologischen, die er im Meer findet.

Dieser doppelte Ursprung lässt schon erkennen, dass des Homunculus Genese mehrsinnig ausgerichtet ist, wie es der symbolischen Konzeption des *Faust*-Dramas entspricht. Der Bildungsprozess, den er durchläuft, umfasst also verschiedene Bedeutungsbereiche und ist damit an heterogene Diskurse lebensweltlicher Praxis anschließbar, die seine spezifisch poetische Gestaltung formieren.

Hans Esselborn (Universität zu Köln)

Friedrich Hölderlins Ansätze zur Vermittlung von Natur und Mensch am Beispiel von ‘Der Rhein’ und ‘Der Äther’

Hölderlins Vorstellung der alles umfassenden Natur (vgl. *Hyperion*, Kl.St.A. III, 9,77,79,82,88,93f,105,137,166, *Urtheil und Sein, Das Werden im Vergehen*) reicht über alle temporären und phänomenalen Trennungen hinweg. Von daher ist Hölderlins doppelte Haltung zur Naturwissenschaft seiner Zeit zu verstehen, die er intensiv rezipierte und schließlich verwandelt in seine philosophischen Ansichten und dichterische Sprache einschmolz. Wie die Forschung schon feststellte¹, kritisiert er scharf die mechanische Auffassung des 18. Jahrhunderts, die auf einer anthropozentrischen Position beruht und zur Missdeutung durch den objektivierenden Blick, zur Herrschaft des Menschen über die Natur, aber auch zu seiner Isolierung und Entfremdung führt (vgl. *Hyperion* S. 9, *Der Archipelagus*).

Weniger aufmerksam wurde bisher von der Forschung Hölderlins analogisierender und damit vermittelnder Blick auf Natur und Mensch registriert, der eine anthropomorphisierende Darstellung der Natur und eine physiomorphe des Menschen impliziert. In dieser antiidealistischen Perspektive wird der Strom zum Jüngling und der Jüngling zum Strom (*Heidelberg, Der Rhein, Der gefesselte Strom*), sowie das Meer zum Vater und die Erde zur Mutter. Der wissenschaftlich exakt beschriebene Kreislauf des Wassers durch Himmel und Erde wird zum Bild des Schicksals der Halbgötter.

¹ Vgl. J. Schmidt: Hölderlins später Widerruf in den Oden *Chiron, Blödigkeit* und *Ganymed*. Tübingen 1978 und Hans-Georg Pott: Natur als Ideal.

Anmerkungen zu einem Zitat aus dem *Hyperion*. In: HJb 22 (1980/81), S. 143-157.

Einen noch komplexere Vermittlungsleistung vollzieht Hölderlin mit der Vorstellung des Äthers, der aus einem viel diskutierten und vielseitig verwendeten Begriff der Wissenschaft zur neuen mythologischen Figur des 'Vaters Äther' als Konkretisierung des höchsten Gottes wird, der Licht und Leben schenkt (*An den Äther*). Das immaterielle Fluidum des Äthers kann in den physikalischen Theorien der Zeit die Grundlage der Schwerkraft und des Lichtes, zugleich aber auch der so genannten 'tierischen Elektrizität' sein, die als biologische Lebensenergie verstanden wird. Da der Äther bei Hölderlin als Naturerscheinung und zugleich als Person und Gott gedacht ist, wirkt er nicht nur belebend, sondern auch beseelend und begeisternd (vgl. *Der Archipelagus*). Damit ist das allgegenwärtige Medium der Physik zum Prinzip der Vermittlung von Geist und Natur geworden.

Hölderlins vielfältige Versuche, Natur und Mensch immer neu zu verbinden, unterscheiden ihn markant vom Einheitsdenken der Romantik, bei der der Dichter letztlich als prototypischer Mensch zum Messias und Vormund der Natur wird, die er im Prozess der Romantisierung umgestaltet (vgl. Novalis' *Jünglinge zu Sais*) Nach der anthropologischen Auffassung des *Hyperion* emanzipiert sich der Mensch als Teil der Natur partiell von ihr, um auf höherer Ebene als Geist wieder zu ihr zurückzukehren und sie damit zu vollenden.² So versucht der Dichter, die Trennungen zwischen Natur und Mensch, Materie und Geist zu überwinden oder zwischen ihnen zu vermitteln, ohne starre Identitäten zu setzen und damit den unbekanntem „wahren“ Platz der Natur ebenso offen zu halten, wie das noch zu findende richtige Verhältnis des Menschen zu ihr.

