Ottmar Ette, Uwe Wirth (Hg.)

Nach der Hybridität

Zukünfte der Kulturtheorie

Potsdamer inter- und transkulturelle Texte

POINTE

Herausgegeben von / Editados por
Ottmar Ette, Werner Mackenbach, Gesine Müller

„Potsdamer inter- und transkulturelle Texte“ (POINTE),
Band 11

Mit freundlicher Unterstützung von

Universität Potsdam

POINTS Potsdam International Network for TransArea Studies

Internationales Graduiertenkolleg
Zwischen Räumen
Entre Espacios
Colegio Internacional de Graduados

Ottmar Ette, Uwe Wirth (Hg.)

Nach der Hybridität

Zukünfte der Kulturtheorie

edition tranvía · Verlag Walter Frey
Berlin 2014

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

Copyright:
edition tranvía – Verlag Walter Frey

Umschlaggestaltung: Tobias Kraft
Druck: Rosch-Buch, Scheßlitz
ISBN 978-3-938944-86-8
Berlin 2014

edition tranvía · Postfach 150455 · 10666 Berlin
E-mail: Tranvia@t-online.de · Internet: www.tranvia.de

Dieses Buch wurde auf alterungsbeständigem und säurefreiem Papier gedruckt.

Inhalt

Ottmar Ette, Uwe Wirth
Nach der Hybridität: Zukünfte der Kulturtheorie – Einleitung 7

Uwe Wirth *(Justus-Liebig-Universität Gießen)*
Nach der Hybridität: Pfropfen als Kulturmodell.
Vorüberlegungen zu einer *Greffologie* 13

Doris Bachmann-Medick *(Justus-Liebig-Universität Gießen)*
Nach der Hybridität: Travelling Concepts im Horizont
von Übersetzung 37

Yvette Sánchez *(Universität St. Gallen)*
Transkulturelles Verhandeln als Schwächung von Bipolarität 55

Sérgio Costa *(Freie Universität Berlin)*
Die verrechtlichte Differenz: Liberales Kulturverständnis
und das Aufkommen neuer Ethnizitäten in Lateinamerika 69

Khal Torabully *(Mauritius)*
Coolitude. Between fixity and fluidity: agglutination
and the poetics of the coral 93

Irmela Marei Krüger-Fürhoff
(Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin)
Die neue Leber spricht Spanisch. Transplantationsnarrationen
als Auseinandersetzung mit transkulturellen und biopolitischen
Hybriditätsdiskursen 123

Andreas Hübner *(GCSC, Justus-Liebig-Universität Gießen)*
Die Geschichte einer gescheiterten Übersetzung? Das Konzept
der Kreolisierung in den Louisiana Studies 137

Gesine Müller *(Universität zu Köln)*
Die Karibik als privilegierter Ort für Theorieproduktion.
Von der *antillanité* zum *tout-monde* 155

Dirk Wiemann *(Universität Potsdam)*
Vom Globus zum Planeten. Derek Walcott ‚nach der Hybridität' lesen 167

Leonhard Fuest *(Universität Hamburg)*
Übung mit Chimäre: Vom Nutzen der *zoopharmaka* für die Kulturtheorie 185

Markus Messling *(Universität Potsdam)*
2666: Die Moderne als Echolot der Globalisierung. Roberto Bolaño und das Erbe Baudelaires 199

Ottmar Ette *(Universität Potsdam)*
Cuba: zwischen Insel-Welt und Inselwelt. Von der Raumgeschichte zur Bewegungsgeschichte 217

Autorinnen und Autoren 253

Nach der Hybridität: Zukünfte der Kulturtheorie

Einleitung

Der Begriff des Hybriden hat in den letzten drei Jahrzehnten im Rahmen unterschiedlichster Text- und Kulturtheorien eine beeindruckende Konjunktur erlebt. Besonders wirkmächtig ist der Hybriditätsbegriff im Kontext der *Postcolonial Studies* geworden. Etwas vereinfacht lautet die Kernthese, dass die Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen, aber auch die Beziehung innerhalb einer Kultur als ambivalenter Hybridisierungsprozess beschrieben werden kann: zum einen als Kontakt zwischen Körpern, Sprachen und Weltbildern höchst unterschiedlicher Herkunft, durch deren intensiven Kontakt etwas Neues, etwas Drittes entsteht.

Klassische Konzepte für die Beschreibung dieser Dynamiken sind bekanntlich von Néstor García Canclini in seinem Buch *Culturas híbridas* mit Blick auf Lateinamerika, aber ganz wesentlich auch für die transatlantischen Beziehungen prägend entwickelt worden. Der Begriff der Hybridisierung, wie er mittlerweile *de facto* in den *Postcolonial Studies* Verwendung findet, bezeichnet aber nicht nur die Vermischung, sondern auch die Konfrontation zwischen verschiedenartigen, heterogenen Kulturelementen. So wird der Hybridisierungsbegriff zur Beschreibung einer kolonialen Konstellation in Dienst genommen, bei der die Kolonisierten die transferierende Transformation der eigenen Kultur mit der fremden Kultur der Kolonisatoren als subversive Strategie – als strategische Umkehrung – einsetzen. Hier wird Hybridisierung, wenn man Homi Bhabha folgt, zum Namen für die „Umwertung des Ausgangspunktes kolonialer Identitätsstiftung durch Wiederholung der diskriminatorischen Identitätseffekte" seitens der Kolonisierten (*Die Verortung der Kultur* 165, bzw. *The Location of Culture* 112).

Hybridisierung ist aber auch der Name für eine bestimmte Form transkultureller Übersetzbarkeit, bei der das *cultural crossing* nicht mehr als Kreuzung im biologischen Sinne verstanden wird, sondern als Durchqueren – als *trans-cultural travelling* (Bhabha, *Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations*), bei dem sich Gewohnheiten, Überzeugungen und Denkweisen – Stichwort: *travelling concepts* – aufgrund von Migrationsbewegungen im kulturellen *cross-over* vermischen. „Migranten, Künstler und Intellektuelle verkörpern", schreibt Doris Bachmann-Medick im Anschluss an

Homi Bhabha, „Hybridität, insofern sie sich kosmopolitisch zwischen den Kulturen bewegen und ihre mehrfache Zugehörigkeit produktiv machen bzw. kreativ entfalten können sollten" (200).

Doch nicht nur im Kontext der Kulturtheorie, auch im Kontext der Medientheorie bezeichnet Hybridität eine ambivalente Dynamik, nämlich die Kombination unterschiedlicher technischer Systeme mit dem Ziel, die Funktionalität zu steigern: etwa eine CD-ROM, die sowohl auf einem Microsoft- als auch auf einem Macintosh-Betriebssystem abgespielt werden kann und mithin die Bezeichnung ‚Hybridmedium' verdient (Schneider 19). Die theoretische Folie hierzu liefert Marshall McLuhan in *Understanding Media*, wenn er die These aufstellt, durch „Kreuzung oder Hybridisierung von Medien" würden „gewaltige neue Kräfte und Energien frei" (84). Zudem böten derartige Hybridbildungen „eine besonders günstige Gelegenheit", die „strukturellen Komponenten und Eigenschaften" der gekreuzten Medien zu erkennen (84). Dieser Aspekt steht heute bei der Erforschung intermedialer ‚Mischformen' im Zentrum. Dabei geht man im Rekurs auf Julia Kristevas Intertextualitätstheorie davon aus, dass die „Transposition eines Zeichensystems in ein anderes" (*La révolution du langage poétique* 59, *Die Revolution der poetischen Sprache* 68) einer doppelten Logik gehorcht: Zum einen führen die Prozesse der Absorption und Transformation zu einer hybriden Mischung, zum anderen bleiben die hybridisierten Elemente jedoch auch nach der Hybridbildung noch als different erkennbar (Müller 83, Paech 16, Wirth, *Intermedialität*).

Dieses Konzept wurde maßgeblich beeinflusst von Bachtins *Ästhetik des Wortes*, wonach die „Vermischung" verschiedener sozialer Sprachen innerhalb einer Äußerung als Hybridbildung anzusehen ist. Dabei dient die Äußerung „als Tiegel der Vermischung" (244), als Melting-Pot verschiedener Sprechweisen. Doch nicht nur die Vermischung unterschiedlicher Kommunikationsstile wird im Rekurs auf den Begriff der Hybridität beschrieben, sondern der gesamte Kommunikationsprozess als Prozess der Vermittlung. Eben dies propagiert Régis Debray im Rahmen seines ‚mediologischen' Ansatzes, der die *Vermittlungen*, also die *Mediationen*, die zwischen die „Produktion von Zeichen" und die „Produktion von Ereignissen" geschaltet sind, zum Untersuchungsgegenstand wählt. „Dieses Dazwischen", so Debray, „ähnelt dem, was Bruno Latour ‚Hybride' nennt, also Mediationen, die sowohl technischer als auch sozialer und kultureller Natur sind. Um mit derartigen Kreuzungen und Vermischungen umzugehen, sind wir sehr schlecht ausgestattet" (72). Mit anderen Worten, es besteht Nachholbedarf: Gefragt ist eine Typologie von Hybridisierungsformen im Spannungsfeld von Vermischung und Vermittlung.

