

Zum Verhältnis zwischen Natur und Kultur

Im Verlauf unserer Vorlesung war schon des Öfteren die Rede vom Verhältnis zwischen Natur und Kultur. Ich möchte mich auf diese Fragestellung im Folgenden konzentrieren, um Ihnen einen Eindruck von den Möglichkeiten philologischen Arbeitens auf diesem riesigen Gebiet zu geben. Dabei sollten wir uns vor Augen halten, dass Konvivenz ein Zusammenleben des Menschen bedeutet, das sich keineswegs allein auf ein Zusammenleben mit anderen Menschen beschränkt! Vielmehr geht es in den Literaturen der Welt vom mesopotamischen *Gilgamesch*-Epos oder vom chinesischen *Shi Jing* an auch um eine Konvivenz des Menschen mit den Tieren, mit den Pflanzen, mit allen Erscheinungen des geologischen Untergrunds, die man insgesamt als natürliche Umgebung des Menschen bezeichnen kann.

In diesem Zusammenhang spielte der Begriff der Landschaft eine wichtige Rolle in unseren Überlegungen und war gerade mit Blick auf die TransArea-Studien von großer Bedeutung für unser Verständnis der Literaturen der Welt. Wir haben etwa hinsichtlich der Archipel-Situation und der Frage nach den Landschaften der Theorie wiederholt uns auf die Problematik einer Natur eingelassen, die immer schon Kultur ist, weil sie von der Kultur aus perspektiviert und wahrgenommen wird.

Dabei ist es keineswegs so, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen Natur und Kultur um eine Universalie oder um eine anthropologische Konstante handelte, welche überall auf unserem Planeten Gültigkeit beanspruchen könnte. Vielmehr ist genau das Gegenteil der Fall: Eine Vielzahl von Kulturen, etwa die altchinesische und viele andere asiatische, aber auch Kulturen weltweit auf verschiedenen Kontinenten oder Archipelen kennen die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur gar nicht oder nicht in der Form, wie die abendländischen Kulturen diese Grenze zwischen beiden Bereichen ziehen. Auch in der abendländischen Tradition ist diese Unterscheidung zwar seit der griechischen und römischen Antike mit den Begriffen *physis* und *natura* präsent, aber epistemologisch erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts so in den Wissenschaften geschieden, dass tatsächlich von einer klaren Trennlinie die Rede sein kann.

Der französische Kulturanthropologe Philippe Descola hat sich überaus intensiv mit dieser Problematik auseinandergesetzt und bereits im Jahre 2005 in seinem Buch *Par-delà nature et culture* grundlegende Einsichten in die Brüchigkeit und Widersprüche dieser auf den ersten Blick so ‚natürlichen‘ Trennung herausgearbeitet und formuliert. Im Jahr 2011 erschien dann sein Buch *L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature* in französischer Sprache;

ein Band, der 2014 ins Deutsche übersetzt wurde unter dem Titel *Die Ökologie der Anderen: Die Anthropologie und die Frage der Natur*. In dieser wichtigen Publikation versuchte er, im Kapitel „Schlussfolgerung“ einige seiner Leitideen zum Verhältnis von Natur und Kultur zusammenzufassen:

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.¹

Philippe Descola formuliert in diesem Auszug in gedrängter Form, welchen Veränderungen unserer Umwelt die Menschen im 21. Jahrhundert ausgesetzt sind und noch in stärkerem Maße in einem aus den Fugen geratenen Planeten ausgesetzt sein werden. Zugleich macht er auf die Dringlichkeit dieser fundamentalen Probleme aufmerksam, die Ihnen allen – da bin ich mir sicher – bewusst sein werden. Damit stellt der französische Anthropologe die Frage, die er für die Gretchenfrage des 21. Jahrhunderts hält: Sag', wie sieht das Verhältnis des Menschen zur Natur künftig aus? Oder in unserer Diktion: Welche Charakteristika wird die ökologische Konvivenz des Menschen mit der Natur in diesem Jahrhundert aufweisen?

Die bemerkenswerten Antworten, die Descola auf diese Fragen gibt, lassen es als unvermeidlich erscheinen, die in unseren abendländischen Gesellschaften so stabil scheinende Trennung zwischen Natur und Kultur in grundlegender Weise in Frage zu stellen. Denn all das, was im Zeichen der Klimaveränderungen und aller anderen scheinbar auf die Natur zurückgehenden Transformationen uns aus guten Gründen als Menschen beängstigt und bedroht, sind Phänomene, bei denen der Mensch eine grundlegende Rolle gespielt hat, spielt und spielen wird. Wir müssen nicht notwendigerweise die aus dem 19. Jahrhundert stammende Metapher vom Anthropozän bemühen, um verstehen zu können, dass es auf unse-

¹ Descola, Philippe: *Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Berlin: Matthes & Seitz 2014, S. 87.

rem Planeten längst schon keine ‚Naturlandschaften‘ mehr gibt und keine ‚Naturkatastrophen‘, sind doch die Auswirkungen, welche ursprünglich natürliche Katastrophen zeitigen, in umfänglicher Weise vom Menschen zu verantworten.

So wurde das enorme Hochwasser im Ahrtal von vom Menschen zu verantwortenden Klimaveränderungen ausgelöst und hatte nur deshalb so gewaltige Folgen und Schäden, weil die Besiedelung durch den Menschen längst Raubbau an den natürlichen Ressourcen trieb. Auch der Vulkanausbruch auf der Kanareninsel La Palma wirkte sich allein deshalb so katastrophal aus, weil überall auf der Insel intensive menschliche Besiedelung und plantagenmäßige Ausbeutung jeden Zentimeter der Inseloberfläche nutzte. Längst sind Hurrikane in der Karibik keine eigentlichen Naturkatastrophen mehr, hat doch der Mensch urbane Strukturen geschaffen, die den zyklischen Bedrohungen der Natur in keinsten Weise mehr angepasst sind.