Rolf Füllmann (Universität zu Köln)

Goethe und die materialistische Populärphilosophie um 1900: Ernst Haeckels 'Die Welträtsel'

Goethe hat mit anderen Weimarer Klassikern wie z. B. Herder durch seine Rezeption der 'Ethica ordine geometrico demonstrata' (1677), des geometrisch geordneten langen lateinischen Traktats des niederländisch-jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza, einen philosophischen Diskurs um eine geradezu vergöttlichte Natur begründet, der bis heute nachwirkt. Eigenartig ist dabei seine den starren Rahmen der geometrischen Gelehrsamkeit sprengende, dynamisierte Umsetzung des Monismus in einen enthusiasmierten Sturm und Drang des Naturgefühls. Dies geschah etwa im Aufsatz 'Die Natur' (um 1782), dem Eckermann 1828 das Attribut 'aphoristisch' beigefügt hat. Dass die Autorschaft dieses Bekenntnisses nicht unumstritten ist, tut seiner diskursiven Bedeutung keinen Abbruch – im Gegenteil. Nach H. A. Korff gilt für die Goethezeit, dass die 'Naturphilosophie [...] nun die Fragen' beantwortete, 'die ehemals die Theologie beantwortet hatte, oder wenn nicht sogleich die Naturphilosophie, dann in ihrer Vertretung das natürliche – das Natur-Gefühl'. Die Idee von Gott-Natur wirkt bis in die Ökologiebewegungen des 20. Jahrhunderts hinein und noch 2010 wandte sich der damals amtierende Papst gegen einen 'neuen Pantheismus mit neuheidnischen Akzenten, die das Heil des Menschen allein von einer rein naturalistisch verstandenen Natur herleiten'. Die Populärphilosophie um 1900 ist auf dem diskursiven Weg von der Goethezeit bis in die Gegenwart eine wichtige Zwischenetappe.

² Vgl. Ingeborg Gerlach: *Natur und Geschichte. Studien zur Geschichtsauffassung in Hölderlins Hyperion und Empedokles*. Frankfurt/M. 1973, S. 67, 74.

Neben Max Scheler mit seiner 'Stellung des Menschen im Kosmos' von 1928 ist in diesem Zusammenhang das weltweit in hohen Auflage verbreitete 'gemeinverständliche' Werk 'Die Welträtsel' des Jenaer Naturforschers Ernst Haeckel von 1899 zu nennen. Seine Popularität ging so weit, dass er bei einem Freidenkerkongress in Rom zum Gegenpapst ausgerufen wurde. Haeckel hatte wesentlichen Anteil an der Etablierung des Darwinismus in Deutschland. Seine monistischen 'Welträtsel' versuchen indes gleichsam den Positivismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts im Sinne Goethes zu vergeistigen, der nüchternen Kausalität eine Seele zu verleihen. Die didaktische Absicht im Sinne eines seinerzeit üblichen Volksbildungsgedankens ist dabei unübersehbar. Sie wurde sehr erfolgreich verfolgt: Haeckels 'Welträtsel' wurden durch alle sozialen Schichten bis in die Arbeiterbewegung hinein rezipiert. Auch ihr Einfluss auf die Lebensreformbewegungen der folgenden Jahrzehnte ist nicht zu unterschätzen. Die Naturauffassung der Goethezeit wurde so zum selbstverständlichen Gemeingut.

Sieglinde Grimm (Universität zu Köln)

'... dem Geiste nicht bloß als Vehikel dienen':

Zur Bedeutung von Stoff und Materie im Bildungskonzept Friedrich Hölderlins

Hölderlins Auffassung einer Bildung des Menschen ist eng mit seiner Dichtung und Dichtungstheorie verbunden. Primärer Gegenstand der Untersuchung ist daher Hölderlins Abhandlung 'Ueber die Verfahrungsweise des poetischen Geistes' (um 1800), in der er den dichterischen Schaffensprozess mit dem Bildungsprozess analog setzt. Hölderlins Ansatz einer (dichterischen) Bildung reiht sich ein in die Reaktionen auf die Kantische Aufklärungsphilosophie, welche die Grenzen des menschlichen Erkennen absteckt und so eine Trennung von (transzendentalen) Subjekt und Objektwelt provoziert. Im Bemühen, ausgehend vom emanzipierten Subjekt in einer Theorie des poetischen Geistes bzw. der Bildung diese Trennung zu überwinden, entsteht Hölderlins Ansatz in kritischer Auseinandersetzung mit J.G. Fichtes anthropozentrischer Subjektphilosophie. Der Kern seiner Kritik liegt in der Konzeption der mit dem poetischen Geist korrespondierenden materiellen Sphäre, dem 'poetischen Wirkungskreis'.

