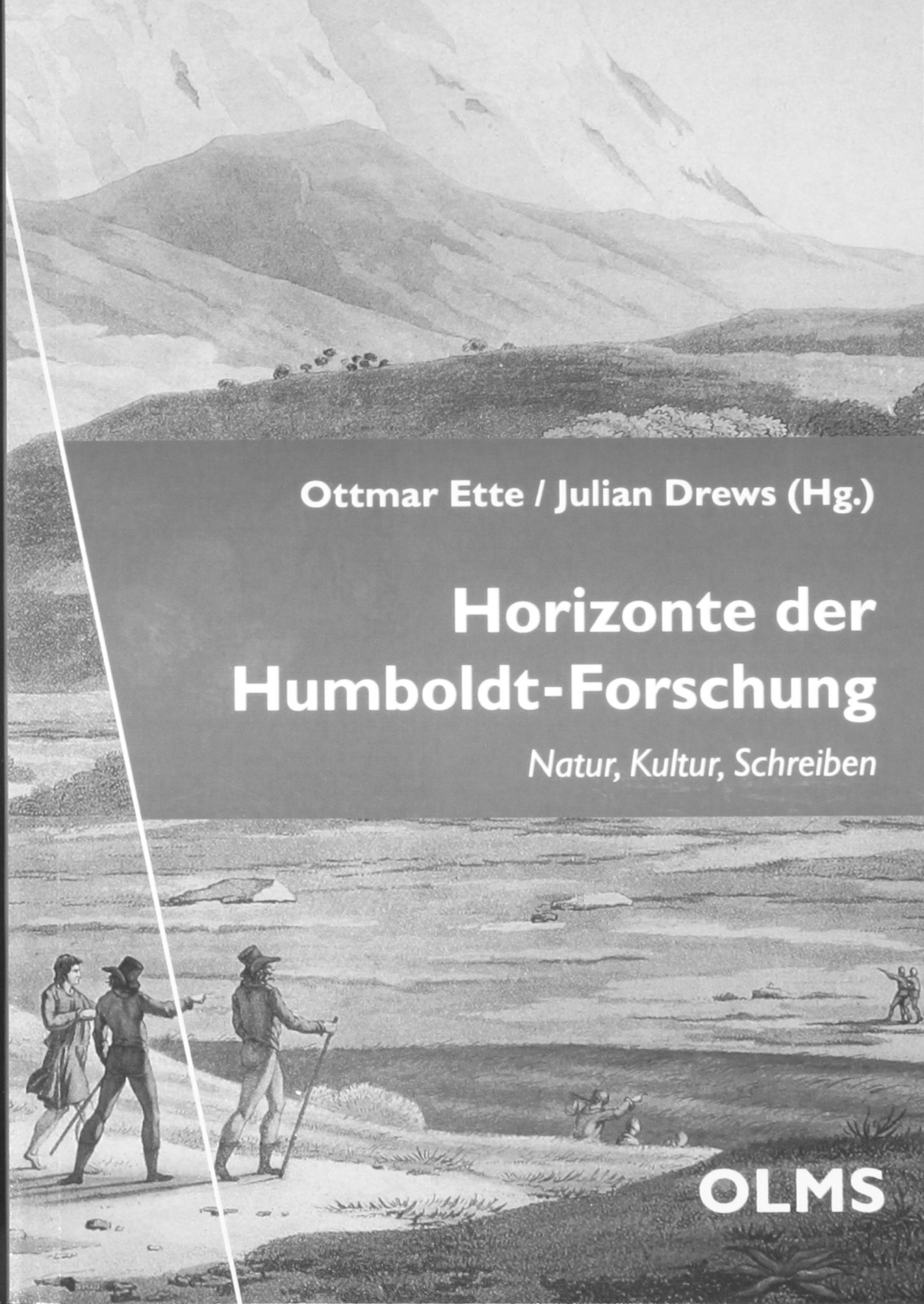

Ottmar Ette / Julian Drews (Hg.)

Horizonte der Humboldt-Forschung

Natur, Kultur, Schreiben

OLMS

Potsdamer inter- und transkulturelle Texte (POINTE)

Herausgegeben von Ottmar Ette und Gesine Müller

Band 16

pointe

Potsdamer inter- und transkulturelle Texte

Ottmar Ette, Gesine Müller (eds.)

Ottmar Ette, Julian Drews (Hg.)

Horizonte der Humboldt-Forschung

Natur, Kultur, Schreiben

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2016

Das diesem Bericht zugrundeliegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UO1302B gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Mit freundlicher Unterstützung von

Humboldt. ART
Amerikanische Reisetagebücher
Genealogie, Chronologie, Epistemologie

Bundesministerium für Bildung und Forschung

Universität Potsdam

POINTS
Potsdam International Network for TransArea Studies

Umschlagabbildung: „Vue du Cajambé". Kupferstich von Louis Bouquet nach einer Skizze von Alexander v. Humboldt, aus: Alexander v. Humboldt, „Vues des Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique", Paris 1810. Bildagentur bpk No: 00023067. Copyright: bpk / Iberoamerikanisches Institut, SPK.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.ddb.de* abrufbar.

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2016
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim
nach einem Entwurf von Tobias Kraft, Berlin
Satz: Kerstin Petrick, Wald-Michelbach
Herstellung: Docupoint Magdeburg, 39179 Barleben
Printed in Germany
ISBN: 978-3-487-15443-5

Inhalt

Vorwort
Die neuen Horizonte der Alexander von Humboldt-Forschung 7

Teil 1: Schreiben zwischen Natur und Kultur

Ottmar Ette
Natur und Kultur: Lebenswissenschaftliche
Perspektiven Humboldtscher Wissenschaft 13

Birgit Schneider
Der „Totaleindruck einer Gegend" Alexander von Humboldts
synoptische Visualisierungen des Klimas 53

Julian Drews
(Auto)biographisches Schreiben in Alexander von Humboldts
Examen critique 79

Tobias Kraft
Erdwissen im Angesicht der Berge – Die Vulkanlandschaft
der Jorullo-Ebene als Heuristik der Geologie 97

Vera M. Kutzinski
Fakten und Fiktionen: Alexander von Humboldt in Brasilien 125

Thomas Schmuck
„Toujours du sang, en Amérique" – Reise- und Kriegserfahrungen
Boussingaults in Südamerika 1822–1832 161

