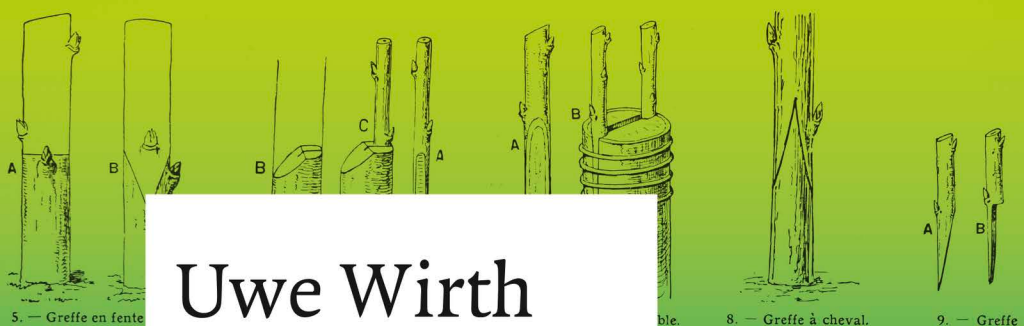
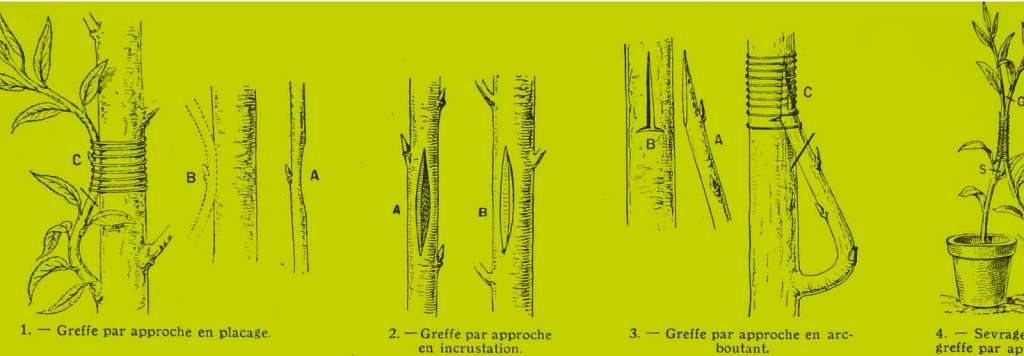




Uwe Wirth

Pfropfung

Eine Theorie der Kultur



S. FISCHER

Uwe Wirth

Pfropfung

Eine Theorie der Kultur



S. FISCHER



Erschienen bei S. FISCHER

© 2025 S. Fischer Verlag GmbH, Hedderichstr. 114, 60596 Frankfurt am Main

Die Nutzung unserer Werke für Text- und Data-Mining
im Sinne von § 44b UrhG behalten wir uns explizit vor.

Layout: Nadine Bernhardt, München

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

ISBN 978-3-10-092249-6

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
produktsicherheit@fischerverlage.de

*Auf also! Lernt für jede Art die richtige Pflege, ihr Bauern,
veredelt die wilden Früchte durch Kultur, und lasst das Land
nicht träge liegen! (Vergil, Georgica)*



Erasmus Hornick, The Month of April:
Man Grafting a Branch onto a Tree (16. Jahrhundert)

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Prolog. Vorüberlegungen zu einer Allgemeinen Greffologie	9
Teil A: Pffropfung als theoretische Konzeptmetapher	27
1. Zwischen Hybridität und Pffropfung	28
1.1 Das Konzept ›Hybridität‹ im Kontext kulturwissenschaftlicher Fragestellungen	28
1.2 Kritik des Konzepts ›Kulturelle Hybridität‹	38
1.3 Kritik der Kritik: Das Pffropfungskonzept als Alternative	43
2. Das Konzept Pffropfung	51
2.1 Pffropfung als kulturtechnisches Konzept	51
2.2 Pffropfen als symbolische Kulturtechnik: ›Schreiben heißt aufpffropfen‹	61
2.3 Kulturelle Übersetzung als Interferenz von Hybriditätskonzept und Pffropfungskonzept	66
2.4 Pffropfung als Konzept von Intertextualität und Intermedialität	79
2.5 Pffropfung als Konzept von Intermedialität <i>und</i> Interkulturalität	88
2.6 Pffropfung als Architekturkonzept: Gebaute Interkulturalität	93
3. Die Pffropfung als konzeptuelle Projektion	103
3.1 Zwischen Hybridität und Pffropfung: <i>chimärische Konfigurationen</i>	103
3.2 Von der Technik zur Theorie: Organismus, Fortpflanzung, Reproduktion	112
3.3 Metaphorologische Projektionen: Pffropfung als Transplantation und als Impfung	120
3.3.1 Pffropfmetaphern in der Domäne der Organtransplantation	121
3.3.2 Pffropfmetaphern in der Domäne der Immunologie	127
3.4 Ausblick: Metaphorologische Projektionen der Pffropfung als Prinzip	133

Teil B: Pfropfung als historische Konzeptmetapher

Interferenzen zwischen epistemischen und poetischen Kontexten . 141

1. Antike Konzepte der Pfropfung und ihre Renaissancen.	142
1.1 Die Logiken des Lebenden und die Wunder der Pfropfung	142
1.1.1 Von Säften und Rinden: Praktiken des Pfropfens zwischen Episteme und Phantasma	148
1.1.2 Erweiterte Pfropfkonzeppte bei Vergil und Horaz.	157
1.2 Literarische Renaissancen antiker Pfropfkonzeppte	162
1.2.1 Poetische Pfropfungen in Shakespeares <i>Procreation Sonnets</i>	165
1.2.2 Familiäre Pfropfungen in Shakespeares Dramen	168
1.3 Antike Pfropfkonzeppte unter christlichen Vorzeichen	174
1.3.1 Die Pfropfung als theologische Metapher im <i>Römerbrief</i> des Apostel Paulus	174
1.3.2 Die Pfropfung als religionsgeschichtliche Konzeptmetapher	179
2. Bio-logische Konzepte der Pfropfung um 1800	186
2.1 Statische und dynamische Logiken des Lebenden: Zwischen Linné und Goethe.	186
2.2 Ökonomien des Pfropfens in Goethes <i>Wahlverwandschaften</i>	194
2.3 Pfropfungen im Spannungsfeld von Adoption und Copulation . . .	202
3. Konzeptuelle Pfropfungen: poetische und epistemische Konfigurationen	212
3.1 Jean Pauls <i>Leben Fibels</i> im Spannungsfeld von Original und Kopie	212
3.1.1 Mediale Metamorphosen: Schreiben – und Drucken – als Pfropfung.	215
3.1.2 Pfropfung als poetische Theologie	219
3.2 Chimärische Konfigurationen in E. T. A Hoffmanns <i>Der Sandmann</i>	222
3.2.1 Konfigurationen zwischen Mensch und Maschine.	225
3.2.2 Mensch-Maschine-Metamorphosen im Zeichen der Kopulation.	232
3.2.3 Pfropfung zwischen Imagination und Perzeption	239
3.3 Shelleys <i>Frankenstein</i> als epistemische Querelle verschiedener Logiken der Reproduktion	242

3.3.1 Monströse Pfropfungen auf konzeptueller Ebene: Chimärische Denkstile	247
3.3.2 Monströse Pfropfungen auf körperlicher Ebene: unnatürliche Transplantationen	252
3.3.3 Reproduktion im Spannungsfeld von Zeugung und Generation: evolutionäre Theologie?	256
3.4 Ausblick: Von Dr. Frankenstein zu Dr. Moreau. Evolution als künstlicher Prozess.	262

4. Chimärische Konfigurationen als epistemische Dinge	267
4.1 Darwins Vererbungslehre im Spannungsfeld von Pfropfung und Hybridisierung: Der <i>Laburnum Adamii</i> als Problem	267
4.2 Pfropf-Hybride zwischen Vererbung und Übertragung: Die Reblaus als Testfall	278
4.3 Institutionelle Biopolitiken des Konzepts Pfropfung: Weinberg und Garten als Labor.	287
4.4 Ideologische Biopolitiken des Konzepts Pfropfung: Mitschurin und die Folgen	294

Teil C: Pfropfung als Prinzip

Ansätze einer Allgemeinen Greffologie	303
--	------------

1. Pfropfung als Prinzip der Bildung und des Wachstums von Begriffen	304
1.1 Das Prinzip Pfropfung zwischen Konzeptualisierung und Dekonstruktion	304
1.2 Derridas Begriffsbewegungen: dekonstruktivistische Lektüren von Saussure und Peirce	311
1.2.1 Saussures Proto-Dekonstruktion der Schriftdominanz	316
1.2.2 Begriffsbewegungen vom natürlichen Organismus zum organisierten System	321
1.2.3 Vom semiologischen Prinzip zum Prinzip Pfropfung	326
1.3 Die pragmatische Wende des Prinzips Pfropfung	331
1.3.1 Konnotatives Bedeutungswachstum	334
1.3.2 Metaphorisches Bedeutungswachstum	341
1.3.3 Enzyklopädisches Bedeutungswachstum	348

1.4 Forschungslogische Implikationen:

Die Peirce'sche Abduktion als konzeptuelle Pfropfung 353

2. Pfropfung als Prinzip der Inskription 365

2.1 Inskriptionen im Spannungsfeld epistemologischer und medialer Konfigurationen 365

2.1.1 Latours Konzept der Immutable Mobiles als typographisches Dispositiv. 368

2.1.2 Vom Peirce'schen *Putting Together* zum Latour'schen *Drawing Together* 373

2.1.3 Die Inskription als Spur im Kontext von Konfiguration und Schnittstelle 376

2.2 Für eine (Peirce'sche) indexikalische Wende des (Derrida'schen) Spur- und Schriftbegriffs 382

2.3 Das Prinzip Pfropfung als Iterabilität 390

2.3.1 Sprachphilosophische Konzepte des Zitierens. 394

2.3.2 Metaphern des Zitierens: Austins *etiolation* oder Derridas *greffe*? 398

2.3.3 Modelle der Wiederholbarkeit zwischen Zitat und Kopie. 403

2.3.4 Ausblick: Semiotische Perspektivwechsel zwischen Textzitat und Bildkopie 407

3. Ansätze zu einer Materialen Pfropfung 409

3.1 Zwischen Mobilität und Materialität: Der Papierraum als Einschreibebereich 409

3.1.1 Von der vergessenen Materialität zur *Greffe Matérielle*. 4133.1.2 Die Collage als materiale Pfropfung im Modus des *Cutting* und *Gluing Together*. 4203.1.3 *Poetisches Paperwork* im Spannungsfeld von Mobilität und Materialität 4293.2 *Philologisches Paperwork* im Spannungsfeld von Inskription und Transkription 437

3.3 Der Kommentar als para- und metatextuelle Pfropfung 444

Teil D: Ausblicke auf eine Allgemeine Greffologie	453
1. Schrift und Gedächtnis	454
1.1 Platos <i>Phaidros</i> im Lichte des Prinzips Pfropfung	454
1.2 Konzeptuelle Pfropfungen zwischen Sprache, Schrift und Gedächtnis.	465
1.3 Schrift als zusammengepfropfter Hypertext: Inserat und Link in Bushs <i>Memex</i>	473
2. Schrift als Programm.	481
2.1 Schrift als kybernetisches Programm: Rechenmaschine, Archivmaschine, Gehirn	481
2.2 Pfropfungen zwischen Mensch und Maschine	492
2.3 Schrift als biologisches Programm: Zwischen linguistischem und genetischem Code	499
3. Schlussfolgerungen: Das Prinzip Pfropfung als erweiterte Schrift der Natur	507
Epilog. Greffologische Rückblicke und Ausblicke	522
Wer ist der Gärtner?	523
Gärten der Erkenntnis.	524
Ambivalenz der Pfropfkopulationen.	525
Konzeptuelle Pfropfungen als epistemische Chimären.	529
Teil E: Apparat	533
Anmerkungen.	535
Abbildungsverzeichnis.	655
Literaturverzeichnis.	657
Personenregister.	733
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	739

Prolog

Die Pfropfung ist eine seit der Antike praktizierte Technik des Land- und Gartenbaus, die verschiedenartige Pflanzen miteinander verbindet, um Qualität und Ertrag der Ernte zu steigern.¹ Zugleich verweist das Konzept der Pfropfung auf eine zentrale Frage von Kulturphilosophie, Kulturwissenschaft und Ecocriticism: Wie können wir unser Verhältnis – unsere ›Schnittstelle‹ – zur Natur angemessen beschreiben? Inwiefern ist es gerechtfertigt, der Natur mit unseren kulturtechnischen Interventionen Gewalt anzutun;² und wieso ist dies sogar notwendig, um die Natur (auch die Natur in uns) zu kultivieren? Doch was für ein Konzept von Natur und was für ein Konzept von Kultur ist damit impliziert? Und was bedeutet dies für unser gesellschaftliches und kulturelles Miteinander? Sind womöglich auch unsere Beziehungen zu anderen Menschen als Pfropfungsverhältnisse zu fassen?

Die These dieses Buches lautet, dass das *Prinzip Pfropfung* allgegenwärtig ist. Die Frage nach der Pfropfung betrifft dabei nicht nur *Ökologie* und *Ökonomie* der *Agrikultur*, sondern auch die modernen *Biotechnologien*, die in immer stärkerem Maße unser Konzept des Lebenden prägen. Zugleich erweist sich die Pfropfung als Konzeptmetapher für die *Zeichen-* und *Schrifttheorie*. Zunächst im Kontext *dekonstruktiver Ansätze*, dann aber auch (vermittelt über den Begriff der Inskription) in der *Actor-Network-Theory* und (vermittelt über die Idee des Wachstums der Bedeutung von Zeichen) in der *Semiotik*. Die *Architektur* verwendet die Pfropfung als Beschreibungsmodell für intermediale und interkulturelle Assemblagen, die *Poetologie* nimmt die Pfropfung spätestens seit der Renaissance als Modell für kopierende Formen der Textverarbeitung in Dienst. In der *Kunst der Moderne* reüssiert das Prinzip Pfropfung zum einen in den Collage-Techniken, zum anderen in der computerbasierten *Informationstheorie*. Zugleich entfaltet die Pfropfung ein *metaphorologisches* Eigenleben sowohl in *Philosophie* und *Epistemologie* als auch im Rahmen der *Wissensgeschichte*, denn auch die *Transplantationsmedizin*, die *Immunologie* und die *Gentechnik* sind

auf Pfropfungskonzepte zurückzuführen. Darüber hinaus erweist sich die Pfropfungsmetapher als überaus anschlussfähig an jene Hybriditätsdiskurse, die seit einigen Jahrzehnten in *Medien- und Kulturtheorien* gepflegt werden, allen voran im Kontext von *Übersetzungstheorie*, *Archivologie* und *Postkolonialismus*.

In all den genannten Bereichen eröffnen sich mit dem Pfropfungskonzept ganz neue Perspektiven, um die bisherigen Probleme im Rahmen einer *Allgemeinen Greffologie* neu zu formulieren. Das vorliegende Buch wird zeigen, was das im Einzelnen bedeutet.

Vorüberlegungen zu einer *Allgemeinen Greffologie*

In seinen Überlegungen zum *Nutzen der Soziologie* stellt Zygmunt Bauman im Kapitel »Natur und Kultur« fest: Sachverhalte, die wir »zur Kultur zählen und nicht zur Natur«, erscheinen in spezifischer Hinsicht »veränderbar«:³ Veränderbar in dem Sinne, dass es einen wünschenswerten Endzustand gibt, der durch menschliches Handeln erreicht werden kann. Veränderbar aber auch insofern als die Differenzen zwischen Natur und Kultur – ebenso wie die Differenzen zwischen Kulturen – nicht ein für alle Mal festgelegt sind, weil Naturbegriffe und Kulturbegriffe selbst einem historischen Wandel unterliegen.⁴ Ihren Ausgangspunkt nimmt die Annahme der Veränderbarkeit von einer naheliegenden Assoziation des Wortes »Kultur«, auf die Bauman mit leicht ironischem Unterton aufmerksam macht:

»Es stellt die Tätigkeit des Bauern oder des Gärtners vor Augen, der sorgfältig die Anlagen plant, die der Wildnis abgerungen und für die Zivilisation gewonnen wurden, der das Saatgut der zu pflanzenden Setzlinge wählt, für ihre Bewässerung sorgt und die heranwachsenden Gewächse so verschneidet, dass sie die richtige Form bekommen – die Form, die er bei den betreffenden Pflanzen für angemessen erachtet. Aber der Bauer oder Gärtner tut noch mehr. Sie reißen die unwillkommenen Gäste heraus, die »unerwünschten« Pflanzen, die »von sich aus« wuchsen und dadurch den gepflegten Entwurf der Anlage verdarben, den geplanten Ertrag des Feldes zu verringern drohten oder vom ästhetischen Ideal des Gartens ablenkten.«⁵

Dass das Wort ›Kultur‹ dem Feld der Hortikultur oder der Agrikultur entstammende Assoziationen auslöst, ist alles andere als neu.⁶ Wie im Rekurs auf die historische Semantik des Kulturbegriffs immer wieder betont wird, heißt ›colere‹ so viel wie *anbauen, bearbeiten, Ackerbau betreiben*.⁷ So werden die Pflanzen und ihr Wachstum Teil eines Handlungszusammenhangs, den bereits Theophrast als »Besorgung der Kultur«⁸ bezeichnet.

Bemerkenswerterweise beginnt auch die abendländische Reflexion auf die Erkenntnismöglichkeiten der Schriftkultur in Platos *Phaidros* mit einer agrikulturellen Allegorie, die die Aussaat des »verständigen Landmanns«⁹ gegen die Pflanzungen des ›Adonisgärtchens‹ – Platos Gleichnis für den Schriftgebrauch – ausspielt. Eine Reprise dieser frühen Figur des »Nature Writing«¹⁰ begegnet uns im achtzehnten Jahrhundert. So ist in Herders Weltbild jede Sprache »ein unermäßlicher Garten voll Pflanzen und Bäume«,¹¹ und selbst interkulturelle Einflüsse werden mit Verweis auf gärtnerische Transaktionen beschrieben, etwa wenn Herder fragt: »Wo sind die Lieblinge der Muse, die die griechischen Blumen und Früchte auf den Boden Deutschlands zu verpflanzen suchen?«¹² Die Lieblinge der Muse – das sind die literarischen Gärtner, die Pflanzen aus dem Garten der Sprache (in diesem Fall gleichbedeutend mit dem Garten der Schriftsprache) über Zeiten und Räume hinweg transportieren und transplantieren können, ohne dass die Pflanzen durch dieses Versetzen Schaden nehmen. Ein spätes Echo dieses interkulturellen Verpflanzungskonzepts findet sich noch in Benjamins Überlegungen zur *Aufgabe des Übersetzers*, wenn er (wie bei Bauman unter Ironie-Vorbehalt) schreibt: »Übersetzung verpflanzt also das Original.«¹³

Auch unter den Vorzeichen derartiger metaphorischer Aufladungen stellt sich die Frage nach den zugrundeliegenden Konzepten von Kultur. Nicht nur, dass die Pfropfung seit der Antike im Land- und Gartenbau eine ganz besondere Rolle übernimmt, insofern sie als *Kulturtechnik* die Schnittstelle zwischen Natur und Kultur markiert. Die Pfropfung dient auch als *Konzeptmetapher* für das Zitieren,¹⁴ für nachahmende künstlerische Verfahrensweisen, für Operationen des Übersetzens und für medizinische Operationen wie das Transplantieren von Körperteilen.¹⁵ Damit deutet sich an, dass die Pfropfung ein Konzept ist, das unabhängig von seinen agri- und hortikulturellen Wurzeln in Dienst genommen werden kann, nämlich als *Prinzip Pfropfung*, das sich auf die Bereiche der Kultivierung, des Kulturkontakts, der Medientechnik und der künstlerischen Zeichenverarbeitung

projizieren lässt.¹⁶ So besehen sollte – so die weiterführende These dieses Buches – die Beschäftigung mit der Pfropfung zentrales Anliegen medienkulturwissenschaftlicher Ansätze werden, und zwar im Sinne einer *Allgemeinen Greffologie*, deren Untersuchungsfeld die komplexen Interaktionen und Interferenzen zwischen der kulturtechnischen Dimension des Pfropfens einerseits und den metaphorischen Dimensionen des Konzepts Pfropfung andererseits sind.

Ein Einstiegspunkt stellt dabei Georg Simmels Essay *Vom Wesen der Kultur* aus dem Jahre 1908 dar, das die eingangs zitierten Überlegungen Baumans zum Verhältnis von Natur und Kultur vorwegnimmt, wenn Simmel feststellt:

»Der Holzbirnbaum trägt holzige und saure Früchte. Damit ist die Entwicklung, zu der ihn sein wildes Wachstum bringen kann, an ihr Ende gelangt. An diesem Punkt hat der menschliche Wille und Intellekt eingegriffen und den Baum durch allerhand Beeinflussungen zur Produktion der Eßbirne geführt, das heißt »kultiviert«.«¹⁷

Wie Bauman geht auch Simmel davon aus, dass die Grenzen zwischen Naturzustand und Kulturzustand durch menschliches Tun gezogen werden. Die Essbirne steht für eine durch menschliche Eingriffe hervorgebrachte zweite Natur, und sie ist als solchermaßen kultivierte Natur ein Produkt, das erst durch den Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand entstehen kann. »Entstehen« meint hier nun aber nicht nur den biologischen Entwicklungsprozess,¹⁸ sondern auch, ja vor allem, die Entwicklung der Vorstellung einer wohlschmeckenden Essbirne. Die Möglichkeit, diese zum Telos einer Reihe experimenteller gärtnerischer Interventionen zu machen, setzt eine konzeptuelle Prämisse voraus, nämlich die Annahme, dass sich Natur in einem vom Menschen bestimmten Sinne in nützliche Natur verwandeln lässt. Erst vor dem Hintergrund dieser Prämisse, die die Transformierbarkeit, sprich: die Veränderbarkeit der Natur für denkbar hält, finden dann die Beeinflussungen der Natur durch hortikulturelle oder agrikulturelle Techniken statt,¹⁹ um einen »höheren Culturwerth«²⁰ zu erzielen.

Auch wenn Simmel offenlässt, worin die menschlichen Beeinflussungen bestehen, durch die der Holzbirnbaum zur Essbirne kultiviert wurde, so macht ein Blick in die Geschichte der Hortikultur- und Agrikulturtechni-

ken seit der Antike deutlich, dass es im Grunde nur drei Möglichkeiten gibt, mit menschlichem Willen und Intellekt in natürliche Wachstumsprozesse einzugreifen: durch Auslesezüchtung, durch Hybridisierung oder durch Pfropfung.²¹ Der Grundgedanke der Auslesezüchtung ist die vorsätzliche Verstärkung oder Abschwächung bestimmter charakteristischer Eigenschaften innerhalb einer biologischen Art durch Techniken der Saatgutkontrolle. Bei der Hybridisierung kommt es dagegen zu einer Kreuzung verschiedener Arten, ihr Crucial Point ist also die Vermischung von Verschiedenartigem, so dass sich im Falle einer absichtlichen Hybridisierung neue Arten und Sorten züchten lassen. Im Gegensatz zur Hybridisierung kommt es bei der Pfropfung gerade zu keiner genetischen Vermischung, vielmehr werden zwei verschiedenartige Teile als »*compound genetic system*«²² zu einer neuen biologischen »*configuration*«²³ verbunden. Dabei ist der entscheidende Unterschied zur Hybridisierung, dass bei Pfropfkonfigurationen die charakteristischen Eigenschaften der miteinander verbundenen Teile, sprich, ihre artspezifische Differenzqualität, erhalten bleiben.

Die Pointe der Operation des Pfropfens besteht darin, dass man, wie es in dem populären Gartenhandbuch *Pfropfen und Beschneiden* heißt, »Teile von zwei Pflanzen verletzt und dann so zusammenfügt, dass sie miteinander verheilen«.²⁴ Der eine Teil, die sogenannte Unterlage, ist »eine Art Gastgeber, der im Boden wurzelt und den anderen Teil, den Reis, mit Nährstoffen versorgt«.²⁵ Der Pfropfreiser wird hier, wie man im Anschluss an Michel Serres sagen könnte, als freundlicher Parasit beschrieben,²⁶ der von seinem Gastgeber nicht nur ernährt wird, sondern mit ihm eine symbiotische »Funktionseinheit«²⁷ bildet. 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 mit Bandagen verbunden und mit Baumwachs verklebt.

Offensichtlich stellt die Pfropfung ein technisches Verfahren dar, das durch Operationen des Cut and Paste verschiedenartige Pflanzenteile im wörtlichen Sinne verbindet und dadurch zu einer Art ›botanischen Bricolage‹²⁸ wird. Die Schnittstelle zwischen Unterlage und Reis gewinnt dabei gleichermaßen kulturtheoretische und kulturtechnische Relevanz: Sie stellt als sogenannte ›Veredelungsstelle‹ die Verkörperung des Übergangs zwischen Naturzustand und Kulturzustand dar; ja, sie ist das sichtbare Zeichen

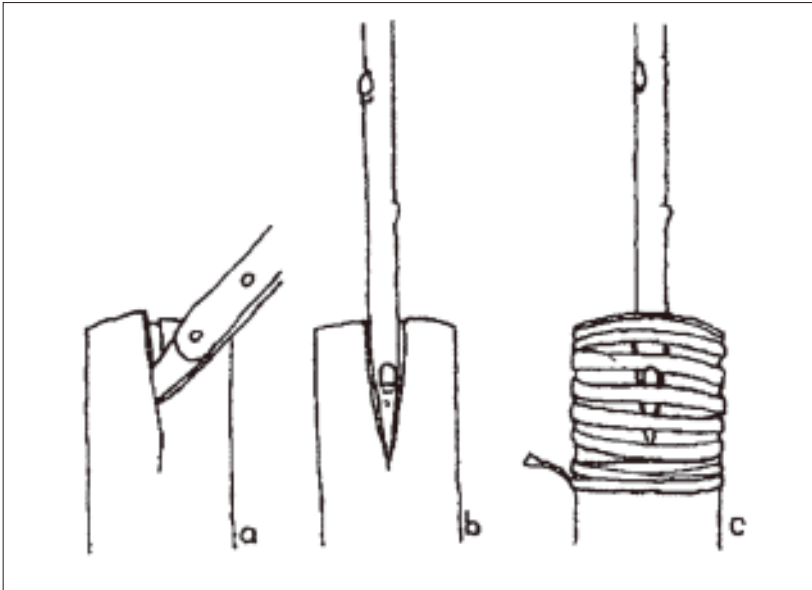


Abbildung 1: Merkblatt 3102 (Bayerische Landesanstalt für Weinbau und Gartenbau)

a) Längsschnitt in den Pfropfkopf, Lösen der Rindenflügel, b) Einschieben des Edelreises, c) Verbinden und Verstreichen der zusammengefügte Veredelung

einer »Intervention«²⁹ in den Naturzustand. Darüber hinaus erweist sich die Schnittstelle zwischen Unterlage und Pfropfreis aber auch als »Grenzrelais«³⁰ in kulturtheoretischer und als »Gefüge«³¹ in kulturtechnischer Hinsicht. Sie ist Ausdruck einer »agrilogistics«.³² Mit der technischen Intervention in den Naturzustand der beiden Pflanzenteile werden diese aus ihren natürlichen Zusammenhängen herausgelöst und zu einer neuen, künstlichen »Konfiguration«³³ zusammengefügt, die die Grenze von Naturzustand und Kulturzustand anschaulich vor Augen führt. Zugleich findet man hier den zentralen Glaubenssatz der Kulturtechnikforschung mitgedacht, wonach unser Verständnis des Verhältnisses von Natur und Kultur nicht nur durch die Technisierung unserer Lebenswelt *vorgeformt*, sondern durch technische Interventionen und Operationen *konstituiert* ist.³⁴

Bemerkenswerterweise steht die Operation des Pfropfens bei alledem immer noch unter der Maßgabe, dass trotz des technischen Eingriffs in den organischen Naturzustand weiterhin die Zirkulation von natürlichen Pflanzensäften möglich sein muss, um das Pfropfreis mit Nährstoffen zu

versorgen. Die Geste der Intervention wird offenbar von einer Geste der Integration begleitet. Hier interagieren, mit Kant zu sprechen, »Naturzweck« und menschliche Urteilskraft, indem die Natur »als technisch vorgestellt wird.«³⁵ Insofern ist die Schnittstelle zwischen Unterlage und Pfropfreis auch als Verkörperung einer kulturtechnischen Konfiguration begreifbar, bei der die »natürlichen« Ausgangsbedingungen des Pflanzenwachstums kanalisiert und in die Idee der Pfropfung, verschiedenartige Pflanzenteile neu zu kombinieren, integriert wird. Zwar besteht das Pfropf-Gefüge noch immer aus »natürlichen« Elementen, die gewissen Gesetzen der Kompatibilität unterliegen,³⁶ doch werden diese im Zuge einer technischen Intervention unter den Vorzeichen eines Konzepts der Neukombination in eine »künstliche« Konfiguration transformiert. Dergestalt wird die Pfropfung in konzeptueller Hinsicht zu einem Modell für die »Selbsteinrichtung des Menschen innerhalb der Natur«,³⁷ ja, für die Metamorphose der »Technik der Natur«³⁸ in eine Kulturtechnik. Mehr noch: Im Anschluss an Benjamins Unterscheidung zwischen einer ersten Technik, die auf die »Beherrschung der Natur«³⁹ abzielt und einer zweiten Technik, der es darum geht, »Abstand von der Natur zu nehmen«,⁴⁰ und so ein neues »Zusammenspiel zwischen der Natur und der Menschheit« zu initialisieren, könnte man die Pfropfung als Schnittstelle zwischen einer ersten, pragmatisch konfigurierten Technik und einer zweiten, vom Spiel der Möglichkeiten faszinierten, poetischen Technik begreifen.⁴¹ Dieses poetische Prinzip Pfropfung versucht sich von allen pragmatischen und natürlichen Zwängen zu befreien und allein dem Motto »Anything goes« zu folgen. Indes erweist sich auch die freie poetische Neukombination als potentiell gewaltsame Intervention in die natürliche Ordnung – hierin gleichen sich offenbar erste und zweite Technik.

Bereits auf der Ebene der ersten Technik bleibt offen, inwiefern die Eingriffe des Gärtners, der den Birnbaum durch Pfropfung in ein neues Gefüge transformiert, auf der gleichen Ebene angesiedelt sind wie die Beeinflussungen des Gärtners, der den Birnbaum durch Auslesezüchtung kultiviert. So grenzt Simmel in seinem Essay die Arbeit des Gärtners explizit von der des Schiffbauers ab: Während der Gärtner den Birnbaum zu der »vollkommensten Entfaltung seiner eigenen Natur« bringt, indem er die »in der organischen Anlage seiner Naturform schlummernden Möglichkeiten entwickelt«,⁴² nimmt der Schiffbauer den Baumstamm in einer Weise in Dienst, die nicht in dessen »eigener Wesenstendenz« liegt. Die

Indienstnahme wird vielmehr »rein von außen, von einem seinen eigenen Anlagen fremden Zwecksystem hinzugefügt«. ⁴³ So besehen liegen die Eingriffe des pflanzenden Gärtners irgendwo zwischen dem, was Simmel als »Kultivierung« und dem, was er als »Kulturarbeit« begreift. ⁴⁴ Bei der Pfropfung geht es ja gerade darum, dem Baum nicht mehr alle Möglichkeiten der freien Entfaltung seiner eigenen Natur zu belassen, sondern ihn in ein neues Zwecksystem respektive einen neuen Funktionszusammenhang zu versetzen, um ihm – mehr oder weniger gewaltsam – eine neue, zusammengesetzte Form zu verpassen. Im Anschluss an Kant könnte man sagen: Die Pfropfung ist eine kulturtechnische Intervention, durch die Naturzwecke in künstliche Naturzwecke transformiert werden. ⁴⁵ Dies impliziert eine konzeptuelle Rekonfiguration des Baums als organisches Funktionsgefüge, das zwischen »Naturform« ⁴⁶ und »Denkform« ⁴⁷ vermittelt. Der Baum wird aus seinem bloß körperlichen Naturzustand in einen Zustand übersetzt, der ein Konzept von Kultur initialisiert, durch das sich Natur als »kulturelles Projekt« begreifen lässt. ⁴⁸

Zunächst, so darf man im Rekurs auf Hans Blumenberg vermuten, geschieht diese konzeptuelle Rekonfiguration vorbegrifflich respektive metaphorisch durch »Konjekturen und Projektionen«. ⁴⁹ Dabei fungieren Kulturtechniken wie die Pfropfung gleichsam als metaphorische Unterlage für die Entwicklung von Kulturbegriffen – und von Medienbegriffen. ⁵⁰ Doch auch unser Konzept von Natur ist durch kulturtechnische Projektionen geprägt, denn erst mit den technischen Interventionen in die Umwelt stellt sich überhaupt die Frage nach der Differenz von natürlicher und kultureller Lebenswelt. Insofern impliziert ein metaphorologischer Zugriff auf das Konzept der Pfropfung eine Art von Technisierungsgeschichte. ⁵¹ Neben der Annahme, dass die »allerhand Beeinflussungen«, ⁵² von denen Simmel spricht, als technische Interventionen zu deuten sind, die die Grenze von Naturzustand und Kulturzustand thematisch werden lassen, läuft hier – wie bereits angedeutet – stillschweigend die Annahme mit, dass die Gegenüberstellung des Begriffspaares *Natur/Kultur* ein dezidiert kulturelles Konzept ist, ⁵³ bei dem die technischen Eingriffe des Menschen den *Schrägstrich* zwischen Natur und Kultur als *Trennstrich* überhaupt erst erzeugen. Dies bedeutet nicht nur, dass die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur von Seiten der Kultur, genauer gesagt von Seiten der Kulturtechnik her gedacht werden muss, sondern dass die Seite der Natur auf merkwürdige Weise au-

ßen vor bleibt. Damit wird »die *Unterscheidung als solche* zum Gegenstand und Problem«. ⁵⁴

Genau dieses Problem nimmt Bruno Latour in seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* in den Blick, wenn er erklärt, Kultur solle nicht länger als ein Artefakt begriffen werden, das wir durch »Ausklammern der Natur« produzieren, ⁵⁵ vielmehr sollten wir zu der Ansicht gelangen: »Es gibt nur Naturen / Kulturen.« ⁵⁶ Mit anderen Worten, es gibt nur eine durch Schrägstrich aufeinander bezogene – historisch variable – Vernetzung von Naturen und Kulturen, wobei der Schrägstrich zwischen Naturen und Kulturen kein Trennstrich mehr ist, sondern eher ein Bindestrich: ein Platzhalter für ein Ensemble von »network-tracing activit[ies]«, ⁵⁷ die eine Umwelt hervorbringen, die nicht mehr auf eine »monolithic conception of Nature« ⁵⁸ rekurriert, sondern auf ein Ensemble von »Hyperobjekten«, ⁵⁹ die neue Konzepte von Umwelten konstituieren können. Damit folgt Latour einem Gedanken, den Whitehead in seiner Vorlesung *The Concept of Nature* zu Beginn des 20. Jahrhunderts formulierte, als er forderte, die »bifurcation of nature« ⁶⁰ zugunsten einer politischen Ökologie zu überwinden, unter deren Vorzeichen sich Naturbegriffe und Kulturbegriffe auf neue Art versammeln lassen. ⁶¹ Dem entsprechend versucht Latour, das Verhältnis von Naturen und Kulturen auch als Gewebe aus Inskriptionen und Transkriptionen zu beschreiben, mit denen Naturdinge durch menschliche Interventionen in Kulturdinge transformiert werden. Das wirft die Frage nach den Modi dieser Transformation auf – Transformation hier zunächst einmal ganz formal gedacht als Möglichkeit von »Wandlungsprozessen, die sich zwischen einem Referenz- und einem Aufnahmebereich vollziehen«. ⁶² Es wirft aber auch die grundsätzliche ökologische Frage nach den Konzepten von Natur auf, ⁶³ unter deren Vorzeichen diese Transformationsprozesse erfolgen. Dies gilt für die Agrikulturtechniken (Stichwort »agrilogistics«) ebenso wie für die Architektur. ⁶⁴

Glaubt man Latour, so gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Modi von Transformationsprozessen: Da sind zum einen die »Übersetzungen«, ⁶⁵ durch die Mischwesen zwischen Natur und Kultur, also Hybride entstehen. Diesem Ensemble von *hybridisierenden Praktiken*, das durch Übersetzungen »vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen« ⁶⁶ hervorbringt und die eindeutige Unterscheidung zwischen Natur und Kultur »unterläuft«, ⁶⁷ steht ein anderes Ensemble von *differenzierenden Praktiken*

der Transformation gegenüber, das durch »Reinigung« eindeutig voneinander getrennte »ontologische Zonen« schafft⁶⁸ – etwa die Zone der Menschen und die Zone nicht-menschlicher Wesen, oder die der belebten und der unbelebten Dinge, oder die der Naturdinge und der Kulturdinge. In einem emphatischen Sinne *modern* ist für Latour der Versuch, diese beiden Ensembles von »Denkstilen«⁶⁹ *getrennt* voneinander zu betrachten. Ihm zufolge besteht das Projekt der Moderne darin, mit den Hybriden fertigzuwerden, sie mit Hilfe von Praktiken der Reinigung aus dem Denken zu verbannen. Allerdings mündet dies in ein merkwürdiges Paradox: »Je mehr man sich verbietet, die Hybriden zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich.«⁷⁰ Dies gilt auch für die strikte Trennung zwischen hybridisierenden und differenzierenden Praktiken der Transformation. Auch hier geht es letztlich (analog zur Verhältnisbestimmung zwischen Naturen und Kulturen) um die Frage, ob man die beiden verschiedenen Ensembles von Praktiken – Übersetzung und Reinigung – durch einen Trennstrich oder durch einen Bindestrich aufeinander bezieht. Nur im zweiten Fall entgeht man dem Paradox des modernen *kritischen* Denkstils – allerdings um den Preis, sich vom Projekt der Moderne verabschieden zu müssen: Sobald wir unsere Aufmerksamkeit »gleichzeitig auf die Arbeit der Reinigung und der Hybridisierung richten, hören wir sofort auf, gänzlich modern zu sein«.⁷¹

Fragestellungen einer *Allgemeinen Greffologie*

Im Anschluss an diese Überlegungen lassen sich vier große Fragenkomplexe skizzieren, die zusammen das Forschungsfeld einer *Allgemeinen Greffologie* abstecken.