Gezeigt wird, dass 'poetischer Geist' und poetischer Stoff bzw. 'Wirkungskreis' auf das Fichtesche Verhältnis von Ich und Nicht-Ich reagieren. Entscheidend ist die Funktion, welche dem Bereich des dichterischen Stoffs bzw. der Materie im Verhältnis zum poetischen Geist zukommt. Während Fichte die Gegensätze durch eine im 'absoluten Ich' gründende Reflexionssystematik überbrückt, erhält der poetische Wirkungskreis eine eigene 'Tendenz', welche dem Geist Paroli bieten kann. Deutlich werden Überschneidungen mit Haltungen des 'New Materialism'. Mit der Forderung einer triadisch gestuften 'Vollendung' der Interaktion von Geist und Leben in der Sprache, wo 'die bestimmte Unendlichkeit so weit ins Leben gerufen, die unendliche so weit vergeistigt ist, daß eines an Geist und Leben dem andern gleich ist', nimmt Hölderlin Karen Barads Aussage vorweg: 'Der agential-realistischen Auffassung zufolge wird das Tätigsein aus seiner traditionellen humanistischen Umlaufbahn befreit. Tätigkeit ist nicht auf eine menschliche Intentionalität oder Subjektivität ausgerichtet' (Barad [2003] 2012, 87). Bezüge zu Hölderlins Dichtungen, insbesondere dem Hyperion-Roman, sollen die theoretischen Ausführungen veranschaulichen.

Serenella Iovino (Universität Turin)

Idealism and (Agential) Realism?

Ethical-Ontological Mutuality and the Material Imagination of 'Nature' in Friedrich Heinrich Jacobi

Polemizing with Kant in a famous work of 1785 titled *Idealismus und Realismus*, Friedrich Heinrich Jacobi wrote:

das Ich und das Du, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da sein müssen; *beide in demselben Nu, in demselben unteilbaren Augenblick, ohne vor und nach*, ohne irgend eine Operation des Verstandes, *ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen* (Werke II, 176; emphasis added).

If we consider how profoundly and consistently Jacobi's entire work was embedded in a series of dualisms (*Kopf/Herz, Geist/Buchstabe, Form/Stoff, Gedanke/Gefühl, Natur/Gesetz* etc.), this non-mediated co-origination of *Ich* and *Du* is surprising. Even more surprising is that we find exactly the same grounding assumption in the 'ethico-onto-epistemology' of the new materialisms. With the language of Karen Barad's agential realism, in fact, we could translate Jacobi's view as follows:

phenomena do not merely mark the epistemological inseparability of 'observer' and 'observed'; *rather phenomena are the ontological inseparability of intra-acting 'agencies.'* [...] Phenomena are ontologically primitive relations—relations without preexisting relata. On the basis of the notion of *intra-action*, which represents a profound conceptual shift in our traditional understanding of causality, I argue that [...] relata do not precede relations; rather, relata-within-phenomena emerge through specific intra-actions (*Meeting the Universe Halfway*, 333-334; emphasis in the original).

Many concepts and images resonate within these two passages. These echoes entail the mutual inseparability of relata (*Ich und Du*, observer and observed), a paradoxical and anti-linear notion of causality (relations precede relata, which overturns the classical *Ursache/Wirkung* concept), and – as a common premise – a critique to Kant's philosophy, something which Barad, seemingly along with Jacobi, repeatedly affirms in her work.

This apparent attempt to create a wormhole between seventeenth century's Germany and today is, of course, a provocation. But it is so only up to a certain point. In my presentation I will explore the facets of Jacobi's realism, and inquire whether his *material* imagination of 'Nature' might disclose unexpected consonances with a material-ecocritical perspective. By attempting to provocatively reading his main philosophical works (*Idealismus und Realismus*, the *Spinozabriefe*) and his two novels *Allwill* and *Woldemar* in this ecocritical key, I will try to test whether Jacobi, himself a debated and wrongly neglected protagonist of the *Goethezeit*, might lead ecocritics along surprising and unexplored pathways.

Elisabeth Jütten (Universität Tübingen)

Elektrischer Feuerstrom und nördlicher Eispol. Klima- und Bildungsnarrative um 1800.