Die Anthropologie ist dabei im Sinne Philippe Descolas jener Bereich, in dem sich Natur und Kultur auf grundlegende Weise überlappen und überschneiden. Mit anderen Worten: Eine Trennung zwischen beiden Bereichen macht schlicht keinerlei Sinn mehr. All dies sind selbstverständlich Problematiken und Fragen, welche die Literaturen der Welt seit langer Zeit in grundlegender Weise zu stellen pflegen. Und es sind diese Literaturen der Welt, die sich auf sehr fundamentale Weise ökologisch verhalten, indem sie in einen direkten Zusammenhang mit dem weiten Feld der Nachhaltigkeit gebracht werden können. Lassen Sie mich dies bitte kurz erläutern!

Dabei eines vorab: Das Wissen der Literaturen der Welt ist ein nachhaltiges Wissen.² Es wird aufbewahrt, aber nicht aufgebahrt, denn es befindet sich in ständiger Bewegung und verändert sich rasch unter Rückgriff auf seine historischen Ausformungen. Das Wissen der Literaturen der Welt wird gerade dadurch konserviert, dass es unablässig transformiert wird. Die Intertextualität bietet als grundlegendes Verfahren der Literaturen der Welt die Möglichkeit, das Vorgefundene – also zuvor bekannte Texte – in den je eigenen Text so zu integrieren, dass das Erfundene sich als ein Oszillieren zwischen einem Bewahren des Vorgefundenen und dessen fundamentaler Transformation erweist. Intertextuelle Beziehungen lassen sich damit als lebendige Relationen der Bewahrung *und* Veränderung, der Fortschreibung durch Transformation verstehen. Und die Intertextualität ist, genauer besehen, das schlagende Herz der Literaturen der Welt.

² Zur Geschichte des Begriffs der Nachhaltigkeit vgl. Grober, Ulrich: *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Verlag Antje Kunstmann 2010.

Die Literaturen der Welt entfalten im Sinne dieser Nachhaltigkeit ein Laboratorium des Lebens, in dem die Untersuchungen und Versuche nicht durch Analyse und Segmentierung zur Austreibung des Lebens aus den erforschten Gegen-Ständen vollzogen werden, sondern Lebensmodelle durchgedacht und ausgedacht, durcherlebt³ und ausgelebt werden können, ohne dass (zumindest in der Regel) die literarischen Erprobungsräume selbst zu einem Ort verkommen müssten, an dem im Falle eines Scheiterns das Leben selbst zu Tode gebracht würde. Auch dies sind Aspekte des Lebenswissenschaftlichen wie des Lebenswissen, die im Vordergrund des vorausgegangenen Teils unserer Vorlesung standen.

Anders als in anderen Bereichen des Wissens und der (Bio-)Wissenschaften wird das Leben in den Literaturen der Welt nicht beim Sezieren zu Tode gebracht. Im Gegenteil: Gerade die Produktivität des Scheiterns kann hier künstlerisch vor Augen geführt werden, weisen die Poetiken des Scheiterns⁴ doch die Wege eines Wissens, das ohne sein eigenes Scheitern – und damit ohne ein Wissen von den eigenen Grenzen – niemals hätte entstehen können! Die Logiken im Labor der Literatur sezieren nicht das Leben, um aus der Untersuchung des Toten Rückschlüsse auf das Leben zu ziehen, sondern intensivieren vielmehr das Leben, womit sie zugleich einer Austreibung des Lebens aus den Geistes- und Kulturwissenschaften⁵ entgegenwirken. So ist die Nachhaltigkeit der Literatur keineswegs allein auf der thematischen Ebene zu finden, wo es um ein Zusammenleben der Menschen mit den Tieren, den Pflanzen und den Dingen geht, sondern von einer fundamentalen strukturellen Bedeutung für den Erprobungsraum selbst, den die Literatur beständig aufs Neue schafft.

Gewiss ließe sich mit der Literatur und durch die Literatur etwa eine Geschichte der Idee der Nachhaltigkeit in den verschiedensten Kulturen skizzieren. Doch bietet die Literatur selbstverständlich nicht krude Fakten und empirische Untersuchungen an, so dass sie als ‚Dokument‘ oder ‚Quelle‘ etwa historiographischer, pflanzengeographischer oder wirtschaftswissenschaftlicher Untersuchungen nur bedingt von Wert sein könnte. Denn der Fokus literarischen Schreibens

3 Zum Begriff des Durcherlebens vgl. Dilthey, Wilhelm: Goethe und die dichterische Phantasie. In (ders.): *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 161985, S. 139.

4 Vgl. hierzu Ingold, Felix Philipp / Sánchez, Yvette (Hg.): *Fehler im System. Irrtum, Defizit und Katastrophe als Faktoren kultureller Produktivität*. Göttingen: Wallstein Verlag 2008; sowie Sánchez, Yvette / Spiller, Roland (Hg.): *Poéticas del fracaso*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2009.

5 In Anspielung auf Kittler, Friedrich A. (Hg.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh 1980.

liegt auf anderen Schwerpunkten. Dafür aber bieten die Literaturen der Welt in ihrem Experimentierraum ausgefeilte Modelle an, die es erlauben, hochkomplexe Entwicklungen und Abläufe innerhalb eines überschaubaren Lese- und Denkraums nachvollziehbar und verstehbar vor Augen zu führen. Sie zeigen uns beispielsweise an, in welchen Lebenssituationen die Idee der Nachhaltigkeit in unterschiedlichen Kulturen eine Rolle spielt und wie diese Vorstellung zu einer Realität im Leben von Menschen werden kann.