Erstens. Der erste Komplex betrifft die Frage, wie sich das Konzept der Pfropfung zum Konzept des Hybriden verhält: Hybridität im Sinne Latours als epistemologische Metapher für die Vermischung respektive die Übersetzung verschiedenartiger ontologischer Sphären; Hybridität aber auch im Sinne der Cultural und Postcolonial Studies als Konzept des Kontakts und der Vermischung von Zeichen, Körpern und Ideen unterschiedlicher Herkunft.⁷² Hierauf wird gleich im Anschluss an diese Einleitung ausführlich einzugehen sein.

Zweitens. Der zweite Fragenkomplex zielt darauf ab, zu klären, wie sich

das Verhältnis von Naturen und Kulturen unter dem Vorzeichen der Pfropfung als *Kulturtechnik* und als *Kulturkonzept* denken lässt. »Konzept« soll dabei gerade nicht nur als Begriff verstanden werden, sondern als Konzeptualisierungsprozess, der sich als Transformationsprozess im Spannungsfeld von begrifflichen und metaphorischen Bedeutungszuschreibungen vollzieht.

Auf einer ersten Ebene (a) lässt sich für die Beschreibung derartiger Prozesse auf den begriffsgeschichtlichen Ansatz von Reinhart Koselleck zurückgreifen, dem es um eine Rekonstruktion semantischer Transformationsprozesse geht – mit dem erklärten Ziel, im Rahmen einer historischen Semantik »vergangene Wortbedeutungen in unser heutiges Verständnis zu übersetzen«. ⁷³ Die Notwendigkeit für diese Übersetzungsaufgabe entsteht durch die Differenz zwischen der »Feststellung vergangener Bedeutungen« und der »Festsetzung dieser Bedeutungen für uns«, ⁷⁴ die es nachzuvollziehen und kritisch zu reflektieren gilt.

Auf einer zweiten Ebene (b) ist hier eine wissenschaftsgeschichtliche Problemstellung in Anschlag zu bringen, wonach Begriffe nicht nur Sammelpunkte historischer Semantiken sind, sondern Knotenpunkte in einem historischen »System der Diskursivität«. ⁷⁵ Michel Foucault zufolge impliziert dies ein nicht-semantisches Bedeutungssystem, das als historisch situiertes epistemisches Beziehungsgeflecht in Erscheinung tritt. ⁷⁶ Dieses Netzwerk aus historischen Aussagen und Begriffen entsteht indes nicht bruchlos, es entwickelt sich nicht kontinuierlich weiter; vielmehr ist es das Ergebnis eines Prozesses von Versetzungen, Verschiebungen und Verwandlungen. Ein Prozess, dessen Dynamik Foucault im Anschluss an Georges Canguilhem als »Verschiebung« (*déplacement*) und »Umformung« (*transformation*) von »Begriffen« (*concepts*) begreift. ⁷⁷ Dieses Verschieben und Umwandeln von (historisch situierten) Begriffen lässt sich als Zuspitzung des Ansatzes von Gaston Bachelard verstehen, demzufolge die Möglichkeit jedes begrifflichen Wandels und jeder wissenschaftlichen »Konzeptualisierung« ⁷⁸ in einer »Fähigkeit zur Deformation« ⁷⁹ gründet. Unklar bleibt indes, welche Rolle dabei den Metaphern zukommt. Während Bachelard metaphorische Konzeptualisierungen eher als »Erkenntnishindernis« ⁸⁰ des wissenschaftlichen Geistes ansah, könnte man mit Blumenberg dagegenhalten, dass es gerade die Metaphern sind, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen den Weg bereiten. So betont Blumenberg in seinen *Paradigmen zu einer*

Metaphorologie den »Modellcharakter der Metapher«, ⁸¹ wenn er nicht nur nach den »logischen Verlegenheit[en]« ⁸² fragt, für die Metaphern einspringen, sondern auch nach ihrer »funktionalen Übergangsbedeutung«. ⁸³ Der-gestalt nimmt die Metaphorologie eben jene epistemischen Zonen und Zwischenräume in den Blick, in denen die eingesetzten Metaphern theoretisch eigentlich gar nicht zugelassen sind, aber gleichwohl eine Vermittlungs-respektive Übertragungsfunktion im Zuge von Konzeptualisierungs- und Modellbildungsprozessen übernehmen: ⁸⁴ Zonen, in denen auch obsoletere »Denkstile« und »Denkzwänge« ⁸⁵ noch ein metaphorisches Nachleben führen. In diesem Zusammenhang wird zu klären sein, welche Rolle der Pfropfung bei diesen Konzeptualisierungs- und Modellbildungsprozessen zukommt; ob es, wie William James und Imre Lakatos in ihren epistemologischen Überlegungen vermuten, beim Entstehen neuen Wissens zu einer Aufpfropfung von neuen Ideen auf einen »stock of old opinions« ⁸⁶ kommt. Oder ob es sich bei Erkenntnisfortschritten eher, wie Bachelard an einer Stelle schreibt, um Projektionen eines Wissensgebiets auf ein anderes im Modus einer »imagination matérielle greffée« ⁸⁷ handelt. Oder ob, wie Paul Ricœur in *La Métaphore Vive* behauptet, bei der Verbegrifflichung von Metaphern Dynamiken im Spiel sind, die darauf abzielen, »der Metaphernproduktion selbst eine neue Begriffsproduktion aufzupfropfen«. ⁸⁸ In allen drei Zusammenhängen wird es um Probleme der *konzeptuellen Pfropfung* unter dem Gesichtspunkt bestimmter »Muster der Wissensrevolution« gehen. ⁸⁹

Auf einer dritten Ebene (c) muss gefragt werden, was die gerade angesprochenen Dynamiken, die sich zwischen Begriff und Metapher abspielen, mit Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen den Konzepten Pfropfung und Hybridität bedeuten. Inwiefern und inwieweit lassen sich diese Dynamiken als, mit Mike Bal gesprochen, »travelling concepts« ⁹⁰ verstehen? Folgt man Bal, dann wandern Begriffe zwischen Disziplinen, individuellen Forschern, Zeiträumen und geographisch weit auseinanderliegenden akademischen Communities hin und her, wodurch sich nicht nur ihre Bedeutung, sondern auch ihr »operational value« ⁹¹ verändert. Dieses Motiv *mobiler Begriffe* schließt an eine Überlegung von Isabelle Stengers an, die im Rahmen ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen sowohl von »nomadisierenden Begriffen« als auch von der »propagation des concepts« ⁹² spricht, um zu betonen, dass sich die Bedeutung von Begriffen verschieben und verwandeln, sobald sie in anderen Wissenskontexten in

Dienst genommen werden.⁹³ Indem sie sich mit bereits in diesen Wissenskontexten vorhandenen Begriffen vermischen, bringen sie neue Weisen des Gebrauchs hervor, die indes gleichfalls bloß vorläufige Gültigkeit für sich beanspruchen können.⁹⁴ In ebendiesem Sinne sind, wie Bal mit Verweis auf den Hybriditätsbegriff deutlich macht,⁹⁵ Travelling Concepts keine reinen Begriffe, sondern »concept-metaphors«.⁹⁶ In derartigen Konzeptmetaphern kommt zum einen die »configuration épistémologique«⁹⁷ eines historisch situierten »l'espace du savoir«⁹⁸ zum Ausdruck. Zum anderen sind Konzeptmetaphern aber auch an das anschließbar, was Ian Hacking als »model-building« bezeichnet hat:⁹⁹ Ausgehend von der Annahme, dass »living scientific concepts«¹⁰⁰ niemals präzise zu fassen sind, nehmen epistemische Modelle eine provisorische Konfiguration von Vorstellungen im Dazwischen von Phänomenbereich und Theorie vor, die mitunter ein längeres Nachleben haben als die Theorien, die sie exemplifizieren sollen: »You keep the model and dump the theory.«¹⁰¹ Möglicherweise könnte man sogar behaupten, dass sich Modelle zu den Theorien, auf deren Grundlage sie entstanden sind, nicht nur wie »parasites on theory«¹⁰² verhalten, sondern wie *epistemische Pfropfreiser*. Dabei erscheint das Zusammentreffen von Modellen und Theorien (genau wie das Zusammentreffen von neuen und alten Begriffen) als »epistemologische Konfiguration«,¹⁰³ die das jeweils vorläufige Ergebnis von konzeptuellen Wanderungs- und Wandlungsprozessen darstellt.

Wissenschaftliche Prozesse sind so besehen gleichermaßen auf Akte des konfigurierenden »prendre ensemble«¹⁰⁴ und der »Konzeptualisierung«¹⁰⁵ zurückzuführen, nämlich auf Interaktionen zwischen Begriffsbildung, Theoriebildung und Modellbildung in »historisch veränderlichen Räumen des Wissens«.¹⁰⁶ Das Spannungsfeld von Konfiguration und Konzeptualisierung erweist sich dabei als »Repräsentationsraum«¹⁰⁷ im »Vorfeld der Begriffsbildung«,¹⁰⁸ in dem sich Metaphern herausbilden und die Zuschnitte »epistemischer Dinge«¹⁰⁹ vorbereitet werden. »Selbst Grundbegriffe der Wissenschaften«, so Hans-Jörg Rheinberger, »haben meist einen metaphysischen Ursprung«.¹¹⁰ Mehr noch: Die Vorgänge des Konzeptualisierens und Konfigurierens lassen die Repräsentationsräume als »trading zones«¹¹¹ respektive als Zonen des Übergangs von »vorwissenschaftlichen« Metaphern zu »wissenschaftsfähigen« Begriffen in Erscheinung treten.¹¹² Und das heißt zugleich: als Zonen eines »Begriffsnomadentums«,¹¹³ in denen durch konzeptuelle Verschiebung, Verformung und Übertragung ein »figuratives«

Wissen«¹¹⁴ generiert wird, das nicht nur Zeugnis von den Erkenntnisfortschritten, sondern auch von den Erkenntnishindernissen und Irrtümern ablegt.

Drittens. Diese *metaphorologische Interferenz* macht sich prägnant an den Konzepten ›Hybridität‹ und ›Pfropfung‹ bemerkbar, deren Verwendungsweisen in kultur- und medienwissenschaftlichen Diskussionszusammenhängen bis heute zwischen vorbegrifflichen, begrifflichen und metaphorischen Implikationen changieren.¹¹⁵ Damit stellt sich eine weitere Aufgabe, nämlich zu erkunden, für welche Art von logischer Verlegenheit der Rekurs auf Hybridität und Pfropfung jeweils einspringt: worin ihre funktionale Übergangsbedeutung im Rahmen von Modellbildungs- und Konzeptualisierungsprozessen besteht – aber auch ihr »Motivierungsrückhalt« respektive ihre »rückwärtige Verbindung zur Lebenswelt«.¹¹⁶ Die Arbeitshypothese lautet, dass derartige Interferenzen Indizien für ›netzwerkbahnende‹ (kulturelle, epistemische, poetische) Übersetzungsaktivitäten sind, in deren Verlauf die Schrägstriche zwischen Naturen und Kulturen (sei es als Trennstrich, sei es als Bindestrich) neu verhandelt werden.¹¹⁷ Zu klären bleibt, wie sich die konzeptuellen Übertragungsprozesse jeweils vollziehen und was sie bedeuten. So müsste etwa die wechselvollen Politiken der Begriffs- und Metaphernbildung rekonstruiert werden, die die Zirkulation zwischen den Konzepten Hybridität und Pfropfung in Gang gehalten haben – vor allem auch hinsichtlich der »epistemologischen Brüche«,¹¹⁸ die sich der Zirkulation – respektive den netzwerkbahnenden Aktivitäten – zwischen beiden Konzepten in den Weg gestellt haben. Es wird also nicht nur zu fragen sein, wofür die Konzepte Hybridität und Pfropfung in metaphorischer oder in begrifflicher Hinsicht jeweils in Dienst genommen wurden, sondern auch, warum man sie – absichtlich oder unwissentlich – zu bestimmten Zeitpunkten verwechselt oder unzutreffend definiert hat.

Was bedeutet es etwa, wenn man in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in *Zedlers Universallexikon* beim Lemma ›Bastard‹ nicht nur den Hinweis auf eine »ungehörige Art« mit »ungewisser« Vaterschaft findet, sondern auch die folgende Erklärung: »kommt her von dem Bast, mit welchem man die Pfropfreiser denen inwendigen saftigen Rinden einverleibt, bekleibt und anwachsen macht«.¹¹⁹

Die Aufgabe einer epistemologisch, metaphorologisch und poetologisch informierten *Allgemeinen Greffologie* wird darin bestehen, die Verschie-

bungen und Verwandlungen, die Abgrenzungen und Verwechslungen, die Indienstnahmen und Zurückweisungen zwischen den benachbarten Konzepten Hybridität und Pfropfung zu untersuchen.

Viertens. Darüber hinaus wird es um eine ausführliche Untersuchung der verschiedenen Modi der Abstraktion von Konzepten der Pfropfung gehen, und zwar vor allem mit Blick auf die symbolische Kulturtechnik ›Schrift‹, aber auch mit Blick auf andere Formen des Zeichengebrauchs. Hier soll ein ›Prinzip Pfropfung‹ herausgearbeitet werden, das sich als Dynamik von Rekontextualisierungsprozessen manifestiert. Ein Hinweis auf diese Dynamik findet sich bei Jacques Derrida, der der Schrift und den Zeichen eine prinzipielle »itérabilité«¹²⁰ attestiert, die in der Möglichkeit besteht, dass sich Zeichen aus Kontexten »herausnehmen« und in andere Kontexte »einschreiben« lassen:¹²¹ ein Vorgang, den er als aufpfropfende »greffe citationelle«¹²² fasst, die als rein textuelle Operation – ohne Naturbezug – zu verstehen ist. Vor dem Hintergrund dieser Behauptung gilt es nicht nur, eine »systematische Abhandlung der textuellen Pfropfung«¹²³ zu unternehmen, sondern das *Prinzip Pfropfung* als allen intertextuellen und intermedialen Prozessen zugrundeliegende Dynamik zu thematisieren.

Aufbau des Buches

Mein Augenmerk wird sich im ersten Teil des Buchs (Teil A) zunächst auf das Konzept der Pfropfung im Rahmen von kulturtheoretischen, texttheoretischen, medientheoretischen und epistemologischen Diskursen richten. Dabei soll die bisher unterschätzte Relevanz der Pfropfung als Konzeptmetapher im Kontrast zu Hybriditätskonzepten beleuchtet werden, vor allem auch mit Blick auf intermediale und interkulturelle Theorien der Übersetzung.

Der zweite Teil (Teil B) rückt die historische Dimension in den Vordergrund. Zunächst werden Tendenzen der Wissensgeschichte des Pfropfungskonzepts seit der Antike nachgezeichnet. Danach sollen die Interferenzen zwischen Konzeptualisierungen und Metaphorisierungen der Pfropfung in epistemischen Kontexten (etwa dem Gartenbau oder der Medizin, aber auch der Evolutionsbiologie) und in poetischen Kontexten (etwa in Shakespeares *Sonetten* oder Goethes *Wahlverwandschaften*, aber auch bei

E. T. A. Hoffmanns *Sandmann* und Mary Shelleys *Frankenstein*) aufgezeigt werden. Den Abschluss bildet eine Analyse ›epistemischer Monstrositäten‹ (vor allem in Form von ›chimärischen Konfigurationen‹) in biologischen Konzepten der Fortpflanzung und der Vererbung. Ein Thema, das nicht nur für Darwins Evolutionstheorie von großer Relevanz ist, sondern auch für die Geschichte des Garten- und Weinbaus seit 1800.

Im dritten Teil (Teil C) wird der Versuch einer systematischen Untersuchung der Pfropfung als Prinzip von Schreibpraktiken und Forschungstechniken unternommen. Dabei geht es zum einen um eine Rekonstruktion der wechselseitigen Beeinflussung von Peirce'scher Semiotik, Derrida'scher Dekonstruktion und Latour'scher Akteurs-Netzwerk-Theorie mit Blick auf die Konzepte der Inskription und der Indexikalität. Zum anderen wird gezeigt, wie Inskription und Indexikalität im Rekurs auf das Prinzip Pfropfung Eingang in Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung gefunden haben, wenn es um das Wachstum von Wissen respektive um die Konfiguration epistemischer Dinge geht. Den Abschluss bildet ein Vergleich der materialen Bedingungen von Schreibprozessen mit den Bedingungen von poetischen Collage-Techniken und philologischen Editionstechniken.

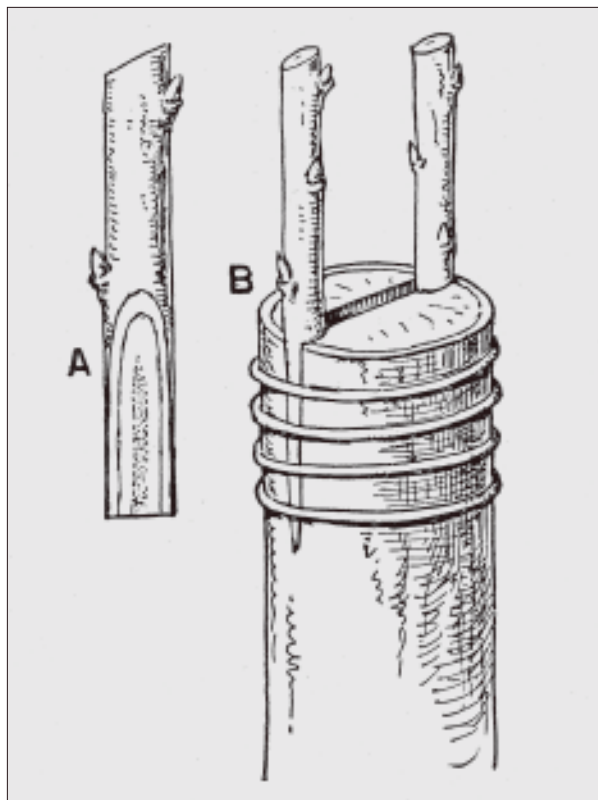
Im vierten Teil (Teil D) sollen die medientechnischen und informationstheoretischen Konsequenzen des Prinzips Pfropfung thematisiert werden. Ausgehend von der Frage nach den Konzeptmetaphern der Schriftkultur seit Plato werden die Implikationen eines kybernetischen und digitalen Schriftprinzips im Ausgang von Wiener und Turing für das Verhältnis von Denken und Erinnern erkundet. Abschließend wird erörtert, was die Übertragung der informationstheoretischen Einsichten auf gentechnische Fragestellungen für unsere künftigen Konzeptualisierungen von ›Natur‹ bedeutet. Auch hier spielt, wie ich zeigen werde, das Prinzip Pfropfung eine zentrale Rolle.

Die vier Teile des Buches sollen das künftige Forschungsfeld einer *Allgemeinen Greffologie* umreißen. Sie sind so geschrieben, dass sie sich wie ein gepfropfter Baum der Erkenntnis lesen lassen (man verzeihe mir die damit implizierte Anmaßung): Teil A bildet die ›Unterlage‹. Teil B und Teil C sind gleichberechtigte Pfropfreiser, die man wahlweise chronologisch oder

alternativ zur Kenntnis nehmen kann, um sie abschließend mit Teil D zu ›kopulieren‹ (nein, das ist kein unanständiges Wort, sondern eine Pfropfmethode, über die man in Teil B alles Nötige erfahren wird). Ganz Eilige können Teil B und C auch einfach überblättern, um gleich von Teil A zu Teil D zu springen.

Teil A

Pfropfung als theoretische Konzeptmetapher



1. Zwischen Hybridität und Pfropfung

1.1 Das Konzept ›Hybridität‹ im Kontext kulturwissenschaftlicher Fragestellungen

Um das Konzept der Pfropfung als Kulturkonzept auszuzeichnen, werde ich im Folgenden zunächst der Frage nachgehen, inwiefern dieses Konzept in vielen Ansätzen der Kultur- und Medientheorie bereits implizit mitgedacht ist. Besonders deutlich scheint mir dies bei Theorien der kulturellen Übersetzung der Fall zu sein, die eng verknüpft sind mit dem Konzept der Hybridität, das seinerseits (wie in der Einleitung bereits kurz erläutert wurde) in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zur Pfropfung steht. Dabei betreffen die von Bruno Latour ins Spiel gebrachten Begriffe der *Übersetzung* und des *Hybriden* nicht nur die Transformationsprozesse zwischen Naturzustand und Kulturzustand, sondern verweisen auf ein zweites Feld kulturwissenschaftlicher Problemstellung. Ähnlich wie der Schrägstrich zwischen Naturen und Kulturen wirft der Schrägstrich zwischen verschiedenen Kulturen die Frage auf, wofür er Platzhalter sein soll. Steht er für die Verschiedenheit der Kulturen im Sinne einer Aushandlungspraktik, die die Differenz zwischen ›Fremdem‹ und ›Eigenem‹ betont, so wird er zum Trennstrich, der mit dem Feststellen der Charakteristik des ›Eigenen‹ zugleich eine klare Grenze zum ›Fremden‹ zieht.¹ Steht der Schrägstrich hingegen als Bindestrich für die Möglichkeit hybrider Vermischungen und »Kultureller Übersetzungen«,² kommt zugleich ein Konzept der »contact zones«³ ins Spiel, in denen die Modalitäten des Kulturkontakts erst noch ausgehandelt werden müssen.

Hierbei handelt es sich um eine Situation, die zunächst einen improvisierten, noch nicht bestimmbar Charakter hat, auch wenn sie später häufig in eine asymmetrische Machtkonstellation mündet, wie sie etwa das Verhältnis von Kolonisierenden und Kolonisierten auszeichnet.⁴ Mary Louise Pratt zufolge ist entscheidend, dass diese Asymmetrien im Moment des Kontakts noch nicht festgeschrieben sind, vielmehr müssen überhaupt erst einmal Wege der Verständigung gefunden werden. In ebendiesem Sinne impliziert der Kontakt verschiedener Kulturen immer auch eine Übersetzungsaufgabe. Ihre pragmatische Rahmung erhält diese Aufgabe dadurch, dass das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen häufig eine Situation darstellt, in der man etwas ›verkaufen‹ will; sei es ein Handelsgut,

eine Technologie oder eine Ideologie. So schildert Peter Burke in seinem Buch *Was ist Kulturgeschichte?* die Notwendigkeit kultureller Übersetzung mit Blick auf die Versuche der christlichen Missionare, die Bewohner anderer Kontinente zu bekehren. Dies taten sie, indem sie ihre Botschaft in einer Weise vermittelten,

»die mit der örtlichen Kultur in Einklang zu stehen schien. Anders gesagt, sie glaubten, das Christentum müsse übersetzt werden, und sie versuchten, lokale Äquivalente für Ideen wie ›Erlöser‹, ›Dreifaltigkeit‹ oder ›Mutter Gottes‹ zu finden. Empfänger und Gebende waren gleichermaßen an dieser Übersetzung beteiligt.«⁵

Umgekehrt haben Menschen in Afrika, China, Japan oder Südamerika, die sich »von bestimmten Aspekten der westlichen Kultur angezogen fühlten« (Burke nennt hier als Beispiele mechanische Uhren oder die Zentralperspektive in der Kunst), ebendiese Aspekte »übersetzt«.⁶ Ja, sie haben sie »an ihre eigenen Kulturen angepaßt, das heißt sie aus einem Kontext herausgelöst und in einen anderen eingefügt«.⁷ Dieses Anpassen und Einpassen von neuen Ideen und Techniken fasst Burke als »Form von bricolage«,⁸ wobei das interkulturelle Zusammenbasteln gleichermaßen bei Kulturkontakten in der Fremde und zu Hause zu beobachten ist. Mehr noch: Wenn Pfeffer, Tee, Kaffee, Zucker oder Schokolade in großem Stil importiert werden, verändern diese Waren nicht nur die eigene Kultur (vor allem natürlich zunächst die Ess- und Trinkkultur), sie verändern auch die Kultur der Länder, aus denen sie stammen, etwa, weil dort vermehrt Zucker- oder Teeplantagen entstehen, um die geweckte Nachfrage zu befriedigen. Insofern lassen sich die in den Contact Zones stattfindenden Aushandlungs- und Austauschprozesse als Ensemble transkultureller »network-tracing activities«,⁹ begreifen, in deren Vollzug »nicht nur die Aufnahmekultur, sondern auch die Referenzkultur transformiert [wird]«.¹⁰

An diesem Punkt stellt sich die Frage nach der theoretischen Kopplung von kultureller Übersetzung und Hybridität. Hybridität ist ein Konzept, das quer steht zu allen Ansprüchen auf eine einseitige Anpassung *an* oder Integration *in* eine andere Kultur, wie sie gerade in Burkes Version von Übersetzung anklang. Stattdessen impliziert Hybridität, dass es zu einer wechselseitigen Vermischung von Elementen aus beiden kulturellen Kon-

texten kommt. In ebendiesem Sinne schreiben Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius, heutige Kulturen seien hybrid, insofern keine Kultur »von der globalen Zirkulation von Menschen, Dingen, Zeichen und Informationen« unberührt bleibe.¹¹ Bezeichnenderweise leitet sich ihre Definition, was als hybrid zu gelten habe, von künstlerischen Strategien und Medienpraktiken ab:

»Hybrid ist alles, was sich einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns zustande gekommen ist.«¹²

Auf die medialen und intermedialen Implikationen dieser Definition von Hybridität wird noch einzugehen sein. Zunächst soll es um die kulturwissenschaftliche Indienstnahme gehen – und in dieser Hinsicht kann man fraglos feststellen, dass Hybridität für viele Jahrzehnte einer der emblematischen Großbegriffe gewesen ist, der in den Colonial und Postcolonial Studies als ein ubiquitär einsetzbares Konzept fungierte, um alle möglichen Auffassungen von Inter-, Multi- und Transkulturalität zu beschreiben. Aber auch, um die komplexen asymmetrischen Verflechtungen zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren während und nach dem Ende der Kolonialherrschaft zu konzeptualisieren.¹³ Indes wurde das Hybriditätskonzept auch schon vor diesem »Hype«¹⁴ als Beschreibungsmodell für die innere Verhältnisbestimmung ethnisch und kulturell diverser Gemeinwesen in Dienst genommen.¹⁵ So verweist der Simmel-Schüler Robert Park in seinem 1928 erschienenen Aufsatz *Human Migration and the Marginal Man* auf die besondere amerikanische Situation als Einwanderungsland und führt den Begriff des »cultural hybrid«¹⁶ ein, um die Vermischungen von Traditionen und Weltanschauungen zu bezeichnen, die beim Zusammenreffen von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen in einem Staatswesen stattfinden. Das Konzept der kulturellen Hybridbildung steht für Park ausdrücklich im Kontrast zur biologischen Hybridisierung – die Idee eines »racial hybrids«¹⁷ erscheint ihm nicht zuletzt deshalb unangemessen, weil sie keine Erklärung für die Phänomene kultureller Wandel und Vererbung von Traditionszusammenhängen liefern könne. In diesem Zusammenhang stellt Park nicht nur für die Vereinigten Staaten, sondern für alle Nationen

fest: »Every nation, upon examination, turns out to have been a more or less successful melting-pot.«¹⁸ Erst vor dem Hintergrund dieser Annahme erscheint es sinnvoll, nach der Erklärung von »existing cultural differences«¹⁹ zu fragen. In gewisser Hinsicht macht Park damit (ähnlich wie Latour) die Interferenz von hybridisierender Vermischung und differenzierender Unterscheidung zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung.²⁰

Eine dezidiert postkoloniale Konnotation bekommt das Hybriditätskonzept dann bei Néstor García Canclini, Salman Rushdie und Homi Bhabha sowie in der Zuspitzung dieses Konzepts im Sinne der von Édouard Glissant propagierten »Créolité«. In seinem Buch *Culturas Híbridas* verwendet García Canclini »Hybridität« als Umbrella-Term für die Beschreibung von Fusionsdynamiken in körperlicher, sprachlicher, sozialer und medialer Hinsicht, deren Ausgangspunkte »Mestizaje, Synkretismus, Transkulturation und Kreolisierung« sind.²¹ Personifiziert wird diese Form kultureller Hybridität durch Malinche, die indigene Übersetzerin und Geliebte des spanischen Eroberers Cortés, die von ihm ein Kind bekam und dadurch zur Urmutter der sogenannten »Mestizen« wurde.²² Auch wenn dieser Begriff hoch problematisch ist,²³ so bleibt doch bemerkenswert, dass Malinche die Verkörperung eines Mestizaje-Modells von kultureller Übersetzung ist, das gleichermaßen auf Interferenz und Interaktion abhebt. Das gemeinsame Kind von Cortés und Malinche verwandelt den Trennstrich zwischen den beiden aufeinandertreffenden Kulturen in einen Bindestrich. Es steht für die ambivalente Gleichzeitigkeit von Hybridität und Differenz, für die Spannung zwischen körperlicher Verbindung und kultureller Verschiedenheit.

Eine sublimierte, nicht mehr nur aufs Körperlich-Sexuelle, sondern auch aufs Kulturell-Imaginäre abzielende Variante dieser Ambivalenz findet sich in Salman Rushdies Metapher der »stereoscopic vision«.²⁴ Der Begriff des Interferierens differenter Weltbilder verweist hier auf jene perzeptive Störung, die entsteht, wenn man bei einem Stereoskop zwei verschiedene Bilder in den Rahmen schiebt. Interferenz wird nun zu einer visuellen Überblendung von kulturell verschiedenen »Weltanschauungen«, die gleichzeitig als imaginäres Hybrid und als irritierende Differenzen in Erscheinung treten.²⁵ Der Resonanzraum von Rushdies Überlegungen ist einerseits die Kolonialgeschichte des indischen Subkontinents, wo die einheimischen Traditionen im Zuge der Kolonisierung durch die Briten mit

westlichen Denkweisen konfrontiert wurden. Andererseits geht es ihm aber auch um eine postkoloniale Konstellation, in der die vormaligen ›kolonialen Subjekte‹ kosmopolitisch werden – etwa, weil sie in der ehemaligen Hauptstadt des British Empire arbeiten, studieren und schreiben wollen. In ebendiesem Sinne versteht sich Rushdie selbst als einer jener »translated men«,²⁶ die sich die Sprache ihrer ehemaligen Kolonialherren erst wieder neu erobern müssen, um sie als Medium der Identitätsstiftung für sich in Dienst nehmen zu können.

Hier treffen erneut, freilich unter anderen Vorzeichen, verschiedene Weltanschauungen aufeinander – und es gilt, diese ins Verhältnis zu setzen. Wie bei vielen anderen Ansätzen der Postcolonial Studies auch, schwingt bei Rushdie die Hintergrundannahme mit, dass interkulturelle Kommunikationsprozesse als Wanderungs- und Transportbewegungen zu denken sind: sei es als Migrationsprozess in einem körperlichen Sinne, als erzwungene oder freiwillige Reise von Menschen an einen anderen, fremden Ort, wo sie in einem Zustand der Diaspora oder des Kosmopolitismus weiterleben; sei es als intellektuelle Wanderungsbewegung, die – Stichwort ›Travelling Concepts‹ – den Austausch von Ideen erlaubt, dabei jedoch auf die Notwendigkeit der Übersetzung verweist, sobald Ideen aus einem kulturellen Kontext in einen anderen versetzt werden. Denkt man Interferenz-, Transport- und Migrationsbegriff zusammen, dann entsteht eine Auffassung von Hybridität, die sich nicht mehr von den kulturellen Wurzeln (*roots*) herleitet, sondern nach den Verbindungswegen (*routes*) fragt,²⁷ die zu einem »crossing of cultures«²⁸ geführt haben. Dieses Sich-Kreuzen kulturell geprägter Pfade unterfüttert die schon bei Burke anklingende Bestimmung des Übersetzens als eine sprachliche, gedankliche und körperliche Aktivität, die einen Ortswechsel voraussetzt.