Der Beitrag untersucht u. a. anhand von Hölderlins 'Der Wanderer' und Novalis 'Heinrich von Ofterdingen' die anthropologische und ästhetische Bedeutung extremer klimatischer und atmosphärischer Phänomene für die Bildungsnarrative um 1800. Den Ausgangspunkt bilden die antiken Klimatheorien, die im 16. und 18. Jahrhundert eine allgemein akzeptierte ethnographische Lehre darstellten, da sie sowohl eine rationale Erklärung für die 'nationalen Charakteristiken' und Unterschiede zwischen den europäischen Völkern als auch ein Beschreibungs- und Klassifizierungsmuster für die neu entdeckten Völker Amerikas, Afrikas und Asiens lieferten. Im Fokus des Beitrags stehen jedoch weniger die gut erforschten Klimatheorien und ihre Bedeutung für die nationalen Differenzierungsbemühungen, als vielmehr die epistemischen Konstruktionen des Klimas und die damit verbundenen bildungstheoretischen und ästhetischen Implikationen. Im Gegensatz zur klassizistischen Poetik und Ästhetik und dem damit verbundenen Bildungsideal ermöglicht die Klimatheorie mit ihrer Erklärungspotenz in Botanik, Zoologie und Anthropologie beispielsweise der romantischen Ästhetik die Rechtfertigung ihres Relativismus und Individualismus sowie die Integration des Fremden zum Zwecke eigener (ästhetischer) Bildung. Dem entspricht ein Umgang mit den Dingen, der von Dingintensivierung und Dingdestruktion gekennzeichnet ist, da er einerseits auf der seit Kant unhintergehbaren Infragestellung der Selbständigkeit der Dinge außerhalb des Bewusstseins basiert, andererseits auf der naturphilosophischen Aufmerksamkeit für die Eigendynamik von Materialität.

Als 'Hyperobjekt' bildet das Klima dabei den Ort des Austausches zwischen den epistemischen Ordnungen 'Natur' und 'Kultur', einen Ort, wo die kulturelle Semiose auf etwas von ihr Unabhängiges und Unverfügbares trifft. Klima beschreibt einen Ort, wo das kulturelle Zeichensystem Dinge als unverfügbar externalisiert und damit dem Zugriff der menschlichen Willkür entzieht. In der Figur der 'stummen Sprache' stellt die romantische Ästhetik einerseits diese Externalisierung aus, und macht andererseits sichtbar, dass der Mensch selbst auf mehrfache Weise die Schnittstelle dieses Austauschortes markiert. Er ist das sinnliche (Sprach-)Instrument, über den die meteorologischen Messwerte erst Bedeutung erlangen und er ist derjenige, der das empirisch nicht messbare sprachlich zu versinnbildlichen vermag. Der Mensch wird damit zum meteorologischen Resonanzkörper, der affiziert, was er beobachtet, dessen Wahrnehmungsmöglichkeiten durch die Entwicklung von Messinstrumenten aber zugleich auch erweitert wie limitiert werden und dessen (geistige) Bildung von klimatischen Erfahrungen geprägt ist. Nicht das Subjekt bestimmt somit das Objekt, sondern das Objekt wird wirkungsmächtig in Hinsicht auf das betrachtete Subjekt. Im Bildungsnarrativ findet dabei eine wechselseitige Verweisung von Klimawahrnehmungen, -deutungen und -darstellungen statt, in welcher Objekt und Subjekt sich wechselseitig bedingen.

Anke Kramer (Wien)

'Trügerisch neckende Bildung'

Die romantischen Elementargeister und die Metamorphosen der Materie

'Der Bildung und dem Leibe nach' seien die Elementargeister dem Menschen gleich, so erklärt Undine in Friedrich de la Motte Fouqués bekanntester Erzählung; es fehle ihnen nur die Seele. Um 1800 haben die Elementargeister in der deutschen Literatur Konjunktur, es wimmelt von Melusinen, Nixen, Nymphen, Salamandern, Gnomen und Sylphen. In einigen Narrativen werden die Elementargeister – im Anschluss an Paracelsus – als Wesen dargestellt, die durch den Kontakt mit Menschen auf eine höhere Stufe des Seins gelangen wollen. Sie ermöglichen dabei zugleich die Reflexion über den Menschen, seine inneren und äußeren Grenzen, seine Wahrnehmung und seine Relationen mit der Natur. Als *Geister* verhandeln sie die Frage nach den nicht-materiellen Anteilen des Menschlichen. Und als *Elementargeister* implizieren sie die Vorstellung einer belebten Materie, die keine bloße *res extensa* sein kann. Die Elementargeister verweisen auf den Paradigmenwechsel der endgültigen Ablösung der Aristotelischen Lehre von den vier Elementen durch die modernen Naturwissenschaften kurz vor 1800. In dem Moment, in dem die Elementenlehre ihre Gültigkeit als wissenschaftliche Theorie verliert, inszenieren die literarischen Elementargeister deren generatives Materiekonzept, nach dem Materie und Leben nur graduell, nicht grundsätzlich voneinander verschieden sind. Sie verweisen auf eine Auffassung der Natur, die den Menschen durchzieht und seine physische und psychische Verfasstheit mit bestimmt. Dabei verweisen die oftmals populären romantischen Elementargeistertexte auf Positionen der romantischen Naturwissenschaften, die an der Entwicklung eines dynamischen Konzepts der Materie arbeiten und versuchen, die Übergänge und Grenzen von Körper und Seele, Geist und Materie neu zu bestimmen.