Denn Literatur ist ganz gewiss kein Arsenal an Fakten und Dokumenten, lädt uns in kein Archiv historischer ‚Tatsachen‘ ein, die auf ihren Seiten gespeichert wären. Sie bietet aber Verstehens-Modelle von höchster Verdichtung und ästhetischem Anspruch, die von anderen kulturellen oder epochalen Positionen aus lesbar sind oder lesbar gemacht werden können. Sie liefert uns die literarische Darstellung gelebter oder lebbarer Wirklichkeiten. Diese Lesbar-Machung und Lesbar-Werdung lässt eine vielstimmige Graphosphäre und Logosphäre entstehen, durch welche die Lesbarkeit der Welt⁶ selbstverständlich auch außerhalb der abendländischen Traditionen von vielen Orten her und für viele Orte ermöglicht wird. Das Wissen der Literaturen der Welt ist eines, das auf die Fragen und Blickpunkte der Fragenden reagiert und damit die Fragehorizonte der Forschenden miteinbezieht. Die Literaturen der Welt bilden kein abgeschlossenes Archiv des Wissens, sondern entwickeln sich ständig weiter.

Zur Frage der Lesbarkeit gehört zweifellos auch jene der Übersetzbarkeit. Das Wissen der Literaturen der Welt ist ein Wissen, das ohne die Übersetzung⁷ der Literaturen, ohne die Übertragung ihrer Welten und Landschaften, weder vorstellbar noch denkbar ist. Übersetzung ist ein fundamentaler Bestandteil der Literaturen der Welt, deren systemisches funktionieren ohne Übersetzungsprozesse nicht möglich wäre. Dabei sind diese Übersetzungsprozesse ebenso *intralingual* (innerhalb einer jeweiligen Sprache) wie *interlingual*⁸ (in der Übertragung zwischen verschiedenen Sprachen), darüber hinaus aber auch *translingual* (in der komplexen Querung unterschiedlicher Sprachen) angesiedelt und bringen ein Wissen hervor, das nicht von einer einzigen Herkunft, nicht von einer einzigen Zugehörigkeit her gedacht werden kann. Im Übersetzen wird ein Wissen generiert, das als das Wissen der Literaturen der Welt noch in der scheinbar ausge-

⁶ Vgl. hierzu Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

⁷ Vgl. zu kulturtheoretischen Aspekten der Übersetzung u. a. Bachmann-Medick, Doris: Introduction: The Translational Turn. In: *Translational Studies* (London) II, 1 (2009), S. 2–16.

⁸ Vgl. hierzu Jakobson, Roman: On linguistic aspects of translation. In (ders.): *Selected Writings. II. Word and Language*. The Hague – Paris: Mouton 1971, S. 260.

prätigsten Einsprachigkeit vielsprachig ist⁹ und seinerseits bereits auf die künftigen Übersetzungen vorausweist,¹⁰ ja diese Übersetzungen bereits in sich, in ihren ‚originalen‘ Texten enthält.¹¹ Selbst dort, wo keine Übersetzungsprozesse notwendig zu werden scheinen, wo ein Text in einer einzigen Sprache verfasst ist, können im Hintergrund andere Sprachen aktiv sein und die konkrete Herausbildung der Einsprachigkeit generieren, so wie die Präsenz des Rumänischen im Werk der auf Deutsch schreibenden Literaturnobelpreisträgerin Herta Müller allerorten belegt werden kann.

Die implizite oder explizite Polyphonie ist vor diesem Hintergrund keineswegs nur ein Attribut abendländischen Schreibens. Die Vielstimmigkeit des Worts im abendländischen Roman der Moderne¹² ist ein vielfach verstärktes Echo jener Polyphonien, die im *Gilgamesch*-Epos oder dem *Shi Jing*, in der Rahmenerzählung von *Tausendundeiner Nacht* oder dem *Hohelied* immer schon angeklungen sind und immer deutlicher hörbar werden. Die Kommentare und Deutungen, die Fortschreibungen und Überschreibungen, aber auch die Tilgungen und Streichungen, Verbrennungen und Vernichtungen lassen im Zeichen von Zensur und Zerstörung durch die Jahrtausende hindurch erkennen, welches Potential, welche Wirkmächtigkeit dieses Wissen der Literaturen der Welt durch alle Bücherverbrennungen hindurch besitzt. Und es ist von Langzeitwirkung, überlebt nicht selten die Kulturen und Zivilisationen, denen es sich verdankt und verschrieben hat. Literaturen haben ein langes Leben; und nicht selten auch mehrere Leben, welche nicht durch Bücherverbrennungen – seien es die altchinesischer Kaiser oder nationalsozialistischer Machthaber – beendet werden können.

Auch dort, wo die Literatur keinen Widerstand leistet, zeichnet sie sich doch durch Widerständigkeit aus. Was macht die Widerständigkeit ihrer Ästhetiken und Poetiken aus? Warum überdauern sie die Kulturen und Sprachen, Architekturen und Strukturen, Epistemologien und Archäologien? Denn die Literaturen der Welt leben weitaus länger als die solidesten Dynastien, als die festgefügtsten autoritären Systeme, leben länger als Reiche und Staaten, ja selbst die Imperien, die doch kein Ende zu haben schienen.

⁹ Vgl. Derrida, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée 1996.

¹⁰ Vgl. hierzu Sakai, Naoki: *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press 2009, S. 3 f.