Ulrich Grober
Humboldt, Haeckel und 150 Jahre Ökologie 181

Teil 2: Manuskripte zwischen Materialforschung, Rekonstruktion, Edition und Interpretation

Julia Bispinck-Roßbacher
Ein Blick in die Tiefe – Kodikologische und materialtechnologische Untersuchungen an den Manuskripten Alexander von Humboldts ... 193

Marie-Noëlle Bourguet
Un voyage peut en cacher un autre : le carnet d'Italie d'Alexander von Humboldt (1805) 207

Ulrike Leitner
Stationen unterwegs: Triangulation, Messung, Berechnung 235

Ingo Schwarz
Anmerkungen zur Arbeit mit Alexander von Humboldts Notiz- und Adressenbuch 265

Christian Thomas, Benjamin Fiechter, Marius Hug
Methoden und Ziele der Erschließung handschriftlicher Quellen zu Alexander von Humboldts ‚Kosmos-Vorträgen': Das Projekt *Hidden Kosmos* der Humboldt-Universität zu Berlin 287

Matthias Thiele
„Im Angesicht der Dinge": Ambulatorische Aufzeichnungspraktiken und Schreibtechniken des Notierens bei Alexander von Humboldt mit Seitenblicken auf Georg Forster, Thomas Jefferson und Adelbert von Chamisso 319

Autorinnen und Autoren 349

Vorwort

Die neuen Horizonte der Alexander von Humboldt-Forschung

Der vorliegende Band versammelt Beiträge, die aus Vorträgen im Rahmen der beiden ersten Potsdamer Alexander von Humboldt-Symposien hervorgegangen sind. Diese Veranstaltungsreihe fand erstmalig im Mai 2014 unter dem Titel „Horizonte der Humboldt-Forschung" in der Potsdamer „Wissenschaftsetage" im Herzen jener Stadt, die den preußischen Gelehrten, Reisenden und Schriftsteller als Erste zu ihrem Ehrenbürger ernannte, statt. Ein Jahr später folgte am selben Ort und unter dem Titel „Forschen & Edieren" die Fortsetzung dieser Reihe.

Das vielleicht wichtigste Ziel der beiden Auftaktveranstaltungen war es, ebenso seit langen Jahren in der Humboldt-Forschung tätige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wie jüngere Forscherinnen und Forscher aus nationalen wie internationalen Kontexten zusammenzuführen und diese Begegnung produktiv werden zu lassen. Dabei galt es, die im Verlauf der zurückliegenden Jahre deutlich gewachsene Präsenz der Alexander von Humboldt gewidmeten Forschung im Raum Brandenburg und Berlin, die sich auch im vorliegenden Band wiederfindet, einem Humboldt'schen Gedanken folgend durch international relevante Fragestellungen zu vernetzen.

Der dafür gewählte Zeitpunkt ist ideal. Rasch ist im Raum Berlin-Brandenburg die Institutionalisierung einer projektbezogenen Humboldt-Forschung vorangeschritten. Seit Anfang 2014 arbeitet das vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung geförderte Verbundprojekt „Alexander von Humboldts Amerikanische Reisetagebücher" der Universität Potsdam und der Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz an den Reisejournalen des großen Natur- und Kulturforschers. Seitens der Staatsbibliothek handelt es sich um das Teilprojekt „Sicherung, Kontextualisierung, Digitalisierung" unter der Leitung von Barbara Schneider-Kempf und von Potsdamer Seite um das Teilprojekt „Genealogie, Chronologie, Epistemologie" unter der Leitung von Ottmar Ette. In diesem letztgenannten Teilprojekt, das die Symposien organisierte und durchführte, forschen drei

Doktorandinnen und zwei Postdocs an der Analyse und Auswertung von Humboldts Amerikanischen Reisetagebüchern.

Mit Beginn des Jahres 2015 nahm überdies das auf achtzehn Jahre berechnete Akademienvorhaben „Alexander von Humboldt auf Reisen – Wissenschaft aus der Bewegung" an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften seine Arbeit auf. Es handelt sich hierbei um ein Editionsprojekt, dem die Herausgabe aller auf seine Reisen bezogenen Manuskripte Humboldts in einer elf Bände sowie eine digitale Ausgabe umfassenden Hybrid-Edition obliegt. Das an der Humboldt Universität zu Berlin angesiedelte Projekt *Hidden Kosmos – Reconstructing Alexander von Humboldt's „Kosmos-Lectures"* widmet sich wiederum der wissenschaftlichen Erschließung und digitalen Herausgabe der bisher unveröffentlichten Mitschriften von Humboldts Kosmos-Vorlesungen.

Das breite Spektrum an Fragestellungen, die sich aus den Tätigkeitsfeldern der institutionalisierten Humboldt-Forschung in der Region ergeben, reicht von Fragen der historischen Kontextualisierung und der literatur- wie kulturwissenschaftlichen Interpretation über die Arbeit an Notiz- und Tagebüchern oder Problemen der klassischen und digitalen Edition bis hin zu Fragen der materialtechnischen Erforschung und Deutung der Amerikanischen Reisetagebücher. Darüber hinaus schließen die Beitragenden dieses Bandes die Beschäftigung mit Alexander von Humboldt an hochaktuelle Fragestellungen wie die Begriffsgeschichte der Ökologie, die Klimaforschung oder die Herausforderungen ambulanter Aufzeichnungssysteme an.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes spiegeln diese Themenvielfalt wider, erlauben aber zugleich einen Einblick in die Synergieeffekte, welche durch die enge Kooperation zwischen den unterschiedlichen Vorhaben und Projektausrichtungen erzielt werden konnten. Ohne jeden Zweifel ist die Alexander von Humboldt gewidmete Forschung durch die Vernetzungen zwischen den Projekten und wissenschaftlichen Einrichtungen in eine neue Phase eingetreten, deren Dynamiken sich im Verlauf der kommenden Jahre weiter entwickeln werden.

Die neuen Horizonte der Alexander von Humboldt-Forschung werden auf den folgenden Seiten vielfältig vor Augen geführt. Unser Band ist folglich nicht allein eine Reise durch neue Forschungs-

landschaften, sondern auch durch neue Landschaften des nomadischen Wissens Alexander von Humboldts.