Eine an diesen Prämissen anknüpfende dekonstruktive Möglichkeit, Hybridität als Kulturkonzept zu begreifen, entwickelt Homi Bhabha in seinem Buch *The Location of Culture*, wobei er Hybridität als Ergebnis eines Prozesses fasst, den er als »Cultural Translation« bezeichnet.²⁹ Der abstrakte Ort kultureller Übersetzung ist ein »›in-between‹ space«³⁰ respektive »Third Space«,³¹ der als kultureller Zwischenraum nicht nur eine Zone des Kulturkontakts repräsentiert, sondern ein »space of intervention«³² ist, in dem Übersetzungsprozesse als Aushandlungsprozesse vollzogen werden, ja, wo Bhabha zufolge sogar »negotiations of incommensurable differen-

ces«³³ stattfinden. Diese Aushandlungsprozesse erzeugen eine ambivalente Spannung, die typisch ist »für Existenz(weis)en an der Grenze«.³⁴

Die Contact Zone im Sinne Pratts, der immer auch ein Moment der Asymmetrie eingeschrieben ist, verwandelt sich damit bei Bhabha unter der Hand in einen Möglichkeitsraum des Dritten, in dem Abstraktes und Konkretes, Reales und Imaginäres, »das sich Wiederholende und das sich Unterscheidende«³⁵ gleichberechtigt zusammenkommen können: ein Raum aber auch, in dem das Denken in einfachen Oppositionsverhältnissen – der Denkstil der Dichotomie also³⁶ – grundsätzlich in Frage gestellt wird. Damit gewinnt der Dritte Raum das Potential, zum Gegenraum zu werden, in dem die herrschende Ordnung als veränderbare Ordnung vorstellbar ist.³⁷ Hier lassen sich die Prinzipien der eigenen Weltsicht überdenken und auf ihre Übersetzbarkeit in andere kulturelle Kontexte hin befragen. Dabei treten nun aber auch die inkommensurablen »kulturellen Differenzen«,³⁸ also die nicht übersetzbaren Eigenlogiken zutage, mit denen man irgendwie umgehen muss: sei es durch weitere politische Aushandlungsprozesse; sei es durch poetisch-künstlerische Verarbeitungsweisen, die den Dritten Raum als »*Figuration*«³⁹ des Dritten zu einem »Transformationsmedium«⁴⁰ machen. Damit wird der Dritte Raum auch imaginärer »Repräsentationsraum«⁴¹ für literarische Versuchsanordnungen. Als Beispiel hierfür verweist Bhabha auf Rushdies Roman *Die Satanischen Verse* als Allegorie für die komplexen Transformationen, die durch Migrationsprozesse in Gang gesetzt werden.⁴² Rushdie selbst erklärt seinen Roman explizit zu einer Liebeserklärung an Prozesse der »Hybridität«, der »Unreinheit«, der »Vermischung« und der »Transformation«, die aus neuen, unerwarteten Kombinationen von Menschen, Kulturen, Literaturen oder politischen Ideen entstehen⁴³ und in einen »Body Eclectic« münden.⁴⁴

In eine ähnliche Richtung weist das Werk des aus Martinique stammenden Schriftstellers Édouard Glissant, dessen *Poetik der Kreolisierung* eine auf den karibischen Kontext zugeschnittene Zuspitzung des Hybriditätskonzepts darstellt. *Créolité* greift auf den ambivalenten Begriff des »Criollo« zurück – dieser verweist dem Wortsinn nach auf einen Einheimischen – einer, der vor Ort geboren wurde.⁴⁵ Im kolonialen Kontext Lateinamerikas und der Karibik wird der Begriff zunächst zur Bezeichnung weißer Kolonisatoren verwendet, die in den Kolonien geboren wurden und sich gegen die administrative Bevormundung durch das koloniale Mutterland

wehrten, um schließlich selbst zu einer kolonialen Elite zu werden. Mit der Deportation von Sklaven aus Afrika in die amerikanischen Kolonien erfährt der Begriff des Criollo eine Bedeutungsverschiebung, denn er bezeichnet nun zunehmend auch die schwarzen Sklaven, die in der Neuen Welt geboren werden. Dabei herrscht vor allem in der Karibik eine besondere Konstellation: Nachdem die indigene, erste Bevölkerung durch Krankheiten und Kolonialherrschaft fast vollständig ausgerottet worden war, sollten die aus Afrika deportierten Sklaven in den lukrativen Zuckerrohr- und Kakao-Plantagen der Karibik Zwangsarbeit leisten.⁴⁶

Um jeden Widerstand unmöglich zu machen, wurden alle, die die gleiche Sprache sprachen, bereits während des Transports voneinander getrennt.⁴⁷ Daraus erwuchs die Notwendigkeit, eine neue gemeinsame Sprache zu entwickeln, um sich verständigen zu können. Diese, aus vielen unterschiedlichen Elementen zusammengesetzte Sprache ist das Kreolische.⁴⁸ Glissant zufolge beginnt die ›Genesis‹ des Kreolischen mit dem Verschwinden der afrikanischen Sprachen »im Bauch des Sklavenschiffs«, dem dann das Erfinden einer neuen gemeinsamen Sprache in der »Höhle der Plantage« folgt.⁴⁹ Entscheidend ist, dass die so verstandene *Créolité* nicht auf ein identitätsstiftendes Konzept der Genealogie zurückgreifen kann, sondern nur unsichere Orientierungspunkte kennt: das traumatische Travelling Concept der Deportation und die nicht minder traumatischen Contact Zones des Sklavenschiffs und der Plantage. Weil die Erinnerungsspuren an die ›eigenen Wurzeln‹ durch die Versklavung zerstört wurden,⁵⁰ tritt – das ist eine erste zentrale These Glissants – in der karibischen kolonialen Konstellation an die Stelle einer genealogischen Wurzel-Identität (*l'identité racine-unique*) das Konzept einer kreolischen Rhizom-Identität (*l'identité-rhizome*).⁵¹ Kulturelle Identität speist sich demzufolge »nicht mehr aus einer einzigen Wurzel, sondern ihre Wurzel vernetzt sich in der Begegnung mit anderen«.⁵² Das bedeutet zwar keine vollkommene Abkehr von der Idee der ›Verwurzelung‹, aber doch ein grundsätzliches Infragestellen jenes ›Wurzeldenkens‹, das sich ausschließlich am Konzept der Abstammung orientiert.⁵³ Im Rekurs auf das Rhizom-Konzept von Deleuze und Guattari⁵⁴ arbeitet Glissant das Programm einer *Poetik der Relation* aus, die als Kultur-Poetik par excellence anzusehen ist: Der Verlust der ursprünglichen Wurzeln in Afrika wird durch das Herstellen neuer Wurzelgeflechte im kolonialen Kontext der

Karibik kompensiert.⁵⁵ Diese kreolische Vielwurzeligkeit bedeutet für Glissant mehr als eine Vermischung im Sinne der »métissage«⁵⁶ oder des »melting pot«,⁵⁷ und insofern auch mehr als Hybridität (einen Ausdruck, den er selbst nicht verwendet).⁵⁸

Eine weitere zentrale These Glissants lautet, dass Kreolisierung in ihrer idealen Form eine »wechselseitige Wertschätzung«⁵⁹ heterogener Elemente voraussetzt, und zwar in dem Sinne, dass die in Kontakt gebrachten kulturellen Elemente »unbedingt als ›gleichrangig‹ gelten müssen«. ⁶⁰ Darüber hinaus bringen Kreolisierungsprozesse überraschende, »unvorhersehbare« und »unkontrollierbare« Resultate hervor⁶¹ – sei es in Form von Sprache und Literatur; sei es in Form von Musik oder bildender Kunst. Das gleichermaßen poetische und politische Potenzial von Glissants Ansatz besteht darin, dass sich in der Aneignung eines »archipelischen«⁶² Denkstils Elemente aus unterschiedlichsten Kulturen in ihrer Heterogenität und in ihrer Ambivalenz zusammendenken lassen, ja, dass ein gemeinsames Zusammenleben vorstellbar wird, das im Spannungsfeld einer von Roots und Routes konfigurierten Poetik der Relation stattfindet.⁶³ In dieser Vorstellung eines möglichen Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichsten sprachlichen und kulturellen Hintergründen weist Glissants Konzept der Rhizom-Identität viele Parallelen zu Bhabhas Third Space und Rushdies Imaginary Homelands auf: Vor allem, was die Interferenz zwischen dem Möglichkeitsraum des Imaginären und der Realität der aktuellen Verortung betrifft, aber unter Berücksichtigung des vorangegangenen Traumas der Deportation. Glissants Konzept der Kreolisierung impliziert insofern die Möglichkeit einer Neukonfiguration von kulturellen Kontaktzonen, so dass diese den Charakter einer asymmetrischen Relationen etablierenden »colonial frontier«⁶⁴ verlieren und stattdessen den Charakter eines symmetrischen Relationen zulassenden Dritten Raums annehmen.

Während Bhabha voll auf das Konzept der kulturellen Differenz setzt und der Idee kultureller Diversität skeptisch gegenübersteht,⁶⁵ weil sie sich mit einem bloßen multikulturellen Nebeneinander zufrieden gibt⁶⁶ (was für Bhabha Ausdruck einer »radikalen Rhetorik der Trennung von Kulturen« ist, »nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte«),⁶⁷ macht Glissant eine Variante multikultureller Diversität stark, die heterogene kulturelle Elemente im Zuge eines Kreolisierungsprozesses miteinander vernetzt.⁶⁸ Dabei verweisen sowohl Bhabhas Konzept der Hybridität

als auch Glissants Poetik der Kreolisierung zurück auf die Frage nach dem Schrägstrich zwischen verschiedenen Kulturen, die sie im Rekurs auf unterschiedliche Konzepte von netzwerkbahnenden Aktivitäten beantworten. Während Glissant Kreolität im Konnotationshof der Rhizom-Metapher als transkulturelle Verknüpfung von heterogenen Kulturelementen denkt, sieht Bhabha den Schrägstrich offenbar eher als interkulturellen Begegnungsraum an der Grenze zwischen verschiedenen Kulturen. In diesem Sinne bildet der Dritte Raum den Rahmen, in dem es zu einer Interferenz von Hybridisierungseffekten und Übersetzungsprozessen kommt. Tatsächlich geht Bhabha explizit auf die »hybriden Bindestrich-Bildungen«⁶⁹ ein, die sich als Anzeichen für das erweisen, was Andreas Reckwitz »kulturelle Interferenzen« genannt hat.⁷⁰ So werden die Bindestriche auch bei Bhabha zu Chiffren für hybride »Überlagerungen und Überschneidungen von Wissensordnungen und ihrer Sinnmuster«.⁷¹ Zugleich sind kulturelle Interferenzen Ausdruck der partiellen Nichtvergleichbarkeit und Nichtübersetzbarkeit aufeinandertreffender kultureller Differenzen im Rahmen kultureller Übersetzungsprozesse.⁷²

In diesem Zusammenhang bringt Bhabha ein weiteres quasiräumliches Element ins Spiel, das uns im Folgenden noch intensiv beschäftigen soll: Mit Bezug auf Benjamins Essay über die *Aufgabe des Übersetzers* bezeichnet Bhabha kulturelle Übersetzung an einer Stelle als »activity of displacement within the linguistic sign«;⁷³ als Tätigkeit also, die Übersetzung als spezifische Form des Ortswechsels und der Verschiebung begreift, durch die sprachliche Elemente aus dem Kontext der Ausgangskultur in einen anderen Kontext bewegt – versetzt und verschoben – werden. Dabei wird Übersetzung für Bhabha letztlich zu einem Synonym für Hybridität, denn »just like a translation [...] hybridity puts together the traces of certain other meanings or discourses«.⁷⁴ Zugleich sieht Bhabha den Prozess der Translation explizit als Prozess der »Transformation«,⁷⁵ der die Kontexte der Ausgangs- und Aufnahmekultur im Zuge der Übersetzung gleichermaßen verändert. Kulturelle Übersetzung stellt insofern immer auch eine »Einladung zur Transformation«⁷⁶ dar. Dabei verändert sich im Zuge des Übersetzungsprozesses der Ausgangskontext, weil dieser nicht mehr als Ursprungskontext gedacht werden kann, an dem sich ein unveränderliches Original finden ließe. Bhabha geht es allerdings letztlich nicht so sehr um die Frage nach dem Original, als vielmehr um die Frage nach den »fremden«

Elementen,⁷⁷ die im In-Between-Space zu Auslösern von kulturellen Veränderungs- und Übersetzungsprozessen werden.

Das so verstandene Konzept der kulturellen Übersetzung verneint die Idee der Originalität und der Eigentümlichkeit von Kulturen – und vermeidet dadurch die essentialistische Frage nach den Ursprüngen oder den Wurzeln. Stattdessen gilt (durchaus anschlussfähig an Glissants Konzept der Kreolisierung) die Devise: »all forms of culture are continually in a process of hybridity«.⁷⁸ Denkt man diesen Gedanken zu Ende, so wird deutlich, dass Konzepte von klar definierbaren, homogenen Kulturen nicht länger haltbar sind. Warum nicht? Weil es keine ›originalen‹ oder ›reinen‹ Kulturen vor dem Prozess der Hybridität gibt. Insofern kann man auch hier mit Park sagen:⁷⁹ Jede nationale Kultur ist bereits das Ergebnis eines mehr oder weniger erfolgreichen Schmelztiegels verschiedenartiger ethnischer und kultureller Einflüsse, so dass es beim Zusammentreffen mit anderen Kulturen genau genommen nur noch zu Hybridbildungen zweiter Ordnung kommt. Darüber hinaus ist Bhabhas Konzept der kulturellen Übersetzung – analog zu Latours Unterscheidung zwischen hybridisierenden und differenzierenden Denkstilen – durch eine Interferenz geprägt: Kulturelle Hybridität entsteht dadurch, dass kulturelle Differenzen in ihrer Inkommensurabilität erkannt wurden und nun als kulturelle Interferenzen auszuhalten sind.⁸⁰

Anders als Bhabha rückt Glissant mit seinem Konzept der Kreolisierung den Aspekt einer gelebten Vernetzung in den Fokus der Aufmerksamkeit. Diese »Poétique du Divers«⁸¹ bringt überraschende »›mixed‹ characters«⁸² hervor, indem sie zunächst inkommensurabel erscheinende heterogene Elemente aus diversen Kulturen miteinander verknüpft. Dabei wird mit Blick auf die komplexe karibische Konstellation evident, warum die verknüpften Elemente keine reinen Originale mehr sein können: Die Erinnerungsspuren an die »›originary roots«⁸³ sind durch Deportation und Kolonialisierung verloren gegangen. Glaubt man Stuart Hall, dann stellt dies die »›logic‹ of cultural translation«⁸⁴ vor eine besondere Aufgabe: Da kulturelle Übersetzung keinen Orientierungspunkt mehr in der Suche nach den ursprünglichen Wurzeln finden kann, erweist sich jedes Konzept von Kultur als obsolet, das sich auf eine ›einwurzelige‹ kulturelle Identität stützen will. An die Stelle von Kultur-Ursprungsmythen treten Erzählungen von Reisewegen und von Abenteuern der Ankunft in einer neuen Welt. Das heißt aber auch: Die Aufgabe kultureller Übersetzung muss sich verstärkt

an Bewegungen des Transports und Prozessen der Transformation orientieren, was – hier treffen sich Hall und Bal – einer »traveling« conception of culture«⁸⁵ Vorschub leistet.

1.2 Kritik des Konzepts ›Kulturelle Hybridität‹

Es ist kein Geheimnis, dass Konzepte der kulturellen Hybridität und der kulturellen Differenz von vielen Seiten kritisiert wurden.⁸⁶ Mittlerweile ist eine Art »anti-hybridity backlash«⁸⁷ zu beobachten, der sich an unterschiedlichen Punkten festmacht. So wurde dem Hybriditätskonzept einerseits unterstellt, sich trotz seines selbst verkündeten Anti-Essentialismus weiterhin auf Unterscheidungen zu stützen, die rassistische Implikationen bergen.⁸⁸ Andererseits wurde Bhabhas Ansatz eine Übertheoretisierung und ein Rekurs auf größtenteils europäische Denker vorgeworfen. Darüber hinaus wurde moniert, dass Hybridität als Universalkonzept die Möglichkeit der Nicht-Hybridität (wie es etwa bei religiös begründeten Reinheitsgeboten der Fall ist) von vornherein ausschließe,⁸⁹ dass das Hybriditätskonzept die Gewalt kolonialer Machtstrukturen eher verstelle als offenlege,⁹⁰ ja, dass es sich einer »eindeutigen Verortung« verweigere, weil es »häufig im metaphorischen [sic!]« verbleibe.⁹¹

Was den letzten Punkt betrifft, hat Robert Young in seinem vielzitierten Buch *Colonial desire. Hybridity in theory, culture, and race* eine wichtige Argumentationslinie vorgezeichnet, wenn er darauf hinweist, dass es trotz vielfältiger Versuche, Hybridität in ein Konzept semantischer Kreuzungen, räumlicher Konfigurationen und machtpolitischer Konfrontationen zu übersetzen,⁹² bis heute nicht gelungen sei, sich der biologischen Implikationen von Hybridität als »organic metaphor«⁹³ zu entledigen. So habe sich die Hybriditätsmetapher nie vollständig aus dem »ideological network«⁹⁴ ihrer Indienstnahme durch rassistische Argumentationen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts befreien können,⁹⁵ insbesondere was den Aspekt des sexuellen Kontakts zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten betrifft. Dies zeige sich etwa an der Bezeichnung ›Mulatto‹, mit dem das Hybriditätskonzept des neunzehnten Jahrhunderts im Rekurs auf den Maulesel (*mule*) aus der Tierwelt auf die Menschenwelt übertragen wurde, um ausgehend von den biologischen Differenzen zwischen Pferd und Esel, Analogien zu Sexualkontakten zwischen weißen Männern und schwarzen Frauen

zu ziehen.⁹⁶ Glaubt man Young, dann haben auch heutige kulturwissenschaftliche Hybriditätskonzepte noch Mühe, dieses Erbe der Biologisierung und Essentialisierung des Differenzdenkens zu überwinden. Und selbst die Option, die Auseinandersetzung mit Hybriditätskonzepten als Ausgangspunkt einer »Kritik des Essentialismus«⁹⁷ zu wählen, erscheint fraglich: einerseits, weil unklar bleibt, inwieweit der koloniale Diskurs durchgängig als essentialistisch angesehen werden kann;⁹⁸ andererseits, weil auch der Diskurs der Dekolonialisierung, etwa das anti-kolonialistische Programm der »Négritude«,⁹⁹ beim Thema kulturelle Identität einen »strategischen Essentialismus« starkmacht.¹⁰⁰

Einige Aspekte des Essentialismus-Arguments hat Bhabha in *The Location of Culture* vorweggenommen und diskutiert;¹⁰¹ andere, wie die Kritik der Hybriditätsmetapher, sollen im Folgenden noch einmal genauer in den Blick genommen werden – allerdings nicht mit dem Ziel einer »eindeutigen Verortung«¹⁰² oder einer Befreiung von der Erblast metaphorengeschichtlich kontaminierter Konnotationshöfe. Vielmehr soll das Konzept der Hybridität mit dem Konzept (und das heißt in diesem Fall zugleich: der Metapher) der Pfropfung in einen produktiven, aber konfrontativen Dialog gebracht werden. Auf dem Wege dahin möchte ich zunächst aber noch einmal einige der theoretischen Prämissen von Bhabha in Puncto Differenz, Identität und Hybridität explizit machen, vor allem mit Blick auf seine mitunter recht eigenwilligen Lektüren von Frantz Fanon, Jacques Derrida und Michail Bachtin.

Für Bhabha sind die Einsichten des aus Martinique stammenden Psychoanalytikers Frantz Fanon ein Point of Departure, weil er die Komplexität kolonialer Konstellationen nicht nur auf äußere Machtbeziehungen zurückführt, sondern auf die psychologische Konditionierung der kolonialisierten Subjekte, was deren Suche nach ihrer »eigenen« kulturellen Identität zu einer Herausforderung macht.¹⁰³ Ähnlich wie sein Landsmann Glissant plädiert Fanon in seinem während des Algerienkriegs gehaltenen Vortrag *Sur la culture nationale* für die Entwicklung eines Konzepts zukünftiger nationaler Kultur, statt eine historisierende Idee von nationaler Kultur als folkloristisches »Reservat motorischer Gewohnheiten«¹⁰⁴ in Anschlag zu bringen. Anders als Glissant sieht Fanon kulturelle Identität jedoch nicht als Resultat einer kooperativen rhizomatischen Verknüpfung, sondern als Ergebnis eines konfrontativen Befreiungskampfes. Als Alternative zu

einer Suche nach den Ursprüngen der eigenen Kultur schlägt Fanon vor, die im Kampf gegen die alten Kolonialmächte gewonnenen Freiräume der Instabilität auszunutzen, um den Prozess der Dekolonialisierung *selbst* zu gestalten. Fanon spricht in diesem Zusammenhang von »schwankenden Bewegungen« und »dunklen Orten des Ungleichgewichts«¹⁰⁵ – eine Formulierung, die Bhabha aufgreift,¹⁰⁶ um diese Freiräume als produktive Möglichkeitsräume eines mehr oder weniger friedlichen interkulturellen Aushandelns zu deuten, vor allem aber, um die offene Prozesshaftigkeit des Herstellens kultureller Identität zu betonen.¹⁰⁷

Ihre zeichenlogische Begründung findet die Idee einer offenen Prozesshaftigkeit beim Aushandeln kultureller Identitäten in Derridas erweitertem Schriftkonzept. In *De la Grammatologie* und *La Dissémination* entwirft Derrida ein Gegenprojekt zum semiologischen Ansatz de Saussures, indem er dessen Grundaxiom, dass sprachliche Lautbilder und ihre Bedeutung nur durch ihre Differenzqualität zu bestimmen sind, im Rückgriff auf das Peirce'sche Konzept der infiniten Semiose umdeutet.¹⁰⁸ Für Peirce ist die Semiose der unabschließbare Prozess der Interpretation von Zeichen,¹⁰⁹ der aufgrund seines prinzipiell »indefiniten«¹¹⁰ Charakters ein offener Prozess sein muss. Indem Derrida diese These auf de Saussures Axiom der Differenzqualität anwendet, kommt er zu dem Schluss, dass sich bedeutungskonstituierende Differenzen nicht mehr innerhalb eines abgeschlossenen Sprach- oder Zeichensystems feststellen lassen, sondern als vorläufige Bedeutungsvarianten in einem offenen, indefiniten Prozess anzusehen sind. Ihren terminologischen Ausdruck findet diese Gleichzeitigkeit von differenzlogischem Denken und aufgeschobener Bedeutungsfeststellung in dem von Derrida eingeführten Kunstwort der »différance«.¹¹¹

Diesen zeichenlogischen Differenzbegriff nimmt Stuart Hall in Dienst, um auf neue Weise die Frage zu stellen, wie sich so etwas wie kulturelle Identität bestimmen lasse.¹¹² So vertritt Hall mit Blick auf die karibische Konstellation die Auffassung, diese sei nicht nur durch eine »›traveling‹ conception of culture«,¹¹³ sondern durch eine »unfinished relation to history«¹¹⁴ gekennzeichnet und diese offene Situation erfordere eine ›Logik‹ der kulturellen Übersetzung, die sich an der »logic of ›différance‹ in the Derridean sense«¹¹⁵ orientiere. Kulturelle Identität entsteht demnach in einem indefiniten Prozess des Aushandelns kultureller Differenzen. Was das bedeuten könnte, zeigt ein Blick auf die berühmt gewordene *Éloge de*

la Créolité der drei Martinikaner Jean Bernabé, Raphaël Confiant und Patrick Chamoiseau aus dem Jahr 1989, in der die Komplexität der Créolité als eine »identité mosaïque«¹¹⁶ bezeichnet wird, die sich nur durch eine Logik der negativen Differenz bestimmen lässt: »Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles.«¹¹⁷ Ähnlich wie Hall überträgt Bhabha – allerdings ohne Bezugnahme auf die karibische Situation – Deridas zeichenlogischen Begriff der Différance auf das Aushandeln kultureller Differenzen und kultureller Identitäten. Kulturelle Identität entsteht demnach nicht im Rekurs auf »Essenz oder Reinheit«,¹¹⁸ sondern im Vollzug eines Wechselspiels aus »Transformation und Differenz«. Insofern ist kulturelle Identität für Hall und für Bhabha ein Konzept, »das mit und von – nicht trotz – der Differenz lebt, das durch *Hybridbildung* lebendig ist«.¹¹⁹

Gerade was die Frage der Identität im Spannungsfeld des Verhältnisses von Differenz und Hybridität betrifft, gewinnt Bhabhas Bachtin-Lektüre zentrale Bedeutung – insbesondere Bachtins Theorie der »Redevielalt«,¹²⁰ die Ausdruck eines ambivalenten Lebensentwurfs ist. Zunächst situiert in der Karnevalstradition des Mittelalters, wo die Karnevalszeit die Möglichkeit eröffnet, in einer geselligen Gegenwelt zu leben, die gleichzeitig der offiziellen Alltagslogik und der inoffiziellen Karnevalslogik angehört, findet die Redevielalt in der Neuzeit ihr Re-entry im Rahmen des Romans – etwa in Miguel Cervantes' *Don Quichote*. Für Bachtin wird der Roman zur »Arena«¹²¹ für das Aufeinandertreffen verschiedener »sozialer Sprachen«,¹²² die sich hier »in einer hybriden Konstruktion kreuzen«, dabei jedoch weiterhin als »zwei Akzente« erkennbar bleiben und ihren »differenzierten Sinn« behalten.¹²³ Bei seinen Überlegungen zur Hybridität unterscheidet Bachtin zum einen zwischen »unabsichtlichen unbewussten«¹²⁴ respektive »historisch organischen«¹²⁵ Formen der Hybridisierung im Rahmen der historischen Sprachentwicklung, wobei »die Äußerung als Tiegel der Vermischung dient«.¹²⁶ Diesem sprachgeschichtlichen Melting Pot stehen zum anderen die »absichtlichen« Formen der Hybridisierung im Rahmen künstlicher Konstruktionen wie dem Roman gegenüber. Im Unterschied zu den unabsichtlichen, organischen Hybriden zeichnen sich die beabsichtigten »Sinnhybriden«¹²⁷ dadurch aus, dass es hier gerade nicht zu einer Vermischung kommt, sondern dass die beiden sozialen Sprachen »einander dialogisch konfrontiert« werden.¹²⁸

Young zufolge eröffnet Bachtins Konzept der künstlichen Sinnhybriden die Möglichkeit, das Hybriditätskonzept aus den Fängen der biologischen Implikationen zu lösen. Hybridität lässt sich nicht mehr nur als organische Verschmelzung, sondern auch als dialogische Konfrontation denken, was ein »politisertes Setting von kulturellen Differenzen«¹²⁹ impliziert. In die gleiche Richtung weist Bhabhas Versuch,¹³⁰ Bachtins Ansatz einer kulturell situierten Texttheorie zu einer Theorie interkultureller Beziehungen umzu-deuten.¹³¹ Die sozialen Differenzen, die in einer Äußerung als unterschiedliche soziale Stimmen zutage treten, werden zu kulturellen Differenzen, die im Rahmen kultureller Hybridisierungsprozesse in der Arena des Dritten Raums aufeinandertreffen. Auch wenn das Aushandeln im Modus dialogischer Konfrontation vollzogen wird, bleibt fraglich, ob hier nicht letztlich noch ein zu harmonisches Bild gezeichnet wird:¹³² Denn worin kann das dialogische Moment bestehen, wenn sich die Beteiligten – angesichts eines in kolonialen und postkolonialen Konstellationen anzutreffenden Machtgefälles – nicht als gleichberechtigte Verhandlungspartner akzeptieren?

Eine mögliche Antwort gibt Bhabhas Modell der »colonial mimicry«,¹³³ das er auch vor dem Hintergrund seiner Fanon-Lektüre als eine Form von strategischer Hybridität entwickelt.¹³⁴ Hierbei handelt es sich um eine subversive Variante dialogischer Konfrontation, die eine Karnevalisierung der kolonialen Macht-Konstellation betreibt – häufig auch in Form einer Strategie, die man im Anschluss an Pratt als »autoethnography« bezeichnen könnte, wobei die Kolonisierten »represent themselves in ways that *engage with the colonizer's own terms*«. ¹³⁵ Mit anderen Worten: Die Strategie der Colonial Mimicry besteht darin, durch Imitation koloniale Machtgesten »zitierbar« zu machen.¹³⁶ Dadurch können sich die Kolonisierten selbst die ›Maske der Macht‹ aufsetzen:¹³⁷ sei es, um die kolonialen Machtansprüche parodistisch zu hinterfragen; sei es mit dem Ziel, die Machtposition und die Identität der Kolonialherren zu übernehmen.¹³⁸ In beiden Fällen steht Hybridität für eine subversive Strategie, die zu einem Ambivalent-Werden kolonialer Geltungsansprüche und damit zu einem Instabil-Werden der vermeintlich klaren Positionen innerhalb kolonialer Konstellationen führt.¹³⁹ Eben dadurch eröffnet sich ein Dritter Raum, in dem kulturelle Identität nicht als rückwärtsgewandte Suche nach den eigenen Ursprüngen vorgestellt wird, sondern als in die Zukunft gerichteter Prozess, in dem man sich eine künftige eigene kulturelle Identität erschafft.

1.3 Kritik der Kritik: Das Pfropfkonzept als Alternative

Hier stellt sich die grundsätzliche Frage, wie sich das Verhältnis von dialogischer Konfrontation und kultureller Übersetzung bestimmen lässt – vor allem mit Blick auf jene »activity of displacement within the linguistic sign«,¹⁴⁰ von der Bhabha spricht, wenn er die Dynamiken der Übersetzungsprozesse zu beschreiben versucht. Wie lassen sich die hybridisierenden und kreolisierenden netzwerkbahnenden Aktivitäten im Rahmen der Lebenswelt mit den linguistischen Aktivitäten eines Displacements innerhalb sprachlicher Zeichen zusammendenken? Und inwiefern ist es möglich oder gar erforderlich, diese interne Dynamik auf die äußerlichen, existenziellen Dynamiken eines Displacements zwischen kulturellen Lebenswelten zu beziehen? Das provoziert weitere Fragen, nämlich wie die Logik der kulturellen Übersetzung durch eine kulturelles Travelling Concept determiniert wird – und welche Konsequenzen dies für das Konzept der kulturellen Differenz hat. Folgt man Hall, dann lässt sich die Differenz von Kulturen nur im Rekurs auf die Logik ihrer Kombination analysieren: »What differentiates one from another is the ›logic‹ of their combination.«¹⁴¹ In eine ganz ähnliche Richtung zielt Bhabhas Argumentation in seinem Aufsatz *DissemiNation* (der später in veränderter Form Eingang in *Location of Culture* fand), wo er sich mit der Frage auseinandersetzt, auf welche Weise sich Hybridität und kulturelle Differenz zusammendenken lassen: Wenn überhaupt, dann könne dies nicht im Sinne einer Mischung von bereits vorgegebenen, »essentiellen« Identitäten geschehen, sondern nur als Kombination verschiedener Momente der Unterbrechung von Repräsentationsweisen und Lebenszusammenhängen. Dadurch wird Hybridität zu einer »instance of iteration«,¹⁴² die mit den Dynamiken des Displacement innerhalb linguistischer Zeichen interagiert.

Vor dem Hintergrund dieses Gedankens möchte ich an dieser Stelle das Konzept der Pfropfung ins Spiel bringen, um es dem Konzept der Hybridität (dialogisch und konfrontativ) gegenüberzustellen. Mein Hauptargument dafür, dass diese dialogische Konfrontation ein produktives Unterfangen sein kann, besteht in der Einsicht, dass es für das Travelling Concept »Hybridität« schwierig geworden ist, sich mit dem Konzept der kulturellen Übersetzung bruchlos zu koordinieren: sei es aufgrund der problematischen Konnotationen der Hybriditätsmetapher; sei es aufgrund der daraus resultierenden gesellschaftspolitischen Vorbehalte.

Beides wurde in der Kritik Robert Youngs deutlich, insbesondere was die Indienstnahme organischer Metaphern wie der Hybridität durch rassistische Gesellschafts- und Sexualtheorien betrifft.¹⁴³ Angesichts der Verstrickungen in ein »ideologisches Netzwerk«¹⁴⁴ ist es Young zufolge mit einer Umdeutung der Hybriditätsmetapher nicht getan, denn jede Umdeutung impliziert eine Wiederholung der organischen Hybriditätsvorstellungen. Auch wenn das Hybriditätskonzept viele begriffsgeschichtliche Wandlungen durchlaufen hat, so gilt doch immer noch: »There is no single, or correct, concept of hybridity: it changes as it repeats, but it also repeats as it changes.«¹⁴⁵ Die Pointe von Youngs Kritik des Hybriditätskonzepts scheint mir indes gar nicht so sehr die biologistischen Implikationen der Organismusmetaphern zu sein, sondern die damit einhergehenden Implikaturen des Sexuellen. Kritikpunkt ist insbesondere die Übertragung von hybriden sexuellen Reproduktionsformen in der Tierwelt auf die Menschenwelt – Reproduktionsformen, deren Gesetzmäßigkeiten, wie Darwin in *On the origin of species* immer wieder feststellt, selbst in der Tierwelt nicht klar erkennbar sind.¹⁴⁶ Doch wenn dies so ist – warum dann nicht zu einem nicht-sexuellen Modell der Reproduktion wechseln? Solch ein nicht-sexuelles Modell liegt dem Pflropfungskonzept zugrunde, das als »compound genetic system«¹⁴⁷ gerade nicht auf die *Verschmelzung* genetischer Eigenschaften setzt, sondern auf die *Verbindung* verschiedenartiger Organismen, die auch nach der Verbindung ihre individuelle Differenzqualität behalten. Eben hierdurch zeichnet sich in meinen Augen die Logik der Pflropfkombination aus.

Ein weiterer Einwand, der bei der Kritik des Hybriditätskonzept anklang, betraf die Diskursökonomie, nämlich den Aufwand, der betrieben werden muss, um das Hybriditätsmodell von den Wurzeln seiner Indienstnahme zunächst in biologischen und dann in sozialdarwinistischen Kontexten zu abstrahieren.¹⁴⁸ Dies hat dazu geführt, dass das Hybriditätskonzept der Postcolonial Studies merkwürdig körperlos daherkommt. Möglicherweise haben die begriffspolitischen Gesten der Reinigung von der biologistischen Vergangenheit zugleich zu einer Schwächung der metaphorischen Evidenz des Hybriditätskonzepts geführt. Das Resultat ist ein Term, der auf ein diffuses, konnotativ kontaminiertes Geflecht von Vorstellungen verweist, das *weder Metapher noch Begriff* ist – anstatt Metapher *und* Begriff zu sein.