¹¹ Vgl. hierzu den Essay von Tawada, Yoko: Das Tor des Übersetzers oder Celan liest Japanisch. In (dies.): *Talisman*. Tübingen: konkursbuch Verlag Claudia Gehrke 1996, S. 125–138.

¹² Vgl. hierzu Bachtin, Michail M.: Das Wort im Roman. In (ders.): *Die Ästhetik des Wortes*. Herausgegeben von Rainer Grübel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 154–300.

Der Versuch einer ersten Antwort wäre dies: Die Literaturen der Welt sind nachhaltig und widerständig, weil sie sich nicht disziplinieren lassen. Sie bieten uns daher auch kein diszipliniertes Wissen an. Da sie sich niemals mit bestimmten Wissenssegmenten zufriedengeben, sondern aufs Ganze gerichtet sind, ist ihr Überleben auch nicht an das Überleben dieser Wissenssegmente gebunden. Ihre Wissensformen und Wissensnormen sind weder die der wissenschaftlichen Disziplinen noch die eines technischen Sachwissens, das sie gleichwohl in sich aufzunehmen vermögen. Denn es geht wissenschaftliches wie technisches, empirisch fundiertes wie religiös normiertes Wissen ebenso in die Literaturen der Welt ein wie das Wissen von den Theorien der Literatur selbst, welches keineswegs theoretisches Wissen bleiben muss. Denn Literatur ist ihrer Theorie weder fremd noch fern. Das Verhältnis von Literatur und Theorie ist die Geschichte eines ständigen wechselseitigen Transfers, der für beide Seiten fruchtbar ist.

Damit aber nun wieder zurück zu Philippe Descola und zu seinen Überlegungen zum Verhältnis des Menschen zur Natur und zum vermeintlichen Gegensatzpaar Natur versus Kultur, das es weiter zu spezifizieren gilt!

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.¹³

Mit großer Deutlichkeit führt Philippe Descola in dieser Passage vor Augen, dass eine Trennung von Natur und Kultur auch auf der Ebene dessen, was man vielleicht als technologische Pragmatik bezeichnen könnte, längst nicht mehr sinnvoll ist: Wir benutzen und prägen die Natur, bilden sie bei Bedarf um, aber wir erleiden buchstäblich wie der Zauberlehrling auch die Rückschläge, die die Natur uns vermittelt; in Form einer Zunahme von Naturkatastrophen, deren Zahl deutlich gewachsen ist, und die nur noch in dem Sinne natürlich sind, als es Prozesse sind, die vom Menschen nicht mehr gesteuert werden können und nach den Gesetzmäßigkeiten einer nicht mehr kontrollierten Natur ablaufen. Wir bezeichnen das katastrophale Hochwasser im Ahrtal oder den Vulkanausbruch

13 Descola, Philippe: *Die Ökologie der Anderen*, S. 88.

auf La Palma oder die Hurrikane in der Karibik noch immer gerne als Naturkatastrophen, wissen im Grunde aber nur zu gut, dass die Attribuierung dieser Katastrophen zur Natur im Grunde sinnlos ist. Lassen Sie mich erneut auf einen angesagten Begriff eingehen, der in aller Munde ist: Er gehört unzweifelhaft in diesen Teil unserer Vorlesung!

Denn man könnte all das Gesagte unter einem Begriff verhandeln, der wohl erstmals 1873 in die Diskussion eingeführt worden ist und seit dem Jahr 2000 ein zunehmendes Echo in den unterschiedlichsten Wissenschaften einschließlich der Kulturwissenschaften gefunden hat. ‚Natürlich‘ ist er auch von den Medien breit aufgenommen worden. Ich meine den Begriff des Anthropozäns, den ich bereits in der letzten Sitzung kurz verwendet habe, und der auf eine Begriffsbildung ‚Anthropozoische Ära‘ des italienischen Geologen Antonio Stoppani aus dem Jahr 1873 zurückgeht.

Der Begriff Anthropozän bezeichnet eine Ära, die auch in der Geologie ganz wesentlich vom Menschen beeinflusst wird. Der Begriff Anthropozän meint heute die uns allen vertraute Tatsache, dass der Mensch mittlerweile zu einem der wichtigsten Einflussfaktoren auf biologische, geologische und atmosphärische Prozesse geworden ist. Zu den Urhebern der heutigen Begriffsbildung zählen der niederländische Chemiker und Atmosphärenforscher Paul Crutzen zusammen mit Eugene F. Stoermer. Dies präzierte Crutzen dann 2002 in einem Artikel für die Zeitschrift *Nature*, wo er von der „Geologie der Menschheit“ sprach.

All dies wird heute ganz entscheidend weitergedacht: Die aktuelle Diskussion ist längst über die ursprünglichen Bedeutungsinhalte hinausgelangt. Aber der französische Forscher Philippe Descola, der auf den Begriff des Anthropozäns in seinem Band nicht eingeht, beschreibt sehr präzise diese Phänomene mit Blick auf die Tatsache der Unentwirrbarkeit von Natur und Kultur in einem Konzept der Anthropologie, das dieses Begriffs nicht bedarf. All dies sind Elemente, die seit jeher in den Literaturen der Welt mitgedacht und mitgespeichert sind und ebenfalls dieses populären Begriffs nicht bedürfen. Denn allzu sehr haftet dem Begriff des Anthropozäns noch immer die Konnotation der Herrschaft des Menschen an, obwohl wir doch gerade in unseren Jahrzehnten erleben, dass es mit der Herrschaft des Menschen über diese Prozesse im planetarischen Maßstab nicht allzu weit her ist.