Ein Blick auf die Geister kann zur Historisierung einer Auffassung von Materie beitragen, die Materie nicht lediglich als Endprodukt menschlicher Praktiken begreift, sondern als aktiven Faktor, der weitere Materialisierungen nach sich zieht und diese mitbestimmt (vgl. Karen Barad). Die Begriffe und Denkfiguren, die der New Materialism entwickelt hat, machen Differenzierungen möglich, durch die neue Facetten romantischer Texte sichtbar werden können. Sie können dabei helfen, menschliche und nicht-menschliche Formen von Agency und deren Übergänge und Mischformen zu beschreiben.

Kate Rigby (Monash University)

'So ist's mit aller Bildung': Bildung as communicative co-becoming

This paper brings a contemporary biosemiotic perspective to bear on the concept of Bildung in German literature and thought of the Goethe-Zeit. Taking as its point of departure Goethe's self-reflexive sonnet 'Natur und Kunst', the paper considers Bildung in its triple meaning of natural formation (autopoiesis), artistic creation (poiesis) and education (Bildung in its most common usage), and examines a number of texts that adumbrate the role of (more-than-human) communication in these interlinked processes. Consideration will be given in particular to Herder ('Abhandlung über den Ursprung der Sprache'), Schelling (Zur Weltseele) and Goethe ('Metamorphose der Pflanzen'), and the paper will conclude with some brief reflections on Novalis's reframing of the human vocation in the ongoing 'Bildung der Erde', with reference to Die Lehrlinge zu Sais. The overall objective of these explorations is to point to some of the ways in which German thought and literature of this period should be considered not only as a precursor to contemporary biosemiotic research, but also as opening up pathways for reflection on the ethical and pedagogical implications of a biosemiotic reconceptualization of Bildung as entailing processes and practices of communicative becoming-with more-than-human others.

Heather Sullivan (University of San Antonio)

Material Ecocriticism, Goethe, and the Dark Pastoral: Of Botany and the *Novelle*.

This paper has two parts: first, it explores Goethe's botanical writings, particularly 'Die Metamorphose der Pflanzen' and 'Der Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu Erklären', in terms of material ecocriticism's emphasis on non-human energies and agencies. Much like the material ecocritical studies by Serenella Iovino, Serpil Oppermann, and Jane Bennett, Goethe's study of plants ascribes specific, successive, and harmonious patterns to nature that bridge the supposed gap between 'Materie' and 'Geist'. In this, Goethe creates a 'pastoral' vision of nature that is comprehensible, semiotic, and akin to human creative powers.

Yet this study's second part goes beyond documenting Goethe's work as a forerunner to material ecocriticism, as I have previously done in terms of his optics (in an essay in *Material Ecocriticism*); additionally, it attends to Goethe's sense of the discordant and wild energies of nature that cannot quite be captured by human structures and that thereby further decenter anthropocentric views. In his *Novelle*, in particular, we see a wild nature not so much in the escaped lion and tiger but rather in the astonishing plant growth retaking the ruined castle. The lurking danger of predatory cats pales in contrast to the urban fire and the green havoc both. This is the 'dark pastoral', as I call it, a documentation of culture-nature intertwining that take on a life of its own in the Anthropocene, or age of expanding fossil fuel use, of which Goethe marks the beginning. The dark pastoral eschews the seemingly simple harmonies and text-like metamorphosis of the plants, growing line by line, and allows the unspoken clashes of urban expansion, rapidly accelerating transportation, and expanding mining and forestry as well as the shifting economic and political power structures of modernity to seep into the narrative from the sides.

Rather than portraying such alterations solely in a straight-forward and seemingly direct fashion as one sees in Realism, Naturalism, and much of recent environmental literature, however, the dark pastoral can go straight into the environmental changes or, alternatively, can allude to them indirectly such as the princess's uneasy worry while riding through the crowded, modern, bourgeois market of the *Novelle*, the uncertain danger of the tame tiger and lion, and the figures' responses to the ominous tree growth in the ruined castle. Goethe's understanding of plants combines their semiotic metamorphosis with a sense of agentic capacity that documents concerns emerging at the nature-culture interconnections where art, the urban, trees, animals, and minerals encounter hunters, miners, foresters, and architects and take on new forms and energies. These interactions provide us a basis for analyzing the emerging acceleration of resource use and extraction leading into the Anthropocene's extreme practices with their concomitant ecological damage today, but without simply emphasizing human actors. Goethe's plants are in the center as much as the human beings.

Berbeli Wanning (Universität Siegen)

F.W.J. Schellings Kunstphilosophie als materiale Ästhetik

Schelling, der Begründer des objektiven Idealismus, gilt als der Naturphilosoph der Romantik. Zugleich hat er um 1800 eine Ästhetik entwickelt, die in einzigartiger Weise der Kunst die Funktion eines 'Schlusssteins' zuschreibt. Vor dem Hintergrund eines neuen Begriffs von Materialität wird diese eigentümliche Konstellation heute wieder entdeckt und kritisch bewertet. Der Beitrag zeichnet die Spuren dieses Begriffswandels nach und fragt nach der aktuellen Bedeutung dieses Denkansatzes.