Für ihre große Hilfe bei der Arbeit an diesem Band danken die Herausgeber Pauline Barral, Julia Bayerl, Dr. Cettina Rapisarda und Nadine Zülow sehr herzlich. Unser großer Dank für die tatkräftige Unterstützung des Potsdamer Vorhabens gilt dem Präsidenten der Universität Potsdam, Herrn Prof. Oliver Günther, Ph.D. sowie ihrem Kanzler, Herrn Karsten Gerlof.

Ottmar Ette und Julian Drews
Potsdam, im Februar 2016

TEIL 1: Schreiben zwischen Natur und Kultur

Ottmar Ette
(Universität Potsdam)

Natur und Kultur: Lebenswissenschaftliche Perspektiven Humboldtscher Wissenschaft

Vom Setzen und Ent-Setzen des Gegensatzes von Natur und Kultur

Natur ist nicht natürlich. Spätestens seit dem Erscheinen der *Mythologies*[1] des französischen Zeichentheoretikers Roland Barthes im Jahre 1957 müssten wir wissen, dass die Mythen, die uns umgeben und unser Leben möblieren, als ‚Mytho-Logiken'[2] so funktionieren, dass das, was geschichtlich geworden ist, jenseits dieses historischen Gewordenseins als Natur ausgegeben werden kann und wird. Diese oft interessegeleitete Verwandlung des vom Menschen Erdachten, Erzeugten oder Erfundenen in etwas ‚Natürliches' schützt das zur Natur Erklärte davor, als veränderbar begriffen und damit in Frage gestellt zu werden. Natur aber ist natürlich ein Politikum.

Wenn Natur aber nicht mehr als das vom Menschen nur Vorgefundene erscheint, sondern als das vom Menschen Mitgeprägte, ja Erfundene verstanden wird, entfaltet sich ein Denken, in dem ebenso eine Politik wie auch das Politische der Natur kritisch reflektiert werden können. Denn wenn die Natur als etwas naturgemäß nicht ‚bloß' Natürliches reflektiert werden kann, dann erlauben die veränderten Beziehungen zwischen dem Vorfinden (der Natur) und dem Erfinden (der Natur) ein neues Erleben und Erkennen einer Natur, die nicht länger als ein Gegebenes, sondern als ein Gewordenes und mehr noch Geschaffenes – diesseits wie jenseits des kulturell so unterschiedlich entfalteten göttlichen Schöpfungsaktes – immer schon Bestandteil dessen ist, was wir mit dem Begriff des Kulturellen bezeichnen können. Geht Natur aber dann nicht einfach in Kultur auf?

Die Dinge liegen deutlich komplexer. Die Nicht-Natürlichkeit der Natur erweist sich auf der einen Seite nicht allein als Folge der Tat-

[1] Barthes 1957.
[2] Vgl. Ette 2014.

sache, dass das, was Natur ist, schon immer vom Menschen kulturell bestimmt und gesetzt worden ist, sondern nicht minder als die logische Konsequenz des Faktums, dass wir in der Dreiecksstruktur von Finden, Erfinden und Erleben, die ein wesentlich komplexeres Verstehen der Welt ermöglicht als die bipolare Gegenüberstellung von Fakt und Fiktion es je zu erlauben in der Lage wäre, Natur als die Schöpfung einer spezifischen kulturellen Setzung verstehen, welche den Kernbestand abendländischen Denkens ausmacht. Die Ent-Setzung dieser kulturellen Setzung muss auf der anderen Seite aber kein Entsetzen angesichts einer schlichten Gleichsetzung von Natur und Kultur hervorrufen. Wie aber lässt sich ein Denken in Bewegung setzen, in welchem die Natur weder strikt von der Kultur getrennt noch mit ihr ohne weiteres Federlesen gleichgesetzt wird?

Es gehört wohl zu den Langzeitwirkungen der von Roland Barthes im Verlauf der fünfziger Jahre zunächst in unterschiedlichen französischen Periodika veröffentlichten Kurztexte der *Mythologies*, dass sich gerade in Frankreich schon früh Vorstellungen zu entwickeln vermochten, welche die Natur der Natur reflektierten und die Verbindung zwischen (dem Begriff von der) Natur und Politik in den Fokus der eigenen Untersuchungen rückten. So scheinen die nachfolgenden Sätze aus Bruno Latours 1999 erschienenem einflussreichem Band *Politique de la nature*[3] ganz im Denken – wenn auch weniger in der Schreibweise – von Roland Barthes verfasst zu sein, wenn sie die Tatsache betonen, dass sich aus philosophischer wie aus kulturtheoretischer Sicht Natur und Kultur – und damit in erster Linie auch die Politik – nicht künstlich voneinander trennen lassen. So formulierte der französische Wissenschaftssoziologe und Philosoph auf ebenso nachdrückliche wie nachhaltige Weise gleich zu Beginn seines Bandes:

> Seit das Wort Politik erfunden worden ist, hat sich Politik stets durch ihr Verhältnis zur Natur bestimmt, deren sämtliche Merkmale, sämtliche Eigenschaften, sämtliche Funktionen auf den aggressiven Willen zurückgehen, das öffentliche Leben einzuschränken, oder zu reformieren, zu begründen, aufzuklären oder mit sich kurzzuschließen.[4]

[3] Vgl. Latour 1999.
[4] Latour 2010: 9.

Es liegt in der Natur der Dinge, dass der Rekurs auf die Natur selbst im Lichte einer Natürlichkeit vorgetragen wird, die vorgeschoben wird, um die Konstruiertheit des Eingreifens in das Leben der Anderen nicht ins Bewusstsein dringen zu lassen. Natur kann leicht als Norm und normativ in Stellung gebracht werden. Diese eminent politische Dimension des Naturbegriffs wie auch der *Naturalisierung* des Historischen zum Zwecke einer Politik, die ihren Namen nicht sagt, ist dabei zugleich von so hoher Wirkkraft und Effizienz, dass Natur als Regulativ einer Politik der Kultur wie einer Kultur der Politik aus dem Begriff wie dem Begreifen von Natur schlechterdings nicht wegzudenken ist. Doch selbst wenn die Natur unbestritten bestimmten Naturgesetzlichkeiten folgt: ‚Die' Natur sollte weder als Norm noch als Korrektiv gesellschaftlichen beziehungsweise kulturellen Handelns gebraucht und missbraucht werden. Denn in solchem Gebrauch wird Natur nicht nur abstrakt – also von den Dingen abgezogen –, sondern absurd.