Wir müssen uns dringlich mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Natur immer schon als Kultur beziehungsweise als kulturelles Ereignis wahrgenommen werden konnte. Nein, man muss nicht auf die Sonnenwendfeiern, das Wintersolstitium oder die zyklischen Überflutungen Ägyptens durch den Nil verweisen, um zu begreifen, dass Naturphänomene von Menschen unterschiedlicher Zeiten und Kulturen immer schon als Feste verstanden, inszeniert und erlebt werden konnten. Seit Urzeiten bereits werden Naturereignisse aus der kulturellen Perspektive

der Menschen verstanden und sind somit Elemente menschlicher Kultur: Natur ist in diesem Sinne stets Kultur – als Gegenstand menschlicher Wahrnehmung und weit mehr noch Aneignung, als anthropogen semantisierte Landschaft. Selbst in den einschlägigen Handbüchern der Geographie war bereits vor Jahrzehnten zu lesen, dass es keinen Sinn mehr mache (oder zumindest höchst problematisch sei), zwischen ‚Naturlandschaften‘ und ‚Kulturlandschaften‘ überhaupt zu unterscheiden.¹⁴ Heute ist diese Unterscheidung gänzlich obsolet geworden.

Natur und Kultur – und in dieser Beziehung natürlich ebenso die Politik – lassen sich aber auch aus philosophischer und kulturtheoretischer Sicht nicht künstlich voneinander trennen. Dies rief in neuerer Zeit der französische Philosoph und Wissenschaftssoziologe Bruno Latour in seiner Entfaltung einer *Politique de la nature*¹⁵ mit erneuerten Argumenten und eindringlichen Formulierungen noch einmal nachdrücklich (und vielleicht auch nachhaltig) ins Bewusstsein:

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 zusammengefundene hat, um sowohl die Praxis der Wissenschaften als auch den Gegenstand des öffentlichen Lebens unverständlich zu machen.¹⁶

Das kreative Zusammendenken von Natur und Kultur hat in der französischen Philosophie und Theorie durchaus Tradition, auch jenseits eines Plädoyers für eine politische Ökologie. Dem französischen Zeichentheoretiker Roland Barthes ging es in seinen *Mythologies* gerade um das Verständlich-Machen dieser unauflöslichen Beziehung und um eine Beleuchtung jener besonderen Verfahren, mit Hilfe derer im öffentlichen Leben Kultur beziehungsweise Geschichte in Natur verwandelt und durch diese ‚Naturalisierung‘ gegen alle grundlegenden Veränderungen immunisiert werden kann. Gerade all jenen Verfahren, Geschichte und Kultur in Natur zu verwandeln und dadurch zu mythologisieren und politisch unangreifbar zu machen, galt seine besondere Aufmerksamkeit als Mythenkritiker.

In seiner für die Buchpublikation von 1957 nachträglich verfassten Untersuchung *Der Mythos heute* entfaltete er sein mythenkritisches Projekt auf eben die-

¹⁴ Vgl. hierzu Neef, Ernst (Hg.): *Das Gesicht der Erde*. Mit einem Fachlexikon der physischen Geographie. Nachdruck der 3., verbesserten Auflage. Zürich – Frankfurt am Main: Verlag Harri Deutsch 1974, S. 700.

¹⁵ Vgl. Latour, Bruno: *Politique de la nature*. Paris: Editions La Découverte & Syros 1999.

¹⁶ Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2010, S. 44.

ser Grundlage einer fundamentalen Kritik am bürgerlichen Mythos, der stets versuche, Geschichte und Kultur in Natur umzuwandeln und damit als Kultur (*und zugleich als Geschichte und mehr noch als Politik*) unkenntlich und unverständlich zu machen.¹⁷ Denn was als ‚natürlich‘ erscheint, liegt scheinbar außerhalb der Reichweite und des Umgestaltungswillens von Menschen, welche Natur ‚natürlich‘ klaglos akzeptieren und ertragen.

Aus dieser Perspektive hätte sich Roland Barthes zweifellos den Überlegungen Bruno Latours angeschlossen, der die Notwendigkeit der von ihm propagierten politischen Ökologie mit dem Hinweis begründet, es gebe nicht „die Politik auf der einen Seite und die Natur auf der anderen“, ¹⁸ und der fortfährt:

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. Folglich haben wir keine Wahl, so oder so betreiben wir politische Ökologie, entweder implizit, durch die *Trennung* zwischen Angelegenheiten der Natur und politischen Angelegenheiten, oder *explizit*, indem wir in beiden eine einzige Frage sehen, die sich allen *Kollektiven* stellt.¹⁹

Beispiele für diese Überlegungen ließen sich leicht finden. So wird bereits im Incipit von Roland Barthes' Essay *Paris wurde nicht überschwemmt* ein Phänomen der Natur – das auf den ersten Blick und gerade durch das Objektiv der Photographie als (Natur-)Katastrophe erscheinen muss – dem Reich der Natur entrissen und dem Bereich der Kultur zugeordnet, steht das Fest doch paradigmatisch ein für das öffentliche Leben, wobei im Fest zugleich auch die Frage der Gesellschaft und damit der Konvivenz,²⁰ des ZusammenLebens in einer wie auch immer gearteten Gemeinschaft oder Gemeinde, in den Fokus gerückt wird. Man könnte diese Art des von Barthes evozierten Fests mit den jährlichen Überschwemmungen des Nil in Verbindung bringen, doch ergibt eine genauere Analyse wesentlich handfestere geschichtliche Hintergründe.²¹ Stets werden Fragen der Konvivenz direkt berührt. Nicht umsonst findet sich auch bei Bruno

¹⁷ Zu Barthes' Ansatz und seiner epistemologischen Problematik vgl. Ette, Ottmar: *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp ²2007, S. 107–129.

¹⁸ Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*, S. 9.

¹⁹ Ebda.