Hubert Zapf (Universität Augsburg)

Das Auge als Erkenntnismedium bei Fichte, Emerson und Thoreau

Das Auge ist geistes- und kulturgeschichtlich das privilegierte, mit Erkenntnis assoziierte Sinnesorgan. In der Epoche der Romantik wurden mit besonderer Intensität seine Paradoxien und Grenzen erkundet. Dies wird im Vortrag an unterschiedlichen Beispielen gezeigt, insbesondere in Passagen aus Fichtes *Wissenschaftslehre*, Emersons *Nature* und Thoreaus *Walden*. Das Auge als Leitmetapher der Erkenntnis tritt dabei fortschreitend als organisch-materielles Medium hervor, mit dem auch das ‚innere Sehen‘ unauflöslich verknüpft ist. Erkenntnis wird als *embodied vision* deutlich, die in einer untrennbaren Interdependenzbeziehung von Geist und Körper, von Interiorität und Exteriorität verortet wird. Diese Verwendung der Augenmetaphorik hat eine doppelte Implikation. Zum einen bedeutet sie: Erkenntnis ist Selbsterkenntnis, und Selbsterkenntnis ist nicht möglich ohne die im weitesten Sinn ökologische Einbindung des Subjekts in einen konkret-materiellen Wirkungszusammenhang, der das Subjekt übersteigt. Zugleich bringt sie die unvermeidliche Reflexivität aller Erkenntnis zum Ausdruck, die diese einer vollständigen Reduktion auf eine subjekt- und diskursfreie Materialität entzieht.

Tagungsraum

(siehe Karte nächste Seite: E3)

Alter Senatssaal, Hauptgebäude der

Universität zu Köln (Erdgeschoss)

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

Das Dozentencafé befindet sich direkt nebenan.