Die Frage, woher die politische Wirkkraft der Natur beziehungsweise des Naturbegriffes stammt, lässt sich adäquat wohl nur vor Augen führen, wenn man sich die geschichtlichen wie wissenschaftsgeschichtlichen Setzungen bewusst macht, die entscheidend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorgenommen wurden. Denn folgen wir der Analyse in dem 2011 vorgelegten Band *L'écologie des autres* des französischen Kulturanthropologen Philippe Descola[5], so wurden während dieses Zeitraums „die jeweiligen Herangehensweisen und Bereiche der Naturwissenschaften und der Kulturwissenschaften endgültig abgegrenzt" und voneinander scharf getrennt.[6] Descola, der bereits 2005 in seinem Buch *Par-delà nature et culture*[7] das Verhältnis des Menschen zur Natur in den Mittelpunkt seiner theoretischen Aufmerksamkeit gerückt hatte, geht in *L'écologie des autres* von der Einsicht aus, dass sich sowohl im Bereich der Theorie wie im Bereich der institutionellen Praxis gegen Ende des 19. Jahrhunderts jene Grenzen zwischen den Bereichen von Natur und Kultur etabliert hatten, welche bis heute die Grundlagen des abendländischen Denkens mitbestimmen – eine folgenschwere Grenzziehung,

[5] Vgl. Descola 2011.
[6] Descola 2014: 7.
[7] Descola 2005.

die sich (wie wir mit dem Mythenkritiker Roland Barthes formulieren könnten) längst zum scheinbar unangreifbaren, da ‚natürlichen' Mythos entwickeln konnte.

Aus dieser Entwicklung aber ergibt sich eine grundlegende Problematik, die Descola in den „Schlussfolgerungen" zu *Die Ökologie der Anderen* wie folgt formuliert:

> Man braucht kein Experte zu sein, um vorauszusagen, daß die Frage des Verhältnisses der Menschen zur Natur höchstwahrscheinlich die entscheidendste dieses Jahrhunderts sein wird. Man braucht sich nur umzusehen, um sich davon zu überzeugen: Die klimatischen Umwälzungen, der Rückgang der Artenvielfalt, die Vermehrung gentechnisch veränderter Organismen, das Versiegen der fossilen Energieträger, die Verschmutzung der empfindlichen Naturräume und der Megastädte, das sich beschleunigende Verschwinden der Tropenwälder, dies alles ist auf dem ganzen Planeten ein Thema öffentlicher Debatten geworden und schürt täglich die Ängste seiner Bewohner. Gleichzeitig ist es schwierig geworden, weiterhin zu glauben, dass die Natur ein vom sozialen Leben völlig getrennter Bereich ist, je nach den Umständen hypostasiert als Nährmutter, als nachtragende Rabenmutter oder als zu entschleiernde geheimnisvolle Schöne, ein Bereich, den die Menschen zu verstehen und zu kontrollieren suchten und dessen Launen sie zuweilen ausgesetzt seien, der jedoch ein Feld autonomer Regelmäßigkeiten bildet, in dem Werte, Konventionen und Ideologien keinen Platz hätten.[8]

Wenn die Frage nach dem Verhältnis der Menschen zur Natur aber von Descola als „die entscheidendste" für die Menschheit im 21. Jahrhundert apostrophiert wird, so bedeutet dies nichts anderes, als dass wir möglichst rasch zu lernen haben, Natur und Kultur nicht nur in ihren Zusammenhängen und Verbindungen, sondern zugleich in ihren unaufhebbaren Vernetzungen und mehr noch Verstrickungen zu denken. Die im obigen Zitat genannten Beispiele machen deutlich, wie inadäquat ein Denken heute ist, das beide Bereiche künstlich voneinander abtrennt und uns vorzugaukeln sucht, die Natur folge in ihren Entwicklungen eben einer eigenen Gesetzlichkeit, mit welcher das Tun des Menschen nicht verbunden sei. Wie ‚natürlich' aber sind

[8] Descola 2014: 87.

die Katastrophen, die wir als Naturkatastrophen bezeichnen? Und welche Natur wird geschützt, wenn wir in einem traditionellen ökologischen Denken vom Naturschutz sprechen?

Die Aufkündigung eines Denkens, das Natur und Kultur einander gegenüberstellt, ist unvermeidlich zu einem Zeitpunkt, in dem der Mensch zu einem einflussreichen, bisweilen längst entscheidenden Faktor in der Veränderung ‚natürlicher' Abläufe und Prozesse geworden ist. Dass diese Fragestellung in den Literaturen der Welt stets von größter Bedeutung war, wird in den Überlegungen des französischen Anthropologen zwar nicht reflektiert, sollte in der kritischen Reflexion der neuen Entwürfe von Ökologie in den Schriften von Philippe Descola oder Bruno Latour aber notwendig überdacht werden. Denn seit dem *Gilgamesch-Epos* stehen im Zentrum jenes spezifischen Wissens, das die Literaturen der Welt als ein Lebenswissen, ein ErlebensWissen, ein ÜberLebensWissen und ein ZusammenLebensWissen[9] über Jahrtausende in den unterschiedlichsten Sprachen und Kulturen entfaltet haben, die Möglichkeiten und Grenzen der Konvivenz[10] des Menschen, nicht allein mit den Göttern oder anderen Menschen, sondern auch mit den Tieren, den Pflanzen und den Dingen, mit denen die Menschen in eine wie auch immer geartete Interaktion treten. Man könnte folglich unter Verweis auf die Entfaltung dieses spezifischen, in keinerlei Weise disziplinierbaren (mithin in Disziplinen überführbaren) Wissens der Literaturen der Welt formulieren, dass die von Philippe Descola priorisierte Frage nach dem Verhältnis der Menschen zur Natur als wichtiger Teilbereich der weitaus grundlegenderen Frage aufgefasst werden kann, welche die eigentliche Kernfrage für das 21. Jahrhundert bildet: Wie und mit Hilfe welchen Wissens die Menschen in Frieden und in Differenz in dieser Welt, auf diesem Planeten, miteinander zusammenleben können. Und auch hier ist die Pluralbildung bei der Rede nicht vom Menschen schlechthin, sondern von den Menschen entscheidend.