²⁰ Vgl. hierzu Ette, Ottmar: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010; sowie ders.: *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2012.

²¹ Vgl. hierzu das Auftaktkapitel in Ette, Ottmar: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*. Konstanz: Konstanz University Press 2013.

Latour jene zentrale Frage „Können wir zusammen leben?“,²² der Roland Barthes Jahrzehnte zuvor unter dem Titel *Comment vivre ensemble* (Wie zusammen leben) seinen ersten Vorlesungszyklus am Collège de France²³ gewidmet hatte.

Mit diesem Fragenkomplex hängt eine grundsätzliche lebenswissenschaftliche Fragestellung zusammen, die selbstverständlich im Geflecht von Kultur und Natur stets eine zentrale Bedeutungsebene, eine wichtige Isotopie, repräsentiert. Man könnte sie so auf den Punkt bringen: ‚Zusammenleben wie und vor allem mit wem oder was?‘ Dies beinhaltet eine andere Frage: Wo genau liegen die Grenzen des Lebens?

Ich möchte diese Frage anders als im vorausgehenden Teil unserer Vorlesung nicht im Bereich der Entstehung menschlichen Lebens stellen, sondern in einem viel grundsätzlicheren Sinne: Leben die uns umgebenden Dinge? Und wenn sie leben, wie sind sie zu einem Teil unserer Ökologie und viel mehr noch der Ökologie schlechthin geworden und in diesem umfassenderen Rahmen verstehbar? Lässt sich überhaupt eine klare Trennlinie zwischen dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen ziehen?

Von diesem Punkt aus ließen sich zweifellos die wichtigen Überlegungen von Dipesh Chakrabarty²⁴ um einen grundlegenden Aspekt der Beziehung des Menschen zur Natur beziehungsweise der Relationen zwischen Kultur und Natur erweitern. Denn all dies bedeutet, dass so, wie die Natur nur von der Kultur her gedacht, wahrgenommen und in Szene gesetzt werden kann, so auch das Leben und Nicht-Leben nur aus der Perspektivik des Lebens gedacht, wahrgenommen und inszeniert werden kann. Das Klima der Geschichte ist ohne eine Konzeption des Lebens aller Dinge letztlich nur eine tote Abstraktion, in welcher das Globale gegen das Planetarische ausgetauscht wird und ein den Menschen ins Zentrum rückender Begriff durch einen den Menschen dezentrierenden Term ersetzt wird.

Fragen wir also beherzt mit den Literaturen der Welt: Was lebt um uns herum? Und ist nicht allem Leben zuzuschreiben? Die Literaturen der Welt haben hierauf seit Jahrtausenden andere Antworten gefunden, als dies die relativ jungen Naturwissenschaften, aber auch die unter dem seltsam überraschenden

²² Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*, S. 17.

²³ Vgl. Barthes, Roland: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Editions du Seuil – IMEC 2002.

²⁴ Vgl. hierzu Chakrabarty, Dipesh: *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*. Aus dem Englischen von Christiane Pries. Berlin: Suhrkamp Verlag 2022.

Eindruck der rezenten ‚Naturkatastrophen‘ stehenden kulturwissenschaftlichen Ansätze²⁵ zu geben vermögen.

Wiederholen wir es noch einmal: Der Begriff der Natur stellt in keiner Weise eine Universalie oder eine anthropologische Konstante dar, sondern zeigt eine bestimmte kulturelle, historische und soziale Setzung an, 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 ihrer wechselseitigen Durchdringung durchzudenken und zugleich mehr noch in einem Dilthey'schen Sinne *durchzuerleben*?²⁶ Diese Schule des Denkens existiert, und Sie verstehen, worauf ich hinaus will: Es sind die 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.²⁷ 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, greifen pausenlos in sie ein. Ich finde an diesem Punkt nicht, dass dies Herrschaft über die Natur ist, wie sie sich im Begriff des Anthropozäns ausdrückt.

Vielmehr handelt es sich um ein ständiges Eingreifen, das stets erfolgt, *bevor* sich der Mensch über die Konsequenzen seines Eingreifens kritisch und selbstkritisch Rechenschaft ablegt. Ist das eine ‚Herrschaft über die Natur‘? Ich glaube nicht. Denn das, was wir als Natur bezeichnen, schlägt in Form von ‚Naturkatastrophen‘ zurück, die keine ‚Naturkatastrophen‘ sind und deren Fundie-

25 Vgl. hierzu Chakrabartys Einleitung „Erste Hinweise auf das Planetarische“ in ebda., S. 9–43.

26 Dilthey, Wilhelm: Goethe und die dichterische Phantasie. In (ders.): *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁶1985, S. 139.

27 Vgl. Ette, Ottmar: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*, S. 27–30.

rung wir uns später in diesem Teil der Vorlesung in den Erzählungen von Anna Kazumi Stahl näher anschauen werden.

Naturkatastrophen sind, soviel können wir bereits vorwegnehmen, Katastrophen der Konvivenz. An eben dieser Stelle wendet sich der Fortschritt gleichsam gegen sich selbst, wie es das *Konvivialistische Manifest* beschreibt. Ich möchte Ihnen kurz eine Passage aus diesem Manifest der ‚Konvivialisten‘ anführen; die enorme Machtfülle des mit allen Mitteln der Technologie gestählten Menschen erweist sich dabei als reichlich hohl:

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.²⁸

Diese reichlich düstere Prognose 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 nicht mehr gesteuert werden können und nach den Gesetzmäßigkeiten einer nicht länger kontrollierten oder kontrollierbaren Natur ablaufen, die wir niemals in ihrer Gesamtheit zu beherrschen vermögen werden. Schlaue US-amerikanische Oligarchen haben vor diesem Hintergrund längst die Idee ins Spiel gebracht, Expeditionen auf andere Planeten zu unternehmen, auf denen sich dann eine Geld-Elite der menschlichen Gattung fortpflanzen kann. So könnte man eine ruinierte irdische Natur mitsamt der überwiegenden Mehrzahl ihrer Bewohner ganz einfach hinter sich lassen und zum nächsten Planeten übergehen.