Bereits dieser erste kursorische Überblick zeigt, dass Hybridisierung der gemeinsame Bezugspunkt ist, unter dem interkulturelle, intertextuelle und intermediale Beziehungen analysiert werden. Im Anschluss an García Canclini könnte man daher behaupten, dass sich die Untersuchung von Hybridisierungsprozessen auf alle Bereiche des sozialen und medialen Miteinanders bezieht, bei dem heterogene soziale oder mediale Strukturen so vermischt werden, dass neue soziale und mediale Strukturen entstehen: sei es ungeplant, etwa als Resultat von Migrationsprozessen; sei es geplant, etwa als Resultat technischer Innovationen (García Canclini XXVII). Insofern lässt sich im Sinne einer dominanten Begriffsverwendung mit Elisabeth Bronfen sagen:

> *Hybrid* ist alles, was sich einer Vermischung von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns zustande gekommen ist (8).

Spätestens hier muss nun aber auch ein kritisches Nachfragen einsetzen, denn es ist beileibe nicht klar, ob sich wirklich jedes Verknüpfen, Collagieren und Samplen auf den Begriff und das Modell der Hybridität bringen lässt. Vielmehr kann man das Verknüpfen auch als Vernetzen oder als Interferenz fassen – oder, vor allem wenn es um Formen des Collagierens geht – als Pfropfung, was zu ganz anderen kulturtheoretischen Konzepten der Verbindung von Verschiedenartigem führt.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass die biologischen und vor allem die biopolitischen Implikationen des Hybriditätsbegriffs entweder heruntergespielt oder ganz ausgeblendet werden. Dies gilt für die rassistischen Implikationen (Hybridität als Vermischung zweier unterschiedlicher Arten – Pferd und Esel, die zum Maulesel werden, der seinerseits zum Namensspender des höchst problematischen Begriffs „Mulatte" wird) ebenso wie für bestimmte semantische Zuschreibung und Umwertungen des Hybriditätsbegriffs – etwa die – auch von Homi Bhabha stark gemachte – Interferenz von Vermischungen bei gleichzeitiger Beibehaltung der Differenzqualitäten – eine Konfiguration, für die die Hybridisierung womöglich gar nicht die adäquate Beschreibung ist, da sie eher der Kulturtechnik der Pfropfung entspricht (Wirth, *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*).

Der Begriff der Pfropfung wäre *eine* Möglichkeit, Kulturtheorie nach der Hybridität zu denken. Pfropfung hier verstanden zum einen als Agri-Kulturtechnik der nicht-sexuellen Reproduktion, die aber auch als Texterzeugungsmetapher theoriebildend geworden ist. Etwa in Jacques Derridas

Signatur Ereignis Kontext, in dem die Pfropfung zur Metapher für die „wesensmäßige Iterabilität" – die Wiederholbarkeit und Zitierbarkeit – der Zeichen wird (27). Erst diese ‚Iterabilität' ermöglicht es, dass jedes Zeichen „mit jedem gegebenen Kontext brechen und auf absolut nicht sättigbare Weise unendlich viele neue Kontexte zeugen" kann. Die „Kraft zum Bruch" des Zeichens mit einer syntagmatischen Verkettung eröffnet wiederum die Möglichkeit, dem Zeichen neue, andersartige Funktionsweisen zuzuerkennen, indem man es „in andere Ketten einschreibt oder es ihnen *aufpfropft*" (27). Die „Vermischung von Signifikantenketten" (Bronfen 8) wäre hier gerade nicht mehr das Ergebnis einer hybriden Kreuzung, sondern einer pfropfenden Rekontextualisierung, die ein Bündel an unterschiedlichen Bewegungen – Permutation, Substitution, Transmission, Zirkulation – impliziert, die auch ganz unabhängig von den botanischen Wurzeln des Pfropfungsbegriffs als kulturtheoretisch relevant zu betrachten sind.

Die Idee dieses Bandes besteht demnach darin, erstens die Probleme des Hybriditätsbegriffs detailscharf zu beschreiben; zweitens die Politiken der semantischen Zuschreibung und Umschreibung des Hybriditätsbegriffs nachzuvollziehen; drittens über alternative Beschreibungsmodelle nachzudenken, die entweder eine differenziertere Verwendung des Hybriditätsbegriffs – oder seine Überwindung – erlauben; viertens Konzepte für künftige kulturtheoretische Modellierungen zu entwickeln, die im Sinne vektorisierter Zwischenräume die Rhizomatiken lebendiger Interkonnektoren im Kontext divergierender Modernen weltweit als Lebenspolitiken reformulieren; fünftens aktuelle Diskussionslinien weltweit transarchipelisch zusammenzuführen.

In diesem Sinne situieren sich die im hier vorgelegten Band versammelten Beiträge nach der Hybridität, da sie vor dem Hintergrund der hier in aller Kürze skizzierten Entwicklungen im kultur- und medientheoretischen Bereich operieren. Man könnte sehr wohl die These wagen, dass nicht allein das über mehr als ein Vierteljahrhundert vorherrschende Memoria-Paradigma einer auch in diesem Band zu bemerkenden zunehmend prospektiven Ausrichtung des Denkens Platz gemacht hat, sondern dass es zugleich die über lange Jahrzehnte aufrechterhaltene klare Trennung zwischen einer vorgeblich allgemeinen Theoriebildung auf der einen und einer vermeintlich nur regional agierenden Forschung auf der anderen Seite nicht mehr länger geben kann. Die Aufhebung dieser klaren Scheidung hat gerade mit Blick auf die sich entfaltenden *TransArea Studies* eine fundamentale Bedeutung, insofern lange Zeit kanonisierte Traditionslinien theoretischer

Tiefenstrukturen von höchst verschiedenartigen Positionen aus *zeitgleich* in Frage gestellt werden. Den *travelling traditions* treten somit *travelling theories* in einem als transkulturell zu beschreibenden mobilen Kontext auf eine produktive Weise zur Seite, die am besten wohl als *viellogische* Landschaften der Theorie beschrieben werden können.

Die im Zeichen dieser Polylogik entstandenen und entstehenden neuen Experimentierräume versuchen die Beiträge dieses Bandes auszuleuchten. Die vom 20. bis 22. Juni 2013 an der Universität Potsdam stattgefundene Tagung entstand aus der fruchtbaren und vom Internationalen Graduiertenkolleg der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Entre Espacios / Zwischen Räumen" partnerschaftlich unterstützten Zusammenarbeit zwischen der Justus Liebig-Universität Gießen und der Universität Potsdam als Teil einer nachhaltigen Kooperation, die sich den Zukünften der Kulturtheorie bewusst aus einer Vielfalt an Perspektiven zu nähern sucht.

Ottmar Ette und Uwe Wirth

Bibliographie

Bachtin, Michail. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Bhabha, Homi K. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, 2000.

---. „Editor's Introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations". *Critical Inquiry*, 23.3 (1997): 431–459.

---. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 1994.

Bronfen, Elisabeth und Benjamin Marius. „Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte". *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Hg. Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius. Tübingen: Stauffenburg, 1997. 1–30.

Debray, Régis. „Für eine Mediologie". *Kursbuch Medienkultur*. Hg. Claus Pias, Joseph Vogl, Lorenz Engell, Oliver Fahle und Britta Neitzel. Stuttgart: DVA, 1999. 67–75.

Derrida, Jacques. „Signatur Ereignis Kontext". *Limed Inc*. Ders. Wien: Passagen Verlag, 2001. 15–45.

García Canclini, Néstor. *Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Press, 2005.

Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1967.

---. *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. Dresden: Verlag der Kunst, 1994.

Müller, Jürgen E. *Intermedialität. Formen moderner kultureller Kommunikation*. Münster: Nodus Publikationen, 1996.

Paech, Joachim. „Intermedialität. Mediales Differenzial und transformative Figuration". *Intermedialität. Theorie und Praxis eines interdisziplinären Forschungsgebiets*. Hg. Jörg Helbig, Berlin: Schmidt, 1998. 14–40.

Schneider, Irmela. „Von der Vielsprachigkeit zur ‚Kunst der Hybridation': Diskurse des Hybriden". *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Hg. Irmela Schneider und Christian W. Thomsen. Köln: Wienand, 1997. 13–66.

Wirth, Uwe. „Intermedialität". *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. 1. Hg. Thomas Anz. Stuttgart: Metzler, 2007. 254–264.

---. Hg. *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*. Berlin: Kadmos, 2011.