Doch verfolgen wir an dieser Stelle zunächst noch die Überlegungen von Descola weiter, um genauer zu verstehen, inwiefern sich die anthropologisch vorgetragene Frage nach dem Verhältnis von

[9] Vgl. hierzu die Trilogie von Ette 2004, 2005 und 2010.
[10] Vgl. Ette 2012.

Natur und Kultur als wesentlicher Bereich einer umfassenden Konvivenz beziehungsweise einer *convivialité*[11] denken lässt, in welcher die unterschiedlichsten Bereiche menschlichen Denkens und Handelns mit-gedacht und zusammengeführt werden können. Denn Philippe Descola macht Schluss mit der simplen Bipolarität von Natur versus Kultur:

> Dieses Bild gilt heute nicht mehr: Wo hört die Natur auf, wo fängt die Kultur an bei der Klimaerwärmung, bei der Verringerung der Ozonschicht, bei der Herstellung spezialisierter Zellen aus omnipotenten Zellen? Man sieht, dass die Frage keinen Sinn mehr hat. Vor allem erschüttert dieser neue Tatbestand, ganz abgesehen von den vielen ethischen Problemen, die er aufwirft, alte Auffassungen von der menschlichen Person und ihren Bestandteilen wie auch von der Beschaffenheit der individuellen und kollektiven Identität; zumindest in der westlichen Welt, wo wir uns, anders als es anderswo der Fall ist, angewöhnt haben, das Natürliche im Menschen und seiner Umwelt sehr klar vom Künstlichen darin zu unterscheiden. Auf anderen Kontinenten, beispielsweise in China und in Japan, dort, wo die Idee einer Natur unbekannt ist und wo der menschliche Körper nicht als Zeichen der Seele und Nachbildung eines transzendenten Modells – einst als göttliche Schöpfung, heute als Genotyp – aufgefaßt wird, stellt sich dieses Problem nicht.[12]

Der hier eingeblendete und im Buch näher ausgeführte Kulturvergleich macht deutlich, dass der Begriff der Natur in keiner Weise eine Universalie oder eine anthropologische Konstante darstellt, sondern eine bestimmte kulturelle, historische und soziale Setzung anzeigt, deren angenommene transhistorische Kontinuität sich als eine geschichtlich wie räumlich bestimmbare Setzung erweist, die längst im Barthes'schen Sinne zum Mythos geworden ist und die es heute zu ent-setzen gilt. Wie aber lässt sich dieses Setzen in grundlegender Weise *ent-setzen*, ohne ein epistemologisches Entsetzen hervorzurufen? Wie ließe sich eine Schule des Denkens vorstellen, der es gelänge, Kultur und Natur auf neue, grundlegend veränderte Weise in

[11] Vgl. hierzu auch Caillé 2014.
[12] Descola 2014: 88.

ihrer wechselseitigen Durchdringung durchzudenken und zugleich mehr noch in einem Dilthey'schen Sinne *durchzuerleben*[13]? Diese Schule des Denkens existiert: Es sind die Literaturen der Welt.

Politische Ökologie und Ökologie der Literaturen der Welt

Weit über die von Philippe Descola einleuchtend angeführten Beispiele technologischer Pragmatik hinaus macht eine kategorische Trennung von Natur und Kultur, von Kultur versus Natur längst keinen Sinn mehr. Wie problematisch und (zumindest für die Kultur- und Geisteswissenschaften) kontraproduktiv die Rede von den *Two Cultures* ist, die Charles Percy Snow in Umlauf setzte, wurde aus einer lebenswissenschaftlichen Perspektive bereits an anderer Stelle aufgezeigt[14]. Seit langer Zeit bereits lassen sich Phänomene der ‚Natur' nicht mehr allein mit naturwissenschaftlichen Methodologien und Verfahren erklären und verstehen. Wir benutzen und prägen die Natur, bilden sie bei Bedarf um; aber wir erleiden buchstäblich wie der Zauberlehrling auch die Rückschläge, die ‚die Natur' an uns zurückgibt, in Form einer Zunahme von Naturkatastrophen, deren Zahl deutlich angewachsen ist. Hier wendet sich der Fortschritt gleichsam gegen sich selbst, wie es das *konvivialistische Manifest* beschreibt:

> Umgekehrt aber glaubt auch niemand, dass diese Anhäufung an Macht sich in einer Logik des unveränderten technischen Fortschritts endlos fortsetzen kann, ohne sich gegen sich selbst zu wenden und ohne das physische und geistige Überleben der Menschheit zu bedrohen. Jeden Tag werden die Anzeichen einer möglichen Katastrophe deutlicher und beunruhigender. Der Zweifel betrifft nur die Frage, was unmittelbar am bedrohlichsten ist und vordringlich zu tun wäre.[15]

Dies betrifft auch und gerade die vom Menschen (mit)verschuldeten Katastrophen der Natur. Diese Naturkatastrophen sind nur noch insofern natürlich, als es sich um Prozesse handelt, die vom Menschen

[13] Dilthey 1985: 139.
[14] Vgl. Ette 2010: 27–30.
[15] Adloff 2014: 39.

nicht mehr gesteuert werden können und nach den Gesetzlichkeiten einer nicht länger kontrollierten oder kontrollierbaren Natur ablaufen, die wir niemals in ihrer Gesamtheit zu beherrschen vermögen werden. Doch schon die Katastrophen, die im *Gilgamesch-Epos*, im *Shi Jing*, in *Tausendundeiner Nacht* oder im *Alten Testament* über die Menschen hereinbrechen, sind durchsichtig auf andere Mächte, Faktoren und Akteure, die in ihnen entscheidend am Werke sind. Die Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben eine wachsende Sensibilität dafür entstehen lassen, dass hinter dem Mythos von der Natur und ihren Katastrophen andere Kräfte wirken, die durchaus anthropogener ‚Natur' sind – bis hin zu der sich bereits vor Jahrzehnten in den einschlägigen Handbüchern der Geographie niederschlagenden Erkenntnis, dass es keinen Sinn mehr macht, zwischen ‚Naturlandschaften' und ‚Kulturlandschaften' überhaupt noch zu unterscheiden[16]. Unser Fokus sollte nicht länger auf der Definition, der Abgrenzung und dem Aus-einander-setzen, sondern auf dem Zusammensetzen wie der umfassenden Relationalität aller Kräfte liegen.