Hotel

Flandrischer Hof

Flandrische Straße 3

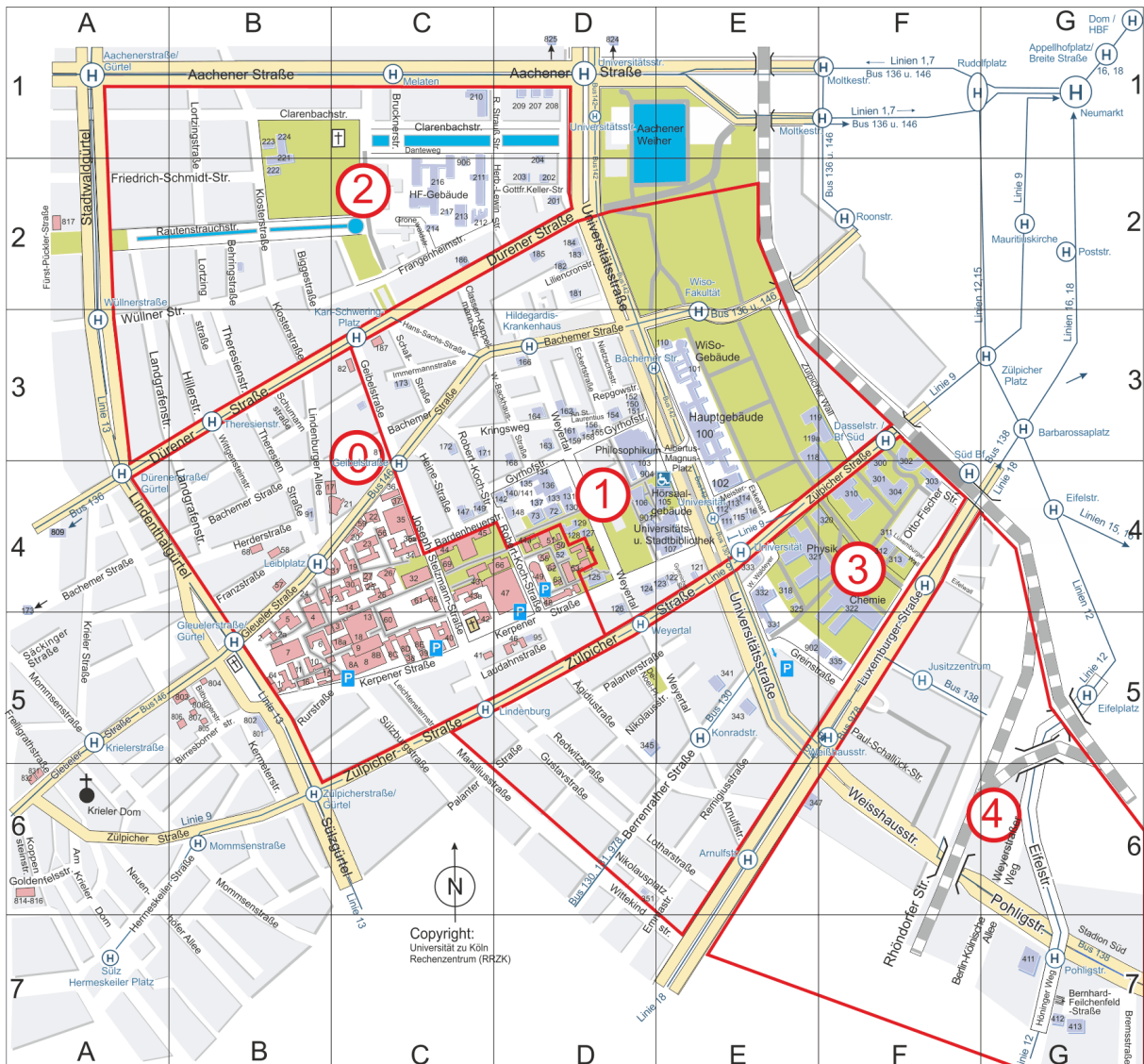
50674 Köln

Tel.: 0049 221 20360



Nächste Haltestelle: Rudolfplatz, erreichbar über Straßenbahnlinie 1 und 7, den Bus 136 und 146 sowie die U-Bahn 12 und 15 via Neumarkt. Vom Hauptbahnhof bis zum Neumarkt gelangt man über die U-Bahn-Linien 16 und 18

Umgebungskarte



- Tagungsort Universität Hauptgebäude (100): E3
- Mensa (118): E3-F4
- Haltestelle Rudolfplatz: F1
- Haltestelle Universität (Linie 9): E4
- Bahnhof Köln-Süd: F4
- Hauptbahnhof: G1

Anreise

Die Postanschrift der Universität lautet wie folgt:

Universität zu Köln

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

Telefon-Zentrale: 0221/470-0

GPS Navigationskoordinaten: N 50°55.692' , E 006°55.741'

... mit der Bahn

von Köln Hauptbahnhof

Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*. Ticket-Automaten gibt es sowohl auf dem Bahnsteig als auch in der Bahn selber. Die Fahrt dauert ungefähr 20 Minuten. Eine Taxifahrt vom Hauptbahnhof zur Universität kostet etwa 13,- Euro.

vom Bahnhof Köln-Deutz/Messe

Mit der Straßenbahn - Linie 9, sieben Stationen - Richtung Sülz bis zur Haltestelle *Universität*. Zu den Universitätskliniken ebenfalls mit der Linie 9 Richtung Sülz bis zur Haltestelle *Lindenburg*. Die Fahrt dauert etwa 15 Minuten. Eine Taxifahrt vom Deutzer Bahnhof zur Universität kostet etwa 16,- Euro.

vom Bahnhof Köln-Süd

Den Ausgang "Zülpicher Straße" benutzen. Ausgang "Zülpicher Straße", dann links entlang der Zülpicher Straße in Richtung Lindenthal bis zur Kreuzung Universitätsstraße, dort rechts abbiegen bis zum Hauptgebäude der Universität (Dauer zu Fuß: etwa 5 - 10 Minuten).

... mit dem Auto

von Düsseldorf/Neuss

Auf der A57 bis zum Autobahnende; dort rechts in Richtung Lindenthal auf die Innere Kanalstraße und weiter in der Verlängerung bis zur Universitätsstraße. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

von Oberhausen

Auf der A3 bis zum Autobahnkreuz Köln-Leverkusen; dort auf die A1 in Richtung Aachen. Beim Autobahnkreuz Köln-Nord auf die A57 Richtung Köln-Zentrum wechseln. Am Autobahnende rechts in Richtung Lindenthal auf die Innere Kanalstraße und weiter in der Verlängerung bis zur Universitätsstraße. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-

Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen

von Wuppertal

Auf der A1 bis zum Autobahnkreuz "Kön-Leverkusen". Dort auf die A1 in Richtung Aachen. Beim Autobahnkreuz Köln-Nord auf die A57 Richtung Köln-Zentrum wechseln. Am Autobahnende rechts in Richtung Lindenthal auf die Innere Kanalstraße und weiter in der Verlängerung bis zur Universitätsstraße. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

von Frankfurt

Auf der A3 bis zum Autobahndreieck Heumar; von dort weiter auf der A3 in Richtung Oberhausen bis zum Autobahnkreuz Köln-Ost; dort rechts ab in Richtung Zentrum; auf der "Zoobrücke" den Rhein überqueren und der Inneren Kanalstraße und später deren Verlängerung Universitätsstraße folgen. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