Uwe Wirth
(Justus-Liebig-Universität Gießen)

Nach der Hybridität: Pfropfen als Kulturmodell. Vorüberlegungen zu einer *Greffologie*

Es gehört zu den Standardsituationen der Kulturwissenschaft, darüber nachzudenken, wie sich das Verhältnis zwischen Kulturen, aber auch das Verhältnis von Natur und Kultur bestimmen lässt. Die erste Kulturwissenschaft um 1900 nahm diese Situation zum Anlass, die Frage nach der Grenze zwischen Naturdingen und Kulturdingen an die Frage einer disziplinären Grenzbestimmung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften zu koppeln.

Heute kann man eine ambivalente Tendenz beobachten: *Zum einen* wird in soziologischen, aber auch in literatur- und kulturtheoretischen Ansätzen der Aspekt der Differenz stark gemacht. *Zum anderen* ist ein anti-dichotomischer Denkstil zu beobachten, der, wie Zygmunt Bauman in seinem Buch *Moderne und Ambivalenz* schreibt, „das Prinzip der Opposition selbst, die Plausibilität der Dichotomie, die es suggeriert, und die Möglichkeit der Trennung, die es fordert", in Frage stellt (80).

In eben diesem Sinne erklärt Bruno Latour in seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen*, Kultur solle nicht länger als ein Artefakt begriffen werden, das wir „*durch Ausklammern der Natur produziert haben*". Latours These lautet daher: „Es gibt nur Naturen/Kulturen" (138). Das heißt, eine durch Binde- respektive Schrägstrich verbundene, historisch variable Vernetzung von Naturen und Kulturen.

Dabei ist der Bindestrich Platzhalter für ein Ensemble von „netzwerkbahnenden Aktivitäten" (*On actor-network theory* 379), nämlich für eine Kette von Inskriptionen und Transformationen. Latour spricht in diesem Zusammenhang von Übersetzungen, durch die Mischwesen zwischen Natur und Kultur, also *Hybride* entstehen. Diesem Ensemble von Praktiken, das durch „‚Übersetzungen' vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen [schafft]", steht – das ist Latours Ausgangs-Hypothese – ein anderes Ensemble von Praktiken gegenüber, das, „durch ‚Reinigung', zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen [schafft], etwa die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits" (*Wir sind nie modern gewesen* 19).

In einem emphatischen Sinne *modern* ist für Latour der Versuch, diese beiden Ensembles von Praktiken *getrennt* voneinander zu betrachten: „Sobald wir", schreibt er, „unsere Aufmerksamkeit dagegen gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridisierung richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein" (20). Überspitzt formuliert, könnte man sagen: das Projekt der Moderne besteht darin, mit den Hybriden fertig zu werden, sie aus dem Denken mit Hilfe von Praktiken der Reinigung zu verbannen. Umgekehrt, und darin besteht das Paradox der Moderne, auf das Latour in seinem Buch verweist, stellt man fest: „Je mehr man sich verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich" (21). Ein immer wiederkehrendes Beispiel ist Robert Boyles Luftpumpe. Sie kann, so Latour,

> als recht beängstigende Chimäre erscheinen, denn sie produziert künstlich ein Laboratoriumsvakuum, mit dem sich sowohl die Gesetze der Natur als auch das Handeln Gottes und die Regelung der Dispute im England der *Glorious Revolution* definieren lassen (59).

Die Luftpumpe Boyles wäre so besehen *eine* Möglichkeit, den Bindestrich zwischen Naturen und Kulturen zu denken, nämlich als eine durch verschiedenartige Transformationen zustande gekommene Hybridisierung, die einen Zwischenraum etabliert, der gleichermaßen epistemisch, theologisch und politisch bespielt werden kann. Eine *andere* Möglichkeit, den Bindestrich zwischen Naturen und Kulturen zu denken, möchte ich Ihnen im Folgenden vorstellen. Sie verhält sich keineswegs *konträr* zu Latours Konzept der Hybriden, sondern *komplementär*:

Ich möchte vorschlagen, den Bindestrich durch das Modell der Aufpfropfung zu beschreiben, genauer gesagt: als Interferenz von Pfropfungs- und Hybridmodell. Um es vorweg zu nehmen: Ich gehe davon aus, dass das Modell der Pfropfung eine *zweifach codierte Wissensfigur* ist: Die Pfropfung steht *zum einen* für ein Ensemble *kulturtechnischer Verfahrensweisen*, durch die Naturdinge auf spezifische Weise in Kulturdinge transformiert respektive im weitesten Sinne des Wortes ‚übersetzt' werden; *zum anderen* steht sie für ein Ensemble *kulturtheoretischer Denkweisen*, die diese Transformations- respektive Übersetzungsprozesse als Kulturmodell beschreiben: als Verbindungs-, als Vernetzungsformen zwischen Natur und Kultur, aber auch zwischen Kulturen. Vor dem Hintergrund dieser Annahmen, möchte ich im Folgenden zwei Fragekomplexe skizzieren, die mich momentan beschäftigen – im Rahmen eines größeren Forschungsprojekts, das den Arbeitstitel: *Greffologie* trägt.[1]

Der erste Fragekomplex bezieht sich darauf, wie das Verhältnis von Natur und Kultur unter dem Vorzeichen der Pfropfung als Kulturtechnik und als Kulturmodell gedacht werden kann. Den Begriff des Modells verstehe ich im Anschluss an Ian Hacking als Bezeichnung für phänomen- und theoriegeleitete Konzeptionalisierungen, die ein ‚Dazwischen' konfigurieren, wobei ich explizit Metaphorisierungen mit einschließen möchte (359).

Der zweite Fragekomplex zielt darauf ab, zu klären, wie sich das Modell der Pfropfung zum Modell des Hybriden verhält: *Hybride* im Sinne der gerade erwähnten Latour'schen Indienstnahme als epistemologische Metapher für eine Vermischung ontologischer Sphären; *Hybridität* aber auch im Sinne einer politisch-strategischen Metapher für transkulturelle Vermischungen und Überlagerungen, wie sie zum Beispiel im Rahmen der *postcolonial studies* verhandelt werden.

Hierbei lautet die Leitthese, dass die Beziehung zwischen verschiedenen Kulturen, aber auch die Beziehung innerhalb einer Kultur als ambivalenter Hybridisierungsprozess beschrieben werden kann: als Kontakt zwischen Körpern, Sprachen und Weltbildern höchst unterschiedlicher Herkunft, durch deren Vermischung etwas Neues, etwas Drittes entsteht. Die klassischen Konzepte für die Beschreibung dieser Fusionsdynamiken sind, wie García Canclini in seinem Buch *Culturas híbridas*, schreibt: Kreolisierung, Synkretismus, *Mestizaje* (XXXII). Personifiziert durch *Malinche*, die indigene Übersetzerin des spanischen Eroberers Cortés, die von ihm ein Kind gebar – und dadurch zur Urmutter der „Mestizen" wurde.

Darüber hinaus findet der Begriff der Hybridisierung in den *postcolonial studies* jedoch noch in anderer Weise Verwendung: Zum einen dient er, etwa bei Homi Bhabha, der Beschreibung von kolonialen Konstellationen, in denen die Kolonisierten die Vermischung der eigenen Kultur mit der fremden Kultur der Kolonisatoren als subversive Strategie einsetzen. Zum anderen steht der Hybridisierungsbegriff für ein *crossing of culture*, bei dem das Sich-Kreuzen nicht mehr nur in einem biologischen Sinne verstanden wird, sondern als Sich-Kreuzen von Wanderungs-Wegen: So verkörpern „Migranten, Künstler und Intellektuelle", wie Doris Bachmann-Medick im Anschluss an Homi Bhabha schreibt, „Hybridität, insofern sie sich kosmopolitisch zwischen den Kulturen bewegen und ihre mehrfache Zugehörigkeit produktiv machen bzw. kreativ entfalten können sollten" (200). In eben diesem Sinne wird Hybridität zu einem Beschreibungsmodell für vielfältige Formen transkultureller Beziehungen.

---

[1] Vgl. hierzu Uwe Wirth: *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*.

I

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf den ersten der eingangs angesprochenen Punkte zurückkommen: das Verhältnis von Natur und Kultur.

„Der Holzbirnbaum", so lesen wir in Georg Simmels Essay *Vom Wesen der Kultur* aus dem Jahre 1908, „trägt holzige und saure Früchte. Damit ist die Entwicklung, zu der ihn sein wildes Wachstum bringen kann, an ihr Ende gelangt". An eben diesem Punkt, so fährt Simmel fort, „hat der menschliche Wille und Intellekt eingegriffen und den Baum durch allerhand Beeinflussungen zur Produktion der Eßbirne geführt, das heißt ‚*kultiviert*'" (364). Die von Simmel beschriebene Essbirne ist eine durch technische Eingriffe hervorgebrachte *zweite Natur*, und sie ist als solchermaßen *kultivierte Natur* ein Produkt, das in einer *Zone der Überlagerung* von Naturzustand und Kulturzustand entsteht. ‚Entstehen' meint hier nicht nur Entstehen im biologischen, sondern vor allem auch im konzeptionellen Sinne: das Heranreifen der Vorstellung von einer Essbirne im Vollzug einer Reihe experimenteller gärtnerischer Interventionen.