Verstärkt wird diese Tendenz durch das interferierende Konzept der kulturellen Differenz, das selbst unter den Vorzeichen der Annahme, dass

kulturelle Differenzen ausgehandelt werden, zugleich vom Prinzip der Unterscheidbarkeit ausgehen muss.¹⁴⁹ Damit wird über die Hintertreppe des Differenzkriteriums wieder ein reinigender, dichotomischer Denkstil eingeführt, der konträr und nicht komplementär zu dem übersetzenden Denkstil der Hybridität steht. Auch wenn – etwa im Kontext von Bhabhas Ansatz – die Konfrontation beider Denkstile durchaus gewollt ist, bleibt letztlich unklar, inwiefern sich das Konzept kultureller Hybridität aus dem Konzept der kulturellen Differenz herleiten lässt, beziehungsweise inwiefern das Erkennen kultureller Differenzen und Interferenzen noch etwas mit der Leitvorstellung von Hybridität zu tun hat, nämlich der Vermischung. Das Pfropfungskonzept eröffnet dagegen die Möglichkeit, *Verbunden-Sein* und *Verschieden-Sein* sowohl auf metaphorischer als auch auf begrifflicher Ebene zusammenzudenken. Dies kann im Rekurs auf ein Modell der Kombination heterogener Elemente geschehen, deren individuelle Differenzqualität auch nach der Kombination erhalten bleibt und damit genau das einlöst, was Hall als Pointe der Hybridbildung beschreibt: ein Konzept von Mischung zu sein, das sich gleichermaßen als »›Cross-Over‹« und als »›Cut-and-Mix‹« realisiert findet.¹⁵⁰

Bemerkenswert scheint mir in diesem Zusammenhang eine systematische Unschärfe zu sein, die sich sowohl bei Vertretern als auch bei Kritikern kolonialer und postkolonialer Theorien beobachten lässt: Offenbar ist ihnen der grundlegende *biologische* Unterschied zwischen Hybridität und Pfropfung überhaupt nicht geläufig. So heißt es in dem von Bill Ashcroft herausgegebenen Kompendium *Post-Colonial Studies* mit Blick auf das Schlüsselkonzept Hybridität: »As used in horticulture, the term [hybridity] refers to the cross-breeding of two species by grafting or cross-pollination to form a third, ›hybrid‹ species«. ¹⁵¹ Hier wird nicht nur der Unterschied zwischen Hybridität und Pfropfung ignoriert, sondern der biologische Vorgang des Hybridisierens wird als Vorgang des Pfropfens beschrieben. Den gleichen gravierenden Fehler begeht Young, wenn er behauptet, Hybridität impliziere »a disruption and forcing together of any unlike living things, grafting a vine or a rose on to a different root stock, making difference into sameness«. ¹⁵² Es mag angehen, Hybridität als Transformation von Differenzen in etwas Gleiches zu beschreiben – allerdings trifft diese Beschreibung keinesfalls auf den Vorgang des Pfropfens zu, wo die Differenzqualität der verbundenen Elemente ja sichtbar erhalten bleibt. Und ganz abgesehen da-

von, dass es weder beim Pfropfen noch beim Hybridisieren möglich ist, »any unlike living thing« zu einer Vereinigung zu zwingen, ist der Weg dorthin grundlegend verschieden: sexuelle Reproduktion im Falle des Hybridisierens, nicht-sexuelle Reproduktion im Fall der Pfropfung. Mit anderen Worten: Von Young wird der grundlegende Unterschied von Hybriditätskonzept und Pfropfungskonzept verkannt – und damit die Chance vertan, aus der dialogischen Konfrontation beider Konzepte eine differenziertere Leitvorstellung zu entwickeln, durch die Pfropfung und Hybridität zu fruchtbaren Beschreibungsmodellen für komplexe interkulturelle (aber auch für intertextuelle und intermediale) Verhältnisse werden können.¹⁵³

Schließlich wurde gegen das Hybriditätskonzept – wie bereits im Vorangegangenen kurz anklang – der Vorwurf erhoben, dass es die tatsächlich herrschenden Machtstrukturen verstellt.¹⁵⁴ Ebendarauf zielt der Einwand, dass die Möglichkeit, im Dritten Raum Aushandlungsprozesse in Gang zu bringen, die wechselseitige Anerkennung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit voraussetzt. Und ebendies ist in den meisten kolonialen und postkolonialen Konstellationen nicht der Fall – auch nicht bei den Kreolisierungsprozessen in der Karibik, wo, wie Glissant feststellt, »die Bestandteile der afrikanischen und schwarzen Kultur stets als minderwertig hingestellt« wurden. Zwar findet auch in dieser Konstellation Kreolisierung statt, »aber nur unvollständig und asymmetrisch«.¹⁵⁵ Anders als die Pfropfung eignet sich die Hybridität daher nur bedingt dazu, ebenjenes Phänomen zu erfassen, das im Zentrum des Erkenntnisinteresses vieler kolonialer und postkolonialer Theorieansätze steht: asymmetrische Konstellationen zu beschreiben,¹⁵⁶ in denen heterogene Interessen und Interessensgruppen aufeinandertreffen, wobei die einen versuchen, Macht über die andern auszuüben,¹⁵⁷ die ihrerseits versuchen, diese Machtausübung zu verhindern oder zu unterlaufen.

Genau für die Beschreibung derartig intrikatere Machtkonstellationen bringt das Pfropfungskonzept die passenderen Implikationen und Konnotationen mit, denn es bezieht relationale Hierarchien mit ein, die einer Partei die Position der ›wilden Unterlage‹ und der anderen die Position des ›veredelnden Pflöpfreises‹ zuweist. Abhängig von der jeweiligen Perspektive werden diejenigen, die sich in der Position der ›Unterlage‹ befinden, als inferior beschrieben – diejenigen in der ›Pflöpf-Position‹ dagegen entweder als überlegene ›Veredler‹ (in der Selbstwahrnehmung) oder als

›ausbeuterische Parasiten‹ (in der Fremdwahrnehmung). Unklar bleibt in dieser metaphorischen Zuordnung allerdings die entscheidende, von Zygmunt Bauman gestellte Frage: »Wer ist der Gärtner«?¹⁵⁸ Mutmaßlich ist die Systemstelle des Gärtners gar nicht mit einer Person, sondern mit einer überpersonalen Agentur besetzt, einem »Dispositiv der Macht«,¹⁵⁹ das sich in unterschiedlichen historischen und kulturellen Konstellationen unterschiedlich konkretisiert.

Meine These lautet: Das Pfropfungsmodell trägt der traurigen Realität asymmetrischer Relationen weit besser Rechnung als das Hybriditätsmodell – es erweist sich so besehen als angemessenes Beschreibungsmodell kultureller Asymmetrien. In die gleiche Richtung zielt Amer Acheraiou, wenn er in seinem Buch *Rethinking Postcolonialism* vorschlägt, anstelle der Hybridität die Pfropfung zur Beschreibung kolonialer Herrschaftslogiken heranzuziehen: »imperialist discourse [...] is the notion of colonialism-as-grafting«.¹⁶⁰ In seinem Buch *Questioning Hybridity* präzisiert Acheraiou, wie sich die Pfropfung als Beschreibungsmodell für die Organisationsprinzipien asymmetrischer interkultureller Beziehungen in Dienst nehmen lässt, wenn er die Strategien der Übernahme staatlicher Machtstrukturen durch die Kolonisatoren als »administrativen Synkretismus« bezeichnet, bei dem das vorkoloniale Verwaltungssystem erhalten bleibt, »on which were then grafted the colonizers modes of control«.¹⁶¹ Die Pfropfung wird dergestalt zum Modell eines Transformationsprozesses, in dessen Verlauf sich die Kolonialmacht in eine bereits bestehende Gesellschaftsordnung einschreibt.

Eine Variation dieses Gedankens findet sich schon in Max Webers Überlegungen zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* aus dem Jahr 1916, wo er behauptet, der orthodoxe Konfuzianismus habe verhindert, dass sich in China ein moderner Rationalismus entwickeln konnte. Deshalb erscheine die »Kultur des Westens« in China als »aufgepfropft auf eine Unterlage, welche im Westen schon mit der Entwicklung der antiken Polis im wesentlichen überwunden war«.¹⁶² Bei Weber und Acheraiou kommt eine Argumentation zum Ausdruck, die man als Dialektik zwischen Hybridität und Pfropfung beschreiben könnte – als »dialectical relationship between ›grafted‹ European cultural systems and an indigenous ontology«.¹⁶³ Diese Form der Intervention lässt sich nicht nur bei kolonialen und postkolonialen Konstellationen beobachten – vielmehr wird die Pfropfung zu einer

Konzeptmetapher für alle möglichen Arten von Machtkonstellationen: ein Umstand, den auch Foucault hervorhebt, wenn er die Macht als ein Dispositiv beschreibt, das aus einer Vielzahl von Beziehungen hervorgeht, um – zu welchem Zweck auch immer – auf etwas anderem *aufgepfropft* zu werden (*»qui se greffent sur autre chose«*).¹⁶⁴ Die Pfropfung und das Pfropfen werden so besehen zu dispositiven und diskursiven Operationen, die machtstrategisch ubiquitär einsetzbar sind. So spricht Weber davon, dass in Russland nach der Revolution der fragwürdige Versuch unternommen worden sei, der bürgerlichen Gesellschaft »eine sozialistische Ordnung von oben aufzupfropfen«.¹⁶⁵

Einer ähnlichen Form der ideologischen Pfropfung begegnet man in kolonialen und postkolonialen Diskursen. Fanon bemerkt mit Blick auf eine Phase, in der der Kapitalismus den Kolonialismus ablösen wird, der Befreiungskampf der Kolonisierten sei damit einer vollkommen neuen Situation »eingepfropft«,¹⁶⁶ und an anderer Stelle ist von den Anführern des Befreiungskampfes die Rede, die ihre Politik in die Geschichte »einpfropfen«.¹⁶⁷ Léopold Senghor verwendet die Pfropfung sogar als ambivalente Figur: als Figur der Beschreibung kolonialer Machtverhältnisse *und* als Figur der Befreiung. So wird die Pfropfung in Senghors Essay *Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés* aus dem Jahr 1945¹⁶⁸ zu einer Konzeptmetapher, um einen machtpolitischen Status Quo zu beschreiben. Bemerkenswert ist dabei, dass Senghor (der eigentlich katholischer Priester werden sollte, sich dann aber dazu entschied, in Paris Literatur zu studieren und 1935 als erster Afrikaner die Agrégation in klassischer Philologie erhielt) zeitlebens eine durchweg positive Einstellung zur Gedankenwelt der französischen Kolonialmacht beibehielt. Senghor war (was ihm wiederholt zum Vorwurf gemacht wurde) als Afrikaner ein überzeugter französischer Intellektueller. Das macht plausibel, warum er die philosophischen und die christlichen Denksysteme Europas als echte Bereicherung, ja als »Befruchtung« begreift und als »greffe spirituelle«¹⁶⁹ bezeichnet.

Ähnlich wie es eingangs schon bei Burke anklang, fühlt sich Senghor offensichtlich von bestimmten Aspekten der westlichen Kultur angezogen und versucht, diese an die afrikanische Kultur anzupassen, indem er sie »einfügt«.¹⁷⁰ Die Beschreibung dieser interkulturellen Einpfropfung greift auf den Vergleich zwischen Kolonisation und Missionierung zurück:

»Der Missionar würde seinem eigenen Werk radikal schaden, wenn er nicht in einen Stamm, dessen Wurzeln genauso alt sind wie er und die ihn nähren, einen Pfropfreis einführen würde [*introduisait la greffe*], der seine Blätter, seine Blüten, seine Früchte, ja seine eigentliche Essenz verbessern und vollständig verwandeln wird.«¹⁷¹

Die an dieses Bild anschließende Bezeichnung der Kolonisation als Greffe Spirituelle respektive als intellektuelle Aufpfropfung ist bei Senghor kein Ausdruck der kulturellen Selbstaufgabe, sondern folgt einem dispositiven Kalkül, das von der Prämisse ausgeht, dass die Kolonien ein Ort und eine »Quelle des Austauschs«¹⁷² sind, die es klug zur eigenen Weiterentwicklung zu nutzen gelte. Senghor zufolge geht es darum, eine Form der wechselseitigen Assimilation zu entwickeln, die einen politischen Zusammenschluss mit der ehemaligen Kolonialmacht erlaubt, wobei die Annäherung aber von Seiten der Kolonialmacht an die kolonisierten Einheimischen erfolgen soll.¹⁷³ Die Pfropfung wird von Senghor also zunächst als Figur ins Spiel gebracht, mit der die Assimilation als Symbiose zwischen zwei Teilen beschreibbar wird. Zwar stehen die beiden Teile in einem asymmetrischen Machtverhältnis zueinander, doch können sie gleichwohl wechselseitig voneinander profitieren.

Diese Vorstellung ändert sich mit der 1950 veröffentlichten *Éloge du metissage*, in der Senghor zwar noch einmal die Metapher der Pfropfung anführt, die nun aber zum Ausdruck eines dezidiert postkolonialen Kulturkonzepts wird, in dem die asymmetrischen Machtverhältnisse einen dispositiven Positionswechsel durchlaufen. Auch hier beginnt Senghor mit der Idee eines symbiotischen Verhältnisses zwischen den zusammengepfropften Teilen, mit dem Ziel, die in seinen Augen »künstlichen« Widersprüche zwischen Afrika und Europa zu überwinden und in ein neues Verhältnis zu setzen. Senghor zufolge muss die befreite Zukunft Afrikas auf einer »greffe«¹⁷⁴ zwischen afrikanischem Erbe und französischer Bildung gründen. Die Pointe dieser Argumentation besteht in der Behauptung, die Befreiung von der Dominanz der Kolonialmacht erfolge dadurch, dass der Akt des Zusammenpfropfens aktiv von den Kolonisierten vollzogen wird. In dieser Freiheit, die Modalitäten des Pfropfens selbst zu bestimmen, sieht Senghor die »Überlegenheit« des »Mischlings«, der sich in die Lage versetzt, »das auszusuchen, was er will, um aus den wiederversöhnten Elementen ein exquisites, kraftvolles Werk zu machen«.¹⁷⁵ Anstatt sich in die Lage

»kultureller Mischlinge«¹⁷⁶ zu begeben, die sich nicht selbst assimilieren, sondern assimiliert werden, sollen die ehemals Kolonisierten in einem Akt der Selbstermächtigung die Freiheit erlangen, die Elemente, die zusammengepfropft werden sollen, *selbst* zu bestimmen. Dadurch manövrieren sie sich in die gleiche Position wie »die Eliten der großen Zivilisationen«.¹⁷⁷

Man kann dieses Konzept einer selbstermächtigenden Pflanzung als Beispiel einer intellektuellen Colonial Mimicry ansehen, oder aber als Strategie, um im dispositiven Spiel der Macht nicht nur subversiv Machtstrukturen zu unterlaufen, sondern sie zu übernehmen. In jedem Fall lässt sich mit Blick auf Baumans Frage ›Wer ist der Gärtner?‹ sagen: Senghor setzt mit der Konzeptmetapher der Pflanzung ein strategisches »Spiel von Positionswechseln und Funktionsänderungen«¹⁷⁸ in Gang, an dessen Ende nicht länger der Kolonisator, sondern der Kolonisierte der Gärtner ist. Gewonnen wird diese Position jedoch erst durch einen Akt der Selbstermächtigung, durch den sich die Kolonisierten *selbst kultivieren*. Wie? Indem sie sich nicht mehr als ›Kolonisierte‹, sondern als ›Menschen‹¹⁷⁹ begreifen, die sich selbst zum »eigentlichen Gegenstand der Kultur«¹⁸⁰ machen, nämlich ihrer eigenen, selbst gestalteten, künftigen Kultur. In der Vorstellung Senghors soll dies geschehen, ohne mit den alten Gärtnern zu brechen, solange sich noch etwas lernen lässt, das einen in den Stand versetzt, die Position des neuen Gärtners einzunehmen – und dadurch zum Gestalter der eigenen Dekolonisation zu werden.

An dieser Stelle endet der Ausflug in die kolonialen Gärten der Macht, der zugleich eine erste Ahnung vermittelt hat, wie das, was Hall die Logik der Kombination nennt, mit den netzwerkbahnenden Aktivitäten einer Begriffspolitik interagiert, die mit metaphorischen Verschiebungen arbeitet. Im Folgenden soll es erneut darum gehen, das Pflanzungskonzept mit dem Hybriditätskonzept ins Verhältnis zu setzen. Weniger mit dem Ziel, das Hybriditätskonzept zu verabschieden, sondern eher, um es zur Kontrastfolie für das Pflanzungskonzept zu machen. Ziel ist es, das, was Bhabha als kulturelle Übersetzung beschrieben hat, im Spannungsfeld von Hybridität und Pflanzung neu zu formulieren. Dabei gibt es fünf Anknüpfungspunkte, die ich näher beleuchten will:

Erstens gilt es – als Vorbereitung für die darauffolgenden Schritte – die Verbindungslinien zwischen der Pflanzung als Kulturtechnik und dem

allgemeinen Schriftbegriff Derridas aufzuzeigen, durch den die Schrift als symbolische Kulturtechnik ins Spiel gebracht wird, die der Logik der Pfpfung folgt.

Zweitens soll vor dem Hintergrund der bisherigen kritischen Darstellung des Konzepts der kulturellen Übersetzung eine Reformulierung vorgenommen werden, die die Aufmerksamkeit auf die Interferenzen zwischen Hybridität und Pfpfung legt.

Drittens wird auf der Grundlage des reformulierten Konzepts der kulturellen Übersetzung das Verhältnis von Hybridität und Pfpfung mit Perspektive auf Intertextualitäts- respektive Intermedialitätstheorien bestimmt.

Viertens gilt es, die Rolle von Hybridität und Pfpfung im Rahmen eines erweiterten Medienmodells als chimärische Konfiguration in den Blick zu nehmen, worunter auch Organtransplantationen und prothetische Mensch-Maschine-Kopplungen zu fassen sind.

Fünftens müssen die metaphorologischen und die begriffspolitischen Konsequenzen herausgearbeitet werden, die zutage treten, sobald man die Pfpfung als Kulturtechnik *und* als Kulturkonzept thematisiert.

2. Das Konzept Pfpfung

2.1 Pfpfung als kulturtechnisches Konzept

Mit der Frage nach der Pfpfung als Kulturtechnik kommt erneut der Schrägstrich zwischen Kultur und Natur ins Spiel, und zwar zum einen vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Grenzen von Kulturzuständen durch kulturtechnische Operationen konstituiert werden; zum anderen, dass Medientechniken – allen voran das Schreiben – als symbolische Kulturtechniken zu begreifen sind,¹⁸¹ insofern sie helfen, den In-Between-Space zwischen zeichenverwendenden Subjekten und ihrer natürlichen Lebenswelt zu konfigurieren. Das zeigt sich nicht zuletzt bei schriftlichen Anweisungen zu hortikulturellen Interventionen in die Natur, wie man sie seit vielen Jahrhunderten in Gartenhandbüchern findet.¹⁸²

So verspricht Johann Casper Schiller – der Vater Friedrich Schillers – in seinem 1796 publizierten ökonomischen Gartenbauratgeber *Die Baumzucht im Großen* eine umfassende Darstellung von »Behandlung, Kosten, Nutzen

und Ertrag« beim Anlegen von Nutzgärten. Bis ins Kleinste beschreibt er dort die Techniken der Baumzucht, wobei er dem Pfropfen als einem kulturtechnischen Verfahren der Vermehrung von fruchtbringenden Sorten besondere Aufmerksamkeit schenkt. »Das Pfropfen an sich selbst«, schreibt Schiller, »ist nichts anders, als ein Reis von einem andern Stamm oder Ast dergestalt einpassen, daß es einwachsen kann«.¹⁸³ Doch dann geht es ins Detail: Beim sogenannten Pfropfen in den Spalt wird der Baum »etwa 8 bis 10 Zoll von der Erde, gerade abgeschnitten, denn ich halte nichts von dem schrägen Abschneiden, weil man bey solchem weder das Reis gut einsetzen, noch gut verbinden, noch statt einem – zwey Reiser aufsetzen kann«.¹⁸⁴ Schiller macht deutlich, dass die eigentliche Schwierigkeit der Zuschchnitt der Pflanzenteile ist, die miteinander verbunden werden sollen – und so wundert es nicht, dass er der Beschreibung dieser Technik eine längere Passage widmet:

»Werden die zu propfende [sic!] Stämme, anstatt sie abzuschneiden, mit einer feinen Baumsäge abgesägt, so muß man einen kleinen Gegenschnitt machen, sonst wird am Ende die Rinde beschädigt, und den Sägenschnitt muß man mit einem Baummesser eben schneiden, oder glatt machen. Hierauf nimmt man eins von den Pfropfreisern, betrachtet, wo die Augen vollkommen und unbeschädigt sind, schneidet ein Stückchen von 3. oder 4. Augen ab, und macht unten einen Zolllang eine keilförmige Spitze daran, so, daß die eine Seite oben etwa auf ein Viertel des Umfangs, die Rinde behält, und sich bis unten in geraden Linien zuspitzt [...]. Man muß demnach, indem man den Zuschchnitt von oben anfangt, entweder dem Messer einen kleinen Druck einwärts geben, oder einen kleinen Absatz zuschneiden. Nun wird auf den abgeschnittenen Stamm ein Messer gesetzt, und entweder mit einem Druck der Hand, oder auch mit einem Hammerschlag, vorsichtig ein Spalt gemacht, etwa 1½ Zoll tief, in solchem eine eiserne Pfrieme eingedrückt um ihn offen zu halten, und jetzt wird das Reis in den Spalt eingepaßt.«¹⁸⁵

Den Abschluss der Operation der Pfropfung stellt das Verbinden und Verkleben der zugeschnittenen Pflanzenteile dar, und zwar an eben den Stellen, an denen das verletzte Kambium beider Teile direkt miteinander in Kontakt kommt:

»Zum Bedecken des Spalts und Verwahrung der Seiten bediene ich mich eines kleinen Stückchens Druckpappier, mit Baumwachs bestrichen. In solches werden auf eine oder zwey Seiten kleine Risse gemacht, zwischen welche sich die Reiser schicken und mit den übrigen Lappen die Seiten verwahrt werden können. Endlich wird ein Band von gespaltenen Weiden umgebunden, damit die Reiser feste stehen bleiben.«¹⁸⁶

Das Schneiden und Kleben erweist sich dabei nicht nur als gärtnerische Praktik des Kultivierens, sondern als Kulturtechnik. Warum? Weil die Operation der Pfropfung darin besteht, eine Transformation von Pflanzen im Naturzustand in ein künstliches Verbundsystem vorzunehmen, dessen miteinander verbundene Elemente zu Teilen eines technischen Gefüges werden. Die Pfropfung erweist sich mithin als kulturtechnische Intervention, die die Kraft (und die Macht) hat, Naturdinge in Kulturdinge zu verwandeln. In ebendiesem Sinne heißt es in der *Encyclopédie* D'Alemberts und Diderots, die Aufpfropfung sei der »triomphe de l'art sur la nature«.¹⁸⁷ Trotz dieses kulturtechnischen Triumphes muss die Operation des Pfropfens jedoch immer auch den natürlichen Bedingungen des Pflanzenwachstums Rechnung tragen. Mit Ernst Cassirer könnte man sagen: »Der Sieg über die Natur läßt sich nur auf dem Wege des Gehorsams gegen sie erreichen.«¹⁸⁸ Insofern stellt die Pfropfung eine künstliche Kombination her, die unter der Maßgabe steht, den natürlichen Stoffwechsel zwischen den verbundenen Pflanzenteilen »symbiotisch«¹⁸⁹ aufrecht zu erhalten und durch einen konfigurierenden »Organisationsprozess«¹⁹⁰ zu kanalisieren.

Neben der *körperlichen Konfiguration* der verschiedenen Pflanzenteile, die durch Kulturtechniken im engeren Sinne, nämlich durch Techniken des Schneidens, Klebens und Verbindens hergestellt wird, geht die Pfropfung – wie bereits in der Einleitung mit Bezug auf Simmels Birnbaum betont wurde – mit einer *konzeptuellen Konfiguration* einher. Diese hat das Ziel, die Zirkulation sicherzustellen zwischen (*erstens*) Ganzheitsvorstellungen im Sinne einer organischen, körperlichen Einheit, deren Bestandteile so organisiert sind, dass sie sich im Rahmen physiologischer Stoffwechselprozesse gegenseitig versorgen; (*zweitens*) funktionalen Vorstellungen einer »Funktionsganzheit«,¹⁹¹ die die miteinander verbundenen Elemente in ein »organologisches«,¹⁹² technisch geregeltes »Gefüge«¹⁹³ transformiert; (*drittens*) Vorstellungen einer ökonomischen Steigerung respektive *Mobilisie-*

rung der natürlichen Kräfte, auf die hin die kulturtechnische Intervention erfolgt – also die qualitative und quantitative Steigerung der Erträge.¹⁹⁴

Bei allen drei Aspekten läuft eine grundlegende Annahme stillschweigend mit, die bereits bei Bauman anklang, nämlich die Annahme einer prinzipiellen Veränderbarkeit respektive Transformierbarkeit von Naturzuständen und Kulturzuständen.¹⁹⁵ Das Prinzip Pfropfung besteht insofern einerseits in der Mobilmachung von Elementen, die aus ihrem Ausgangskontext herauslöst und in einen Aufnahmebereich manövriert werden, um sie dort neu zu kombinieren respektive neu zu konfigurieren. Andererseits werden im Zuge dieser Neukonfiguration nicht nur Ausgangskontext und Aufnahmekontext transformiert, sondern auch der Raum dazwischen, in dem es zu Transport- und Übertragungsbewegungen aller Art kommt. Mithin impliziert das Prinzip Pfropfung eine doppelte Dynamik, nämlich einmal eine interne Zirkulationsbewegung zwischen den konfigurierten Elementen, durch die Nährstoffe zu den aufgepfropften Teilen transportiert werden, wobei die Unterlage als kanalisierendes In-Between zwischen Erde und Pfropfreis fungiert; zum anderen eine externe Zirkulationsbewegung zwischen dem Kontext der Entnahme und dem Kontext der Aufnahme der mobilisierten Elemente. Hier werden ganze Pflanzen oder Pflanzenteile als »immutable mobiles«¹⁹⁶ verpflanzt, etwa von einer Baumschule in einen weit entfernten Obstgarten. Um diese externe Zirkulation möglich zu machen, werden Techniken des Transportierens erforderlich. In diesem Sinne implizieren kulturtechnische Operationen der pfropfenden Transplantation immer auch medientechnische Operationen der Übertragung respektive des Transports: Das gilt für das verpflanzende Versetzen von Pflanzen, die unter neuen Kontextbedingungen miteinander verwachsen müssen; es gilt aber auch für das Versenden als postalischer Vorgang, bei dem sichergestellt werden muss, dass die Pflanzen den Transportweg überstehen und die Sendung den richtigen Empfänger erreicht. Insofern gehorchen Transplantation und Transport immer auch einem »postalischen Prinzip«.¹⁹⁷

Ein gartengeschichtliches Beispiel hierfür ist die Baumschule des Kartäuserklosters von Paris, die im achtzehnten Jahrhundert eine zentrale Rolle spielte: Sie lieferte jährlich zigtausende Obstbaumsetzlinge und Pfropfreiser nach ganz Europa. Fachkundig verpackt, wurden diese mit dem Postwagen an ihren jeweiligen Zielort transportiert.¹⁹⁸ Aber auch andernorts wurden

von Berufs- und Handelsgärtnern immer mehr professionell betriebene Baumschulen eingerichtet, um den großen Bedarf zu decken. So wurde der Gartenbau zu einem wichtigen ökonomischen Faktor, der wesentlich durch Techniken des Transformierens, Transplantierens und Transportierens von Pflanzen oder Pflanzenteilen bestimmt war – Techniken, die durch die kolonialen Plantagensysteme eine globale Geltung gewinnen sollten. Im Mittelpunkt dieses Gartenbau-Dispositivs steht die Pfropfung. 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 mittelst eines darauf gesetzten, von einem fruchtbaren Baum gebrochenen Zweiges oder so genannten Ppropf-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.«¹⁹⁹

Das Fruchtbar-Machen, das Verwandeln, das Verändern und das Verbessern der Natur werden hier zu Chiffren einer Haltung, die von der prinzipiellen Transformierbarkeit von wilden Naturzuständen in ertragreiche Kulturzustände ausgeht. Neben der Steigerung von Qualität und Quantität geht es bei der Pfropfung aber auch darum, Zeit zu sparen, nämlich die Zeit, die eine ausgesäte Pflanze braucht, um sich zu einem ertragreichen Obstbaum zu entwickeln. So bewirkt die Pfropfung als dezidiert ökonomische Kulturtechnik eine Beschleunigung des Fruchtbar-Machens, indem sie den langwierigen Prozess der Wurzelbildung überspringt.²⁰⁰ Zugleich steht die Pfropfung ganz im Zeichen der Kontrolle – ein künstlich induzierter, nicht-sexueller Reproduktionsprozess lässt sich besser steuern als jede Form der natürlichen sexuellen Propagation, wenn es darum geht, Arten *sortenrein* zu vermehren.²⁰¹

Die Pfropfung erweist sich so besehen nicht nur als ein Ensemble dispositiver Operationen der *Steigerung*, sondern auch der biopolitischen *Steuerung*.²⁰² Das wird an der erwähnten Stelle aus der *Encyclopédie* deutlich, wo die »Greffe« wie eine überlegene Herrschaftstechnik als »trionphe de l'art sur la nature« beschrieben wird, mit der man die Natur *zwingen* kann, eine neue Pflanzenart herzustellen.²⁰³ Gemäß dieser Auffassung ändert die

Pfropfung die Formen einer Pflanzenart (»changer ses formes«) und fügt ihr »das Gute, das Schöne und das Große hinzu.«²⁰⁴ Hier wird die Pfropfung offenbar als Werkzeug künstlich induzierter Metamorphosen vorgestellt. Obwohl die Behauptung, die Pfropfung bringe neue Pflanzenarten hervor, aus heutiger Sicht nicht richtig ist, weil neue Arten hauptsächlich durch Kreuzung, sprich Hybridisierung entstehen, ist doch bemerkenswert, wie stark das Pfropfungskonzept in der Zeit um 1800 mit einer optimistischen Kultivierungssemantik aufgeladen wird: als kulturtechnische Operation einer Verbesserung und einer Veränderung natürlicher Formen, der eine schier grenzenlose Potenz zur Transformation zugetraut wird.²⁰⁵

In diesem Sinne stellt Johann Christian Fabricius im Jahr 1773 in seinen *Anfangsgründen der öconomischen Wissenschaften* fest, zentrale Aufgaben der Gärtner sei es, die »unzähllichen Abänderungen der Gewächse«²⁰⁶ zu beobachten, ja, die Gärtner sollten sich nicht nur mit botanischen Fragen nach »der Art selbst« beschäftigen, sondern vielmehr »die Cultur der Abänderung«²⁰⁷ in den Blick nehmen. Die Ursachen dieser Abänderungen liegen zunächst einmal im »Boden, dem Clima, der Cultur und vielleicht der Zeugung«,²⁰⁸ dann aber auch in den hortikulturellen Verfahrensweisen. In diesem Zusammenhang findet das Pfropfen ausgiebig Erwähnung, denn durch das »Verpflanzen, Beschneiden, Pfropfen und Äugeln«²⁰⁹ wird Fabricius zufolge nicht nur das Fruchtttragen beschleunigt, sondern durch das Pfropfen, »erhalten wir [...] die besten Abänderungen«.²¹⁰ Diese Argumentationslinie spitzt sich mit der Verwissenschaftlichung kulturtechnischer Verfahren noch einmal zu. So schreibt Friedrich Wilhelm Dünkelberg in der Einleitung seiner *Encyclopädie und Methodologie der Culturtechnik*, die wichtigsten Aspekte dieses ingenieurwissenschaftlichen Fachs seien die »Terrainlehre«, die »Terraindarstellung« und die »Meliorationslehre«,²¹¹ damit sich für die Landwirte die Möglichkeit der »Erzielung von Maximal-Erträgen bei Culturpflanzen und Haustieren«²¹² eröffnet. Bemerkenswert ist dabei der Fokus auf die »Produktion lebender Gebilde«:²¹³ Aufgabe des Kulturtechniklers ist die »Erzeugung gehäufte*r organischer* Substanz auf gegebener Landfläche«.²¹⁴ Zugleich fällt auch hier die zwischen militärischer und ökonomischer Terminologie oszillierende Beschreibungssprache auf. Dem Kulturtechniker soll es darum gehen, »die Naturverhältnisse der occupierten Gebiete innerhalb gegebener Grenzen auszunutzen und diesen Gebieten einen höheren Culturwerth und eine Bedeutung für den mensch-

lichen Verkehr zu geben, welchen sie ursprünglich nicht besaßen«.²¹⁵ Der kulturtechnische Geltungsanspruch kann dabei nicht anders als totalitär genannt werden, denn die »culturellen Maßnahmen« der Nutzbarmachung des *Terrains* betreffen potentiell »die ganze Erdoberfläche«.²¹⁶

Damit wird eine bis heute wirksame biopolitische Maxime formuliert, der zufolge kulturtechnische Maßnahmen nicht nur die erste wilde Natur in eine zweite gezähmte Natur verwandeln sollen, sondern vielmehr schon die erste Natur *a toto* in eine konzeptuelle Unterlage künftiger Kultivierungsbe-mühungen transformiert wird. Dadurch wird die Natur – von der Aufbereitung des Bodens bis zur Gewährleistung ausreichender Bewässerung – als »Ressource«²¹⁷ in einen Zustand der »Bestellung«,²¹⁸ ja der *Bereitstellung* versetzt.²¹⁹ Seine Schwungkraft erhält diese kulturtechnische Konzeptualisierung durch »Technisierung des Organischen«;²²⁰ Infolge neuer, effektiver Verfahren der Düngung und Züchtung von ertragreicherem Saatgut und widerstandsfähigeren Pflanzen (etwa gezielt gezüchtete robuste Unterlagen, die sich besonders gut zum Obstbau eignen, aber auch durch den Einsatz laborbasierter Verfahren der Genmanipulation)²²¹ wird mit einer ingenieurhaften Ausführung der Kulturtechnik des Pflöpfens die Grenze zwischen Naturzustand und Kulturzustand nach Belieben manipulierbar.²²²

Um diese Grenze ging es Simmel in seinem Birnen-Beispiel, das in der Einleitung erwähnt wurde. Dort, wo das wilde Wachstum an sein Ende gelangt, setzen die Praktiken der Kultivierung ein: Praktiken, die darauf abzielen, die Kräfte der Natur (die »vorgefundenen Energien«)²²³ zu einer »ihren bisherigen Entwicklungsmöglichkeiten prinzipiell versagten Höhe« zu führen.²²⁴ Dergestalt konfiguriert die Pflöpfung zum einen auf einer körperlichen Ebene die biologischen Schnittstellen zwischen Natur und Kultur, zum anderen auf einer konzeptuellen Ebene ein abstraktes technisches Grenzbewusstsein zwischen natürlichen und künstlichen Organismen. Mehr noch: Die gärtnerischen Eingriffe in die Natur konfigurieren kulturtechnische Objekte, die, mit Simondon zu sprechen, als »Übersetzungen eines Ensembles von Vorstellungen und wissenschaftlicher Prinzipien in Materie«²²⁵ fungieren. Der kulturtechnische Übersetzungsvorgang beginnt nicht erst mit der Intervention in den Pflanzenkörper; als *organologisches* Konzept eines Zusammendenkens von Elementen beginnt er viel früher, nämlich als Vorstellung respektive als Imagination eines künstlichen Arrangements, das eine Mobilisierung technischer Phantasien bewirkt.²²⁶ Es

kommt, mit Gaston Bachelard zu sprechen, zu einer besonderen Form von »imagination matérielle greffée«.²²⁷ Insofern konfiguriert die Kulturtechnik Pfropfung nicht nur die Schnittstellen zwischen Naturzustand und Kulturzustand, sondern sorgt als Prinzip Pfropfung für eine potenziell immer wieder neu vollziehbare Rekonfigurationen der Verhältnisse zwischen Natur und Kultur, ja, das Prinzip Pfropfung steht für die prinzipielle Möglichkeit technischer Übersetzbarkeit.