Viele (wenn auch keineswegs alle) der hier implizierten Problematiken ließen sich zweifellos mit einem Begriff in Verbindung bringen, der erstmals 1873 in die Diskussion eingeführt wurde und seit der Wende zum 21. Jahrhundert ein zunehmendes Echo in den unterschiedlichsten Disziplinen unter Einschluss insbesondere der Kulturwissenschaften gefunden hat. Die sich heute rasch verbreitende, wenn auch – soweit ich sehe – von den beiden erwähnten französischen Philosophen nicht verwendete Rede vom ‚Anthropozän' geht auf die frühe Begriffsbildung ‚Anthropozoische Ära' des italienischen Geologen Antonio Stoppani aus dem Jahre 1873 zurück[17]. Der italienische Wissenschaftler umschrieb mit dieser Wendung seine Einsicht in die Tatsache, dass in einer damals bereits angebrochenen Ära geologische beziehungsweise geographische Phänomene in den zunehmend dominanten Einflussbereich des Menschen geraten waren und in einem sich beschleunigenden Maße anthropogen umgeprägt oder umgestaltet wurden. Der Mensch greife immer folgenschwerer nicht mehr nur in die Krume des Erdbo-

[16] Vgl. hierzu Neef 1974: 700.
[17] Stoppani 1873: 732.

dens, sondern in die geologischen Schichtungen, Brüche und Flexuren der Erde ein.

Diese Vorstellung, dass das Wirken des Menschen selbst in das in ganz anderen Zeitspannen denkende Reich der Geologie vor- und eingedrungen sei, wurde erst um die Wende zum 21. Jahrhundert unter dieser terminologischen Wahl und Setzung diskutiert. Die heutige Verwendung des Begriffs ‚Anthropozän' benennt die Tatsache, dass der Mensch mittlerweile zu einem der wichtigsten Einflussfaktoren auf biologische, geologische, klimatologische oder atmosphärische Prozesse geworden ist[18]. Zu den Urhebern der heutigen Begriffsbildung zählt in erster Linie der niederländische Chemiker und Atmosphärenforscher Paul Crutzen zusammen mit dem Biologen Eugene F. Stoermer[19], wobei sich die Diskussion rund um diese Begrifflichkeit längst von den Naturwissenschaften ausgehend in die Kulturwissenschaften ausgeweitet und verlagert hat. Denn wenn wir verstehen wollen, in welcher komplexen Relation die *recorded history*, also die im Verlauf der zurückliegenden vier oder fünf Jahrtausende aufgezeichnete Geschichte, mit der *deep history* steht, also mit der gesamten Menschheitsgeschichte vor der Erfindung des Ackerbaus[20], ist das Ent-Setzen eines tradierten, herkömmlichen Natur-Kultur-Gegensatzes abendländischer Prägung unabdingbar.

Philippe Descola, der im bereits erwähnten Band nicht auf die Begrifflichkeit des Anthropozäns eingeht, beschreibt die ungeheure Wirkkraft, die vom Menschen auf die Natur ausgeht, in den unterschiedlichsten Zusammenhängen in seiner *Ökologie des Anderen*, wobei er zugleich auf die Tatsache aufmerksam macht, dass der Mensch schon vor vielen Jahrtausenden eine langfristige Prägekraft auf die Vegetation und die Gestaltung der Erdoberfläche auszuüben begann. Zugleich erläutert er aber auch an Beispielen der Gegenwart, in welchem Maße die Unentwirrbarkeit von Effekten der Natur und Effekten der Kultur ein Verständnis von Anthropologie wie von Ökologie notwendig macht, welches nicht auf eine Ab- und Ausgrenzung,

[18] Vgl. zu diesen Fragestellungen u. a. Chakrabarty 2009.

[19] Vgl. Crutzen 2000. Dies präzisierte Crutzen dann zwei Jahre später in einem Artikel für die Zeitschrift *Nature*, wo er von der „Geologie der Menschheit" sprach (Crutzen 2002).

[20] Vgl. Chakrabarty 2009: 212.

sondern auf eine zunehmende wechselseitige Durchdringung dieser Bereiche abzielt. Kein Zweifel freilich kann hier an der Tatsache bestehen, dass dies Fragestellungen sind, die in den Literaturen der Welt schon früh und damit viel früher präsentiert, repräsentiert und reflektiert wurden. Denn die Frage, wie wir in unserer Welt zusammenleben können, schließt seit den frühesten schriftlichen Zeugnissen die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren, den Pflanzen und der Welt der Dinge mit ein.

Selbstverständlich ist die intime Verbindung dessen, was wir im Abendland als ‚Natur' bezeichnen, mit dem, was wir heute im Okzident ‚Kultur' oder ‚*civilisation*' nennen, so alt wie die Menschheitsgeschichte selbst. Ihr Auseinander-Denken als Pole menschlichen Lebenswissens und Erlebenswissens ist hingegen ebenso zeit- wie kulturgebunden und somit keineswegs ‚natürlich'. Es ist überflüssig, hier auf die Sonnwendfeiern oder auf die Riten aus Anlass der Wintersolstitien, auf die Erwartung der befruchtenden zyklischen Überflutungen des Nil oder das lyrische Besingen des Auftauens von Seen und Flüssen zu verweisen, um zu begreifen, auf welch grundlegende Weise unsere gesamte Kultur – und insbesondere all jene Riten und Ereignisse, die im Jahresrhythmus wiederkehren – wie letztlich auch der Kulturbegriff selbst vom ständigen Ineinanderwirken des Natur-Kultur-Kontinuums in den unterschiedlichsten Zonen und Zeiten unseres Planeten abhängen. Das Erleben dessen, was wir heute in den abendländisch geprägten Kulturkreisen als Naturphänomene begreifen, ist in zyklisch wiederkehrende Feste eingebettet, in denen ein spezifisches Lebenswissen, Erlebenswissen, Überlebenswissen und Zusammenlebenswissen seinen Ausdruck findet, um schließlich in verdichteter Form in den Literaturen der Welt ästhetisch gestaltet und ‚aufbewahrt' zu werden. Natur ist im Sinne menschlichen Erlebens immer schon Kultur: als Gegenstand menschlicher Wahrnehmung – und weit mehr noch Aneignung – wie als anthropogen semantisierte Landschaft mit all ihren Gefügen und Funktionen.