Auch wenn Simmel offenlässt, *worin* die Beeinflussungen bestehen, durch die der Holzbirnbaum kultiviert wird: Ein Blick auf die Geschichte der Obstgärtnerei seit der Antike lässt keinen Zweifel, dass dies entweder durch Auslesezüchtung, oder durch Kreuzung verschiedener Arten (sprich: Hybridisierung), oder aber durch Aufpfropfung geschehen sein muss. Der Grundgedanke der Auslesezüchtung ist die absichtliche Verstärkung oder Abschwächung bestimmter genetischer Eigenschaften innerhalb einer biologischen Art: das sogenannte ‚Herausmendeln'. Bei der Hybridisierung kommt es dagegen zu einer Kreuzung verschiedener Arten. Ihr *crucial point* ist also die genetische Vermischung von *Verschiedenartigem*. So entsteht aus Pferd und Esel der Maulesel. Während die Hybridisierung der Logik der geschlechtlichen Fortpflanzung folgt, nämlich: *Aus zwei mach drei*, lautet die Formel der Pfropfung: *Aus zwei mach eins*.

Anders als bei der Hybridisierung kommt es bei der Pfropfung *nicht* zu einer genetischen Vermischung. Vielmehr werden zwei verschiedenartige Teile zu einer funktionalen organischen Einheit *verbunden*. Ein Blick in ein populäres Handbuch der Gartenkunde (das den prägnanten Titel *Pfropfen und Beschneiden* trägt) verdeutlicht, was diese Formel bedeutet: Die Pointe der Pfropfung besteht darin, dass man

> Teile von zwei Pflanzen verletzt und dann so zusammenfügt, dass sie miteinander verheilen. Der eine Teil wird als Unterlage bezeichnet. Er ist eine Art

> Gastgeber, der im Boden wurzelt und den anderen Teil, den Reis, mit Nährstoffen versorgt (Allen, *Pfropfen und Beschneiden* 62).

Abbildung 1:
Monatsteller des Florentiner Bildhauers Lucca della Robbia (1400–1482) beim Veredeln. Aus: Allen, *Pfropfen und Beschneiden*, S. 61.

Der Pfropfreiser wird hier als ein freundlicher Parasit beschrieben, der mit seinem Gastgeber verwächst. Die Voraussetzung hierfür ist ein passgenauer Zuschnitt mit Hilfe spezieller Werkzeuge, damit das verletzte Kambium der Unterlage mit dem verletzten Kambium des Pfropfreises unmittelbar in Kontakt kommt. Anschließend werden beide Teile verbunden – meist mit Bast – und mit Baumwachs verklebt. Die Schnittstelle zwischen Unterlage und Reis gewinnt hierbei eine besondere kulturtheoretische Relevanz: sie ist gewissermaßen die *Verkörperung* des gerade angesprochenen Bindestrichs zwischen Natur und Kultur: Die Schnittstelle ist zwar sichtbares Zeichen einer technischen Intervention, steht aber gleichwohl unter der Maßgabe, dass dieser Eingriff die natürliche Zirkulation von Pflanzensäften zu sichern hat.

Indes erweist sich die Pfropfung nicht mehr nur als eine *botanische bricolage*, die durch ein Verfahren des *cut and paste* Körper verbindet, sondern sie erweist sich *auch* als eine *konzeptionelle*, *netzwerkbahnende Aktivität*, die die Zirkulation ermöglicht zwischen *erstens* organologischen Ganzheitsvorstellungen im Sinne einer integralen, *natürlichen* Einheit, *zweitens* technischen Vorstellungen eines Gefüges, das die natürliche Einheit durch Interventionen in eine *funktionale* Einheit transformiert, und *drittens* ökonomischen Vorstellungen einer kanalisierenden Steigerung der natürlichen Kräfte, auf die hin die Interventionen erfolgen, nämlich die qualitative und quantitative Steigerung der Erträge.

Insbesondere im 18. Jahrhundert wird die Pfropfung zu einer ökonomischen Amplifikationsfigur. So lesen wir in Zedlers *Universallexicon*:

> Baum pfropffen wird sonst auch impffen, pelzen, und zweigen genennet, und heißet bey dem Garten-Bau diejenige Arbeit, dadurch ein wilder und unfruchtbarer Stamm vermittelst eines darauf gesetzten, von einem fruchtbaren Baum gebrochenen Zweiges oder so genannten Pfropf-Reises verbessert wird. Es ist dieses eine herrliche Erfindung, dadurch wilde Bäume zahm, unfruchtbare fruchtbar, und wohltragend gemacht [...], ja sogar die Farbe und der Geschmack an denenselben verwandelt und verändert werden (762).

Das *Fruchtbar machen*, das *Verwandeln*, das *Verändern* und das *Verbessern* der Natur werden um 1800 zu Chiffren einer Haltung, die zunehmend im Zeichen eines ökonomischen Dispositivs steht. Dies wird besonders deutlich in der *Encyclopédie* Diderots und D'Alemberts, wenn die Aufpfropfung als eine Art Herrschaftstechnik beschrieben wird.

So heißt es in der *Encyclopédie* unter dem Lemma „Greffe", die Aufpfropfung sei der „triomphe de l'art sur la nature", denn man könne mit

Abbildung 2:
Robert Sharrock: ***The history of the propagation & improvement of vegetables by the concurrence of art and nature*** **(Oxford 1659), 60**

diesem Verfahren die Natur *zwingen*, eine neue Pflanzenart herzustellen (921-924). Hier wird ein bis heute wirksames biopolitisches Konzept artikuliert, bei dem die Pfropfung nicht nur die *erste* wilde Natur in eine *zweite* gezähmte Natur transformiert: Hier wird vielmehr schon die *erste Natur* in eine potentielle Unterlage verwandelt, die dem Zweck gehorchen soll, als *Ressource* zur Verfügung zu stehen.

II

Die Pfropfung fungiert jedoch nicht nur als biopolitische Amplifikationsfigur, sie dient auch – und damit leite ich zu dem zweiten Fragekomplex über – als Modell für *symbolische* Kulturtechniken. So schreibt Hartmut Böhme in seinen Überlegungen *Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*:

> *Colere* meint nicht nur, dass man eine Technik hat, etwa die des Pfropfens, sondern über eine *Technologie* verfügt, nämlich das Wissen über die Regeln des Baumpfropfens (57).

Dieses Kultivierungswissen kann entweder durch mündliche Traditionen, oder aber durch Schreibtechnologien verfügbar gehalten werden, wobei ich es bemerkenswert finde, dass es ausgerechnet die Agri-Kulturtechnik der Pfropfung ist, die in der symbolischen Kulturtechnik ‚Schrift' ihr *re-entry* findet. Dies geschieht prominent in Derridas Schrift-Theorie. Etwa in dem einflussreichen Aufsatz *Signatur Ereignis Kontext* aus dem Jahre 1972, in dem die Pfropfung zur Metapher für die „wesensmäßige Iterabilität" der Zeichen wird. Aufgrund dieser Iterabilität lässt sich, so Derrida,

> ein schriftliches Syntagma immer aus der Verkettung, in der es gefaßt oder gegeben ist, herausnehmen, ohne daß es dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens und genau genommen alle Möglichkeiten der ‚Kommunikation' verliert. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder es ihnen *aufpfropft* (32).

Die Pfropfung steht hier für die Möglichkeit einer ubiquitären „Kraft zum Bruch" mit *externen* (historischen, räumlichen, sozialen), aber auch *internen*, sprachlich-syntagmatischen Kontexten. Zugleich wird sie, wie Jonathan Culler festgestellt hat, „zur Figur der Intervention schlechthin" (157).

Während etwa Austins Sprechakttheorie davon ausgeht, dass der Vorgang des Zitierens zu einem *illokutionären Kraftverlust* von Äußerungen

führt, dass das Zitieren eine *parasitäre Form* der Zeichenverwendung ist (Austin 21), wird die Pfropfung bei Derrida als *greffe citationelle* zu einer Bewegungsfigur, die gerade *durch* die rekontextualisierenden Akte des Herausnehmens und Einfügens von Zeichenkörpern die Zirkulation kommunikativer Kräfte in Gang hält. Allerdings erweist sich das Wiedereinfügen in andere Kontexte als eine ambivalente Geste: Mit dem Akt der Integration wird zugleich immer auch die *Differenz* zwischen Pfropf und Unterlage markiert: Es entsteht eine brüchige Einheit aus *heterogenen*, künstlich zusammengefügten, aber gleichwohl organisch kompatiblen, *affinen* Teilen.