Diese Möglichkeit technischer Übersetzbarkeit zeichnet nach Simondon die Existenzweise technischer Objekte aus, was er – als wolle er Simmels Beispiel der zur Essbirne kultivierten Holzbirne in einem neuen Rahmen präsentieren – im Rekurs auf eine im Treibhaus gezüchtete Blüte erläutert, deren Blütenblätter nicht mehr selbstwüchsig Frucht hervorbringen können. Bei dieser gezüchteten, »artifizialisierten Pflanze« hat der Mensch »die Funktionen dieser Pflanze von dem abgebracht, was sie logischerweise, was sie konsequenterweise erfüllen, so dass sie sich nur noch durch Verfahren wie das Pfropfen reproduzieren kann, welche ein Eingreifen des Menschen erforderlich machen«.²²⁸ Eine derartige Pflanze kann, so Simondon weiter, nur in einem »Pflanzenlabor« existieren, also in einem »Gewächshaus mit seinem komplexen System thermischer und hydraulischer Regulationen«.²²⁹ Das wirft ein Licht auf die Beschaffenheit kulturtechnischer Konfigurationen: »Das ursprünglich kohärente System der biologischen Funktionsweisen hat sich in voneinander unabhängige Funktionen geöffnet, die nur noch durch die Pflege des Gärtners miteinander verbunden bleiben.«²³⁰ Das Wachstum der Pflanze erfolgt nicht mehr als selbständig-organischer Prozess, sondern bedarf der artifiziellen, technischen Intervention, nämlich einer kultivierenden Pflege seitens des Gärtners. Insofern versetzen die kulturtechnischen Eingriffe des Gärtners (der unter der Hand zu einem »agrilogistischen Ingenieur«²³¹ geworden ist) die Pflanzen in einen Zustand des Quasi-Natürlichen, ja, er *transformiert* die Pflanzen in kulturtechnische Objekte.²³² Mehr noch: Sobald der Garten auch als Versuchsgarten fungiert, wird dieser zu einem Experimentalraum, in dem Pflanzen als epistemische Dinge beobachtet und bearbeitet werden.²³³

Die Existenzweise derartiger epistemischer kulturtechnischer Objekte steht im Spannungsfeld der von Latour proklamierten, ambivalenten Dynamik von Hybriditätskonzepten und Differenzkonzepten respektive von Übersetzung und Reinigung.²³⁴ Wollte man die verschiedenen Verfahren

der Kultivierung, mit denen die Grenzen zwischen Naturzustand und Kulturzustand verschoben werden – Auslesezüchtung, Hybridisieren, Pfropfung – in diesem Spannungsfeld von Übersetzung und Reinigung parametrisieren, so würde die Zuordnung von Hybridisierung und Übersetzung auf der einen Seite sowie Auslesezüchtung und Reinigung auf der anderen Seite einigermaßen eindeutig vorzunehmen sein. Problematisch bleibt die Zuordnung der Pfropfung, denn sie hat ihren systematischen Ort irgendwo *zwischen* den Praktiken der Übersetzung und den Praktiken der Reinigung: Als Operation der Verbindung von heterogenen, aber »affinen«²³⁵ Teilen ist sie ein Verfahren, das der Hybridisierung verwandt ist, ohne dass sie sich eindeutig dem Pol der Hybridisierung zuschlagen ließe, da die verbundenen Teile ja in ihrer Differenzqualität erhalten bleiben, auch wenn sie miteinander kompatibel sein müssen.²³⁶ Zugleich partizipiert die Pfropfung an den Praktiken des Reinigens: Sie ist genau genommen eine Kulturtechnik, deren Ziel es ist, Obstsorten *rein* zu reproduzieren.²³⁷ Insofern ist die Pfropfung eine Figuration des Dritten, bei der das Dritte in der Vorstellung (also dem Konzept) einer konfigurierten körperlichen Verbindung besteht. Mehr noch: Die Pfropfung tritt gleichermaßen als kulturtechnische Operation und als Konzeptmetapher in Erscheinung, die Momente hybrider Vermischung mit Momenten kritischer Differenzierung als Konfiguration des Dritten ins Verhältnis setzt: sei es mit dem Ziel einer Steigerung von Möglichkeiten; sei es mit Ziel einer Steuerung der Reproduktion; sei es mit dem Ziel, Pflanzfreier an einen anderen Ort zu transportieren und zu transplantieren.

Mit der Konfiguration des Dritten als einem Übersetzungsvorgang kommt mit dem Aspekt des Imaginären der Aspekt des Technischen und des Medialen ins Spiel. Die bisherigen Ausführungen haben die Pfropfung vor allem als Kulturtechnik adressiert, die auf eine »Beherrschung der Natur«²³⁸ und deren ökonomisch-pragmatischer Indienstnahme abzielt. Insofern gehört die Pfropfung der Domäne der *ersten Technik* im Sinne Benjamins an. Allerdings eröffnet das Konzept der Pfropfung auch die Möglichkeit seiner Rekonfiguration im Sinne einer *zweiten Technik*, die spielerische Züge annimmt.²³⁹ Während die erste Technik den Triumph der Kunst über die Natur feiert, wird dieser Herrschaftsanspruch im Rahmen der zweiten Technik transzendiert. Diese zweite Technik hat es zwar auch »mit dem Experiment und seiner unermüdlichen Variierung der Versuchsanordnung

zu tun,«²⁴⁰ allerdings geht es nun darum, in diesem Spiel »Abstand von der Natur zu nehmen«,²⁴¹ und ein neues »Zusammenspiel zwischen der Natur und der Menschheit« zu initialisieren. Diese Verschränkung von Technik, Experiment und Imagination durchzieht das Konzept Pfropfung, das als Figur des Dritten auch zum Gedankenspiel werden kann. In diese Richtung weist bereits Vergil in seinen *Georgica*,²⁴² aber auch der Renaissancegelehrte Giambattista della Porta in seiner *Magiae Naturalis*. Bei beiden wird die die Pfropfung nicht nur als pragmatische Technik der Beherrschung der Natur, sondern auch als poetische Technik der Befreiung von den Zwängen der natürlichen Ordnung thematisch. Beide propagieren die »fast unbegrenzten Möglichkeiten«²⁴³ der Pfropfung. Dergestalt wird die Pfropfung zur Metapher eines poetischen Prinzips der Rekombination und der Rekonfiguration, das – sozusagen als phantasmagorische Schnittstelle zwischen erster und zweiter Technik – nur noch dem Motto ›Anything goes‹ zu folgen scheint.

Zu einer Figur des Dritten wird die Pfropfung aber auch als Metapher medialer Konfigurationen, in deren Verlauf nicht nur der reale Raum zwischen zeichenverwendenden Subjekten und ihrer natürlichen Lebenswelt, sondern auch der symbolische Raum der Zeichenverwendung selbst konfiguriert wird. Um dies zu ermöglichen, werden symbolische Kulturtechniken in Anschlag gebracht, die sich »mythopoetisch«²⁴⁴ aus den praktischen Kulturtechniken herleiten. Heißt: Kulturtechniken bilden als Operationen, die historisch und logisch den Medienkonzepten vorausgehen,²⁴⁵ den metaphorischen Tenor symbolischer und medialer Operationen. Dabei impliziert die metaphorische Übertragung eine konzeptuelle Übersetzung. Das gilt insbesondere für die symbolische Kulturtechnik der Schrift,²⁴⁶ die nicht nur in Platos Phaidros mit hortikulturellen Praktiken in Analogie gesetzt wird (worauf in Teil D noch detailliert einzugehen sein wird), sondern auch in Derridas Schriftkonzept, das sich explizit auf die Kulturtechnik Pfropfung beruft. Wie es dazu kommt, soll im Folgenden kurz dargestellt werden, bevor wir uns wieder dem Problemfeld der kulturellen Übersetzung zuwenden werden.

2.2 Pfropfen als symbolische Kulturtechnik:

›Schreiben heißt aufpfropfen‹

In seiner *Grammatologie* entfaltet Derrida einen erweiterten Schriftbegriff, wenn er gleich zu Beginn feststellt, die Bezeichnung ›Schrift‹ werde zum einen für all das verwendet, »was Anlaß sein kann« für eine »Ein-Schreibung«²⁴⁷ (*inscription*) respektive für all das, »was überhaupt zu einer Ins-kription führen kann«.²⁴⁸ Zum anderen steht ›Schrift‹ aber auch in einem metaphorischen Sinne für unterschiedliche Medienpraktiken und Notationssysteme, ja, im Bereich der Biologie sogar für die Beschreibung genetischer Programme.²⁴⁹ Derridas Argument für die Einführung eines erweiterten Schriftbegriffs stützt sich auf zwei Argumentationslinien. In der *Grammatologie* argumentiert er, der Schriftbegriff decke sich insofern mit dem »gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen« als er auf der Annahme beruhe, Schrift sei eine »dauerhafte Vereinbarung von Zeichen«.²⁵⁰ Damit ruft der Begriff der Schrift als graphische Inschrift auch »die Instanz der vereinbarten Spur«²⁵¹ (*trace instituée*) auf, und zwar als Aspekt, der allen Bezeichnungssystemen gemeinsam ist. Im Anschluss an diese Annahmen greift Derridas weitere Ausarbeitung eines allgemeinen Schriftprinzips auf das bereits erwähnte Modell der *Différance* zurück, das mit Referenz auf Peirce als Dynamik des Ausdifferenzierens und des Aufschiebens einer definiten Zeichenbedeutung in Anschlag gebracht wird.²⁵² Heißt: Die Bedeutung eines Zeichens kann – Stichwort *Semiose* – erst im Verlauf eines potentiell unendlichen Interpretationsprozesses bestimmt werden. Diese permanente Verlaufsform der Bedeutungskonstitution impliziert ihre konstitutive Vorläufigkeit.

In seinem viel diskutierten Aufsatz *Signatur Ereignis Kontext* aus dem Jahr 1971 macht Derrida noch eine weitere Dynamik aus, die der »*différance* als Schrift«²⁵³ zugrunde liegt, nämlich das Prinzip der Iterabilität, das das »Zeichen der Schrift selbst« strukturiert.²⁵⁴ Die »wesensmäßige Iterabilität« (im Original ist von »*itérabilité essentielle*«²⁵⁵ die Rede) besteht für Derrida darin, dass jedes Zeichen – unabhängig von der Anwesenheit eines Absenders oder Empfängers – in verschiedenen Kontexten wiederholt respektive rekontextualisiert werden kann. Rekontextualisierbarkeit wird hier zum alternativen Konzept für das, was Semiotik und Sprachphilosophie als ›Code‹ bezeichnen: eine in verschiedenen Kontexten wiederholbare Anwendungsregel.²⁵⁶ Die prinzipielle Wiederholbarkeit des Zeichens wird

für Derrida zum allgemeinen Strukturprinzip dessen, was er von da an als *Schrift* bezeichnen wird, wobei er als Umschreibung dieses Strukturprinzips die Metapher der Aufpfropfung verwendet:

»Aufgrund seiner wesensmäßigen Iterabilität kann man 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*. Kein Kontext kann es abschließen. Noch irgend ein Code.«²⁵⁷

Unter ›Kommunikation‹ versteht Derrida hier nicht mehr nur einen Austausch an Bedeutung, sondern auch eine »nicht-semantische *Bewegung*«,²⁵⁸ die als »déplacement de transport«²⁵⁹ Fragen des In-Bewegung-Setzens und des Übertragens aufwirft. Im Fall der Pfropfung handelt es sich gleich um ein ganzes Ensemble an Bewegungen: Dem Herausnehmen liegt eine »Kraft zum Bruch«²⁶⁰ (im Original ist von »force de rupture« die Rede)²⁶¹ zugrunde, die sowohl mit ihren externen (historischen, räumlichen, sozialen) als auch mit ihren internen, sprachlich-syntagmatischen Kontexten ›brechen‹ kann. Dem folgt der Transport der herausgenommenen Elemente in einen neuen Kontext. Für die Bewegung des Wiedereinfügens nimmt Derrida die Ausdrücke der ›Inskription‹ und der ›Greffe‹ in Dienst (»en l'inscrivant ou en le greffant dans d'autres chaînes«),²⁶² wobei er das einschreibende Pfropfen in funktionaler Analogie zum Zitieren sieht. In ebendiesem Sinne wird die »greffe citationelle«²⁶³ im weiteren Verlauf des Aufsatzes dann zu einer Metapher der Möglichkeit, *alles* zitieren zu können, *alles* »in Anführungszeichen«²⁶⁴ zu setzen und – dem Strukturprinzip der wesensmäßigen Iterabilität folgend – in immer neue Kontexte einzuschreiben.

Damit wird das Pfropfen zur Chiffre einer überall möglichen, zitierenden Intervention: ein Gedanke, den Antoine Compagnon – unabhängig von Derrida – in seinem Buch *La seconde main ou le travail de la citation* als »geste archaïque du découper-coller«²⁶⁵ und als »greffe«²⁶⁶ beschrieben hat. Die Greffe Citationelle steht, so könnte man im Anschluss an Derrida und Compagnon sagen, für ein Textverarbeitungsverfahren in Form des Cut and Paste, das Textausschnitte von einer Stelle in einen anderen Textzusammenhang manövriert. In *La Dissémination* geht Derrida noch einen

entscheidenden Schritt weiter, wenn er das Pfropfen nicht mehr nur mit dem Zitieren, sondern direkt mit dem Schreiben gleichsetzt und behauptet: »Écrire veut dire greffer. C'est le même mot.«²⁶⁷ Damit wird die Pfropfung zur Konzeptmetapher für einen erweiterten Schriftbegriff – und sie wird zu einer dekonstruktiven Operation, die diesen erweiterten Schriftbegriff mit hervorbringt. So spricht Derrida explizit davon, dass die Dekonstruktion des Schriftbegriffs darin bestehe, dem alten Namen ›Schrift‹ einen neuen Begriff (ein »nouveau« concept d'écriture) *aufzupfropfen*.²⁶⁸

Die zunächst provokant erscheinende Gleichsetzung von Schreiben und Pfropfen ist teilweise durch die Bedeutungsvarianten des Begriffs der Greffe plausibel zu machen. Der Ausdruck ›greffer‹ steht im Französischen nicht nur für das Pfropfen im botanischen Sinne, sondern auch für die Transplantation im chirurgischen Sinne. Darüber hinaus ist die Greffe der Terminus technicus für eine Schreibkanzlei. Die Greffe ist, wie es in der *Encyclopédie* heißt, ein »öffentlicher Ort, um die Protokolle, Register und all die anderen Akten der Rechtsprechung aufzubewahren«.²⁶⁹ Die Greffe ist also archivalischer Ort der Textaufbewahrung und Ort einer institutionell autorisierten Textverarbeitung. Der *Greffier* fungiert dabei als Notariatsschreiber (hier werden gleich zu Beginn des Artikels eine Reihe von Synonymen genannt, nämlich »scriba«, »actuarius«, »notarius«, »amanuensis«), der den Auftrag hat, Schriftstücke »zu empfangen und zu versenden«,²⁷⁰ aber auch die juristischen Schriftsätze formal einzurichten, sprich: korrekt zu kopieren und ihre Ausfertigung aktenkundig zu machen. Insofern der *Greffier* hier zu einer »Schnittstelle«²⁷¹ wird, die gleichermaßen die Funktion eines »postalischen Relais«,²⁷² eines Archivars und eines institutionellen Schreibers hat, sind ›greffer‹ und ›écrire‹ nicht nur im metaphorischen, sondern auch im wörtlichen Sinne dasselbe Wort: Der *Greffier* ist einer, der in einem institutionell autorisierten Abschreibesystem beglaubigte Kopien herstellt.²⁷³

Unter den Vorzeichen von Derridas erweitertem Schriftbegriff lassen sich eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten ausmachen, wobei mir der Bezug zu Latours Konzept der Inskription besonders wichtig erscheint. Nicht nur, dass Latour in *Laboratory Life* mehrfach auf die *Grammatologie* Bezug nimmt, wenn von Inskriptionen die Rede ist.²⁷⁴ An anderer Stelle bringt er einen Inskriptionsbegriff in Anschlag, der all jene »Transformationen« bezeichnen soll, »durch die eine Entität in einem Zeichen, einem Archiv, einem Dokument, einem Papier, einer Spur materialisiert wird«.²⁷⁵

Wie bei Derrida ist also auch bei Latour eine Ausweitung des Schriftbegriffs festzustellen: Inskriptionen im Sinne Latours sind *Immutable Mobiles*, die sich in andere Kontexte *versetzen* lassen und insofern (analog zur Greffe Citationelle) einer Bewegungslogik des Transports gehorchen. Tatsächlich ist im englischen Original von »gathered and displaced«²⁷⁶ die Rede – die Dynamik der Mobilisierung wird also als sammelnde und versetzende Bewegung eines *Déplacement de Transport* gedacht. Darüber hinaus sind Inskriptionen transformierende Operationen, die als rekursive »Transkriptionen«²⁷⁷ Dinge und Beobachtungen in Schreibspuren *übersetzen*: sei es innerhalb eines Zeichensystems, etwa als Abschrift von bereits Geschriebenem; sei es zwischen verschiedenartigen Zeichensystemen, etwa als Beschreibung einer Tabelle oder als Laborprotokoll. So spricht Latour davon, dass er in *Laboratory Life* eine Laborpraxis untersucht habe, bei der es um die »Transformation von Ratten und Chemikalien in Papier«²⁷⁸ ging – heißt: um die Transformation von Beobachtungen in Inskriptionen.

Die Transformationsprozesse betreffen dabei auch jene »epistemologischen Brüche«,²⁷⁹ die zwischen einer Beobachtung und der Darstellung dieser Beobachtung in der Begrifflichkeit einer »Wissenskultur« entstehen.²⁸⁰ Um diese Brüche zu überwinden oder zu überbrücken, bedarf es vielfältiger Übersetzungsleistungen: auf der medialen Ebene geht es, wie von Latour skizziert, um die Transformation von Beobachtungen in Inskriptionen, die dann ihrerseits zum Gegenstand von Transkriptionen werden, damit sie für unterschiedliche Kontexte – etwa als wissenschaftliche Publikation, oder als allgemeinverständlicher öffentlicher Vortrag – verwendbar sind. Auf der konzeptuellen Ebene geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen sich Begriffe, Modelle, Konzeptionen und Versuchsanordnungen verschieben oder verwandeln lassen, um die Erkenntnisse, die im Denksystem einer Wissenskultur gewonnen wurden, in das Denksystem einer anderen Wissenskultur integrieren zu können. Derridas »force de rupture«²⁸¹ wirkt so besehen als ein Echo von Bachelards »rupture épistémologique«,²⁸² die als dynamisches Prinzip den ersten Schritt einer »réforme du savoir«²⁸³ und damit einer begrifflichen Neuordnung bilden kann. Bemerkenswert erscheint mir, dass auch Canguilhem den konzeptuellen Wandel epistemischer Gegenstände als Form der Pfropfung beschreibt. Entscheidend sei dabei jeweils die Überlegung, wie sich Begriffe, Hypothesen oder experimentelle Gesten aus einem wissenskultu-

rellen Rahmen herausnehmen und in einen anderen einfügen (»insérer«), sprich *einpfropfen* lassen.²⁸⁴

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Interferenzen zwischen wissenschaftlichen Modellen und Konzepten einerseits und medientechnischen Abschreib-, Aufschreib- und Experimentalsystemen andererseits. Folgt man Hans-Jörg Rheinberger, dann werden epistemische Prozesse durch Medientechniken konfiguriert und sind geprägt durch »Vergleichung, Verschiebung, Marginalisierung, Hybridisierung und Pfropfung verschiedener Repräsentationen mit- und gegeneinander«.²⁸⁵ Vor dem Hintergrund dieser Annahme erscheinen Hybridität und Pfropfung nicht nur als Konzepte, um die epistemologischen Brüche zwischen Beobachtung und Inskription zu beschreiben, sondern sie werden zu Konzepten für die operativen Praktiken und Techniken, mit denen sich Brüche überbrücken und epistemische Zwischenräume neu konfigurieren lassen. Dabei bezieht sich das Hybridisieren auf den »Vorgang der Fusionierung zweier ganzer Experimentalsysteme«,²⁸⁶ während das Pfropfen für jene Operationen steht, bei denen Wissenschaftler im Zuge des Forschungsprozesses einen neuen Apparat oder eine neue Messtechnik in ein bestehendes Experimentalsystem einführen: »Experimentalsystemen können also neue technische Bedingungen aufgepfropft werden«.²⁸⁷

Damit ist aus dem intervenierenden Gärtner von einst ein inskribierender und transkribierender Greffier geworden: ein Experimentator, der mit Hilfe »apparativer Pfropfungen«²⁸⁸ modellierend auf den »Zuschnitt« seiner Wissensobjekte einwirkt²⁸⁹ und den Verlauf dieser Modellierung als Quasi-Notar protokolliert. Auf die medienkulturtechnische Dimension der Inskriptions- und Transkriptionsprozesse im Rahmen unterschiedlicher »Wissenskulturen«²⁹⁰ wird später noch einmal zurückzukommen sein – ebenso wie auf die Dynamiken des Déplacement und der Transformation von Begriffen. Zunächst möchte ich mich noch einmal den Interkulturalitätstheorien zuwenden, um die Bezugspunkte zwischen dem Ansatz der kulturellen Übersetzung und dem Pfropfungskonzept zu markieren.

2.3 Kulturelle Übersetzung als Interferenz von Hybriditätskonzept und Pfropfungskonzept

Das Pfropfungskonzept lässt sich auf unterschiedliche Aspekte der Übersetzungsproblematik beziehen. Bereits im achtzehnten Jahrhundert kann man vielfältige Formen der Bezugnahme auf die Metaphern des Verpflanzens und Pfropfens ausmachen, wenn es darum geht, das Verhältnis von unterschiedlichen Sprachen, Kulturen und Literaturen zu beschreiben.²⁹¹ So fasst Herder die Nationalsprache (von jeher auch Inbegriff dessen, was man mit dem unscharfen Begriff einer ›Nationalen Kultur‹ bezeichnet hat) als Ensemble von Einflüssen aus anderen sprachlichen und kulturellen Kontexten auf, die, »so wie sie [die Nationalsprache] ist, nach allen von ihr losgeschnittenen und verpflanzten Ästen, mit allen in sie gepfropften fremden Zweigen, doch als ein selbstgewachsener Stamm dasteht«.²⁹² Die organische Metapher des ›selbstgewachsenen Stamms‹ interferiert hier mit den künstlichen Interventionen des Losschneidens und Verpflanzens sowie des Einpfropfens fremder Sprachzweige.²⁹³ Friedrich Schleiermacher zielt in eine ähnliche Richtung, wenn er in seiner Abhandlung *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* die Tätigkeit des Übersetzens mit einer transplantierenden, gärtnerischen Intervention vergleicht, wobei er feststellt, dass durch das »vielfältige hineinverpflanzen fremder Gewächse, unser Boden reicher und fruchtbarer geworden« sei.²⁹⁴ Der Kontakt mit fremden Sprachen und Kulturen wird hier als Prozess des Transplantierens von Kulturpflanzen umschrieben, die ihren neuen Kontext in verbessernder Weise transformieren.²⁹⁵ Ein Echo dieser Bezugnahme auf ein dezidiert botanisches Metaphernregister findet sich in Benjamins Aufsatz zur *Aufgabe des Übersetzers*, wenn er schreibt: »Übersetzung verpflanzt also das Original«.²⁹⁶ Allerdings transzendiert das *Verpflanzen* bei Benjamin den Bereich des Botanischen, ja, es wird zu einem ironisch gebrochenen *Versetzen* in einen messianisch konnotierten »endgültigeren Sprachbereich«.²⁹⁷ Dabei kommt es einerseits zu einem Bruch mit der organischen Hintergrundmetaphorik,²⁹⁸ andererseits tritt das dem Verpflanzen zugrunde liegende Versetzen nun als ›reine‹ Bewegung des Dekontextualisierens und Rekontextualisierens hervor.

Im Vorangegangenen hatte sich bei der Diskussion des Konzepts kulturelle Übersetzung bereits angedeutet, dass Übersetzen eine Dynamik des Versetzens respektive des Rekontextualisierens voraussetzt, wobei, wie

Burke formuliert, bestimmte Aspekte »aus einem Kontext herausgelöst und in einen anderen eingefügt [werden]«.²⁹⁹ Eine ganz ähnliche Beschreibung fanden wir bei Derrida für die iterative Bewegungslogik der Greffe Citationelle: Die Pfropfung wird bei Derrida zur Metapher für die Möglichkeit, mit räumlichen, sozialen und historischen respektive mit sprachlich-syntaktischen Kontexten zu brechen, um das Zitament in einen anderen Kontext zu bewegen und um es dort wieder einzufügen respektive einzuschreiben. In dieser semiotischen Indienstnahme zeigt sich, dass das Pfropfungskonzept auch unabhängig von seinen hortikulturellen Konnotationshöfen als ein Bewegungskonzept des Dekontextualisierens und Rekontextualisierens zu begreifen ist, das die Möglichkeit von sprachlichen Transformationsprozessen eröffnet: Transformationsprozesse, die gleichermaßen zu einer Veränderung der Ausgangskontexte und der Aufnahmekontexte führen.³⁰⁰ In ebendiesem Sinne stellt Derrida in *La Dissémination* die Behauptung auf: »Jeder aufgepfropfte Text strahlt weiterhin in Richtung des Ortes seiner Entnahme aus, transformiert auch ihn, wenn er mit neuen Texten in Berührung kommt.«³⁰¹ Dieser Gedanke lässt sich auch auf Theorien kultureller Übersetzung beziehen, vor allem auf Bhabhas Modell der kulturellen Übersetzung als »activity of displacement within the linguistic sign«.³⁰²

Der Begriff des Displacement bezeichnet zunächst einmal das räumliche Versetzen und das semantische Verschieben von Zeichen, aber auch ein Instabil-Werden der semantischen Ordnung.³⁰³ Bezogen auf die interne Zeichenstruktur ist damit die Dynamik der Différance adressiert, für die Derrida (im Verbund mit der Iterabilität) die Pfropfungsmetapher einführt, um das Herausbrechen aus syntagmatischen Ketten³⁰⁴ und das anschließende Wiedereinschreiben an anderer Stelle zu bezeichnen. Die Différance zeigt sich dabei nicht nur an der Schnittstelle, die die Differenz zwischen Pfropfreis und Unterlage markiert, sondern auch in dem Zwischenraum zwischen Ausgangskontext und Aufnahmekontext. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass kulturelle Differenzen im Moment der Übersetzung als »Fremdheit der Sprache«³⁰⁵ zutage treten, impliziert die Verwendung des Begriffs Displacement aber auch, dass die externe Dynamik des Versetzens von Zeichen auf die interne Differenzstruktur des Zeichens projiziert wird:³⁰⁶ sei es als »force de rupture«,³⁰⁷ sei es als »déplacement de transport«.³⁰⁸ In beiden Fällen eröffnet das Deplatieren die Möglichkeit einer rekonfigurierenden Neuordnung im Rahmen der anschließenden

Pfropf-Operation. Darüber hinaus bedeutet das Versetzen in andere Kontexte eine Übertragung auch im metaphorischen Sinne. So schreibt Derrida in seinem Essay *Des Tours de Babel* über jene Stelle im Übersetzer-Aufsatz, an der Benjamin vom Verpflanzen spricht, es handle sich um ein »déplacement transférentiel ou métaphorique«.³⁰⁹ Im Anschluss daran lotet er dann die konnotativen Implikationen des Verpflanzens (*transplante*) aus, wenn er das übersetzende Verpflanzen auch als metaphorische Übertragung thematisiert.³¹⁰

Den gleichen Gedanken spielt Derrida an anderer Stelle noch einmal durch, wenn er auf die räumlichen Konnotationen des Übersetzungskonzepts verweist (»Über-setzung, Über-tragung, Überbringung«³¹¹) und das »metaphorein« auf seine Implikationen als »Transportmittel« hin befragt.³¹² Die Formulierung »displacement« respektive »déplacement« steht dabei für eine Dynamik des Dekontextualisierens und Rekontextualisierens, die die Konzepte der Übertragung und der Übersetzung in Bewegung versetzt: sei es in Form eines materiellen Déplacement de Transporte; sei es in Form einer transplantierenden Transposition auf konzeptueller Ebene, die einen Positionswechsel – und eine »Verschiebung« – innerhalb der bestehenden Begriffsordnung initiiert.³¹³

Einem so gefassten Konzept der Übersetzung liegt, so möchte ich behaupten, die gleiche Dynamik zugrunde, die Derrida der Greffe citationelle zuschreibt:³¹⁴ Der »Bruch«³¹⁵ mit dem Kontext und das pfropfende Wiedereinfügen in andere Kontexte finden ihr Re-entry in Form einer *Greffe Culturelle*.³¹⁶ Bezogen auf Bhabhas Rede vom »displacement within the linguistic sign« bedeutet dies, dass die Greffe Culturelle auf einer Überblendung zweier Metaphern gründet: zum einen Derridas Pfropfung als Metapher für die Wiederholung von Zeichen in verschiedenen Kontexten, zum anderen Benjamins Verpflanzung als Metapher des Versetzens einer Sprache in ein anderes Sprachgebiet. Versetzen nun aber nicht mehr *messianisch* gedacht, als Verpflanzen in einen »endgültigeren Sprachbereich«,³¹⁷ sondern *migrantisch*, als Verpflanzen in den Aufnahmekontext einer fremden Kultur: sei es (aber das bleibt zunächst nur Utopie) als Initialisierung eines Kreolisierungsprozesses, bei dem alle in Kontakt gebrachten sprachlichen und kulturellen Elemente »unbedingt als »gleichrangig« gelten müssen«;³¹⁸ sei es (das entspricht eher der historischen Realität) als Beschreibung von Situationen, in denen es zu einer gewaltsamen »transplantation des

hommes«³¹⁹ kommt. Dabei trägt die Force de Rupture von Menschen aus ihren lebensweltlichen und sprachlichen Kontexten die Spuren des Herausgerissen-Seins als verkörperte Zeichen kultureller Differenz in den Kontext der Aufnahmekultur hinein.

Genauso sieht es Glissant, wenn er an einer Stelle seines *Discours Antillais* schreibt: »Les Antilles sont le lieu d'une histoire faite de ruptures.«³²⁰ Abstrakt gesprochen, werden mit dem Displacement die kulturellen Zwischenräume thematisch: Bevor es zu einer Wiedereinschreibung in einen neuen Kontext kommen kann, müssen die Räume zwischen dem alten und dem neuen Kontext durch ein Déplacement de Transporte überwunden werden. Weniger abstrakt gesprochen: Zwischen altem und neuem Kontext wird eine Politik des Transports Realität, die im Falle der karibischen Kolonisation das Trauma der Transplantation mit sich trägt. Insofern wirft ein Konzept der kulturellen Übersetzung als Greffe Culturelle immer auch Fragen nach den »nicht-semantischen Bewegungen«³²¹ in den Zwischenräumen auf, und zwar als Frage nach den Bedingungen des Transports und den Bedingungen der Transformation unter den Vorzeichen einer gewaltsamen Transplantation.³²²

Was ich hier vorschlage, ist eine Indienstnahme des Derrida'schen Konzepts der Différance für ein Konzept der Kulturellen Übersetzung,³²³ das den Aufschub der Bedeutungsfeststellung nicht nur als Spur eines *linguistischen Displacements*, sondern als Spur einer *existenziellen Diaspora*³²⁴ versteht. Dadurch wird ein »Denken der Spur«³²⁵ ermöglicht, das die Art und Weise interkultureller Transplantationen und interkultureller Pfropfungen in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt.³²⁶ Die Bedingungen des interkulturellen Transportierens und Transplantierens implizieren dabei ein Dazwischen, in dem der Dritte Raum der Übersetzung als körperlich-materielles *und* als konzeptuell-intellektuelles Übertragungsgeschehen thematisch wird – ja, in dem die Metapher als Figur der Übertragung zwischen semantischen Sphären zu einer Figur des »Kontextbruchs« wird.³²⁷ Der Bruch mit dem Kontext bringt eine konzeptuelle Zirkulation in Gang, die die metaphori-sche Übertragung als Fremdheitserfahrung in Erscheinung treten lässt.³²⁸ Insofern steht die metaphorische Übertragungssituation in funktionaler Analogie zur kulturellen Übersetzungssituation.

Lange bevor die Ansätze der Contact Zone und des Third Space entwickelt wurden, gab es in den Übersetzungstheorien ›um 1800‹ bereits ein Be-

wusstsein für die Interferenzen zwischen Transportieren und Transplantieren, die in der Differenzierung zwischen *einbürgernder* und *verfremdender* Übersetzung zum Ausdruck kam.³²⁹ Die Maximen der dabei in Anschlag gebrachten Übersetzungsmethoden können, um mit Goethe zu sprechen, entweder darauf abheben, dass »der Autor einer fremden Nation zu uns herübergebracht werde«, um ihn »als den Unrigen« anzusehen; oder wir können uns »zu dem Fremden hinüberbegeben und uns in seine Zustände, seine Sprachweise, seine Eigenheiten finden«.³³⁰ Schleiermacher beschreibt diese zweite Form der Übersetzung, die sich möglichst genau »an die Wendungen der Urschrift anschließt«, als eine Methode, die die Leser fühlen lässt, »daß sie ausländisches vor sich haben«.³³¹ Anne Bohnenkamp hat vorgeschlagen, diese Art der verfremdenden Übersetzung im Rekurs auf Bachtin als »phänotypisch hybride Übersetzung« zu bezeichnen, die darauf abzielt,

»Elemente des Ausgangstextes und der Ausgangssprache mit Elementen der Zielsprache so zu mischen, daß in der Übersetzung die Mischung als Mischung – also die Heterogenität ihrer Bestandteile – erkennbar bleibt. Die Antithese *einbürgernd* – *verfremdend* wäre damit durch ein Modell ersetzt, das nicht nur die Unterschiede, sondern auch die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Übersetzungsverfahren deutlich macht.«³³²

Die Pointe dieser Reformulierung besteht darin, dass sie die Interferenz betont zwischen den Differenzen, die in der Fremdheit der Ausgangssprache aufscheinen, und den Möglichkeiten, eine Übersetzungsbewegung in Gang zu bringen. Dies entspricht im Wesentlichen dem, was Bachtin im Zusammenhang mit seiner Bestimmung der künstlichen Hybride als *dialogisch konfrontiert* bezeichnet. Der Hinweis, dass in der Übersetzung »die Mischung als Mischung« erkennbar bleiben solle, ruft nun aber zugleich auch die von Bachtin verwendete Metapher vom »Tiegel der Vermischung«³³³ auf, die er einführt, um die produktiven Aspekte der organischen Hybride zu betonen – vor allem in Hinblick auf die »blinden und dunklen Vermischungen sprachlicher Weltanschauungen«.³³⁴ Die organische Hybride lässt Bohnenkamp allerdings unerwähnt und beraubt sich damit der Möglichkeit, den Übersetzungsprozess als Interferenz zwischen Differenzkonzept und Hybridisierungskonzept zu denken. Doch was, wenn man eine Theo-

rie der kulturellen Übersetzung entwickeln würde, die Übersetzungsprozesse als kulturelle Interferenzen thematisiert?