Die Untrennbarkeit von Natur, Kultur und Politik wurde von Bruno Latour in seiner Entfaltung einer *Politique de la nature*[21] mit er-

[21] Vgl. Latour 1999.

neuerten Argumenten ebenso kulturphilosophisch wie politisch in Erinnerung gerufen:

> In keinem Fall jedoch läßt sich behaupten, daß es sich dabei um zwei unterschiedliche Anliegen handelte, die sich immer getrennt voneinander entwickeln und deren Bahnen sich erst vor dreißig oder vierzig Jahren gekreuzt hätten. Konzeptionen der Politik und Konzeptionen der Natur bildeten stets ein Paar, das so fest miteinander verbunden war wie die beiden Sitze einer Wippschaukel, von denen der eine sich nur senken kann, wenn der andere sich hebt, und umgekehrt. Nie hat es eine andere Politik gegeben als die *der* Natur und nie eine andere Natur als die *der* Politik. Epistemologie und Politik sind, wie wir nun sehen, ein und dieselbe Sache, die in der (politischen) Epistemologie zusammengefunden hat, um sowohl die Praxis der Wissenschaften als auch den Gegenstand des öffentlichen Lebens unverständlich zu machen.[22]

Die Beziehungen zu Roland Barthes werden in dieser Passage zwar nicht explizit aufgedeckt, sind bei einer genaueren Lektüre allerdings evident, hatte der Autor der *Mythologies* doch die Verfahrensweisen des (bürgerlichen) Mythos deutlich konturiert. Denn der Mythos versucht laut Barthes unablässig, Geschichte und Kultur in Natur umzuwandeln und damit als Kultur (*und zugleich als Geschichte und mehr noch als Politik*) unkenntlich und unverständlich zu machen[23]. Die von Latour angestrebte politische Ökologie setzt freilich auf eine Ausweitung ihres Blickfeldes wie ihres Handlungsbereichs insofern, als es dem Philosophen um „eine gemeinsame Welt" geht, um „einen Kosmos im Sinne der alten Griechen"[24] – und dies schließt neben dem politischen Ordnungsaspekt gerade auch die ästhetische Dimension mit ein. Damit aber ist, so scheint mir, die Frage des Zusammenlebens aufs Engste verbunden, so dass es nicht überrascht, wenn Bruno Latour immer wieder die letztlich vom Standpunkt einer (künftigen) ökologischen Politik aus behandelte Problematik des „„Können wir

[22] Latour 2010: 44.
[23] Zu Barthes' Ansatz und seiner epistemologischen Problematik vgl. Ette 2007b: 107–129.
[24] Latour 2010: 18.

zusammenleben?'"[25] stellt sowie „über die Werte und die Schwierigkeiten des Zusammenlebens"[26] reflektiert. So formuliert Latour auch in gedrängter Form seine Vision des künftigen Staates:

> Der Staat der politischen Ökologie ist erst noch zu erfinden, denn er beruht nicht mehr auf irgendeiner Transzendenz, sondern auf der Qualität der Verlaufskontrolle des kollektiven Experiments. Von dieser Qualität, der Kunst zu regieren, ohne zu beherrschen, hängt die Zivilisation ab, die den Kriegszustand beenden kann.[27]

Diese „Kunst zu regieren, ohne zu beherrschen", lässt sich als Ausdruck einer politischen Ökologie verstehen, die aus dem Zusammendenken von Natur, Kultur und Politik eine Kunst des Zusammenlebens und damit ein komplexes ZusammenLebensWissen zu entfalten sucht. Dass es gerade auf dem Gebiet der Konvivenz eine auffällige Überschneidung mit einem Themenbereich gibt, dem Roland Barthes unter dem Titel *Comment vivre ensemble* (Wie zusammen leben) seinen ersten Vorlesungszyklus am *Collège de France*[28] gewidmet hatte, verstärkt den Eindruck, dass es sich zwischen beiden Denkern um mehr als nur punktuelle Übereinstimmungen handelt. Denn für beide sind die Setzungen von Natur und Kultur von seismographischer Relevanz für die Beurteilung wie die Veränderung abendländisch geprägter Gesellschaften. Man könnte hieraus die Schlussfolgerung ziehen, dass jedwede Reflexion über ein ZusammenLebensWissen die Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Kultur voraussetzt. Konvivenz ist eben entscheidend mehr als (friedliche) Koexistenz.

Anders als in den soeben herangezogenen Schriften von Bruno Latour und Philippe Descola scheint es mir an dieser Stelle freilich unabdingbar, das Wissen der Literaturen der Welt in unsere Überlegungen miteinzubeziehen, wollen wir uns wirklich gegenüber einer ‚Ökologie der Anderen' öffnen. Denn die Literaturen der Welt zielen auf eine innovative Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur und – in einem noch umfassenderen

[25] Ebd.: 17.
[26] Ebd.: 29.
[27] Ebd.: 306 f.
[28] Vgl. Barthes 2002.

Sinne – nach den Möglichkeiten wie den Grenzen einer Kunst des Zusammenlebens: In ihrer polylogischen Strukturierung, die nur von einer viellogischen Philologie[29] nachgezeichnet werden kann, befragen sie immer wieder von neuem eine Kunst des Regierens, ohne zu beherrschen, und mehr noch eine Kunst der Konvivenz in Frieden und in Differenz. Das schwierige und sich verändernde Verhältnis von Gilgamesch zu ‚seiner' Stadt Uruk führt diese im engeren Sinne politische Problematik der Konvivenz eindrucksvoll vor Augen.