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. Nur dass sie leider die Eigenschaft besitzen, vom Menschen nicht mehr vollständig beherrscht werden zu können. Vor diesem Hintergrund könnten wir die von Bruno Latour ins Spiel gebrachte politische Ökologie vielleicht treffender als eine Ökologie der Konvivenz bezeichnen, da in diesem Zusammenhang das Zu-

²⁸ Adloff, Frank / Leggewie, Claus (Hg.): *Les Convivialistes. Das konvivialistische Manifest*, S. 39.

sammenleben des Menschen mit anderen Wesen wie den Tieren und Dingen wie den Gesteinen die entscheidende Komponente darstellt. Unser Fokus sollte jedoch nicht länger auf der Definition, der Abgrenzung und dem Aus-einander-setzen, sondern auf dem Zusammensetzen wie der umfassenden Relationalität aller Kräfte und Faktoren liegen. Dieses Zusammenspiel der Faktoren, diese relationale Systematik, die allem Ökologischen zu Grunde liegt, führen uns die Literaturen der Welt gleich welcher Jahrhunderte vor Augen.

Die heute geläufige 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 im Zeichen der Anthropozän-Debatte – und hierin liegt ihr Verdienst – diskutiert. 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,²⁹ ist das Ent-Setzen eines tradierten, herkömmlichen Natur-Kultur-Gegensatzes abendländischer Prägung unabdingbar. Dies – so scheint mir – ist die zwingende Konsequenz aus all den ausufernden Debatten.

Erinnern wir an die Tatsache, dass Philippe Descola in seinem bereits eingeführten Band darauf aufmerksam machte, dass der Mensch schon vor vielen Jahrtausenden eine langfristige Prägekraft auf die Vegetation und die Gestaltung der Erdoberfläche auszuüben begann. Dies mag uns aus heutiger Perspektive als lächerlich klein erscheinen, ist gleichwohl aber nicht wegzudiskutieren. Zugleich erläuterte der französische Anthropologe 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, sondern auf eine zunehmende wechselseitige Durchdringung dieser Bereiche abzielt. Wir könnten hinzufügen: Sind wir als Menschen nicht das beste Beispiel dafür, wie sich ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ wechselseitig durchdringen? Haben sich die Symptommatiken unserer Krankheiten nicht auf eine Weise entwickelt, welche die Einflüsse von ‚Natur‘ und von ‚Kultur‘ schlechterdings nicht mehr fein säuberlich voneinander zu scheiden erlauben?

Kein Zweifel freilich kann in diesem Kontext an der Tatsache bestehen, dass all 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

²⁹ Vgl. zu diesen Fragestellungen u. a. Chakrabarty, Dipesh: *The Climate of History: Four Theses*. In: *Critical Inquiry* (Chicago) XXXV, 2 (2009), S. 212.

frühesten schriftlichen Zeugnissen die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu den Tieren, den Pflanzen und der Welt der Dinge mit ein. Alles auf unserem Planeten ist von Leben erfüllt und durchdrungen. Alles ist – und insoweit greifen wir eine Diskussionslinie der Anthropozän-Debatten auf – auf die ökologische Konvivenz mit dem Menschengeschlecht angewiesen.

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‘. Wir müssen keineswegs an das lyrische Besingen des Auftauens von Seen und Flüssen oder an die Riten der Maya im Angesicht ihrer Angst, die Sonne könne bei ihrem jährlichen Tiefststand in ein ‚Loch‘ gefallen sein, denken, um zu begreifen, auf welcher grundlegenden 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, was wir als ‚Kultur‘ bezeichnen, ist in den Zyklen der ‚Natur‘ fundiert, ja unser abendländischer Kulturbegriff selbst lässt sich von der (Bearbeitung der) ‚Natur‘ nicht ablösen. 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 von Bruno Latour angestrebte politische Ökologie setzt auf eine Ausweitung ihres Blickfeldes wie ihres Handlungsbereichs insofern, als es dem französischen Philosophen um „eine gemeinsame Welt“ geht, um „einen Kosmos im Sinne der alten Griechen“³⁰ – und dies schließt neben dem politischen Ordnungsaspekt gerade auch die ästhetische Dimension des Kosmos-Begriffs mit ein. Die Latour'sche politische Ökologie gerät im Licht des notwendigen Zusammenlebens zu einer Ökologie der Konvivenz. So formuliert Latour auch in gedrängter Form seine Vision des künftigen Staats:

30 Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*, S. 18.

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.³¹

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. Was ist sie anderes als eine Ökologie der Konvivenz?

Die Übereinstimmungen zwischen Bruno Latour und Roland Barthes sind ebenso im Bereich der Natur-Kultur-Debatte der *Mythologies* wie im Bereich der Konvivenz von *Comment vivre ensemble* ganz gewiss nicht rein punktueller Natur, sondern signalisieren eine klare Bezugnahme und ein unverkennbares Übernehmen und Weiterdenken der Barthes'schen Überlegungen. Für beide französische Denker sind die Setzungen von Natur und Kultur von seismographischer Relevanz für die Beurteilung wie die Veränderung abendländisch geprägter Gesellschaften im Zeichen des technologischen Fortschritts der Moderne. 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 – auch und gerade im Bereich einer Ökologie der Konvivenz. Zumindest dann, wenn wir nicht einfach mit den „Happy Few“ unserem Planeten den Rücken kehren und uns unter der Flagge US-amerikanischer Oligarchen auf dem Mars ansiedeln wollen.