In diesem Zusammenhang stellt sich freilich noch eine ganz andere Frage, nämlich ob Bachtins Beschreibung der künstlichen Hybride überhaupt noch unter das Konzept ›Hybridität‹ zu bringen ist – oder nicht vielmehr dem Prinzip der Pfropfung gehorcht.³³⁵ Tatsächlich lässt sich diese Vermutung anhand der Bestimmung der künstlichen Sinnhybride plausibel machen – dann nämlich, wenn Bachtin zum einen festsetzt, dass es sich um ein »*künstlerisch organisiertes System der Kombination von Sprachen*«³³⁶ handelt, und zum anderen betont: »Die beiden Standpunkte werden hier nicht vermischt, sondern einander dialogisch konfrontiert.«³³⁷ Auch wenn es auf der syntaktischen Ebene zu einer »Verschmelzung zweier Äußerungen zu einer einzigen Äußerung«³³⁸ kommt, so wird diese »syntaktische Konstruktion der beabsichtigten Hybriden« Bachtin zufolge dennoch »von zwei individualisierten sprachlichen Willen zerbrochen«.³³⁹ Das heißt, es kommt hier offensichtlich zu einer Interferenz zwischen der Tendenz zum Kontakt im Rahmen einer einzelnen Äußerung und der gleichzeitig klar zutage tretenden Differenz zwischen den beiden sozialen Sprachen, die in der Äußerung aufeinander treffen. Der Hinweis auf das Zerbrechen lässt vermuten, dass es gerade nicht zu einer *Vermischung*, sondern zu einer *Verbindung* von heterogenen Stimmen kommt. Gleiches gilt für Bachtins Gedanken, dass die Sinnhybride keinen Prozess der Verschmelzung, sondern der dialogischen Konfrontation initiiert, bei dem die verbundenen Elemente ihren »differenzierten Sinn« behalten.³⁴⁰ Dies macht in meinen Augen die Behauptung evident, dass die Sinnhybriden Bachtins dem Pfropfungskonzept näherstehen als dem Hybriditätskonzept.

Ich möchte vorschlagen, das Verhältnis von organischer sprachlicher Hybridität und absichtlichen Sinnhybriden als Interferenz von Hybridität und Pfropfung zu denken, die sich auf die Übersetzungssituation übertragen lässt. Tatsächlich begegnen wir der gleichen Figur der Interferenz auch bei Schleiermacher. Wenn er in seinem Essay zu den Methoden des Übersetzens an einer Stelle schreibt: »Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geschlecht rein darstellen, als Blendlinge?«,³⁴¹ dann bezieht sich Schleiermacher auf ein Hybriditätskonzept der Übersetzung, das kontrastiert wird durch einen seltsam anmutenden Rekurs auf die Reinheit der Muttersprache und die Legitimität der Abstammung. Ein

›Blending‹ ist, so lesen wir im *Grimmschen Wörterbuch* mit Verweis auf den griechischen Ausdruck ›hibrida‹, ein »bastard und zwitter, wodurch die reine, natürliche art getrübt und gemischt wird, von menschen, thieren und pflanzen«. ³⁴² Bei Schleiermacher wird der Blending zur Metapher für jene sprachliche Verlegenheit, in die sich der Übersetzer begibt, sobald er der verfremdenden Methode des Übersetzens folgt: ³⁴³ Um den Lesern zu vermitteln, dass sie ›Ausländisches‹ vor sich haben, muss der Übersetzer Elemente seiner eigenen Muttersprache wie eine fremde Sprache behandeln. ³⁴⁴ Seine Übersetzung verpflanzt einen fremden Sprech- und Denkstil dergestalt in den Kontext der eigenen Sprache, dass die wörtliche Übersetzung absichtlich einen ›befremdlichen‹ Eindruck macht. Dadurch gerät die Vertrautheit mit den Worten der eigenen Sprache ins Schwanken, ja, wie bei einem Blending respektive einem Bastard erscheint die Herkunft der Worte der eigenen Sprache mit einem Male als unsicher.

Interessanterweise zieht Schleiermacher ein ganz anderes metaphorisches Register, sobald die Aufgabe der Übersetzung einer Sprache in eine andere Sprache von der kulturellen Differenz zweier Denkstile überlagert wird. Hier stellen sich nicht mehr Fragen nach einer Vermischung oder Verfremdung, sondern es geht um Fragen nach der Vereinbarkeit. Zugleich kommt es hier zu einer Überblendung des Hybriditätskonzepts durch das Pfropfungskonzept: So stellt Schleiermacher in *Hermeneutik und Kritik* 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«. ³⁴⁵ Offensichtlich wird die Pfropfung hier zu einer Metapher, die das Versetzen in einen anderen syntaktischen Kontext als konzeptuelles Übersetzen in einen anderen kulturellen Kontext fassbar macht. Ja, die Pfropfung wird genau genommen ähnlich wie der ›Blending‹ zu einer Metapher für einen Aneignungsprozess von Fremdem, bei dem sich das Fremde weder einbürgern noch vermischen lässt, sondern als aufgepfropft-fremdes im Eigenen erscheint – als »greffe spirituelle«, ³⁴⁶ die einen »kulturellen Stoffwechsel« ³⁴⁷ initialisiert.

In meinen Augen kann man Schleiermachers zweifache Beschreibungen von Übersetzungsvorgängen als Indiz dafür lesen, dass man die Situation der Übersetzung – insbesondere der kulturellen Übersetzung – als eine Situation begreifen muss, in der die Interferenz zwischen Hybriditätskonzept

und Pfropfungskonzept für die logische Verlegenheit einspringt, dass der Rekurs auf *ein* Konzept allein gerade nicht genügt. Das Verhältnis von Hybridität und Pfropfung erweist sich dabei zugleich als Interferenz zwischen zwei Logiken der Kombination. Mehr noch: Es geht nicht nur darum, die spezifischen Kombinationsweisen von Hybridität und Pfropfung in den Blick zu nehmen, sondern auch um die Weisen der Interferenz zwischen Hybridität und Pfropfung im Rahmen »kultureller Konfigurationen«.³⁴⁸

Dies lässt sich am Beispiel kreolischer Sprachen verdeutlichen, bei deren Beschreibung man das Pfropfungskonzept gleichsam auf das Hybriditätskonzept projizieren muss. Das wird deutlich, wenn man versucht, nachzuvollziehen, warum sich Glissant dagegen wendet, Kreolisierung als Mischung (*métissage*) zu fassen – und damit als Form von Hybridität. Wie bereits erwähnt, geht Glissant davon aus, dass im Verlauf einer idealen Kreolisierung verschiedene »kulturelle Elemente« miteinander in einer Weise in Kontakt gebracht werden, die »unbedingt als ›gleichrangig‹ gelten müssen«³⁴⁹ und so besehen durchaus als hybride Kombination gelten könnten.³⁵⁰ Allerdings bringt die Kreolisierung aus Sicht Glissants »bei der Mischung einen zusätzlichen Wert ein, nämlich die Unvorhersehbarkeit«.³⁵¹ Neben der These vom überraschenden kreativen Surplus gibt es noch einen anderen Grund, warum es falsch wäre, Kreolisierung als *Métissage* oder Hybridität zu begreifen, denn Glissant versteht das Kreolische als »zusammengesetzte Sprache, die aus dem Kontakt diametral verschiedener sprachlicher Elemente entstanden sind«.³⁵² Das heißt aber auch, dass sich das Kreolische dadurch auszeichnet, dass es als zusammengesetzte Sprache Spuren verschiedener ›activities of displacement‹ in sich trägt, die gerade nicht dem Prinzip der Hybridität, sondern dem Prinzip der Pfropfung folgen. Das wird an der folgenden Passage deutlich, in der Glissant das Aufeinandertreffen der verschiedenen sprachlichen Elemente beschreibt:

»Die frankophonen Kreolsprachen der Karibik bildeten sich aus dem Kontakt bretonischer und normannischer Dialekte des 17. Jahrhunderts mit einer Syntax, von der man nicht genau weiß, woher sie stammt, aber man vermutet, daß sie eine Art Synthese der Sprachen des westlichen Schwarzafrika darstellt. Anders ausgedrückt, der Wortschatz, das Vokabular, die normannische Sprechweise, haben mit ihrer Syntax nichts gemein, die möglicherweise eine Synthese afrikanischer Sprachen darstellt.«³⁵³

Die afrikanische Syntax ohne Ursprung – möglicherweise eine unbewusste Hybridisierung afrikanischer Sprachen sensu Bachtin – rückt bei Glissant in die Position einer Unterlage, auf die ein französischer Wortschatz mit bretonischem und normannischem Dialekt *aufgepfropft* ist. Insofern kommt es zu einer Interferenz zwischen zwei Logiken der Kombination.

Bemerkenswerterweise ist die Spannung zwischen Hybriditätsmodell und Pfropfungsmodell auch in den Anfangsgründen der sprachwissenschaftlichen Kreolistik zu beobachten, wenn es darum geht, die »unscharfe Kategorie der *mixed languages*« fassbar zu machen.³⁵⁴ Hugo Schuchardt, der als Begründer der Kreolistik gilt, bezeichnet die gemischte Sprache, die er in der portugiesischen Kolonie São Tomé vorfindet, zunächst als »hybrides Kreolisch«,³⁵⁵ verwendet bei der genaueren Beschreibung der Kombinationsweisen dann aber die Pfropfungsmetapher: Das Englische sei hier auf das Portugiesische »gepfropft«, wobei »ein Anbequemen an portugiesische Lautsitte stattfand«.³⁵⁶ Die politischen Implikationen, die die Projektion des Pfropfungskonzepts auf das Hybriditätskonzept hat, lässt sich in der Kreolistik auch an der Terminologie ablesen. So wurde lange Zeit zwischen »Substratsprachen« (der Sprachen der Sklaven) und »Superstratsprachen« (der Sprachen der Kolonisatoren) unterschieden.³⁵⁷ Die damit einhergehende Hypothese lautet, dass die Substratsprache die grammatische Grundstruktur bereitstellt, der Wortschatz jedoch ausgetauscht und aufgepfropft wird.³⁵⁸ Genau diese Verhältnisbestimmung nimmt offenbar auch Glissant vor, wenn er davon ausgeht, dass die Kreolsprachen der Karibik eine afrikanische Syntax unbestimmbarer Herkunft mit einem französischen Vokabular verbinden. Dabei kommt es im Zuge des Kreolisierungsprozesses nicht nur zu überraschenden Hybridisierungen und Pfropfungen; entscheidend für Glissant ist vielmehr, dass bei kreolischen Verbindungen die Überlegenheitsimplikationen des Superstrats verloren gehen. Warum? Weil die Mischungen und Pfropfungen von den schwarzen Sklaven vorgenommen werden, die, mit Senghor zu sprechen, »das aussuchen, was sie wollen«,³⁵⁹ um ihre neue Sprache zu kreieren. *Sie* sind es, die die sprachgärtnerische Handlungsmacht haben – und insofern handelt es sich nicht mehr um koloniale Pfropfungen, sondern um kreolische Pfropfungen, bei denen unbewusste Hybridisierungen, bewusste Hybridbildungen, absichtliche und unabsichtliche Pfropfung als gleichrangige Vorgänge vollzogen werden.³⁶⁰

Das Ergebnis der Kreolisierung ist eine rhizomatische Interferenz, die sich als Überlagerung und als Verknüpfung von heterogenen Elementen fassen lässt. Mit Deleuze und Guattari könnte man sagen: An die Stelle des »genealogischen Baums«³⁶¹ tritt das Konzept eines chaotischen, aber symbiotischen Geflechts ohne Hauptwurzel, ohne »racine principal«;³⁶² »und schon beginnt das wilde Wuchern einer Mannigfaltigkeit von Nebenwurzeln«.³⁶³ Bemerkenswerterweise lässt sich an dieser Stelle eine unterschwellige Verbindung zwischen Rhizomkonzept und Pfropfungskonzept herstellen, sofern man einen Blick ins französische Original von *Mille Plateaux* wirft. Dort ist nämlich anstatt von »wildem Wuchern« von »se greffer«³⁶⁴ die Rede: Auf die zerstörten Enden der Hauptwurzel wird eine Mannigfaltigkeit von Nebenwurzeln *aufgepfropft*.³⁶⁵ Die Paradoxie einer ›Wurzel-pfropfung‹ scheint eine bewusste Provokation zu sein, um das Prinzip des genealogischen Wurzeldenkens im Rekurs auf die Praktiken des Pfropfens zu unterlaufen, die an ganz anderer Stelle vollzogen werden, nämlich den Schnittstellen von Stamm und Ästen. Die Wurzeln so zu behandeln, als seien sie Äste, bedeutet nicht nur ihre Gleichrangigkeit zu behaupten, sondern eine »Einladung zur Transformation«³⁶⁶ auszusprechen, um eine genealogische Abstammungslogik in eine kollektive Verknüpfungslogik zu verwandeln.

Doch auch hier kann es zu Interferenzen kommen, die sich nicht als Überlagerung und Verknüpfung von kulturellen Elementen, sondern als Störung zwischen kulturellen Elementen äußern. An die Stelle einer Einladung zur Transformation tritt dann eine Ideologie der kulturellen Konfrontation, die unter dem Vorzeichen einer um Dominanz ringenden ›Leitkultur‹ steht. Ein anschauliches Beispiel hierfür findet sich in den *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur* (1768), wenn Herder schreibt:

»Welche Revolutionen hat die deutsche Sprache teils in ihrer eigenen Natur, teils durch die Zumischung fremder Sprachen und Denkart erfahren müssen, daß sich ihr Geist wandelte, wenn gleich ihr Körper derselbe blieb? Wie voll fremder Kolonien insonderheit die gelehrte Sprache ist, die deutsche Tracht, deutsches Bürgerrecht, und deutsche Sitten angenommen haben? Wie viel fremde Äste auf den Stamm unserer Literatur gepfropft sind – wie sie auf demselben wo nicht ausgeartet, so doch verartet, und oft verädelt sind?«³⁶⁷

Offensichtlich steht diese Passage nicht nur unter den Vorzeichen einer Interferenz von Mischen und Pfropfen, sondern, mit Acheraiou gesprochen, auch unter der Prämisse: »colonialism-as-grafting«.³⁶⁸ Hier werden Worte und ihre grammatikalische Einbettung gerade nicht kreolisiert (das würde ja voraussetzen, dass alle Elemente als gleichrangig zu gelten hätten); vielmehr findet die Zumischung fremder Sprachen ihr Echo in der Klage über die vielen fremden Äste, die auf den Stamm der »eigenen« Literatur gepfropft sind. Indes stellt sich die Frage, was mit der Formulierung »voll fremder Kolonien« gemeint ist. Offensichtlich ist die Klage Herders ja aus der Sicht eines »Kolonisierten« geschrieben, der sich gegen die von außen aufgepfropften, »fremden« Äste wendet.

Wenn ich es recht sehe, dann wird hier die Metaphorik des Interkulturellen durch eine besondere Form des Intermedialen überblendet: Die »fremden Kolonien« verweisen auf die um 1800 geläufige typographische Konvention, alle Fremdworte in *Antiqua* zu drucken, während der deutsche Text in *Fraktur* gehalten ist.³⁶⁹

Im Zuge dieser typographischen Konvention wird die Differenz zwischen Antiqua und Fraktur zur Chiffre einer kulturellen Differenz und einer kulturellen Interferenz: Fremdworte bleiben Fremdkörper im Feld der einheimischen Frakturschrift – zumindest so lange, bis sie »deutsche Tracht«, »deutsches Bürgerrecht« und »deutsche Sitten« angenommen haben.³⁷⁰ Wenn mit »deutscher Tracht« das typographische Kleid der Fraktur gemeint ist, dann spielt »deutsches Bürgerrecht« auf eine Form der einbürgernden Übersetzung an, bei dem die Fremdworte nach »deutscher Sitte« dekliniert und konjugiert werden. Erst dadurch erwerben sie das Recht, sich ebenfalls in »deutscher Tracht« zu kleiden, sprich: in das »typographische Dispositiv«³⁷¹ der Fraktur integriert zu werden. Auffällig ist dabei freilich die ambivalente Spannung, in der diese Einbürgerungsversuche fremdsprachlicher Ausdrücke aus Sicht Herders stehen: irgendwo im kulturellen In-Between von »verartet« und »veredelt«. Damit wird die materiale Außenseite der Zeichenketten zu einer typographischen Arena für die dialogische Konfrontation unterschiedlicher Sprachen und Denkart »within the linguistic sign«:³⁷² eine Arena, die nun aber wieder in Form eines kulturellen Stammbaums erscheint, auf den fremde Sprachelemente und Denkstile aufgepfropft werden. Mit der interkulturellen Dimension wird damit die intertextuelle und die intermediale Dimension des Pfropfkonzpts

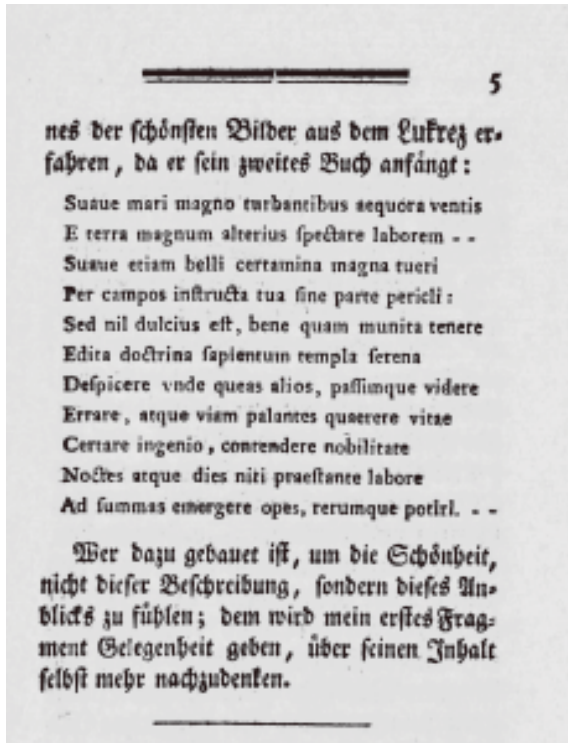


Abbildung 2: Seite aus Herder, *Über die neuere deutsche Literatur* (1767)

virulent – und wirft neben Fragen nach den Modi der Transformation auch Fragen nach den Bedingungen der ›Absorption‹ andersartiger Zeichen und nach den Umständen der Kontamination durch die »Intertextualität ihrer historischen Orte«³⁷³ auf.

Das damit implizierte Wechselspiel zwischen historisch situierter Intertextualität und Interkulturalität tritt in Miguel Cervantes' 1605 erscheinendem *Don Quichote* zutage. So wird im Verlauf des Romans – insbesondere nach dem plötzlichen Abbruch des Manuskripts am Ende des sogenannten Novellenteils – deutlich, dass der Erzähler nicht der eigentliche Autor, sondern nur der Herausgeber eines Manuskripts ist, das von dem »arabischen Historienschreiber« Cide Hamete Benengeli verfasst wurde.³⁷⁴ Für das Lesepublikum wird dieser Umstand erkenntlich, nachdem der Erzähler-Herausgeber auf dem Weg zum Marktplatz von Toledo einen Jungen trifft, der »alte Schreibebücher und Papiere« zum Kauf anbietet.³⁷⁵ Der Erzähler-Her-

ausgeber erwirbt diese Papiere – allerdings kann er sie nicht lesen, da sie in »arabischen Lettern« verfasst sind. Weiter heißt es:

»Ich kannte nun zwar die Buchstaben, konnte sie aber nicht lesen und sah mich also um, ob ich nicht einen halbspanischen Morisken fände, der sie lesen möchte. Es war auch nicht schwierig, einen solchen Dolmetscher anzutreffen.«³⁷⁶

Bemerkenswerterweise gibt es eine latente Verbindung zwischen dem arabischen Autor als eigenlichem Verfasser des Don Quichote und dem ›halbspanischen Morisken‹ als Übersetzer des makulierten Manuskripts: eine Verbindung, die mit den historisch-politischen Zusammenhängen im Spanien des ausgehenden 16. Jahrhunderts zu tun hat.

Mit der Einnahme Granadas durch die Spanier im Jahr 1492 endete die sogenannte ›Reconquista‹, die Rückeroberung der iberischen Halbinsel, die rund 800 Jahre unter arabischer Herrschaft stand. In Folge begann ein Jahrhundert der Zwangschristianisierung von Juden und Muslimen. Die zur Konversion gezwungenen Juden wurden als ›conversos‹, die Muslime als ›moriscos‹ bezeichnet.³⁷⁷ Diese Konversion implizierte auch eine (gewaltsame) Form von kultureller Übersetzung, die durch die Figur des ›halbspanischen Morisken‹ verkörpert wird. Im spanischen Original wird dieser als ›morisco aljamiado‹³⁷⁸ bezeichnet. ›Aljamiado‹ heißt so viel wie außerarabisch oder fremdsprachig und verweist nicht nur auf das sogenannte Moriskenspanisch, sondern auch auf die Aljamiado-Literatur, bei der die arabische Schrift für Texte in spanischer Sprache verwendet wurde. Und wer weiß: Möglicherweise ist das in arabischen Lettern verfasste Manuskript (das der Geschichte des Don Quichote offensichtlich als Quelle dient) ja auch ein Beispiel für Aljamiado-Literatur?

In jedem Fall handelt es sich bei der zunächst verschwiegenen Aneignung der Geschichte des arabischen Historienschreibers durch den spanischen Erzähler um eine (freilich ironische, vielfach gebrochene)³⁷⁹ Meta-Erzählung textueller und kultureller Aneignung. In diesem Zusammenhang gewinnt der Übersetzer eine zentrale Bedeutung: Als Morisco Aljamiado bewegt er sich in einer Kontaktzone, in der nicht nur Fragen der textuellen, sondern auch der kulturellen Übersetzung verhandelt werden.³⁸⁰ Der Begriff der Kontaktzone meint dabei zum einen – mit Pratt gesprochen – einen sozialen Raum, »where disparate cultures meet, clash,

and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination«,³⁸¹ Zum anderen handelt es sich aber auch um einen dezidiert literarisch konfigurierten Raum, nämlich um eine, mit Bachtin gesprochen, »Zone des *dialogischen Kontaktes*«,³⁸² in der verschiedene Kulturen, Sprachen und Texte aufeinandertreffen. Das Ergebnis ist ein intertextueller Dialog zwischen verschiedenen Texten und Texttraditionen, der zugleich als Modell kultureller Übersetzung gedeutet werden kann. In ebendiesem Sinne schreibt Bachtin in seinem Aufsatz über die *Methodologie der Literaturwissenschaft*: »Jedes Verstehen ist das In-Beziehung-Setzen des jeweiligen Textes mit anderen Texten und die Umdeutung im neuen Kontext.«³⁸³ Dieses Intertextualitätsmodell setzt die Idee eines lebendigen Kontakts voraus, denn: »Der Text lebt nur, indem er sich mit einem anderen Text (dem Kontext) berührt.«³⁸⁴ Diese Idee eines lebendigen Kontakts zwischen Texten findet ihre Reprise in Bachtins Überlegungen zur parodistischen Textverarbeitung als Ausdrucksform eines lebendigen intertextuellen und interkulturellen dialogischen Kontakts, die er unter anderem im Rekurs auf den *Don Quichote* formuliert.³⁸⁵

2.4 Pfropfung als Konzept von Intertextualität und Intermedialität

In ihrer Einleitung zu dem Reader *Hybride Kulturen* verweisen Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius auf eine Analogie zwischen interkulturellen, intertextuellen und intermedialen Konfigurationen, wenn sie kulturelle Hybridität im Rückgriff auf künstlerische Strategien des Wiederaneignens und Rekontextualisierens definieren: als mediale »Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten«, die sich »Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns« verdankt oder einem »virtuosen Stilmix«. ³⁸⁶ Diese Definition des Hybriden steht – insbesondere was Wiederaneignen und Rekontextualisieren betrifft – in einem unterschwelligem Dialog mit Roland Barthes und Julia Kristeva.

In seinem provokanten Essay über den *Tod des Autors* aus dem Jahr 1967 vertritt Barthes die These, der Autor könne keinen gottähnlichen Status mehr für sich reklamieren, vielmehr sei er als eine intertextuelle Instanz anzusehen, die sich nicht durch »originelle Gesten« auszeichnet, sondern als »Scripteur« fungiert. Die einzige »Macht«, die diesem Schreiber-Autor

bleibt, besteht darin, »die Schriften zu vermischen und sie miteinander zu konfrontieren«. ³⁸⁷ Der durch dieses Vermischen entstehende Text ist »ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur«. ³⁸⁸ Mit anderen Worten: ein *Intertext*. Allerdings geht Barthes nicht weiter auf die Modalitäten ein, wie der Schreiber-Autor seine Macht zum intertextuellen Mischen ausübt. Anders verfährt Julia Kristeva in ihrem einflussreichen, ebenfalls 1967 erschienenen Essay *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, der von vielen als Ausgangspunkt der Erforschung intertextueller wie intermedialer Formen der Bezugnahme angesehen wird. ³⁸⁹ Auch wenn das Wort ›Hybridität‹ bei Kristeva kein einziges Mal fällt, geht es in ihrem Essay um eine Auseinandersetzung mit Bachtins Konzept der Sinnhybride. Kristeva beschreibt den Prozess der künstlerischen Hybridbildung als intertextuelle Produktivität, die sie auf die kurze Formel bringt: »tout texte est absorption et transformation d'un autre texte.« ³⁹⁰ Absorption und Transformation sind die Verfahrensweisen, mit denen ein künstlerisches »Mosaik von Zitaten« ³⁹¹ hergestellt wird.

Bemerkenswerterweise lassen sich bei Kristeva nicht nur Spuren von Bachtins Hybriditätskonzept ausmachen, sondern sogar Hinweise auf ein Pfropfungskonzept, das der transformierenden Dynamik des rekontextualisierenden Wiedereinschreibens folgt. Wie bei der kulturellen Übersetzung begegnet uns in Kristevas Intertextualitätsmodell damit der mitlaufende Gedanke einer Interferenz von Pfropfungskonzept und Hybriditätskonzept. Gleich zu Beginn ihres Essays stellt Kristeva fest, das »literarische Wort« habe keinen feststehenden Sinn, sondern sei »eine Überlagerung von Text-Ebenen« ³⁹² beziehungsweise »ein Dialog verschiedener Schreibweisen«, ³⁹³ der gegenwärtige und vergangene Kontexte miteinander ins Gespräch bringt. Statt ›Überlagerung‹ ist im französischen Original von »croisement« ³⁹⁴ die Rede – ein Ausdruck, der sowohl die Kreuzung im räumlichen wie im biologischen Sinne meinen kann und damit zwei Konnotationen des Hybriden einführt. ³⁹⁵ Unmittelbar darauf wird dann auch ein Hinweis auf das Pfropfungskonzept erkennbar, wenn Kristeva ausführt, Bachtin stelle den Text »in die Geschichte und die Gesellschaft«, welche als Texte anzusehen seien, »die der Schriftsteller liest, in die er sich einfügt, wenn er schreibt«. ³⁹⁶ Im französischen Original steht hier »dans lesquels il s'insère en les réécrivant«: ³⁹⁷ Das Einfügen erfolgt offensichtlich als eine Art ›Inserat‹. Eine Coda dieser Formulierung finden wir später, wenn es

um Bachtins Begriff der Ambivalenz geht. Dieser Begriff impliziere, so Kristeva, gleichermaßen eine »insertion«³⁹⁸ der Geschichte und der Gesellschaft in den Text, sowie des Textes in die Geschichte. Tatsächlich sind ›inserter« und ›insertion« seit alters her die Termini Technici für das Einpfropfen – auch in der *Encyclopédie* wird die Pfropfung als Operation des inserierenden Einfügens bezeichnet: »pour l'insérer sur un autre arbre«,³⁹⁹ wie es gleich zu Beginn des Lemmas ›Greffe« heißt.

Dass Bachtins Ambivalenzbegriff von Kristeva als wechselseitiges Einfügen respektive Einpfropfen der geschichtlichen Kontexte in den Text und umgekehrt des Textes in die geschichtlichen Kontexte beschrieben wird, halte ich für bedeutsam, denn hier wird ebenjene Denkfigur initialisiert, die dann bei Derrida als einschreibendes Aufpfropfen in andere Kontexte reüsiert. Wie bei Derrida ist bei Kristeva eine Rekontextualisierungsdynamik die treibende Kraft, in deren Vollzug Texte in andere geschichtliche und gesellschaftliche Kontexte eingepfropft und so zu vielstimmigen, dialogischen und ambivalenten Texten transformiert werden. Dies gilt insbesondere für Formen der Textverarbeitung wie der Menippeischen Satire – einer Mischgattung (bei der, wie Bachtin schreibt, der Mensch »nicht länger mit sich selbst identisch« ist),⁴⁰⁰ die philosophische Fragen mit parodistischen Mitteln behandelt. Im Anschluss an Bachtin ist die menippeische Schreibweise Kristeva zufolge als Erkundung »des Körpers, des Traumes und der Sprache« konstruiert, wobei sie eine Besonderheit aufweist: »Sie schreibt sich [...] in die Aktualität ein.«⁴⁰¹ Der Zeitbezug dieser Einschreibung ist die Voraussetzung dafür, dass politische und ideologische Konflikte zur Darstellung kommen können, wobei die Einschreibung von Kristeva explizit als Einpfropfung gefasst wird: »l'écriture ménippéenne est greffée sur l'actualité«.⁴⁰²

In einem ganz ähnlichen Sinne verwendet Gérard Genette den Ausdruck ›greffer« in seinem Buch *Palimpsestes* zur Bezeichnung einer besonderen Form der intertextuellen Überlagerung. Ausgehend von Kristevas Intertextualitätsmodell, entwickelt Genette ein Modell verschiedener »transtextueller«⁴⁰³ Strategien – unter ihnen die sogenannte »Hypertextualität«.⁴⁰⁴ Hypertextualität bezeichnet für Genettes eine parodistische Verfahrensweise, die einen vorangegangenen Bezugstext »auf eine Art und Weise überlagert, die nicht die des Kommentars ist«.⁴⁰⁵ Im französischen Original steht statt ›überlagern«: »sur lequel il se greffe«.⁴⁰⁶ Offensichtlich führt Genette die Pfropfungsmetapher ein, um die Schnittstellen zwischen den verschiede-

nen Textebenen zu beschreiben: einerseits die Referenztexte, die gleichsam intertextuell herbeizitiert werden, und andererseits die hypertextuellen »Transformationen«⁴⁰⁷ dieser Zitate im aktuellen Anwendungskontext. Anders als bei Derrida, der die Greffe Citationelle als zunächst noch nicht-semantische Einschreibung in syntagmatische Ketten begreift, evokiert die Greffe Intertextuelle im Sinne Genettes ein Schichtenmodell, bei dem (Stichwort ›Palimpsest‹) die aufeinander Bezug nehmenden Texte als sich überschreibende, und in diesem Sinne sowohl aufeinandergepfropfte als auch miteinander interferierende »intertextuelle Spuren«⁴⁰⁸ dargestellt werden. Diese intertextuellen Spuren lassen einerseits auf eine nicht-semantische, dekontextualisierende Bewegung aus einem Ausgangskontext rückschließen, andererseits erzeugen sie im aktuellen Anwendungskontext einen überraschenden parodistischen Sinneffekt. Dieser verdankt sich häufig einer semantisch-konnotativen Friktion, durch die der Ausgangskontext und der Anwendungskontext in ein ambivalentes Verhältnis der dialogischen Konfrontation versetzt werden.

Bei einer parodistischen dialogischen Konfrontation bedeuten Überlagerung und Überschreibung auch, dass unterschiedliche Aspekte des Textes konfrontativ gegeneinander ausgespielt werden: die Form gegen den Inhalt oder Form und Inhalt gegen den *Ton* des Textes, also gegen das, was Bachtin als »Stimme«, »Redeweise«⁴⁰⁹ oder als »soziale Sprache« bezeichnet hat.⁴¹⁰ Ein Beispiel für eine derartige aufpfropfende Überlagerung verschiedener sozialer Sprachen innerhalb einer »hybriden Konstruktion«⁴¹¹ liefert Robert Gernhardt mit seinen *Materialien zu einer Kritik der bekanntesten Gedichtform italienischen Ursprungs*, die 1979 in der Rubrik »Hier spricht der Dichter« im *Zeit-Magazin* veröffentlicht wurde:

Sonette find ich sowas von beschissen,
so eng, rigide, irgendwie nicht gut;
es macht mich ehrlich richtig krank zu wissen,
daß wer Sonette schreibt. Daß wer den Mut

hat, heut noch so'n dumpfen Scheiß zu bauen;
allein der Fakt, daß so ein Typ das tut,
kann mir in echt den ganzen Tag versauen.
Ich hab da eine Sperre. Und die Wut

darüber, daß so'n abgefackter Kacker
mich mittels seiner Wichserein blockiert
schafft in mir Aggressionen auf den Macker.

Ich tick nicht, was das arschloch motiviert.
Ich tick es echt nicht. Und wills echt nicht wissen:
Ich find Sonette unheimlich beschissen.⁴¹²

In diesem Sonett treffen in der ›Arena der Äußerung‹ zwei gänzlich verschiedene, »durch die Epoche oder die soziale Differenzierung [...] geschiedene sprachliche Bewußtseine« aufeinander.⁴¹³ Der ›hohe Ton‹ der Gedichtform Sonett und der ›niedere Ton‹ des Szene-Jargons der 70er Jahre stehen, um noch einmal mit Bachtin zu sprechen, für »zwei ›Sprachen‹, zwei Horizonte von Sinn und Wertung«. ⁴¹⁴ Freilich handelt es sich in diesem Fall nicht einfach nur um eine »Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung«, ⁴¹⁵ sondern um eine dialogische Konfrontation, die sich im Sinne Genettes als hypertextuelle Überlagerung in Form einer parodistischen Pfropfung vollzieht.

Die Gedichtform Sonett wird von Gernhardt als intertextuelle Spur eines hochkulturellen Rahmens herbeizitiert und durch eine Redeweise der Alltagskultur konterkariert. Dabei arbeitet die Form gegen den Inhalt. Während der Titel und der propositionale Gehalt eine Kritik des Sonetts verkünden, werden gleichzeitig alle Anforderungen, die an diese Gedichtform gestellt werden, erfüllt. Ebendarin besteht die dialogische Konfrontation der zwei verschiedenen sprachlichen Bewusstseine, wobei es in der Arena der Äußerung gerade nicht zu einer Vermischung kommt – vielmehr wird der Gedichtform des Sonetts auf der inhaltlichen Ebene des propositionalen Gehalts eine Kritik dieser Gedichtform eingeschrieben respektive eingepfropft. Diese parodistische Pfropfung erzeugt eine semantisch-konnotative Friktion, die getragen wird von einer weltanschaulich-ideologischen Konfrontation: Wie kann man Ende der 70er Jahre noch Sonette schreiben? Damit eignet dieser Parodie etwas von dem, was Kristeva der Menippeischen Satire attestiert: »Sie schreibt sich [...] in die Aktualität ein«, ⁴¹⁶ ja, sie »pfropft sich der Aktualität auf«. ⁴¹⁷ Genau das macht die in der aktuellen Sprache der 70er Jahre gehaltene Kritik der Gedichtform Sonett: Die Kritik pfropft sich der Gedichtform auf, indem sie sich ihr konfrontativ

einschreibt. Parodie und Satire verfahren dabei als Textverarbeitungsstrategien von intertextuellen Spuren, die eine ambivalente Spannung etablieren zwischen unterschiedlichen Sprachstilen, welche im Rahmen einer einzigen Äußerung zusammenkommen, ohne sich zu vermischen. Das Ergebnis ist ein intertextueller (oder, wenn man Genettes Terminologie bevorzugt, hypertextueller) Sinneffekt, der dadurch entsteht, dass Vermischung und Differenz durch eine parodistische Pflropfung in Szene gesetzt werden.