Die Tatsache, dass Derrida die *Greffe* als Metapher für das Zitieren einführt, ist für sich genommen noch nicht wirklich so außergewöhnlich. Immerhin gibt es eine lange Tradition, die Pfropfung im Rahmen poetologischer und poetischer Diskurse als Metapher für die sekundären Praktiken des Zitierens, Kopierens, Kommentierens und Nachahmens zu verwenden – entsprechende Äußerungen finden sich *um 1800* recht häufig. Jean Paul hat sogar einen ganzen Roman über die Pfropfung als plagiierendes, collagierendes Texterzeugungsverfahren geschrieben: *Leben Fibels*. Auch im literaturwissenschaftlichen Diskurs ist der Begriff der Pfropfung keineswegs unbekannt, so untersucht Antoine Compagnon in seinem Buch *La seconde main ou le travail de la citation* systematisch die „geste archaïque du découper-coller" (17), die bei ihm als transplantierende *greffe* im botanischen wie im chirurgischen Sinne ausgezeichnet wird.

Provokant wird Derridas Rekurs auf die *Greffe* genau genommen erst in dem Moment, in dem diese nicht mehr nur als Metapher für das Zitieren, sondern für das Schreiben *generell* fungiert. So behauptet Derrida in *La Dissémination*: „Écrire veut dire greffer. C'est le même mot" (395). Interessanterweise ist diese Behauptung *mehr* als eine Metapher: Der Ausdruck *greffer* bezeichnet im Französischen nämlich nicht nur die Pfropfung im botanischen und die Transplantation im chirurgischen Sinne, sondern die *Greffe* ist auch die Bezeichnung für eine Schreibkanzlei: Der *Greffier* ist, wie wir in der *Encyclopédie* erfahren, ein Notariatsschreiber, der Schriftstücke kopiert, registriert und archiviert (924). *Greffer* heißt also nicht nur im metaphorischen, sondern auch im wörtlichen Sinne so viel wie *Schreiben*, nämlich so viel wie *Abschreiben*.

Eben diese Interferenzen von Schreiben als Abschreiben und Schreiben als Pfropfen werden in Jean Pauls *Leben Fibels* ironisch thematisiert: Der Roman erzählt die fiktive Geschichte eines gewissen Herrn Fibel, der sich als genialer Schriftsteller gibt, *de facto* aber nur als abschreibender *Greffier* agiert. Durch allerhand Zufälle gelingt es ihm dennoch, sich als Autor einer

Abc-Fibel einen Namen zu machen – ja es entsteht sogar eine mehrbändige Lebensbeschreibung Fibels. Diese erste Biographie wird jedoch, so die Fiktion des Romans, durch Kriegswirren zerstreut, ist also nur noch in Fragmenten vorhanden. Dem fiktiven Herausgeber Jean Paul obliegt es, diese „fliegenden Blätter" wieder zusammenzulesen und zu einer zweiten Biographie „zusammenzuleimen" (375). Dabei protokollieren die einzelnen Kapitelüberschriften jeweils den Fundort. Im „20. oder Pelz-Kapitel" lesen wir:

> Dieses ganze Kapitel wurde in einem Impf- oder Pelzgarten im Grase gefunden und schien zum Verbinden der Pelz-Wunden gedient zu haben, was einer leicht fein-allegorisch deuten könnte, wenn er denn wollte (464).

Das hier aufgerufene Pfropfungsmodell wird zur Allegorie einer Poetik, die die Grenze zwischen originalem und kopierendem Schreiben vorführt. Mehr noch: ein gewisser, des Druckens kundiger Magister Pelz, zeigt Fibel, wie man sich anonyme Werke durch das geschickte Eindrucken des eigenen Namens auf das Titelblatt aneignen kann: Die pfropfende Inskription von Wortketten in andere Kontexte wird zu einer drucktechnisch modulierten Aneignungsgeste des *Inprints* (478). Das ‚Pelzen' als *Insert* des eigenen Namens in einen fremden Text mündet in eine Überblendung von *Funktion Autor* und *Funktion Schreiber*.

Doch nicht nur in poetischen, auch in epistemischen Kontexten kommt es – freilich unter ganz anderen Vorzeichen – zu konzeptionellen Überblendungen von Schrift und Pfropfung. So kann man zwischen Latours Konzept der Inskription und Derridas erweitertem Schriftbegriff eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten erkennen – ganz abgesehen davon, dass Latour in *Laboratory Life* mehrfach auf die *Grammatologie* Bezug nimmt, wenn von Inskriptionen die Rede ist (51). Latour zufolge bezeichnet der Begriff der Inskription „all jene Transformationen, durch die eine Entität in einem Zeichen, einem Archiv, einem Dokument, einem Papier, einer Spur materialisiert wird" (*Die Hoffnung der Pandora* 372). Das entspricht im Wesentlichen den in der *Encyclopédie* beschriebenen Schreibpraktiken des *Greffier*.

Zugleich bemerkt man hier aber auch so etwas wie eine Extension des Schriftbegriffs: *Inskriptionen* im Sinne Latours sind semiotische *Transkriptionen*: Schreibspuren, die, um eine Formulierung Ludwig Jägers aufzugreifen, zur Vorlage für „transkriptive Weiterverarbeitungen" werden (60): sei es innerhalb eines Zeichensystems, etwa als Abschrift von bereits Geschriebenem; sei es zwischen verschiedenartigen Zeichensystemen, etwa

als Mitschrift einer Vorlesung oder als Laborprotokoll. Im zuletzt genannten Kontext – dem Labor – werden Inskriptionen qua Transkriptionen zu netzwerkbahnenden wissenschaftlichen Aktivitäten, die an den Schnittstellen zwischen Aufschreibe- und Experimentalsystemen operieren. Diese Schnittstellen konfigurieren eine *epistemische Zone*, in der es, wie Hans-Jörg Rheinberger schreibt, „zu Hybridisierung *und* Pfropfung verschiedener Repräsentationen" kommt (*Von der Zelle zum Gen* 272).

Während sich das Hybridisieren auf den „Vorgang der Fusionierung zweier ganzer Experimentalsysteme" bezieht (*Pfropfen im Experimentalsystem* 72), steht das Pfropfen für bestimmte Momente des Forschungsprozesses, bei denen Wissenschaftler am Zuschnitt von Experimentalsystemen herumbasteln, etwa wenn sie einen neuen Apparat, oder eine neue Messtechnik in ein bestehendes Experimentalsystem einführen. Damit ist aus dem intervenierenden Gärtner von einst ein inskribierender und transkribierender *Greffier* geworden, ein bastelnder Experimentator, der mit *apparativen* Pfropfungen *modellierend* auf den Zuschnitt seiner Wissensobjekte einwirkt.

III

Vor dem Hintergrund der gerade skizzierten Indienstnahmen des Pfropfungsmodells ließe sich ein Forschungsprogramm entfalten, das nicht nur, wie Derrida in *Dissemination* vorschlägt, *systematisch* die „Analogien zwischen den Formen textueller Pfropfung und den sogenannten pflanzlichen oder tierischen Pfropfungen" (226) erforscht, sondern auch die unterschiedlichen *historischen* Formen, wie die *Greffe* als Beschreibungsmodell für Rekontextualisierungen aller Art in Dienst genommen wurde und wird.

Eben dies ist das Projekt einer *Greffologie*, die es sich zur Aufgabe macht, die konzeptionellen Wanderungsbewegungen zu untersuchen, die von den materialen Praktiken des Pfropfens, Impfens, Transplantierens zur *Greffe* als Modell für mediale, poetische, epistemische (aber auch für medizinische, politische und kulturelle) Konfigurationen führen. So wandern die Begriffe des Impfens und Inokulierens um 1800 einerseits in die Immunologie ab, werden andererseits aber auch – etwa bei Kant und Schiller – zu Metaphern für die moralische Erziehung des Menschen.

Im Jahre 1717 beschreibt Lady Montagu in einem Brief an eine Freundin, wie in Konstantinopel Kinder vor den Pocken geschützt werden, nämlich durch das Einbringen infizierter Pockenmaterie in absichtlich erzeugte Hautwunden. Mit dieser Urszene der modernen Immunologie prägt Mon-

tagu auch die terminologische Innovation zur Bezeichnung dieser Immunisierungsoperation: Durch die von ihr verwendete, der Gärtnerkunst des Pfropfens entlehnte, Metapher des ‚engrafting'. Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts setzt sich dann zunächst der Begriff der *Inoculation* durch – auch hier handelt es sich ja um einen Begriff, der auf ein botanisches Pendant verweist, bis dann, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein weiteres Synonym der Aufpfropfung in Dienst genommen wird: die Impfung.