Zusätzlich zu den herangezogenen Schriften von Bruno Latour und Philippe Descola ist es unabdingbar, das Wissen der Literaturen der Welt in unsere Überlegungen miteinzubeziehen, wollen wir uns wirklich gegenüber einer ‚Ökologie der Anderen‘ im Sinne einer Ökologie der Konvivenz 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 Sinne – nach den Möglichkeiten wie den Grenzen einer Kunst des Zusammenlebens: In ihrer polylogischen Strukturierung, die nur von einer viellogischen Philologie³² 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.

³¹ Ebda., S. 306f.

³² Vgl. zu einer derartigen Konzeption Ette, Ottmar: *Viellologische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*. Berlin: Verlag Walter Frey – edition tranvía 2013.

Wie kann ein Regieren aussehen, das nicht zugleich zu beherrschen versucht? Schon die Antworten des *Gilgamesch*-Epos oder des *Shi Jing* auf diese Frage fallen unterschiedlich aus und machen deutlich, dass es sich um ein Grundproblem der Menschheitsgeschichte handelt, das im weiteren geschichtlichen Verlauf der Literaturen der Welt ungezählte Male behandelt wurde. Das schwierige und sich verändernde Verhältnis von Gilgamesch zu ‚seiner‘ Stadt Uruk etwa führt diese im engeren Sinne politische Problematik der Konvivenz eindrucksvoll vor Augen. Sie impliziert in einem fundamentalen Sinne das Verhältnis des (herrschenden und nicht bloß regierenden) Menschen zu Flora und Fauna, zum ‚Parlament der Dinge‘ in der unmittelbaren Umgebung menschlichen Zusammenlebens. 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?

Wir haben bereits festgestellt, dass das Wissen der Literaturen der Welt ein *nachhaltiges* Wissen ist, das aufbewahrt ohne aufzubahren. Es wird durch ständige Transformationen lebendig erhalten. Das schlagende Herz der Literaturen der Welt ist aus dem Blickwinkel der Nachhaltigkeit die Intertextualität: Sie erst erlaubt es, Homers *Odysee* ins Dublin des Iren James Joyce und Scheherazade in die Welt der aus Algerien stammenden Schriftstellerin Assia Djebar zu übersetzen. Man könnte es auch anders formulieren: Das Wissen der Literaturen der Welt geht niemals verloren.

Der Schlüssel literarischer Nachhaltigkeit ist folglich die multirelationale Beziehung von Texten zu anderen Texten. 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.

Denn der vorgefundene Text ist als Intertext im erfundenen Text noch immer so präsent, dass er im Oszillieren zwischen Vorgefundenum und Erfundenem eine Nachhaltigkeit des eigentlich Vergangenen im Prospektiven eines künftig Erlebbaren und Lebberen entbindet. Um es pointiert zu sagen: Die Nachhaltigkeit der homerischen Welt oder jener von *Tausendundeiner Nacht* beruht auf ihrer Fähigkeit zu Transfer, Translation 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 offenbaren.

Im Sinne dieser Nachhaltigkeit enthalten und entfalten diese Literaturen ein Laboratorium des Lebens, das die unterschiedlichsten Gnoseme eines Lebens-Wissens, ErlebensWissens, ÜberLebensWissens und ZusammenLebensWissens immer wieder erprobt und zugleich erlaubt, diese verschiedenen Lebensdimensionen im ernstesten Spiel der Literatur durchzuerleben. So prekär und zerstörbar dieses Laboratorium des Denkens, der Kognition³³ 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 einseitige 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 und Dingen 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 unterschiedlichen Verstehensweisen dessen, was als ‚lebendig‘ bezeichnet werden kann,³⁴ viellogisch in die Deutungen *durch die* oder *der* Literaturen der Welt miteinbezogen und gesellschaftlich vermittelt werden. Denn das Laboratorium des Lebens schließt auch die Erprobung dessen mit ein, was das Lebendige beziehungsweise das Leben jeweils ist oder zu sein beansprucht.

Die konviventielle Ökologie der Literaturen der Welt siedelt sich im Kontext der soeben vorgestellten Überlegungen auf einem zumindest dreifachen Niveau

³³ Vgl. hierzu Nünning, Vera: *Reading Fictions, Changing Minds. The Cognitive Value of Fiction*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014.

³⁴ Vgl. hierzu auch Kimmich, Dorothee: *Lebendige Dinge in der Moderne*. Konstanz: Konstanz University Press 2011.

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. Wir werden dies sogleich anhand eines ersten Beispiels aus dem so fruchtbaren und vielgestaltigen Bereich der Reiseliteratur³⁵ ansehen.

In diesem Zusammenhang werden gleichzeitig 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 und worauf sich eine symbiotische Konvivenz letztlich zu beziehen vermag. 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 – und damit zugleich einer simplistischen Auftrennung und Spaltung von dem, was wir als ‚Natur‘ und was wir als ‚Kultur‘ bezeichnen. Am Beispiel der Literaturen der Welt wollen wir dabei ein ökologisch fundiertes Neudenken des Verwoben-Seins beider Bereiche entfalten und verstehen, wie sich daraus ein zukunftsgerichtetes Zusammendenken einer Ökologie der Konvivenz ergibt.

35 Vgl. zu diesem noch immer etwas vernachlässigten Feld der Literatur den ersten Band der Reihe „Aula“ in Ette, Ottmar: *ReiseSchreiben* (2020), op. cit.