Die Erweiterung des Intertextualitätsmodells zu einem Modell *intermedialer* Spuren wird mit Kristevas Buch *Die Revolution der poetischen Sprache* eingeleitet, wo wir eine teilweise Reformulierung ihres Intertextualitätsmodells finden. Intertextualität wird von Kristeva nun als »Passage«, als *Übergang* von einem »Zeichensystem«⁴¹⁸ in ein anderes begriffen. Im Zuge dieses Übergangs fungiert das alte System als eine Art Steinbruch für das neue System – etwa, wenn die gelebte Karnevalstradition des Mittelalters in die geschriebene Form des neuzeitlichen Romans transformiert wird. Insofern versteht Kristeva Intertextualität nun als eine »transposition d'un (ou de plusieurs) système(s) de signes en un autre«.⁴¹⁹ Dabei rückt die *Transposition* nicht nur an die Stelle der *Transformation*, sondern schlägt auch eine Brücke zu jenem Verständnis von *Translation*, das Übersetzen als Versetzen deutet – diesmal nun aber nicht mehr als Übersetzung in ein anderes Sprach- oder Kultursystem, sondern in ein anderes Zeichen- oder Mediensystem.

Viele Definitionen von Intermedialität rekurrten explizit oder implizit auf Kristevas Modell von Intertextualität als »*Transposition* eines oder mehrerer Zeichensysteme in ein anderes«,⁴²⁰ indem sie diese in einen »*medientheoretischen Kontext*« stellen.⁴²¹ Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht darin, den Spielraum auszubeuten, den der Begriff ›Zeichensystem‹ lässt. So verweisen Anhänger der Peirce'schen Semiotik darauf, dass Peirce von der »translation of one sign into another system of signs«⁴²² spricht, wenn er die *Semiose* als Prozess der Interpretation (und damit als Prozess der Bedeutungsgenerierung) fasst.⁴²³ Allerdings hat Peirce eine andere Auffassung von Zeichensystemen als Kristeva. Für sie ist ein ›système de signe‹ im Anschluss an Saussure eine Menge von Zeichen, deren Relation zueinander jedem Zeichen einen »sozialen Wert« in einem kodierten System zuweist.⁴²⁴ Für Peirce ist ein ›system of signs‹ dagegen in erster Linie ein Zeichenverbundsystem aus verschiedenen (ikonischen, indexikalischen und symboli-

schen) Zeichenarten,⁴²⁵ die im Rahmen des Zeichengebrauchs aber nie in Reinform vorkommen, sondern immer als »mixed signs«:⁴²⁶ sei es im Modus diagrammatischer Schriftbildlichkeit;⁴²⁷ sei es als Bildunterschrift unter einem Gemälde, sei es als Kopplung von Bild und Ton im Film. In jedem dieser Fälle hat man es mit einem Zeichenverbundsystem zu tun, das sich durch unterschiedliche Zeichenmodalitäten und mediale Konfigurationen auszeichnet.⁴²⁸

Eine zweite Möglichkeit, Intermedialität zu thematisieren, betrifft die Frage nach den »medialen Transformationen und Fusionen«,⁴²⁹ die zwischen den verschiedenen Zeichensystemen stattfinden. In *Understanding Media* schlägt Marshall McLuhan vor, diese Transformationen und Fusionen als »Kreuzung oder Hybridisierung von Medien«⁴³⁰ zu begreifen. Durch Hybridisierung würden, so McLuhan, nicht nur »gewaltige neue Kräfte und Energien frei«,⁴³¹ sondern der Moment der Kreuzung unterschiedlicher Medien biete auch »eine besonders günstige Gelegenheit«, die »strukturellen Komponenten und Eigenschaften« der gekreuzten Medien zu erkennen,⁴³² da im Rahmen der Kreuzung die Funktionen des alten Mediums durch das neue Medium aufgegriffen und neu definiert werden. Diesem Analyseansatz medialer Transformationen und Fusionen liegt ein »differenzorientiertes Konzept«⁴³³ zugrunde, das die mediale Verschiedenartigkeit der strukturellen Komponenten – ihre »grundlegende Differenzstruktur«⁴³⁴ – überhaupt erst sichtbar macht. Gegenstand einer intermedialen Fragestellung ist demnach zum einen die Analyse der »Form einer Differenz in einem (spezifischen) Formwandel«,⁴³⁵ zum anderen die Analyse der »Kopplung und Vermischung differenter Formen«⁴³⁶ respektive der »intermedialen Korrelation«.⁴³⁷ Das Erkenntnisinteresse zielt auf das »konzeptionelle Miteinander«⁴³⁸ der verbundenen Medien, wobei sich dieses Miteinander als intermediale Konfiguration begreifen lässt.

Ein traditionelles Beispiel für intermediale Konfigurationen ist das Emblem, bei dem verschiedenartige mediale Verkörperungsformen unter dem Vorzeichen eines konzeptuellen Miteinanders aufeinander bezogen werden. Embleme haben gemeinhin einen dreiteiligen Aufbau:⁴³⁹ Die *pictura* hat im weitesten Sinne bildlichen oder ikonischen Charakter. Sie wird gerahmt von einer schriftlichen *inscriptio*, in der formelhaft das Motto des Emblems zum Ausdruck kommt und einer *subscriptio*, die die verrätselte Korrelation zwischen *pictura* und *inscriptio* erklärt.



Abbildung 3: Daniël Heinsius (Theocritus à Ganda): *Quaeris quid sit amor?*
 Emblemata Amatoria (Amsterdam 1601)

In einem (nicht ganz willkürlich ausgewählten) Emblem aus Daniël Heinsius' *Emblemata Amatoria*, das im frühen siebzehnten Jahrhundert in den Niederlanden publiziert wurde, lautet die Inscriptio: »Les deux sont un.« Die hier über der Pictura stehende Subscriptio (»Non aliter, quam cum ramum sibi ramus adoptat. Sic tibi non idem, nec tamen alter, ero«) erklärt das Motto in Bezug auf das im Bild Dargestellte: Cupido pfpft einen Zweig auf einen Baum. Dementsprechend macht die Subscriptio (»Nicht anders als ein Zweig von einem anderen Zweig angenommen wird, bin ich weder dasselbe noch auch etwas Anderes«) die Idee der Bezugnahme zwischen Text und Bild explizit. Hier deutet sich an, warum Embleme als Prototypen intermedialer Verknüpfungen gelten können: Bei ihnen treffen

nicht nur verschiedene Repräsentationsweisen (schriftsprachliche Zeichen einerseits, bildliche Zeichen andererseits) aufeinander, sondern auch verschiedene mediale Verkörperungsformen. Das heißt, in emblematischen Konfigurationen tritt die intermediale Korrelation zwischen Text und Bild als konzeptionelles Miteinander in Erscheinung.

Man sollte meines Erachtens noch einen Schritt weiter gehen und argumentieren, dass derartige emblematische Konfigurationen Prototypen von *gepfropften Zeichenkonfigurationen* sind.⁴⁴⁰ Dabei fungiert die Inscriptio als eine Art semiotisches Pfropfreis, das als ›Insert‹ so auf die Pictura bezogen wird, dass die Korrelation Rätselcharakter annimmt. Die Subscriptio ist eine zweite Pfropfung, die nun aber so eingefügt wird, dass sie den semiotischen Prozess der Interpretation in eine bestimmte Richtung steuert. Interessanterweise lässt sich auch etymologisch begründen, dass das Emblem Prototyp intermedialer Pfropfkonfigurationen ist. Im sechzehnten Buch seiner 1517 erschienenen *Lectionum antiquarum* zieht Ludovicus Rhodiginus einen Vergleich zwischen dem Emblem und dem Entstehen eines kultivierten Olivenbaums. Wie der Olivenbaum sei das Emblem ein Gefüge, in das etwas »eingepfropft« – *inseratur* – wurde.⁴⁴¹ Diesen Gedanken aufgreifend, schreibt Hessel Miedema in seinem begriffsgeschichtlichen Aufsatz über das Emblem: »The Greek *emblema* stands, in the first place, for any mounted or inserted part, ranging from an insole in a shoe to a cultivated branch grafted on to a wild tree.«⁴⁴²

Wenn nun aber, wie im Vorangegangenen gezeigt wurde, das Pfropfungskonzept auf das Intermedialitätsmodell bezogen werden kann, dann muss die Bestimmung des Intermedialen als »Kreuzung oder Hybridisierung von Medien«⁴⁴³ erweitert werden: Intermediale Verbindungen bestehen genauso in der Möglichkeit zur Pfropfung von Medien. Dabei erlaubt es der Rekurs auf das Pfropfungskonzept nicht nur, die »Differenzstruktur«⁴⁴⁴ der korrelierten Medien in den Blick zu nehmen, sondern auch die Schnittstellen thematisch werden zu lassen, also die »Interfaces«, denen als »Übersetzungs- und Vermittlungsfunktion zwischen gekoppelten Systemen«⁴⁴⁵ die Aufgabe zukommt, das Dazwischen der verbundenen Medien zu konfigurieren. Die Frage der Konfiguration stellt sich dabei gleichermaßen hinsichtlich analoger Verfahren wie der Collage⁴⁴⁶ und digitaler Techniken wie dem Cut and Paste. In beiden Fällen werden Texte, Bilder und Töne in komplexe digitale Mediengefüge transformiert. Hier erfährt das

Konzept der Hybridität eine signifikante Erweiterung seiner Bedeutung: Es bezeichnet nicht mehr nur die Kombination differenter Materialien und Medien, sondern auch die Kombination unterschiedlicher Medientechniken – etwa die »Kombination von Analog- und Digitaltechniken«. ⁴⁴⁷ Das Ziel dieser Kombinationen ist eine Multifunktionalität, die zu einer »Komplexitätssteigerung« und einer »Effizienzsteigerung« hybrider Systeme führt. ⁴⁴⁸

2.5 Pfropfung als Konzept von Intermedialität und Interkulturalität

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen erscheint die Hypothese plausibel, dass intermediale Verhältnisse in dem gleichen Spannungsverhältnis stehen, das uns bei Latour begegnete und von dem die Frage nach den interkulturellen Verhältnissen ihren Ausgang nahm. Hier wie dort verweist das *Inter* auf eine Interferenz von hybridisierender Vermischung und differenzierender Unterscheidung, die im Konzept der Pfropfung ihre Arena finden. Im Folgenden soll es nun darum gehen, die Zusammenhänge zwischen Interkulturalität und Intermedialität näher zu beleuchten, und zwar vor dem Hintergrund von Latours Überlegungen zu Hybridität und Übersetzung.

Bezeichnenderweise gibt es einige prominente Ansätze im Feld der Intermedialität, die auf Latour Bezug nehmen. Dies gilt zum Beispiel für Jay Bolter und Richard Grusin, die sich in ihrem Buch *Remediation* kritisch mit Marshall McLuhan auseinandersetzen, indem sie das von Latour in *Wir sind nie modern gewesen* ins Spiel gebrachte Hybriditätskonzept in Dienst nehmen. Sprachliche, schriftliche und andere audiovisuelle Medien fungieren Bolter und Grusin zufolge als »mediator«, die im »space between signifying subjects and nature« operieren. ⁴⁴⁹ Indes ist Hybridität bei ihnen – anders als bei McLuhan – nicht mehr nur als Kreuzung zwischen verschiedenartigen Medien gedacht, sondern als »combinations of subject, media, and objects, which do not exist in their segregated forms«. ⁴⁵⁰ Ähnlich wie bei kulturtechnischen Ansätzen ⁴⁵¹ erscheint der Schrägstrich zwischen Kultur und Natur hier als durch Medien konfigurierter Bindestrich, der auf die Formel gebracht wird: »there is nothing prior to or outside the act of mediation«. ⁴⁵²

In gleicher Weise greift Régis Debray Latours Hybriditätskonzept auf,⁴⁵³ wenn er seinen Ansatz einer *Mediologie* als Forschungsprogramm auszeichnet, das die »dynamische Gesamtheit der Prozeduren und Körper« in den Blick nimmt, die »zwischen eine Produktion von Zeichen und eine Produktion von Ereignissen geschaltet sind«.⁴⁵⁴ Sofern die leitende Fragestellung der Mediologie die Interaktion zwischen den symbolischen Praktiken einer Gesellschaft und den zur Verfügung stehenden Medientechnologien der Speicherung und der Übertragung betrifft, interessiert sich Debray für die Bereiche des »Dazwischen«, genauer gesagt für die »Vermittler« und »Interfaces der Übertragung«.⁴⁵⁵ In dem Maße, in dem Intermedialitätstheorien das Dazwischen thematisieren, implizieren sie, dass es nicht so sehr um das *Vermischen* unterschiedlicher Medien geht (beim Mischen gibt es kein Dazwischen), sondern um das *Verbinden* von getrennt voneinander existierenden Medien unter dem Vorzeichen eines konzeptionellen Miteinanders. Damit ergibt sich eine Analogie zwischen den Prozessen kultureller Übersetzung und den Prozessen der Transformation respektive der Transposition von Zeichen- und Mediensystemen. In beiden Fällen hat man es mit Medienkulturen zu tun, die Verschiedenartiges zusammenbringen.

Aber was heißt hier ›verschiedenartig‹ und was heißt ›zusammenbringen‹? Ich möchte behaupten, dass mit Blick auf intermediale Konfigurationen das Gleiche gilt, was bei Kristevas Modellierung von Intertextualität im Ausgang von Bachtin gezeigt werden konnte, nämlich, dass die Modi des Zusammenbringens nicht so sehr der Logik der Hybridität, als vielmehr der Logik der Pfropfung gehorchen, ja, dass es häufig zu einer Interferenz zwischen beiden Logiken kommt. Die Linie der medientheoretischen Argumentation verläuft dabei parallel zu jenen kulturtheoretischen Argumentationen, die sich auf Bhabha und Bachtin berufen. So behauptet Yvonne Spielmann in ihrem Buch über *Hybridkulturen*⁴⁵⁶ unter Bezugnahme auf Bachtin, dass Hybridität eine »Ambivalenzbeziehung«⁴⁵⁷ bezeichne, die sich »in unabgeschlossenen Kontakt- und Zwischenbereichen ein[nistet], wo die multipel kombinierbaren Elemente widersprüchliche Verhältnisse artikulieren«.⁴⁵⁸ Diese Zwischenbereiche begreift Spielmann gleichermaßen als Contact Zone im Sinne Pratts⁴⁵⁹ und als Third Space im Sinne Bhabhas,⁴⁶⁰ das heißt, sie wendet interkulturelle Konzepte des Dazwischen auf intermediale Kontexte des Dazwischen an. Dabei betont sie nicht nur den politischen, sondern auch den künstlerischen Aspekt dieser »space[s] of

intervention«,⁴⁶¹ wenn sie den Dritten Raum als Zone beschreibt, in der »kreative Interventionen«⁴⁶² stattfinden.

Das zeigt sich insbesondere an García Canclinis Konzept einer medienkulturellen Hybridität, das sich von den »Verschmelzungsgedanken«⁴⁶³ einer homogenisierenden ethnischen Synthese im Sinne von »sincretismo« und »mestizaje« explizit verabschieden will,⁴⁶⁴ und stattdessen eine »hibridación heterónoma« unterschiedlicher kultureller Traditionslinien und Medienpraktiken propagiert.⁴⁶⁵ Das Ergebnis sind »Identitätskombinationen«,⁴⁶⁶ die, wie Spielmann mit Bezug auf García Canclini schreibt, »das gesellschaftliche Gefüge neu konfigurieren«.⁴⁶⁷ Bei diesen Neukonfigurationen kommt es zu Kombinationen zwischen Hochkultur und Populärkultur, zwischen mündlichen und schriftlichen Medienpraktiken, zwischen afrikanischen, europäischen und indigenen Religionselementen, oder aber zwischen klassischen und kontemporären Musikstilen. Gleich zu Beginn seines Buches *Culturas Híbridas* verweist García Canclini auf die Kombination von klassischer Musik und Jazz, Folklore, Tango und Salsa, »darunter Komponisten wie Piazzola, Caetano Veloso und Ruben Blades, die diese Genres verschmelzen [*fusionaron*], indem sie hochkulturelle und populäre Traditionen in ihrer Arbeit kreuzen [*cruzando*]«.⁴⁶⁸ Auch wenn in diesem Zitat noch Echos eines Verschmelzungs- und Kreuzungsdiskurses nachhallen, so geht es García Canclini doch in erster Linie um das Ensemble von interkulturellen und intermedialen Interaktionen, durch die an den Schnittstellen von hohen und populären, alten und neuen, einheimischen und eingewanderten Traditionen Medienkulturkontakte möglich werden. Kontakte, die einen gesellschaftlichen Prozess initialisieren, dessen Ausgang offen ist, der aber – ähnlich wie bei Glissants Konzept der Créolité – getragen wird von einer produktiven Dynamik »kultureller Kreativität«,⁴⁶⁹ die häufig eben auch in medialer Hinsicht neue »hybride Stile«⁴⁷⁰ hervorbringt. Das wirft noch einmal die Frage nach der Logik der Kombination auf.

Interessant ist nun, wie Spielmann im Rekurs auf García Canclini, Bhabha und Pratt – vor dem Hintergrund einer Engführung von interkulturellen und intermedialen Konzepten des Dazwischen – Bachtins Ausführungen zu künstlerischen Sinnhybriden aufgreift, um medienkulturelle Logiken der Kombination zu beschreiben. Bachtins Beschreibung der »hybriden Konstruktion« als Zusammentreffen zweier verschiedenartiger »Redewei-

sen«, die sich »kreuzen«, dabei aber ihren »differenten Sinn«⁴⁷¹ behalten, kommentiert Spielmann mit den Worten: »Diese Verknüpfungen zeugen von einer Praxis des Dialogischen im Ästhetischen und evozieren eine stets von neuem aushandelbare Differenzierung in der Praxis.«⁴⁷² Damit begegnen wir hier einer bereits bekannten Argumentationsfigur wieder: Das Zusammentreffen verschiedener sozialer Sprachen und verschiedener medialer Konfigurationen wird von Spielmann als »dialogische Entgegnung«⁴⁷³ begriffen, der eine interaktive Dynamik von »Desintegration«⁴⁷⁴ und »Rekomposition«⁴⁷⁵ zugrunde liegt. Hybride Medienkombinationen folgen offenbar auch für Spielmann einer Dynamik des Dekontextualisierens und Rekontextualisierens, die an das Konzept der Greffe Citationelle anschließbar ist. Das Zusammentreffen und Zusammenbringen von Elementen im Rahmen hybrider Konstruktionen ist dabei gerade kein Mischen im Sinne eines Verschmelzens, sondern im Sinne eines Verbindens. Wie bei der Analyse von kulturellen Übersetzungsprozessen, kann mithin auch bei intermedialen Transformationsprozessen davon ausgegangen werden, dass die Logik der Hybridität mit der Logik der Pfropfung interferiert.

Eine weitere Engführung wird möglich, sobald man Spielmanns Ansatz vor dem Hintergrund der Mediologie und der Theorie der Remediation betrachtet. Spielmann geht nämlich davon aus, dass die Transformation von Medien auf mehreren Ebenen und in mehreren Rahmen stattfindet: zum einen auf der Ebene der Medienkonfigurationen, also in einem engeren explizit technischen Rahmen; zum anderen aber auch auf der Ebene der Medienpraktiken, also in einem weiteren, gesellschaftlichen Rahmen. *Medienkonfigurationen* implizieren Medientechniken, sprich: Techniken des Speicherns, des Übertragens und des Verknüpfens von Medien. *Medienpraktiken* sind dagegen eingebunden in kulturell geprägte »Medientraditionen«,⁴⁷⁶ die bestimmen, wer, wann und wo welche Medien zum Einsatz kommen. Sowohl innerhalb der beiden Ebenen als auch zwischen den beiden Ebenen kann es zu Interaktionen und Interferenzen kommen. Etwa, wenn in einer asiatischen Medienkultur wie der Japanischen, »Bausteine fremder, westlicher Medienästhetik inkorporiert« werden.⁴⁷⁷ Dieses Inkorporieren kann man als pfropfendes Einschreiben im Sinne der »Insertion«⁴⁷⁸ von Medientechniken und Medienpraktiken in andere Medientraditionen verstehen. Beobachten lässt sich solch ein Inkorporieren und

Rekontextualisieren aber auch mit Blick auf Konfigurationsverfahren wie die Zentralperspektive oder der Montage, die indes nicht einfach mit den bereits vorhandenen japanischen Traditionen des Mediengebrauchs verschmelzen, sondern ihnen konzeptuell aufgepfropft werden.⁴⁷⁹

Unter der Überschrift »Die Globalisierung der Perspektive« gibt Hans Belting in seinem Buch *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks* ein anschauliches Beispiel für solch eine interkulturell aufgepfropfte Weltanschauung. Es geht um den Export der Zentralperspektive als bildliches Darstellungsdispositiv nach Asien – ein Export, der mit missionierenden oder kolonisierenden Absichten erfolgte. So richtete der Jesuiten-Pater Giovanni Nicolao bereits Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Japan Werkstätten für die »perspektivische Erziehung«⁴⁸⁰ ein. Einige der einheimischen Künstler entwickelten ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Neukonfiguration ihrer Weltsicht – und reagierten mit einer kulturellen Teilübersetzung, indem sie »die neue Mode auf einzelne Partien eines Bildes beschränkten, im Rest des Bildes aber bei der japanischen Sehweise blieben«.⁴⁸¹ Das heißt, sie passten die perspektivische Darstellungsweise nur teilweise an die eigene Kultur an und machten stattdessen die Schnittstellen, an denen die perspektivische Darstellungsweise in ihre Kompositionen »eingefügt«⁴⁸² wurden, wie einen Fremdkörper sichtbar. So entstanden Bilder, zum Beispiel Szenen in einem japanischen Teehaus,⁴⁸³ die zwar nach den strengen Regeln der Perspektive gemalt sind, bei denen aber auffällt, »wie wenig die Figuren des Innenraums in den perspektivischen Aufbau integriert sind«.⁴⁸⁴ Das Ergebnis ist eine Interferenz von herkömmlichen, japanischen und neuartigen, europäischen Darstellungsweisen,⁴⁸⁵ bei der es aufgrund einer aufgepfropften Perspektivenkonvention zu einer »stereoscopic vision«⁴⁸⁶ von kulturell geprägten Wahrnehmungskonzepten kommt. Man könnte auch sagen: Diese Überblendung wird durch eine perzeptive Pfropfung von Sehweisen konfiguriert, die verschiedene kulturell konfigurierte Weltanschauungen miteinander ins Verhältnis setzt.

Wie bei Herder die Fremdworte in Antiqua als »fremde Kolonien« im einheimischen Frakturtext erscheinen, wird die perspektivische Darstellungsweise bei diesen Bildern zur Inszenierung eines In-Between zwischen kolonialer Mimicry und medialem Verfremdungseffekt, der der Idee einer vollständigen Absorption oder Assimilation eine Absage erteilt. Hier zeigt sich erneut, dass es mit der Bezugnahme auf das Pfropfungskonzept mög-

lich wird, die Interferenzen in den kulturellen Zwischenräumen weitaus differenzierter zu beschreiben als es mit dem Verweis auf mediale Transformationen und Fusionen allein gelingen könnte. Mehr noch: man kann Interkulturalität und Intermedialität als Ensemble von medientechnischen und medienkulturellen Praktiken in den Blick nehmen, die im Spannungsfeld von pfpfrenden, die Differenzqualität der Elemente beibehaltenden, und hybridisierenden respektive fusionierenden Denkstilen stehen. Dabei eröffnet der Rekurs auf das Pfpfungskonzept neue Perspektiven, insofern ihm eine Vermittlungsfunktion als »Grenzrelais«⁴⁸⁷ zukommt. So werden – Stichwort Contact Zone und In-Between-Space – Fragen nach den Schnittstellen zwischen verschiedenen Kulturen virulent, wobei es darum geht, den Schrägstrich zwischen den Kulturen sowohl als Binde- und als Trennstrich zu begreifen.⁴⁸⁸ Zugleich geht es unter den Vorzeichen des Pfpfungskonzepts um die Frage der Konfiguration dieser Schnittstellen, und zwar sowohl in einem kulturtheoretischen als auch in einem kulturtechnischen Sinn.

2.6 Pfpfung als Architekturkonzept: Gebaute Interkulturalität

Dass die Konfiguration kultureller Zwischenräume ganz verschiedenartige Praktiken der Kommunikation und der Intervention umfasst, zeigt sich prominent in der Domäne der Architektur, wo die Brüche mit Bautraditionen und das Zitieren von Baustilen als gleichermaßen intertextuelle und interkulturelle Dynamiken thematisch werden. Dies gilt insbesondere für das Übersetzen respektive Versetzen von Baustilen in andere Kulturen: Auch hier ist eine dialogische Konfrontation zu beobachten, die von der freiwilligen Appropriation über das triumphale Erbeuten von Bauelementen nach Eroberung und Unterwerfung (den sogenannten *Spolien*), bis hin zu aufoktroierten Baustilen in Folge kolonialer Vereinnahmung reichen.⁴⁸⁹ Dabei stellt sich auch hier die Frage, wie dieses Versetzen, Vermischen und Überlagern von Baumaterialien und Baustilen zu beschreiben ist. Handelt es sich um unfreiwillig entstandene oder absichtsvoll erzeugte »Architectural Hybrids«?⁴⁹⁰ Ist Architektur, mit Peter Burke gesprochen, womöglich generell »particularly likely to be hybrid«?⁴⁹¹ Oder ist die architektonische »Vermischung formal und technisch heterogener Elemente«⁴⁹² nicht auch als eine Form der Pfpfung zu begreifen?

Gleichgültig, ob wir Architektur nun unter den Vorzeichen von Hybridisierungs- oder Pfropfungskonzepten betrachten, wir bewegen uns in einem Spannungsfeld von »reuse« und »domination«.⁴⁹³ Etwa, wenn christliche Kirchen zu Moscheen umfunktioniert werden – wie die Hagia Sophia nach der Eroberung Konstantinopels durch das Hinzufügen von Minaretten. Oder wenn in maurische Moscheen christliche Altarräume eingebaut werden – so wie in Cordoba, wodurch die Mezquita-Moschee zur Mezquita-Kathedrale wurde. Oder wenn, kurze Zeit später, in Mittel- und Südamerika auf den Trümmern indigener Tempel (häufig unter Verwendung derselben Steine) christliche Kirchen errichtet wurden.⁴⁹⁴

Abgesehen von diesen hegemonialen Dominanzgesten kann man mit Blick auf die Architekturgeschichte eine ganz grundsätzliche Feststellung treffen: Das nachträgliche Umbauen, das spätere Zuendebauen oder das Überbauen von Gebäuden ist seit jeher ein häufig anzutreffendes Phänomen, wobei – Stichwort »reuse« – nicht selten Materialien verwendet wurden, die von anderen Gebäuden stammen. In diesem Zusammenhang betont Jeanne Gang in ihrem Buch *The Art of Architectural Grafting*, den »cultural value, of reusing existing structures«.⁴⁹⁵ Im Extremfall entstehen so Bauwerke, die sich Materialien und Stile anderer Epochen und Kulturen nicht nur durch »Absorption und Transformation« aneignen,⁴⁹⁶ sondern als »Mosaik«, als »Collage«, als »Bricolage« aus verschiedenen Materialien und Stilelementen erscheinen.

Tatsächlich finden sich in etlichen architekturtheoretischen Überlegungen immer wieder Hinweise auf das Bricolage-Konzept.⁴⁹⁷ So, wenn Jeffrey Kipnis in *Towards A New Architecture* den postmodernen Baustil als »constellation of collage« begreift,⁴⁹⁸ oder wenn Burke in *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture* von architektonischen »fragments which were put together«⁴⁹⁹ spricht. Neben den »intertextuellen« Verarbeitungsstrategien werden hier auch Aspekte der kulturellen Übersetzung thematisch. So bezieht Finbarr Barry Flood in seinem Aufsatz *Appropriation as Inscription* (im Rekurs auf Lévi-Strauss und Hal Foster)⁵⁰⁰ architektonische Strategien der Aneignung und architektonische Praktiken des Zusammenfügens heterogener Elemente unter den Vorzeichen eines »fluid concept of translation«⁵⁰¹ aufeinander. Dabei fasst Flood das Bauen als einen Prozess des Reinskribierens und Rekontextualisierens,⁵⁰² der sich, mit Bhabha gesprochen, als »activity of displacement«⁵⁰³ innerhalb und zwischen ver-

schiedenen Bau- und Stilkulturen realisiert. In die gleiche Richtung zielt Burke, wenn er von der »hybridization of architecture« als Resultat einer »cultural translation at second or even third hand«⁵⁰⁴ spricht.

An diesem Punkt stellt sich nun aber auch wieder die gleiche Frage, die uns bereits im Vorangegangenen beschäftigt hat: Inwieweit und inwiefern lassen sich die gerade skizzierten architektonischen Prozesse des Übersetzens und Wiederverwendens nicht nur als Hybridisierungsprozesse, sondern auch als Pfropfungen begreifen? Bereits Anfang der 1980er Jahre hatte die Architekturtheorie Derridas Dekonstruktion für sich entdeckt – allen voran Peter Eisenman, Jeffrey Kipnis und Charles Jencks. In seinem Aufsatz *The End of the Classical: The End of the Beginning, the End of the End* wagte Eisenman eine durch Jonathan Culler vermittelte Derrida-Lektüre, in der er das Konzept der Pfropfung unter den Vorzeichen ›Intervention‹ und ›Kombination‹ für die Architekturtheorie fruchtbar machen wollte. Für Eisenman beginnt die architektonische Pfropfung mit einer »arbitrary and artificial conjunction of two distinct characteristics«,⁵⁰⁵ die in ihrem Ausgangszustand instabil sind. Ebendiese Instabilität ist die Voraussetzung dafür, dass an den Schnittstellen der architektonischen Pfropfkombinationen, durch das »coming together of the two characteristics«,⁵⁰⁶ kreative Energien mobilisiert werden. Jede neue architektonische Zusammenfügung ist das Resultat intervenierender und kombinierender Energien, wobei für Eisenman der »process of consciously making grafts« und der »process of modification«⁵⁰⁷ der gleichen Dynamik folgen.

Ganz ähnlich argumentiert Jeffrey Kipnis in seinem Essay *Towards A New Architecture*. Zugleich betont er die funktionalen Analogien zwischen der Pfropfung und den Techniken der Assemblage, der Bricolage, der Collage, wenn er schreibt: »The constellation of collage, in all its variations, offered the most effective model of grafting strategies.«⁵⁰⁸ Auch Charles Jencks erwähnt in seinem 1997 erschienen Buch *Architecture of the jumping universe* das Pfropfungsmodell. Allerdings bezieht er sich nicht auf einen theoretischen, sondern auf einen literarischen Referenztext, nämlich auf Victor Hugos Roman *Notre Dame de Paris*. Dort heißt es an einer Stelle:

»Die neue Kunst bemächtigt sich des Denkmals, wo sie es findet, versenkt sich in dasselbe, assimiliert sich mit ihm, entwickelt es nach seinem Geschmacke und beendigt es, wenn sie kann. Das geht ohne Störung, ohne Anstrengung, ohne

Rückschritt vor sich, zufolge eines ruhigen Naturgesetzes. Ein Pfropfreis kommt dazu, die Säfte circuliren [sic], wieder beginnt eine Vegetation. Wahrlich, es ist Stoff für sehr große Bücher und oft Weltgeschichte der Menschheit in diesen allmählichen Verbindungen mehrerer Kunstgattungen zu verschiedenen Höhen an ein und demselben Baudenkmale. Der Mensch, der Künstler, das Individuum verschwinden bei diesen großen Massen ohne Namen des Urhebers; es ist der Geist der Menschheit, der sich hier zusammenfaßt und als Ganzes erscheint. Die Zeit ist der Baumeister, ein Volk macht den Maurer.«⁵⁰⁹

Diese Passage liest sich wie das Manifest einer architektur- und kulturtheoretischen Indienstnahme des Pfropfungsmodells. Genau wie Eisenman und Kipnis geht es Jencks darum, die Pfropfung als Strategie der Stiftung neuer Bedeutungen und neuer Verbindungsmöglichkeiten (»creatively binding new meanings together«⁵¹⁰) zu propagieren, wobei die Pfropfung zu einem Konstruktionsprinzip wird, das eine »generic insertion of an alien body into a host«⁵¹¹ erlaubt. Zugleich hat man bei Jencks – aber auch bei den anderen genannten Theoretikern – den Eindruck, als wolle er eine konzeptuelle Verknüpfung zwischen Roland Barthes' Definition der strukturalistischen Tätigkeit als »Zerlegen und Arrangement«⁵¹² und Derridas »Kraft zum Bruch«⁵¹³ vornehmen. Das Collagieren und Rearrangieren setzt ein Rekontextualisieren im Modus der Pfropfung voraus. Die Rekontextualisierung beginnt mit einer Ruptur und endet mit einer Neukombination, die kreative Energien freisetzt und kanalisiert. Damit ist das angesprochen, was Victor Hugo metaphorisch als »zirkulieren« bezeichnet. Die Zirkulation von pflanzlichen Säften wird zum metaphorischen Tenor für jene produktiven Kräfte, die Stein gewordene Traditionsbestände aus ihren Ursprungsverortungen reißen, um sie anschließend – in einem anderen zeitlichen oder kulturellen Kontext – auf neue Weise kombinierbar zu machen.

An diese grundsätzlichen Überlegungen schließt Chin Ho Park in seinem Buch *Graft in Architecture. Recreating spaces* an, wenn er auf die Pfropfung als kreatives Designprinzip rekurriert, mit dem neue Gestaltungsideen auf alte Gebäude appliziert werden können. Dabei betont auch Park den Aspekt der Verbindung von heterogenen Elementen, und zwar mit einem expliziten Verweis auf die botanischen Wurzeln des Pfropfungskonzepts. Genau wie bei der Pfropfung von Pflanzen die positiven Eigenschaften zweier genetisch differenter Objekte »kombiniert«⁵¹⁴ werden, kommt es bei

architektonischen Pfropfungen zu einer Erweiterung von Möglichkeiten: »Both old and new structures benefit in the grafting of a new design in the existing structure.«⁵¹⁵

In meinen Augen bemerkenswert ist der Umstand, dass sich im Theoriediskurs der Architektur die gleiche Ambiguität zwischen den Konzepten der Hybridität und der Pfropfung beobachten lässt, die uns auch schon in intertextuellen und intermedialen Theoriezusammenhängen begegnet ist. So nimmt das Architekturbüro *Graftworld* programmatisch auf das Prinzip Pfropfung Bezug, wenn es das Credo seiner architektonischen Aktivitäten in funktionaler Analogie zum Weinbau als Kulturtechnik vorstellt, die neue Verbindungen stiftet.⁵¹⁶ Auf der Webseite lesen wir: »Gemeinhin voneinander getrennte Welten werden untrennbar miteinander verwoben und kreieren ein neues, überlegenes, reicheres Drittes.«⁵¹⁷ Das hier erwähnte neue Dritte erinnert an Bhabhas Third Space, und vor allem an das damit implizierte Konzept von Hybridität. Das lässt darauf schließen, dass es auch hier zu einer Überblendung von Pfropfungskonzept und Hybriditätskonzept kommt.⁵¹⁸ Zugleich wird das Pfropfungskonzept von *Graftworld* nicht nur auf unterschiedliche Baustile und Baumaterialien bezogen, sondern auch auf die Schnittstellen zwischen Natur und Kultur. Damit wird Architektur als Intervention in einen »Umgebungsraum«⁵¹⁹ thematisch, die eine natürliche Umwelt in eine »menschliche Mitwelt« transformiert.⁵²⁰

An diesen Gedanken schließt die bereits erwähnte amerikanische Architektin Jeanne Gang in ihrem Band *The Art of Architectural Grafting* an, wobei sie die Schnittstellen von Architektur und Natur aus einer planetarischen Perspektive in den Blick nimmt. Für sie liefert das Konzept Pfropfung ein neues Paradigma, wie Architektur der Klimakrise begegnen kann,⁵²¹ nämlich durch das Wiederverwenden von dem, das »schon da ist«.⁵²² Gang schlägt vor, »die Technik der Veredelung von Pflanzen durch Aufpfropfen auf Architektur und Städtebau zu übertragen und auf diese Weise adaptives Wiederverwenden von Bestehendem neu zu denken und dem Klimawandel entgegenzuwirken«.⁵²³ Dabei sind die Grenzen zwischen dem Verbinden von bereits Vorhandenem und dem Vermischen zu etwas Neuem fließend. Insofern bewegt auch Gang sich in einem konzeptuellen Third Space zwischen dem Prinzip Pfropfung und dem Prinzip Hybridität. Dies wird deutlich, wenn sie an einer Stelle auf die Möglichkeit chimärischer Konfigurationen zwischen gepfropften Pflanzen zu sprechen kommt.⁵²⁴ Das

Ergebnis ist – in der Domäne der Botanik wie in der Domäne der Architektur – eine konzeptuelle Ambivalenz, die man als »Distinct Ambiguity« bezeichnen könnte.⁵²⁵

Mit Blick auf die gerade vorgestellten Positionen kann man feststellen, dass es offenbar eine architekturtheoretische Debatte gibt, die im Spannungsverhältnis der Konzepte Hybridisierung und Pfropfung stattfindet. Hier lassen sich einige Parallelen zu Bachtins Unterscheidung zwischen ungeplant entstandenen »organischen Hybriden« und »absichtlichen Sinnhybriden« feststellen.⁵²⁶ So kommt es durch das pragmatische Wiederverwenden verschiedener Baumaterialien zu unabsichtlichen Stilüberlagerungen (wo, mit Hugo zu sprechen, »die Zeit der Baumeister« ist⁵²⁷), aber auch zu absichtlichen – programmatisch geplanten – Stil-Zitaten, die mit ihren Kombinationen auf provokanten Konfrontationskurs gehen wollen. Ähnlich wie bei der Analyse der Übersetzungstheorien gilt auch in der Domäne der Architektur, dass Bachtins künstliche Sinnhybride als funktionales Analogon der Pfropfung gedeutet werden kann, insofern bei der Pfropfung keine Vermischung im engeren Sinne stattfindet, sondern eine Form von »dialogischer Konfrontation«.⁵²⁸ Insofern könnte man auch für den Diskurs der Architektur die These vertreten, dass die »Vermischung formal und technisch heterogener Elemente«⁵²⁹ eher als Form der Pfropfung denn als Form der Hybridität zu begreifen ist.