Wie aber ließe sich das Wissen der Literaturen der Welt in das Verständnis einer Ökologie integrieren, die am Zusammenleben, an einer Konvivenz auf den unterschiedlichsten Ebenen orientiert ist? Dabei gilt es zunächst davon auszugehen, dass das Wissen der Literaturen der Welt ein *nachhaltiges Wissen*[30] ist, das aufbewahrt ohne aufzubahren. Es befindet sich in ständiger Bewegung und wird gerade nicht dadurch konserviert, dass es ‚stillgelegt' würde, sondern indem es durch ständige Transformationen lebendig erhalten wird. Das schlagende Herz der Literaturen der Welt ist aus dem Blickwinkel der Nachhaltigkeit die Intertextualität: Sie erst erlaubt es, Homers *Odyssee* ins Dublin des Iren James Joyce und Scheherazade in die Welt der aus Algerien stammenden Schriftstellerin Assia Djebar zu übersetzen. Die raum-zeitlichen, sprachlichen und kulturellen Transfers dieser Übersetzungen schließen grundlegende Transformationen mit ein, die sich auf neue literarische Formationen und ästhetische Formate hin so öffnen, dass in einem Text stets die Vielheit anderer Texte dynamisch aufbewahrt bleibt. Das Vorgefundene (etwa in Form des vorgängigen Bezugstextes) wird auf ein Erfundenes oder zu Erfindendes so bezogen, dass sich hieraus ein neues Erleben, ein neu (und nicht nur von neuem) Lebbares zu entfalten vermag. Der vorgefundene Text ist als Intertext im erfundenen Text noch immer so präsent, dass er im Oszillieren zwischen Vorgefundenem und Erfundenem eine Nachhaltigkeit des eigentlich Vergangenen im Prospektiven eines künftig Erlebbaren und Lebbaren entbindet. Um es pointiert zu sagen: Die Nachhaltigkeit der homerischen Welt oder jener von Tausendundeiner Nacht beruht auf ihrer Fähigkeit zu Transfer, Trans-

[29] Vgl. zu einer derartigen Konzeption Ette 2013.
[30] Zur Geschichte des Begriffs der Nachhaltigkeit vgl. Grober 2010.

lation und Transformation. Durch die intertextuelle Einschreibung wird eine Fortschreibung erzielt, welche die ‚alte' Form in der neuen Transformation zugleich aufhebt und bewahrt: Nachhaltigkeit wird verstehbar als die dynamische, transformierende Prozessualität des Literarischen. Hierin liegt das Geheimnis jener anderen Ökologie, welche die Literaturen der Welt auszeichnet.

Im Sinne dieser Nachhaltigkeit enthalten und entfalten diese Literaturen ein Laboratorium des Lebens, das die unterschiedlichsten Gnoseme eines LebensWissens, ErlebensWissens, ÜberLebensWissens und ZusammenLebensWissens immer wieder erprobt und zugleich erlaubt, diese verschiedenen Lebensdimensionen im ernsten Spiel der Literatur durchzuerleben. So prekär und zerstörbar dieses Laboratorium des Denkens, der Kognition[31] und mehr noch des Erlebens auch erscheinen mag: Die Literaturen der Welt demonstrieren quer durch die Jahrtausende, quer durch die unterschiedlichsten und nicht selten längst untergegangenen Sprachen, quer durch die verschiedenartigsten Kulturen eine Beständigkeit, die weit höher ist als die der sie jeweils umgebenden politischen Machtstrukturen, der sie behausenden Städte und Architekturen, ja selbst der Sprachen und Sprachgemeinschaften, die sie einst zeugten und bezeugten. Die Übersetzbarkeit, die Übertragbarkeit und die Form-, Umform- und Überformbarkeit der Literaturen der Welt sind die Garantinnen für eine Nachhaltigkeit, die nicht durch Ausplünderung erschöpft werden kann.

Mag folglich die inhaltliche Beschäftigung mit Fragen der Nachhaltigkeit und insbesondere mit den Problematiken des Zusammenlebens der Menschen mit anderen Menschen, mit den Göttern, mit den Tieren, mit den Pflanzen oder mit anderen Gegenständen auch von größter Bedeutung sein, so ist es doch von enormer Relevanz, die den Literaturen der Welt transhistorisch und transkulturell eingeschriebene Nachhaltigkeit ebenso in diese Überlegungen miteinzubeziehen wie auch die Nutzung dieser Laboratorien des Wissens vom Leben im Leben und für das Leben in jene Wissenschaften und Disziplinen, die sich für eine Übersetzung des nachhaltigen Wissens der Literaturen am besten eignen. Voraussetzung hierfür ist aber auch, dass die vielkulturell fundierte Vieldeutigkeit des Lebensbegriffs und der

[31] Vgl. hierzu Nünning 2014.

unterschiedlichen Verstehensweisen dessen, was als ‚lebendig' bezeichnet werden kann[32], viellogisch in die Deutungen durch die / der Literaturen der Welt miteinbezogen und gesellschaftlich vermittelt werden. Denn das Laboratorium des Lebens schließt auch die Erprobung dessen mit ein, was das Lebendige jeweils ist oder zu sein beansprucht.

Die (politische) Ökologie der Literaturen der Welt siedelt sich im Kontext der soeben vorgestellten Überlegungen auf einem zumindest dreifachen Niveau an: auf einem thematischen, auf einem intrinsisch transhistorischen und transkulturellen sowie auf einem institutionellen. Es steht außer Frage, dass sich mit Hilfe literarischer (und reiseliterarischer) Texte eine Geschichte der unterschiedlichsten Entwürfe des Zusammenlebens oder der Vorstellungen von Nachhaltigkeit ebenso schreiben ließe wie eine Geschichte des ökologischen Denkens, ist das ‚Parlament der Dinge' in den Literaturen der Welt doch allgegenwärtig. Dabei würden zugleich die Grenzen des Lebens neu denkbar und erlebbar, sind die Grenzen zwischen dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen in den Literaturen der Welt doch nicht selten auf gänzlich andere Weise gezogen als etwa in den disziplinär breit ausdifferenzierten *Life Sciences* und Naturwissenschaften okzidentaler Prägung. Die Lebendigkeit des Kosmos und die Lebendigkeit der Ding-Welt bieten uns andere Verständnisformen dessen an, was wir als ‚Leben' und ‚lebendig' imaginieren, denken oder erleben können. Denn aus lebenswissenschaftlicher Sicht wird deutlich, dass die Literaturen der Welt in ihren Laboratorien des Lebens einen Lebensbegriff entfalten, der es uns erlaubt, das Leben nicht nur vieldimensional, sondern vor allem viellogisch – und damit unterschiedlichsten Logiken zugleich folgend – zu begreifen. Einer fortschreitenden Reduktion des Lebensbegriffs kann so entgegengewirkt werden.

[32] Vgl. hierzu auch Kimmich 2011.