In der *Encyclopédie* finden wir ein auffallend langes Lemma zur *Inoculation*, verfasst von dem Schweizer Art Théodor Tronchin, in dem die *Inoculation* als eine Form der „Insertion", nämlich als eine *Einfügung* beschrieben wird, mit der man „künstlich die Pocken kommuniziert, um die Gefahr und die Verwüstung durch eine natürliche Infektion mit dieser Krankheit zu verhindern" (Band 8, 755).[2] Schlägt man in der *Encyclopédie* den hier zur Erklärung des Begriffs der *Inoculation* verwendeten Ausdruck *Insertion* nach, so macht man eine bemerkenswerte Feststellung: Wir lesen nämlich, dass die *Insertion* als Immunisierungsoperation ein medizinischer „triomphe de l'art sur la nature" sei (788).[3] Das heißt, wir begegnen exakt der gleichen Formulierung, mit der auch schon die Kulturtechnik der *greffe* in der *Encyclopédie* ausgezeichnet wurde.

Worin besteht dieser Triumph? Darin, dass, wie Johannes Türk in seinem 2011 erschienenen Buch *Die Immunität der Literatur* schreibt, „im Übergang von der natürlichen Infektion zur Impfung, [...] aus einer tödlichen Krankheit ein Schutzmittel [wird]". Das heißt, dass man das Krankheitsübel durch einen technisch versierten Eingriff aus seiner natürlichen Ordnung herauslöst und, ich zitiere Türk, „in eine andere [Ordnung] übersetzt" (54); in eine künstlich geschaffene Ordnung nämlich, die die Krankheit in kleinem Maßstab antizipiert und damit die Gefahren, die eine natürlich Infektion bergen würde, *im Voraus* bannt. Die Übersetzungsleistung der Impfung besteht also darin, dass „aus der Beobachtung der natürlichen Immunität ein Instrument zur Beherrschung von Infektion wird" (55).

In diesem Wunsch, eine unkontrollierte, wilde Krankheit zu bändigen, offenbart sich der oben bereits erwähnte *biopolitische* Herrschaftsanspruch, der, grundiert von einem ökonomischen Kalkül, nun vom Obstgarten auf den Menschenpark übertragen wird. Mit Hilfe der Immunologie soll der quantitative Bestand der arbeitenden Bevölkerung gegen die Gefahr einer

[2] Lemma „Inoculation", in: Diderot u. D'Alembert: Encyclopédie Bd. 8, S.755.

[3] Lemma „Insertion", in: Diderot u. D'Alembert: Encyclopédie Bd. 8, S.788.

epidemischen Dezimierung gesichert werden. Die Folgen, die das Konzept der Immunologie als Konzept der Übersetzung von natürlicher, wilder Infektion in künstliche, kontrollierte Infektion hat, betreffen indes nicht nur die Medizin, sondern – dies wird übrigens schon in dem Artikel zur *Inoculation* in der *Encyclopédie* deutlich – auch die Moral und die Politik. So lesen wir in Schillers Schrift *Über das Erhabene*, das Pathetische sei „eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet" werde (805f).[4] Dies führe insbesondere im Rahmen der Tragödie dazu, dass der Zuschauer „kultiviert" werde. Inokulation und Kultivierung werden hier als pädagogische Konzepte in Dienst genommen, die zur Veredelung des Einzelnen und zur Verbesserung im Politischen führen sollen.

Zu fragen bleibt, inwiefern das von Schiller propagierte Kultivierungsmodell tatsächlich *direkt* auf das Konzept der veredelnden Pfropfung zu beziehen ist, oder ob wir es hier nicht schon mit einer metaphorischen *Indienstnahme zweiter Ordnung* zu tun haben, bei der die veredelnde Pfropfung von der immunisierenden Inokulation überblendet wird. Bemerkenswert erscheint mir, dass, trotz dieser metaphorologischen Umkodierung, die Pfropfung auch weiterhin als politische Metapher Verwendung findet: Etwa dann, wenn es nicht um die Kultivierung des Einzelnen, sondern um transkulturelle, konzeptionelle Übertragungen geht. So spricht Max Weber von „aufgepfropften" Gesellschaftsordnungen (*Der Sozialismus* 516) oder beschreibt das Verhältnis der europäischen Kultur zur chinesischen als bloß äußerliches Aufpfropfen einer fremden Denkweise (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* 440).

In eine ähnliche Richtung zielt – rund 100 Jahre später – Robert Young, wenn er in seinem Buch *Colonial desire. Hybridity in theory, culture and race,* den kulturwissenschaftlichen Implikationen nachspürt, die die Verwendung organischer Metaphern für gesellschaftliche Organisationsformen bergen:

> There is a story behind the way in which the organic paradigm so beloved of the nineteenth century quickly developed alongside one of hybridity, grafting, of forcing incompatible entities to grow together (or not) (4).

Hier deutet sich ein Aspekt des Pfropfungsmodells an, der meines Erachtens von erheblicher kulturwissenschaftlicher Relevanz ist, nämlich die

[4] Vgl. auch Zumbusch.

Rolle der Pfropfung als Beschreibungsfigur ambivalenter kultureller Integrations- und Übersetzungsprozesse. Der Einsatzpunkt hierfür ist vermutlich ebenfalls in der Zeit um 1800 anzusiedeln. So vergleicht Friedrich Schleiermacher in seiner Abhandlung *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* die Tätigkeit des Übersetzens mit einer exotischen gärtnerischen Intervention, wenn er schreibt, dass durch das „vielfältige hineinverpflanzen fremder Gewächse [...] unser Boden reicher und fruchtbarer geworden" sei (69). Zugleich lässt er eine durchaus ambivalente Haltung erkennen, wenn er die Übersetzung als eine Tätigkeit bezeichnet, die zu einer „fremden Aehnlichkeit hinübergebogen" ist, wodurch die Übersetzung in eine hybride Überblendung zweier Sprachen mündet: „Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geschlecht rein darstellen, als Blendlinge?" (54) fragt Schleiermacher – und führt damit explizit den Begriff der Hybridität in die Übersetzungstheorie ein. Ein Blendling ist, so lesen wir im Grimm'schen *Wörterbuch* mit Verweis auf den griechischen Ausdruck *hibrida*, ein *„bastart und zwitter, wodurch die reine, natürliche art getrübt und gemischt wird, von menschen, thieren und pflanzen"* (106f).

Interessanterweise zieht Schleiermacher ein anderes metaphorisches Register, sobald die fremde Ähnlichkeit zweier Sprachen von der kulturellen Differenz zweier Denkstile überlagert wird und statt der Frage der Verunreinigung die Frage der Vereinbarkeit aufscheint. In *Hermeneutik und Kritik* stellt Schleiermacher mit Blick auf den „Christlichen Geist" fest, dieser trete im Neuen Testament „in einer Sprachmischung hervor, in der das Hebräische der Stamm ist, worin das Neue zunächst gedacht worden ist, das Griechische aber aufgepfropft" (90). Hier wird die Pfropfung zu einer Metapher, die das *Versetzen* in einen anderen syntaktischen Kontext als gedankliches und sprachliches *Übersetzen* in einen anderen kulturellen Kontext fassbar macht.

Bemerkenswert ist dabei, dass die gerade erwähnte Übersetzungs-Situation eine *Interferenz* von Pfropfungs- und Hybriditätsmodell impliziert, dass die konzeptionelle, gedankliche Pfropfung durch eine sprachliche Hybridisierung zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Ambivalenz begegnen wir übrigens auch in der modernen Übersetzungstheorie. So schlägt Anne Bohnenkamp im Rekurs auf Bachtin vor, statt von verfremdender Übersetzung von hybrider Übersetzung zu sprechen. In der Tat lässt sich mit Blick auf Bachtins Hybriditätskonzept noch etwas ganz anderes beobachten, nämlich eine im Inneren des Hybriditätsbegriffs mitschwingende Ambivalenz, die die Vermutung nahe legt, dass Bachtin an manchen Stellen Hybridität sagt, aber Pfropfung meint.

In seiner Abhandlung *Das Wort im Roman* führt Bachtin den Begriff der „Sinnhybride" ein, der im Kontext der *cultural studies* nicht nur für die Beschreibung intertextueller, sondern auch transkultureller Beziehungen in Dienst genommen wird. Bachtin schreibt:

> Wir nennen diejenige Äußerung eine hybride Konstruktion, die ihren grammatischen (syntaktischen) und kompositorischen Merkmalen nach zu einem einzigen Sprecher gehört, in der sich in Wirklichkeit aber zwei Äußerungen, zwei Redeweisen, zwei Stile, zwei ‚Sprachen', zwei Horizonte von Sinn und Wertung vermischen (195).