vom Flughafen Köln-Bonn

Auf der A59 bis zum Autobahndreieck Köln-Porz; weiter über die A559 bis zur Abfahrt Köln-Zentrum; dann auf die B55 über die Severinsbrücke bis Barbarossaplatz, weiter über die Luxemburger Straße (B265) bis zur Universitätsstraße, dort rechts in Richtung Universität. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

von Bonn

Auf der A555 bis zum Autobahnkreuz Köln-Süd; Ausfahrt rechts ab in Richtung Aachen auf die A4; die nächste Abfahrt Köln-Klettenberg rechts ab; in Köln auf der Luxemburger Straße (B265) bis zur Wendefahrt in Richtung Universitätsstraße (ca. drei Kilometer). Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

von Koblenz

Auf der A1 bis zur Abfahrt Frechen; dann rechts auf die Dürener Straße bis zur Kreuzung Universitätsstraße; dort rechts in die Universitätsstraße einbiegen. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

von Aachen

Auf der A4 bis zum Autobahnkreuz Köln-West; dort auf die A1 in Richtung Dortmund; an der nächsten Abfahrt Köln-Lövenich rechts abbiegen in die Aachener Straße, stadteinwärts bis zur Universitätsstraße (ca. 5,5 Kilometer); dort

rechts in die Universitätsstraße einbiegen. Die Straße unterquert den "Albertus-Magnus-Platz", den zentralen Platz der Universität. Das Hauptgebäude der Universität auf dem Albertus-Magnus-Platz ist aus nördlicher Richtung über eine U-Kurve zu erreichen.

... mit dem Flugzeug

vom Flughafen Köln/Bonn (CGN)

Ankunft am Flughafen Köln/Bonn (CGN)

Fahren Sie mit der S-Bahn-Linie S13 (fährt alle 20 Min.), einem Regionalzug oder einem IC/ICE bis Köln Hauptbahnhof. Die Fahrzeit beträgt ca. 15 Minuten. Die Taxifahrt kostet ca. 25 Euro (ca. 20 Kilometer). Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*.

vom Flughafen Düsseldorf

Ankunft am Flughafen Düsseldorf (DUS)

Fahren Sie mit der Schwebbahn SkyTrain zum Düsseldorf Flughafen Bahnhof, anschließend mit einem Regionalzug (z.B. RegionalExpress 1 oder 5) oder einem IC/ICE zum Hauptbahnhof Köln. Die Fahrzeit der Direktverbindung beträgt ca. 40 Minuten. Die Taxifahrt kostet ca. 75 Euro (ca. 50 Kilometer). Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*.

vom Flughafen Frankfurt

Ankunft am Flughafen Frankfurt (FRA)

Fahren Sie mit einem IC/ICE zum Hauptbahnhof Köln. Die Fahrzeit des ICE beträgt ca. 60 Minuten. Die Fahrt dauert insgesamt ungefähr 85 Minuten. Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*.

vom Flughafen Düsseldorf/Weeze (NRN)

Ankunft am Flughafen Düsseldorf/Weeze

Fahren Sie mit dem Bus bis Köln Hauptbahnhof. Die Fahrzeit beträgt ca. 2,5 Stunden und kostet für eine einfache Fahrt 21,- €. Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*.

vom Flughafen Frankfurt / Hahn (HHN)

Ankunft am Flughafen Frankfurt/Hahn

Fahren Sie mit dem Bus bis Köln Hauptbahnhof. Die Fahrzeit beträgt ca. 2,5 Stunden und kostet für eine einfache Fahrt 16,- €. Vom Hauptbahnhof mit der U-Bahn Linie 16 oder 18 bis *Neumarkt*, von dort mit der Straßenbahn 9 bis zur Haltestelle *Universität*.

Teilnehmerinnen und Teilnehmer

Dr. Roman Bartosch	roman.bartosch@uni-koeln.de
Prof. Dr. Rudolf Drux	rudolf.drux@uni-koeln.de
Prof. Dr. Hans Esselborn	hans.esselborn@uni-koeln.de
Dr. Rolf Füllmann	rolffuellmann@t-online.de
Prof. Dr. Sieglinde Grimm	sieglinde.grimm@uni-koeln.de
Prof. Serenella Iovino, PhD	serenella.iovino@unito.it
Dr. Elisabeth Jütten	elisabeth.juetten@uni-tuebingen.de
Dr. Anke Kramer	anke.kramer@univie.ac.at
Prof. Kate Rigby, PhD	kate.rigby@monash.edu
Prof. Heather Sullivan, PhD	hsulliva@trinity.edu
Prof. Dr. Berbeli Wanning	wanning@germanistik.uni-siegen.de
Prof. Dr. Hubert Zapf	hubert.zapf@phil.uni-augsburg.de