Hier sind nun gleich mehrere Aspekte auffällig: *Erstens* findet in dieser Passage eine starke Differenzierung zwischen einer syntaktischen und einer semantischen Ebene der Hybridisierung statt – obwohl unklar bleibt, ob die „hybride Konstruktion" eine syntaktische oder eine semantische Konstruktion ist, ja ob der Hybriditätseffekt womöglich durch die Wechselwirkung respektive die Interferenz beider Ebenen entsteht.

Zweitens ist festzustellen, dass Bachtin an anderer Stelle – rund 50 Seiten später – zwischen unabsichtlichen und absichtlichen Hybridbildungen unterscheidet. Die unabsichtlichen, unbewussten Hybride, die Bachtin auch „organisch" nennt, sind der „zentrale Modus des historischen Lebens und Werdens von Sprachen" und für diese Form der Hybridisierung gilt: Die Äußerung dient als „Tiegel der Vermischung" (244), da es immer wieder zu „überaus produktiven", aber „blinden und dunklen Vermischungen sprachlicher Weltanschauungen" kommt (245).

Im Gegensatz zu unabsichtlichen organischen Hybriden zielen die absichtlichen, künstlichen und künstlerischen Hybridbildungen darauf ab, etwa im Rahmen des Romans, das Aufeinandertreffen verschiedener sozialer Sprachen gleichzeitig *darzustellen* und *herzustellen*. Eben diese absichtlichen hybriden Konstruktionen bezeichnet Bachtin als „Sinnhybride", wobei er betont: „Die beiden Standpunkte werden hier nicht vermischt, sondern einander dialogisch konfrontiert" (246). Zwar kommt es auf der syntaktischen Ebene zu einer „Verschmelzung zweier Äußerungen zu einer einzigen Äußerung" (246), doch wird die „syntaktische Konstruktion der beabsichtigten Hybriden [...] von zwei individualisierten sprachlichen Willen zerbrochen" (246). Das heißt, es kommt zu einer Interferenz von Vermischung auf der syntaktischen Ebene und Konfrontation auf der semantischen Ebene.

Aber ist es nicht einigermaßen erstaunlich, dass ausgerechnet die Sinnhybride *keine* Vermischung, sondern eine dialogische Konfrontation her-

stellt? Die Konfrontation verschiedener Perspektiven entzieht sich also genau jener Vermischung des Verschiedenartigen, die für organische Hybridisierungsprozesse typisch ist, denn auf der semantischen Ebene bleiben die beiden Standpunkte unvereinbar. Die Formulierung „Verschmelzung zweier Äußerungen zu einer einzigen Äußerung" erinnert sehr an die Formel, auf die die Pfropfung zu bringen ist: *Aus zwei mach eins*. Zu fragen bleibt daher, ob die „Sinnhybride" Bachtins nicht besser zu beschreiben wäre als *Interferenz* von textuellen Pfropfungen auf der syntaktischen Ebene und Hybriditätseffekten auf der semantischen Ebene.

Auch dies ist in meinen Augen die Aufgabe einer künftigen *Greffologie*: nach der Bedeutung derartiger Interferenzen im Rahmen theoretischer Konzepte zu fragen – und die unterschiedlichen Formen der Überlagerung, der Wechselwirkung, der Störung zu beschreiben. Dies gilt insbesondere mit Blick auf die Engführung der Konzepte der *Hybridität* und der *kulturellen Übersetzung*, wie sie gegenwärtig in den *cultural studies* zu beobachten ist.

IV

Wie bereits eingangs erwähnt, bezeichnet der Hybriditätsbegriff im Kontext der *postcolonial studies* nicht mehr in erster Linie die biologische Vermischung von Körpern, sondern ein *crossing of cultures*, nämlich – und hier zeigt sich eine funktionale Analogie zu Latours Hybriditätsbegriff – die Vermischung und Vernetzung verschiedenartiger Sprachen und Weltanschauungen. So wird Hybridität bei Homi Bhabha zu einem Beschreibungsmodell für koloniale und postkoloniale Konstellationen, in denen die Kolonisierten die Vermischung der eigenen Kultur mit der fremden Kultur bloß vortäuschen, also subversive Strategien gegen ihre erzwungene Integration in das Weltbild der Kolonisatoren entwickeln. Hybridität ist aber auch die Chiffre einer entwurzelten Lebensweise, bei der es aufgrund einer (sei es freiwilligen; sei es aufgenötigten) Wanderungsbewegung zu Interferenzen zwischen den Weltbildern der eigenen und der fremden Kultur kommt: zu einer, mit Salman Rushdie zu sprechen, „stereoscopic vision" (*Imaginary Homelands* 230).

Diese Interferenz höchst unterschiedlicher kultureller Semantiken und Praktiken wirft die Frage nach der Möglichkeit respektive Unmöglichkeit *kultureller Übersetzungen* auf.

Übersetzung wird hier, wie Bhabha in *The Location of Culture* im Rekurs auf Benjamin betont, zu einer Trope für die „activity of displacement

within the linguistic sign" (*The third space* 210). Der Begriff des *displacements* bezeichnet dabei nicht mehr einfach nur eine Dynamik, die Menschen aus ihren angestammten lebensweltlichen Zusammenhängen herausreißt und auf eine ungewisse Reise schickt, sondern der Begriff des *displacement* wird – ähnlich wie bei Derrida und Bachtin – auf die interne Zeichenstruktur von Äußerungen bezogen und von dort aus auf die externen Dynamiken des Zeichengebrauchs projiziert: Auf die doppelte Dynamik von *Inscription* und *Re-Inscription*, die alle kulturellen *symbolic activities* („culture is a signifying or symbolic activity" (210)) und damit auch alle Formen von *cultural translation* durch ein semiotisches *displacement* von Zeichen determiniert.

Einem so gefassten Konzept der *kulturellen Übersetzung* liegt, so möchte ich behaupten, die gleiche Dynamik zugrunde, die Derrida als *greffe citationelle* bezeichnet: Der „Bruch mit dem Kontext" und die pfropfende Wiedereinschreibung in andere Kontexte finden hier ihr *re-entry* in Form einer *greffe culturelle*. In diesem Zusammenhang werden nun aber auch die prekären politischen Implikaturen sichtbar, die das Pfropfungsmodell mit sich führt: Es trägt zum einen die Spuren des Herausgerissen-Seins *als Zeichen kultureller Differenz* in den anderen, fremden Kontext hinein – und wird damit zu einem Begründungsmodell sowohl für die Möglichkeit einer *Integration* von Menschen und Zeichen als auch für die Mobilisierung von Abstoßungskräften gegen die von außen kommenden ‚Fremden'. Zum anderen impliziert das Pfropfungsmodell eine bestimmte Form der *kulturellen Dominanz*: Im Kontext kolonialer Konstellationen bringt es eine überlegene Machtposition zum Ausdruck: Es weist den Kolonisierten die Rolle einer wilden Unterlage zu, die es durch die quasi-gärtnerischen Eingriffe der Kolonisatoren zu veredeln gilt.

Das Hybriditätsmodell begegnet dieser dispositiven Machtmetaphorik mit einer Subversionssemantik, wodurch zwischen der Logik der Pfropfung und der Gegenlogik der Hybridität ein Verhältnis gespannter Interferenz entsteht. Die Aufgabe einer kritischen *Greffologie* wäre es daher, die unterschiedlichen Formen dieser Interferenz zu beschreiben und dadurch das eher vage Hybriditätsmodell der *postcolonial studies* zu konturieren: Gerade auch mit Blick auf kulturelle Konstellationen, in denen es zu einer doppelten Inskription von Pfropfungsmodell und Hybriditätsmodell kommt, in denen sich die Logik der Pfropfung (*Aus zwei mach eins*) und die Logik der Hybridisierung (*Aus zwei mach drei*) irritierend überlagern. Besonders deutlich wird dies in Salman Rushdies Roman *Satanische Verse*, der, folgt man seiner Selbstbeschreibung, ein „Liebeslied für Bastarde" ist. Gleich mehrfach wird in diesem Roman ein *chimeran graft* erwähnt: ein Baum,

der aufgrund seines Gepfropft-Seins und seines Verpflanzt-Worden-Seins zum Symbol eines, wie es heißt, „*body eclectic*" in einer „*incompatible world*" erwächst:

> After Otto's death Alicja [...] planted vegetables in what Otto had insisted should be an English floral garden (neat flowerbeds around the central, symbolic tree, a "chimeran graft" of laburnum and broom) (476).

Die hier erwähnte Kopplung von Besenginster und Goldregen in einem in Indien liegenden englischen Garten impliziert eine kulturelle Übersetzungsleistung. Genauer gesagt: Sie versetzt zwei zentrale biologische Fragen des 19. Jahrhunderts in einen postkolonialen Kontext: *Zum einen* die Frage, ob die Unterlage im Rahmen der Pfropfung irgendeine Veränderung durch das Edelreis erfährt. *Zum anderen* die Frage, ob es eine Analogie zwischen der Einimpfung eines Edelreises und der Bastardbefruchtung gibt.

Diesen beiden Fragen war Carl Friedrich von Gärtner in seinen einflussreichen, 1849 erschienenen *Versuchen und Beobachtungen über die Bastarderzeugung im Pflanzenreich* nachgegangen – und auch zwanzig Jahre später ist das Problem, wie sich Veränderung der Artgrenzen bei Vererbung und Fortpflanzung beschreiben lässt, noch nicht befriedigend gelöst. So wählt Charles Darwin in seinem Buch *Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation* (1886) den *Laburnum Adamii* als Beispiel für ein rätselhaftes Übertragungsphänomen: „Mr. Adam fügte in der gewöhnlichen Weise ein Stück Rinde des Purpurginsters in den Stamm des Goldregens ein", das heißt: Er nahm eine Inokulation vor. Danach schreibt Darwin:

> If we admit as true M. Adam's account, we must admit the extraordinary fact that two distinct species can unite by their cellular tissue, and subsequently produce a plant bearing leaves and sterile flowers intermediate in character between the scion and stock, and producing buds liable to reversion; in short, resembling in every important respect a hybrid formed in the ordinary way by seminal reproduction. Such plants, if really thus formed, might be called graft-hybrids (469).

Bei Darwin steht die Pfropfhybride für die außerordentliche Tatsache, dass es offensichtlich intermediäre Formen der Übersetzung zwischen Pfropfung und Hybridisierung gibt. Bei Rushdie wird die Pfropf-Chimäre – dieser Ausdruck wird bis heute in der Biologie synonym für Pfropf-Hybride und Pfropf-Bastard verwendet – das Symbol für eine Verbindung

verschiedenartiger Teile unterschiedlichster Herkunft, die einen „*body eclectic*" in einer „*incompatible world*" bilden: Pfropf-Chimären fungieren also – ganz im Sinne Zygmunt Baumans – als Figur einer klassifikatorischen *Un*entschiedenheit, da sie einen Zustand des *in-between* zwischen Logik der Pfropfung und Logik der Hybridisierung verkörpern.

Sowohl die Chimären im biologischen als auch die Chimären im mythologischen Sinne bezeichnen Misch- und Zwischenwesen, bei denen es zu keiner Vermischung kommt, sondern bei denen das Verschiedenartige als *monströse bricolage* in seiner Differenzqualität erhalten bleibt: „Vorn ein Löw und hinten ein Drach und Geiß in der Mitte", wie es in Homers *Ilias* heißt.

Abbildung 3:
Chimäre auf einem Teller (350-340 v. Chr.), Louvre, Campana Collection.

Die Chimäre ist mithin eine Figur, die *Hybridität im Modus der Pfropfung repräsentiert*: als konzeptionelles *cut and paste*. Mehr noch: Sie ist eine *symbolische Form*, in der die gespannte Interferenz zwischen Pfropfungs- und Hybriditätsmodell *in die Form des Sinnlichen* umgesetzt wird. Das gilt auch, ja gerade, für transkulturelle Konstellationen, wie sie in Rushdies *graft-chimaera* zum Ausdruck kommen.

V

Das Projekt einer *Greffologie* hat insofern neben den beiden skizzierten Fragekomplexen:

(1) Wie konfiguriert das Pfropfungsmodell den Bindestrich zwischen Natur und Kultur?

(2) Wie konturiert das Pfropfungsmodell in der Wechselwirkung mit dem Hybriditätsmodell unsere Vorstellung von transkulturellen Beziehungsgeflechten?

noch einer dritten Frage nachzugehen: der Frage nämlich, für welche Art von (mit Hans Blumenberg zu sprechen) „logische Verlegenheit" (10) die Überblendung von Pfropfungsmodell und Hybriditätsmodell einspringt.

Meine Hypothese ist, dass derartige Überblendungen *Indizien* für netzwerkbahnende, kulturelle, epistemische und poetische Übersetzungsaktivitäten sind, in deren Verlauf die Bindestriche zwischen Naturen und Kulturen neu verhandelt werden. Zu klären bleibt, *wie* sich diese konzeptionellen Übertragungs- und Übersetzungsprozesse beschreiben lassen und was sie jeweils bedeuten. Was bedeutet es – um noch einmal aus Zedlers *Universallexicon* zu zitieren – wenn wir dort unter dem Lemma ‚Bastard' die folgende Erklärung finden: Bastard, „kommt her von dem Bast, mit welchem man die Pfropfreiser denen inwendigen saftigen Rinden einverleibt und anwachsen macht" (644).

Bibliographie

Allen, Oliver. *Pfropfen und Beschneiden. Time-Life Handbuch der Gartenkunde*. Amsterdam: Time-Life International, 1980.

Austin, John Langshaw. *How to do Things with Words*. London: Oxford University Press, 1975.

Bachmann-Medick, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.

Bachtin, Michail. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Bauman, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1995.

Bhabha, Homi K. „The Third Space. Interview with Homi Bhabha". *Identity: Community, Culture, Difference*. Hg. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 207–221.

Blumenberg, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Böhme, Hartmut. „Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs". *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Renate Glaser und Matthias Luserke Hg. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999. 48–68.

Bohnenkamp, Anne. „Hybrid statt verfremdend? Überlegungen zu einem Topos der Übersetzungstheorie". *Linguistische Aspekte der Übersetzungswissenschaft*. Peter Colliander, Doris Hansen und Ingeborg Zint-Dyhr Hg. Tübingen: Groos 2004. 9–26.

Compagnon, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

Culler, Jonathan. *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999.

D'Alembert, Jean Le Rond und Denis Diderot Hg. *Encyclopédie*. Band 8. Neuchâtel 1765.

Darwin, Charles. *The variation of animals and plants under domestication*. Bd. 1. New York: Murray 1868.

Derrida, Jacques. „La Dissémination". *La Dissémination*. Ders. Paris: Seuil, 1972. 319–407.

---. „Signature événement context". *Marges de la Philosophie*. Ders. Paris: Éditions de Minuit, 1972. 365–393.

---. „Die zweifache Séance". *Dissemination*. Ders. Wien: Passagen Verlag 1995. 193–255.

---. „Signatur Ereignis Kontext". *Limed Inc*. Ders. Wien: Passagen Verlag, 2001. 15-45.

García Canclini, Néstor. *Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Press, 2005.

Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm. Hg. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 2. Leipzig: Hirzel, 1860. 106f.

Hacking, Ian. *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*. Stuttgart: Reclam, 1996.

Jäger, Ludwig. „Störung und Transparenz. Skizze zur performativen Logik des Medialen". *Performativität und Medialität*. Hg. Sybille Krämer. München: Fink, 2004. 35–74.

Jean Paul. „Leben Fibels". *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 11. Hg. Norbert Miller, München, 1975. 375.

Latour, Bruno. „On actor-network theory. A few classifications". Soziale Welt 4 (1996): 369–381.

---. *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

---. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Übers. Gustav Roßler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Latour, Bruno und Steve Woolgar. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Rheinberger, Hans-Jörg. „Von der Zelle zum Gen. Repräsentation der Molekularbiologie". *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*. Hg. ders. Berlin: Akademie Verlag, 1997. 265-279.

---. „Pfropfen im Experimentalsystem". *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*. Hg. Uwe Wirth. Berlin: Kadmos, 2011. 65–74.

Rushdie, Salman. *Satanic Verses*. New York: Penguin, 1988.

---. „Imaginary Homelands". *Literature in the modern World. Critical Essays and Documents*. Hg. Dennis Walter. New York: Oxford University Press, 2004. 226-231.

Schiller, Friedrich. „Über das Erhabene". *Sämtliche Werke*. Bd 5. Hg. Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedel. München: Hanser, 792–809.

Schleiermacher, Friedrich. „Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens". *Das Problem des Übersetzens*. Hg. Hans Joachim Störig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. 38–69.

---. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Simmel, Georg. „Vom Wesen der Kultur". *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Gesamtausgabe Bd. 8. Hg. A. Cavalli und V. Krech, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. 363-372.

Türk, Johannes. *Die Immunität der Literatur*. Frankfurt am Main: Fischer, 2011.

Weber, Max. „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen". *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1986. 238–442.

---. „Der Sozialismus". *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: Mohr/UTB, 1988. 492-517.

Wirth, Uwe. Hg. *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*. Berlin: Kadmos, 2011.

Young, Robert J. C. *Colonial desire. Hybridity in theory, culture and race*. London/New York: Routledge, 1995.

Zedler, Johann Heinrich. *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschafften und Künste welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. Bd. 3. Leipzig/Halle: Zedler, 1753.

Zumbusch, Cornelia. „Innovation oder Kontamination? Kreuzungen der Impfmetapher zwischen Kant und Nietzsche." *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*. Hg. Uwe Wirth. Berlin: Kadmos, 2011. 87–100.