Aus einer architekturgeschichtlichen Perspektive wäre es in meinen Augen sinnvoll hier eine Unterscheidung einzuführen, die zwei unterschiedliche Dimensionen der Pfropfung betrifft, nämlich einmal deren *konzeptuelle*, zum anderen deren *materiale* Dimension. Eine konzeptuelle Pfropfung liegt vor, wenn wir es mit der kulturellen Übersetzung von Stiltraditionen zu tun haben – also mit Stilübertragungen und Stilzitaten im weitesten Sinne des Wortes. Ein Beispiel hierfür findet sich in den *Grundsätzen der bürgerlichen Baukunst*, deren Autor der italienische Architekt Francesco Milizia ist – seines Zeichens Theoretiker des Klassizismus. Die »wahre Architektur« entsteht für Milizia dann, wenn man »das Gute der gothischen Bauart beybe[hält], und darauf gleichsam die griechische Architektur pfp[ropf]t[et]«. ⁵³⁰ Bei Milizia handelt es sich offensichtlich zunächst einmal um eine programmatische Direktive für eine konzeptuelle Pfropfung.⁵³¹ Mit einer materialen Pfropfung haben wir es zu tun, wenn dieses Programm in

einem Gebäude umgesetzt wird. Zum Beispiel, wenn Victor Hugo in *Notre Dame de Paris* die an der Kathedrale realiter zu beobachtende Stilüberlagerung des Romanischen durch das Gothische mit den Worten beschreibt: »Es ist das Ppropfreis des Spitzbogens auf dem Rundbogen.«⁵³²

Interessanterweise gibt es noch eine weitere Indienstnahme des Ppropfungskonzepts, die sich allerdings weder eindeutig der konzeptuellen noch der materialen Dimension zuordnen lässt. So findet sich in Adelungs *Grammatisch-kritischem Wörterbuch* aus dem Jahr 1801 neben der Beschreibung der Ppropfung als botanischer Operation auch ein Lemma, das auf eine »uneigentliche Bedeutung« hinweist, nämlich: »in dem Bauwesen, alte eingegrabene Säulen über der Erde abschneiden, und auf neue eingegrabene Klötzer setzen. Daher die Aufpropfung.«⁵³³ Offensichtlich handelt es sich hier um eine Form der materialen Ppropfung, die jedoch anders funktioniert als eine steingewordene Stilüberlagerung. Hier wird die Ppropfung zum Prinzip einer Form der Collage, die eine starke Ähnlichkeit mit dem aufweist, was man in der Kunstgeschichte *Spolierung* nennt.

In der Antike bezeichnen die »Spolia« die dem Kriegsgegner geraubten Waffen und Kleidungsstücke, die anschließend als Beute präsentiert werden. Als Terminus technicus der Architektur bezieht sie sich auf den Einsatz von »Architekturfragmenten«.⁵³⁴ Sprich, bei der Spolierung handelt es sich um eine Form der Wiederverwendung von Baumaterialien in einem anderen Gebäude. Allerdings war die Spolierung häufig weit mehr als eine bloß pragmatische Strategie – in der Blütezeit der Spätantike (zunächst in Rom, dann in Konstantinopel) war sie immer auch eine baupolitische Geste der Macht.⁵³⁵

Ein zentrales Erkenntnisinteresse der kunstgeschichtlichen Spolienforschung besteht darin, zu klären, inwiefern das Displacement von stilistisch vorgeprägten Baumaterialien als Ermächtigungsstrategie zu deuten ist, mit der man sich in einen bestehenden architektonischen Traditionszusammenhang »einschreiben« kann, um seinen eigenen Machtanspruch repräsentativ zu erheben. Zugleich besteht die komplementäre Möglichkeit, einen bewussten »Bruch mit der Vergangenheit« zu vollziehen.⁵³⁶ In beiden Fällen handelt es sich um Formen architektonischer »Machtdemonstration«,⁵³⁷ die in der »Verfügungsgewalt«⁵³⁸ über das Material zum Ausdruck kommen. Die Geste der Appropriation manifestiert sich in der Macht der Rekontextualisierung: Ganz offensichtlich hat da jemand die Möglichkeit,

architektonisch signifikante Elemente aus ihrem bisherigen kulturellen Ursprung zu reißen und in einen neuen Kontext zu »transportieren« und zu »transplantieren«.⁵³⁹ Die bloße Tatsache des Transportiert-Worden-Seins wird zu einer Geste des Triumphes. Zugleich stellt diese Art der Spolierung eine besondere Form der »Dekonstruktion«⁵⁴⁰ dar, bei der Bauelemente zum Zwecke der Machtdemonstration, nämlich als ›Beutestücke‹, in einen neuen Kontext transportiert werden. Die politisch motivierte Insertion *in* und Kombination *mit* dem Zielkontext geht dabei (anders als bei anderen Weisen des Zitierens) mit der Zerstörung des Ausgangskontextes einher,⁵⁴¹ weil das als Spolie entführte Bauelement eine monumentale Leerstelle hinterlässt: »Was zum neuen Ort transloziert wird, fehlt am alten.«⁵⁴²

Ein oft erwähntes Beispiel für eine strategische Spolierung ist der Konstantinsbogen in Rom, den Kaiser Konstantin 315 n. Chr. als Triumphbogen nach seinem Sieg über seinen Widersacher Maxentius an der Milvischen Brücke errichten ließ. In diesem Bauwerk wurden Säulen und Reliefs (etwa von Kaiser Trajan, Kaiser Hadrian und Mark Aurel) von anderen Gebäuden zu einem Mosaik aus Spolien verbunden. Die bricolagehafte Kombination heterogener Elemente verkörpert damit einen steingewordenen Traditionszusammenhang, in den sich Kaiser Konstantin mit einer markanten Machtgeste ›einfropft‹: Er lässt den Kopf Hadrians auf den spolierten Reliefs durch seinen eigenen ersetzen.⁵⁴³ In der anschließenden frühchristlichen römischen Zeit finden sich noch zahlreiche andere Formen der Appropriation, der Hybridisierung, der Assemblage und der »Einkapselung«⁵⁴⁴ von Spolien in den einsetzenden Kirchenbau. Dabei werden die paganen Bauelemente durch ihre Integration in christliche Bauwerke quasi einer Konversion unterzogen.⁵⁴⁵ So lässt sich an den Kirchenneubauten des 12. Jahrhunderts in Rom feststellen, dass die Päpste »massiv und überlegt« Spolien einsetzen.⁵⁴⁶ Auch diesmal sind bei der »Wiederverwendung architektonischer Elemente«⁵⁴⁷ und deren Transport in neue Verwendungskontexte programmatische Überlegungen ausschlaggebend. Einerseits gilt es, einen Traditionszusammenhang mit der Antike herzustellen, andererseits wollen die Päpste ihre zukünftigen Macht- und Geltungsansprüche formulieren (um nicht zu sagen: zementieren).

Gleiches geschieht nördlich der Alpen: Hier bedienen sich deutsche Könige und Kaiser der Spolie als einer Strategie, um durch monumentale Antikenzitate eine Art von *translatio Romae* in Szene zu setzen.⁵⁴⁸ In diesem

Zusammenhang werden das Übersetzen und das Versetzen im Zuge eines monumentalen Manövers zu sich wechselseitig bekräftigenden Gesten. Die *Roma-Secunda*-Konzepte manifestieren sich architektonisch als Machtdemonstration, indem sie quasi performativ den Beweis antreten, dass sie die Kraft zum Bruch mit dem Ursprungskontext durchführen und aufwendige Transportbewegungen vornehmen können. In diesem Sinne konstatiert Hans-Rudolf Meier mit Blick auf Antike und Mittelalter, Spolien repräsentierten nicht nur »den bedeutungsüberhöhten Ort, aus dem sie stammten«, sondern sie veranschaulichten »durch ihre Verfügbarkeit« zugleich auch, »dass der Herkunftsort seine einstige Macht als unbestrittenes Zentrum verloren hatte«.⁵⁴⁹ Es geht, mit anderen Worten, darum, zu zeigen, dass Teile einer bedeutsamen Immobilie »beweglich«⁵⁵⁰ gemacht werden können. Damit wird Pfropfung als baupolitische Ermächtigungsstrategie zum Thema, die Spolien in *Immutable Mobiles* transformiert.⁵⁵¹

Zusammenfassend kann man sagen: Architektur lässt sich als Resultat interferierender kulturpoetischer Prozesse begreifen, die zum einen von funktionalen, materialen und stilistischen Aspekten bestimmt werden, zum anderen von Vorgängen der Bricolage und der Appropriation, die diese Aspekte auf immer neue Weise kombinierbar und transformierbar machen. Insofern kann man vermuten, dass wir es auch hier mit einer Dynamik zu tun haben, die der Latour'schen Dialektik von hybridisierenden und reinigenden Praktiken entspricht,⁵⁵² wobei die Spolien als materiale Pfropfreiser den Charakter von *Immutable Mobiles* annehmen. Daran anschließend kann man die These formulieren, dass uns auch in der Domäne der Architektur unterschiedliche Formen der Übersetzung funktionaler, materialer und stilistischer Aspekte begegnen, die die Schnittstellen zwischen Natur und Kultur sowie die Schnittstellen zwischen verschiedenen Kulturen konfigurieren. Damit findet das Konzept der kulturellen Übersetzung sein Re-entry, das sich nun in einer dialektischen Dynamik zwischen Bricolage und Appropriation realisiert – als konkrete architektonische »Praktik im Raum«.⁵⁵³

Darüber hinaus lassen sich architektonische kulturelle Übersetzungen im Spannungsfeld von Hybridität und Pfropfung beschreiben. Ja, Hybridität und Pfropfung stehen für unterschiedliche Phasen im Zuge der Appropriation und der Integration funktionaler, materialer und stilistischer Ele-

mente. So könnte man im Anschluss an Burke mutmaßen, dass es zunächst eine Phase der konzeptuellen intertextuellen Absorption »via the movement of people, books or other artefacts such as images«⁵⁵⁴ gibt, gefolgt von einer Phase der materialen »appropriation of fragments of another culture«, bei der die angeeigneten Elemente der fremden Kultur – etwa in Form von Spolien – in ihrer Differenzqualität erhalten bleiben: »juxtaposed to traditional elements while remaining more or less separate from them«.⁵⁵⁵ Auf diese Phase einer offenkundigen kulturellen Pfropfung folgt eine Phase der Transformation respektive der Verwachsung, an deren Ende die verbundenen Elemente als konvergierende hybride Vermischung erscheinen.⁵⁵⁶ Mit Bachtin gesprochen: Das Verbundene präsentiert sich als »Verschmelzung« von zwei, aus verschiedenen Zeiten, verschiedenen Stilrichtungen, verschiedenen Kulturen stammenden architektonischer Äußerungen »zu einer einzigen Äußerung«.⁵⁵⁷ Das Ergebnis sind »architektonische Chimären«,⁵⁵⁸ bei denen sich Konzepte der Pfropfung und Konzepte der Hybridität überblenden.

In einer letzten Phase treten die durch Pfropfung verbundenen respektive durch Hybridität verschmolzenen architektonischen Äußerungen in ein Stadium der Latenz. Der ›Baumeister Zeit‹ lässt die Aneignung und die Vermischung des Fremden mit dem Eigenen vergessen – und so erscheint das Gepfropfte und das Hybridisierte am Ende womöglich sogar als etwas unvermischt ›Reines‹, respektive als ein vermeintlich schon immer dagewesenes ›Eigenes‹. Bestes Beispiel ist die spanische Mudejar-Architektur, die als Pfropf-Hybrid aus christlicher und islamischer Kunst zu einem eigenen Stil wurde. 100 Jahre nach dem Ende der Reconquista hatte die spanische Gesellschaft die Mudejar-Kunst so vollständig assimiliert, »that it considered traditional Hispano-Muslim building elements to be its own«.⁵⁵⁹ Was für den Erzähler des *Don Quichote* gilt, der sich die Geschichte des arabischen Historienschreibers Cide Hamete Benengeli aneignet und als seine eigene ausgibt, trifft offenbar auch auf die Geschichte der Architektur zu: Das sogenannte ›Eigene‹ ist ein aus »unzähligen Stätten der Kultur«⁵⁶⁰ Verbundenes und Vermischtes, von dem man vergessen hat, dass es das Resultat einer sich im Spannungsfeld von Hybridität und Pfropfung vollziehenden Bricolage ist.

3. Die Pfropfung als konzeptuelle Projektion

3.1 Zwischen Hybridität und Pfropfung: *chimärische Konfigurationen*

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten kann man festhalten, dass das Konzept der Pfropfung als dreifach codierte Wissensfigur in Erscheinung tritt: Sie steht zunächst für ein Ensemble kulturtechnischer Verfahrensweisen, durch die Naturdinge in Kulturdinge transformiert respektive in weitesten Sinne des Wortes übersetzt werden; dann steht die Pfropfung aber auch für ein Ensemble kulturtheoretischer Denkweisen, die diese Transformations- und Translationsprozesse auf einer symbolischen Ebene als Kulturkonzept beschreibbar machen – auch und gerade in Form von Konzeptmetaphern, deren »funktionale Übergangsbedeutung«⁵⁶¹ die Vorstellung von Verbindungsmöglichkeiten ist, durch die ein »kultureller Stoffwechsel«⁵⁶² zwischen verschiedenen, zunächst fremden Kontexten möglich gemacht werden kann. Schließlich wird die Pfropfung zum Beschreibungsmodell bestimmter kulturpoetischer Schreibweisen, bei denen die Pfropfung als eine Art zweite Kulturtechnik zum Prinzip textueller und konzeptueller Konfigurationen ins Spiel kommt. In beiden Fällen erweist sich der Akt des Konfigurierens als ein, wie Ricoeur es nennt, »prendre ensemble«, als ein »Zusammennehmen«.⁵⁶³ Insbesondere die konzeptuellen Konfigurationen vollziehen sich dabei als Übersetzungsbewegungen, die im Spannungsfeld von Projektion und Abstraktion stehen.

Die Projektionen betreffen »Organprojektionen«,⁵⁶⁴ die ihren Ausgang nicht nur vom Konzept Pfropfung nehmen, sondern auch von den durch dieses Konzept implizierten »symbolischen Ressourcen des Praktischen«.⁵⁶⁵ Die Abstraktionen beziehen sich vor allem auf die Ableitung bestimmter theoretischer Prinzipien aus den technischen Verfahren des Pfropfens. Diese Abstraktionen betreffen zunächst die Konzeptualisierung von Techniken und Technologien, dann aber auch theoretische Konzepte, um auf alle möglichen Weltphänomene zuzugreifen.

Damit rückt die Pfropfung nicht nur als metaphorischer Bezug, sondern auch als Weise der Bezugnahme auf die Welt in den Blick: Es geht nicht mehr nur um die Pfropfung als Bildspender für metaphorische Projektionen, sondern um die Pfropfung als Prinzip metaphorischer Projektionen. Die Pfropfung wird zu einem Modell des »Rekonfigurierens«⁵⁶⁶ all jener

Leitvorstellungen und Übergangsbedeutungen, die jeden Konzeptualisierungsprozess begleiten. Mit anderen Worten: Die Pfropfung erweist sich als Prinzip der Bezugnahme, das gleichermaßen in Prozessen der Begriffsproduktion und in Prozessen der Metaphernproduktion wirksam ist.

Mit Blumenberg könnte man noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass die Metaphern nicht nur Hilfsdienste bei der »Konstitution von Begrifflichkeit« leisten, sondern auch die »rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt«⁵⁶⁷ herstellen. Dabei springen die Metaphern gleichermaßen für logische Verlegenheiten in lebensweltlicher Hinsicht und für epistemologische Verlegenheiten in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht ein. Dies kann auch jene intellektuellen Inkompatibilitäten betreffen, die Bachelard als epistemologische Brüche bezeichnet.⁵⁶⁸ Epistemische Konstellationen also, in denen sich alltägliches Erfahrungswissen nicht bruchlos in epistemologische Denkkzusammenhänge übersetzen lässt. Hier steht das Übersetzen für das Einspringen im Sinne der Metaphorologie, aber auch für alle anderen denkbaren Dynamiken der Wechselwirkung zwischen Metapher und Begriff. Insbesondere für jene Prozesse der »Verbegrifflichung«, von denen Ricoeur in *La Métaphore Vive* behauptet, sie zielten darauf ab, »der Metaphernproduktion selbst eine neue Begriffsproduktion aufzupfropfen«.⁵⁶⁹

Zu fragen bleibt, wie sich diese Dynamiken sowohl unter metaphorologischen als auch unter wissenschaftsgeschichtlichen Vorzeichen als Prozesse der Konzeptualisierung und als Prozesse der Konfiguration beschreiben lassen. Meine These lautet: Die Konzeptmetapher der Pfropfung gewinnt ihre kulturtheoretische Relevanz dadurch, dass sie angesichts epistemologischer Brüche neue Übersetzungsmöglichkeiten eröffnet. Das bedeutet häufig auch: Sie wird zu einer »intermediären« Wissensfigur, die die Schnittstellen zwischen einem im Latour'schen Sinne »modernen« Denkstil und anderen (vormodernen und postmodernen) Denkstilen konfiguriert. Ja, die Pfropfung wird zu einer Figuration für die Voraussetzungen der Zirkulation zwischen diesen beiden Denkstilen: sei es als Verschiebung oder Transformation von Begriffsbedeutungen; sei es als netzwerkbahnende Aktivität oder als Interferenz.

Illustrieren lässt sich das am Beispiel der mythischen Chimäre, bei der die Kombinationslogik der Pfropfung als konfigurierendes »prendre ensemble«⁵⁷⁰ im Sinne Ricoeurs und als »imagination matérielle greffée«⁵⁷¹ im

Sinne Bachelards das Organisationsprinzip für eine paradoxe, vormoderne Weltsicht liefert: eine Kombinationslogik, die es ermöglicht, übersetzende Praktiken der Hybridisierung und reinigende Praktiken zusammenzudenken. In Homers *Ilias* wird die Chimäre folgendermaßen beschrieben: »Vorne Löwe, hinten Schlange, in der Mitte aber Ziege«. ⁵⁷² Diese »Körpermontage« ⁵⁷³ stellt als Imagination Matérielle Greffée die Figuration einer Kombinationslogik dar, die Hybridität im Modus der Pfropfung repräsentiert – als phantasmagorisches Cut and Paste. Dabei kommt es zu einer konzeptuellen Interferenz zwischen zwei Logiken der Kombination: Während die Hybridisierung der Logik der geschlechtlichen Fortpflanzung folgt, nämlich ›Aus zwei mach drei‹, lautet die Formel der Pfropfung ›Aus zwei mach eins‹. Dergestalt die Idee eines körperlichen Dritten überwindend, rückt bei chimärischen Konfigurationen ein poetisches Pfropfkonzept an die Systemstelle des Dritten, wodurch Fragen nach den Grenzen zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit virulent werden, ⁵⁷⁴ aber auch Fragen nach den Schnittstellen des Imaginären im Übergang von erster und zweiter Technik. ⁵⁷⁵



Abbildung 4: Chimera (ca. 350–340 v. Chr.)

Grundsätzlich bleibt zu klären, inwieweit sich die Vermittlungsfigur der Chimäre auch auf das Verhältnis zwischen verschiedenen Kulturen und Medien anwenden lässt, und inwiefern *chimärische Konfigurationen* zu metaphorischen Ausdrucksformen von ambivalenten interkulturellen, epistemischen, poetischen, medialen und technischen Konstellationen werden, in denen sich unsere Aufmerksamkeit gleichzeitig auf übersetzende und reinigende Praktiken richtet; Konfigurationen aber auch, in denen sich die Konzepte der Pfropfung und der Hybridisierung irritierend überlagern – und dadurch Dritte Räume der dialogischen Konfrontation erzeugen.

Ein Beispiel hierfür findet sich in Salman Rushdies Roman *The Satanic Verses*, in dem ein Garten und ein Baum zur Arena dialogischer kultureller Konfrontationen werden. Nach Ottos Tod pflanzt seine Witwe Alicja Gemüse in dem Garten,

»der nach Ottos Bestimmung ein englischer Blumengarten hätte sein sollen (gepflegte Blumenbeete rings um den symbolischen Baum in der Mitte, eine ›Pfropf-Schimäre‹ [*chimeran graft*] aus Ginster und Goldregen.«⁵⁷⁶

Die hier erwähnte *Chimeran Graft* steht in einem englischen Garten, der von einem jüdischen Einwanderer angelegt wurde, um sich an seine britische Aufnahmekultur zu assimilieren. Insofern wird die ›Pfropf-Chimäre‹ auch zu einer kulturellen Konzeptmetapher für die Interferenzen, die das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen begleiten: verkörpert durch den *Laburnum Adamii*, bei dem Besenginster und Goldregen eine eigentlich unmögliche Verbindung eingehen.

Diese chimärische Konfiguration hat eine epistemische Vorgeschichte. Ausgehend von der Frage, wie sich die Veränderung der Artgrenzen bei Vererbung und Fortpflanzung beschreiben lässt, führt Darwin diesen Baum als Beleg für die außergewöhnliche Tatsache an, dass es offensichtlich »intermediäre« Formen zwischen Pfropfung und Hybridisierung gibt – sogenannte »graft-hybrids«.⁵⁷⁷ Im ersten Band von *The variation of animals and plants under domestication* schildert Darwin das überraschende Ergebnis des Pflanzenzüchters Jean-Louis Adam, der ein Stück Rinde des Purpurginsters in den Stamm des Goldregens eingepfropft hatte:

»Nehmen wir den Bericht Mr. Adam's als richtig an, so müssen wir auch die ausserordentliche Thatsache zugeben, dass zwei distincte Species sich durch ihr Zellgewebe verbinden und später eine Pflanze produciren können, welche Blätter und sterile Blüten trägt, die intermediär im Character zwischen dem Pfropfreis und dem Stamme sind, und gleichfalls Knospen, [...] welche in jeder wichtigen Hinsicht einem Hybriden gleicht, der auf die gewöhnliche Weise durch Samenreproduction entstanden ist. Wenn Pflanzen wirklich so gebildet werden, so kann man sie ›Pfropfhybride‹ nennen.«⁵⁷⁸

Das Besondere dieser Chimäre ist, dass sie alle Eigenschaften eines Hybrids hat, obwohl sie das Resultat einer Pfropfungsoperation ist. Auch bei Rushdie wird die Pfropf-Chimäre (dieser Ausdruck wird bis heute in der Biologie synonym für Pfropf-Hybride verwendet)⁵⁷⁹ zu einer Metapher für die prinzipielle Möglichkeit der Verbindung verschiedenartigster Teile aus unterschiedlichen Herkunftskontexten in einer ansonsten »incompatible world«.⁵⁸⁰ Pfropf-Chimären fungieren dabei – ganz im Sinne Zygmunt Baumanns – als Figuren einer klassifikatorischen Unentschiedenheit,⁵⁸¹ da sie einen Zustand des In-Between zwischen der Logik der Pfropfung und der Logik der Hybridisierung verkörpern. Als »schimärische Hybridkörper«⁵⁸² erscheinen sie nicht nur in körperlicher, sondern auch in konzeptueller Hinsicht als unklassifizierbare »Mischwesen«, da sie »die natürlichen Grenzen, die Klassifikationen« überschreiten.⁵⁸³

Eine dezidiert monströse Wendung nehmen derartige Unentschiedenheiten, sobald sie auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier oder auf das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine projiziert werden. Derartige chimärische Konfigurationen sind nicht nur Verkörperung einer »sichtbaren Struktur«,⁵⁸⁴ sondern sie sind das Ergebnis des Einsatzes bestimmter Techniken und Technologien. Dabei ist unter Techniken und Technologien sowohl der Einsatz von Werkzeugen und Instrumenten zu verstehen, als auch der Einsatz von sprachlichen Techniken, mit denen die Vorstellung von phantasmagorischen Kombinationen evoziert werden.⁵⁸⁵ Noch bevor man einen Fuß in ein reales Labor setzt, in dem jemand versucht, mit allerhand technischen Hilfsmitteln Chimären herzustellen, werden monströse Kombinationen als Gedankenexperimente in den geistigen Laboren der Phantasie ersonnen. Dies belegen – wie wir noch sehen werden – nicht zuletzt die literarischen Versuchsanordnungen in E. T. A. Hoffmans *Der*

Sandmann, Mary Shelleys *Frankenstein* oder H. G. Wells' *Die Insel des Dr. Moreau*.⁵⁸⁶

Aber was bedeutet das mit Bezug auf das Verhältnis von Logik der Pfropfung und Logik der Hybridisierung? Und welche Rolle spielen beide Logiken, wenn es um Fragen der Technik geht? In seinem Essay *Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher* stellt Rüdiger Campe fest, Blumenberg transformiere im Rahmen seines Projekts einer Metaphorologie die Frage nach der Technik in die Frage nach der Technik der Metapher. So kommt Campe zu dem Schluss: »Die Frage nach der Metapher ist letztlich gar nichts anderes als die Frage nach der Technik.«⁵⁸⁷ Ein ganz ähnlicher Gedanke liegt Kants Engführung der Technik der Urteilskraft mit einer Natur zugrunde, die »als technisch vorgestellt« wird.⁵⁸⁸ Ich möchte diesen Gedanken auf die Logiken der Kombination anwenden, die der Pfropfung und der Hybridisierung zugrunde liegen. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Logiken der Kombination Abstraktionen der technischen Operationen sind, die beim Pfropfen als materialer Praktik eine Rolle spielen. Zugleich sind die technischen Operationen aber auch Ausgangspunkte von Projektionen, die entscheidend zur Formation von Konzeptmetaphern und zur Konzeptualisierung von wissenschaftlichen Begriffen beitragen. Zu welchen Wechselwirkungen es dabei kommen kann, lässt sich bei der Beschreibung chimärischer Konfigurationen beobachten – vor allem im Rahmen technologischer Zukunftsvisionen, die die Verhältnisbestimmung von Mensch und Maschine betreffen.

Ein prominentes Beispiel ist das von Donna Haraway zu Beginn der 1980er Jahre ausbuchstabierte *Cyborg Manifesto*, wo sie schreibt:

»Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus, verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie.«⁵⁸⁹

Diese Behauptung ist mehr als ein Echo der Freud'schen Idee vom Menschen als einem »Prothesengott«,⁵⁹⁰ oder von Kapps Theorie der »Organprojektion«,⁵⁹¹ oder aber von McLuhans »Ausweitung des Menschen«:⁵⁹² Sie verweist auf die Prämissen unseres modernen technologischen Denkstils, insofern sie die Frage impliziert: *Have we ever been human?*⁵⁹³ Im Kontext

der Kulturtechnikforschung mündet dies in das Projekt, nicht nur eine Geschichte der Vermischung von Menschlichem und Nicht-Menschlichem zu schreiben,⁵⁹⁴ sondern eine Geschichte der verschiedenen »couplings between organism and machine«.⁵⁹⁵

Das wirft erneut das Problem der Logik der Kombination auf – nun aber nicht mehr nur unter interkulturellen, sondern unter intermedialen, ja, intermediären Vorzeichen. Der Cyborg als »kybernetischer Organismus«⁵⁹⁶ wird für Haraway zu einer Konzeptmetapher für ein kondensiertes Bild von »imagination and material reality«,⁵⁹⁷ das heißt für die Möglichkeit, Belebtes und Unbelebtes, Menschliches und Nicht-Menschliches miteinander zu verbinden. Der Cyborg als extreme Form der Hybridbildung, die, wie es bei Latour heißt, »zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen, die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits«,⁵⁹⁸ miteinander verbindet, wird nun als Äquivalent zur Chimäre thematisch, und zwar gleichermaßen als körperliche und konzeptuelle Konfiguration phantasmagorischer Vorstellungen, die zwischen Hybriditätskonzept und Pfropfungskonzept interferieren. So löst die Frage ›*Have we ever been human?*‹ transhumanistische Zukunftsp fantasien hinsichtlich der Erweiterungsmöglichkeiten von Sinnesfunktionen aus,⁵⁹⁹ oder mündet in posthumanistische Problemstellungen, denen es um eine Neudefinition des Menschseins geht.⁶⁰⁰ Dies provoziert zunächst eine Problematisierung der Kriterien, die bei der Unterscheidung von Mensch und Maschine, aber auch bei der Unterscheidung von Mensch und Tier ins Feld geführt werden.⁶⁰¹ Darüber hinaus geht es aber auch um die Frage nach den Konzepten der Vermischung, der Zusammensetzung, der Konfiguration: eine Frage, die sowohl die Funktionskonzepte des Organischen und die Existenzweise technischer Objekte betrifft – also eben jenes Problemfeld, dem sich Simondon im Rahmen seiner *Allgemeinen Organologie* widmet.⁶⁰²

An dieser Stelle kommt ein Prinzip Pfropfung ins Spiel, das nicht nur ein kulturtechnisches, sondern auch ein medientechnisches Konzept liefert, um die Kombination von Menschen und Maschinen (respektive von Menschen und Tieren) als chimärische Konfigurationen denken zu können: sei es in Form der Transplantation von Organen; sei es als maschinelle oder mediale Prothese. Dabei erweisen sich letztlich alle Konzepte der Transplantation von menschlichen, tierischen oder künstlichen Organen als pfpf-prothetische Interventionen – eine Analogie, die im Fran-

zösischen und Englischen ihren Ausdruck darin findet, dass ›Greffe‹ und ›Grafting‹ als Fachbegriffe der Transplantationsmedizin fungieren.⁶⁰³ Mehr noch: Die Transplantation von Organen impliziert sowohl das Konzept eines körperlichen, »kompositionistischen«⁶⁰⁴ Zusammen-Gesetzt-Seins als auch das Konzept einer Zirkulation, die das Zusammen-Gesetzt-Sein überhaupt erst zu einer funktionsfähigen Konfiguration werden lässt. So ist die Erhaltung oder Erweiterung von Funktionsmöglichkeiten Ziel der meisten medizintechnischen ›couplings‹ zwischen Organismus und Maschine, die von der Verstärkung primärer Körperfunktionen (auch im Sinne des *Enhancements*),⁶⁰⁵ über die lebenserhaltenden Maschinen der modernen Gerätemedizin bis hin zum Einsatz von sogenannten »Biofakten«⁶⁰⁶ reichen.

Gerade bezüglich der physiologischen Bedingungen des Zusammen-Gesetzt-Seins und der Zirkulation hat sich ein medizinethischer Diskurs etabliert, in dem eine ähnliche Interferenz zwischen kritisch-differenzierenden und verbindend-hybridisierenden Denkstilen zutage tritt, die uns bereits mehrfach im Kontext interkultureller und intermedialer Theoriebildungsprozesse begegnet ist. Dies betrifft neben der Differenz *eigen* und *fremd* auch die zwischen *lebendig* und *nicht-lebendig*. Die moderne Transplantationsmedizin steht und fällt mit der Etablierung des Hirntodkriteriums.⁶⁰⁷ Der geistig für tot erklärte, aber durch Maschinen vegetativ am Leben erhaltene Menschenkörper gehört nicht länger zur Gemeinschaft lebendiger Menschen,⁶⁰⁸ sondern wird zu einem Organspender – er wird gleichsam in den Zustand der »Bereitstellung«⁶⁰⁹ zurückversetzt. Zugleich wirft der Einsatz von anorganischen Materialien zur Herstellung von Prothesen die Frage auf, was das Attribut Lebendigkeit ausmacht und wie sich Organisches und Anorganisches funktional im Rahmen eines »Regulationskonzeptes«⁶¹⁰ verbinden lässt. Wie steht es mit *Robocop*, diesem künstlichen Komposit aus Maschinen- und Menschenteilen: Nimmt diese Konstruktion das menschliche Hirn als bloßes Steuerungsmodul in Dienst, oder ist die Maschinenhülle eine Prothese, die dem menschlichen Hirn ein Weiterleben ermöglicht?

Auch im Feld der sogenannten Xenotransplantation stellen sich hochkomplexe Fragen philosophischer und biopolitischer Natur – allen voran die Frage nach der Gattungsgrenze zwischen Mensch und Tier. So müssen alle Experimente einer transplantierenden Übertragung tierischer Organe

auf den Menschen einerseits von der Annahme einer biologischen Affinität von menschlichen und tierischen Organismen ausgehen. Andererseits ist die philosophische Anthropologie seit jeher darum bemüht, die *Differentia Specifica* zwischen Mensch und Tier hervorzuheben und damit direkt oder indirekt Argumente für die Überlegenheit des Menschen und die moralische Rechtfertigung für die Züchtung und Tötung von Tieren zum Zwecke der Heilung von Menschen zu liefern.⁶¹¹

Bei der Xenotransplantation geht es aber noch um etwas anderes, nämlich einerseits um das Problem der durch das Immunsystem bedingten Abstoßung fremder Organe und andererseits um das Phänomen des sogenannten »Mikro-Chimärismus«, bei dem, wie Silke Schicktanz schreibt, »Zellen des Spenderorgans in den Körper des Empfängers auswandern und sich an verschiedenen Stellen ansiedeln, so dass sich das Immunsystem an diese Zelltypen »gewöhnt«.⁶¹² Die Transplantation umfasst hier nicht mehr nur das Zusammenfügen von Körperteilen, sondern auch das Assimilieren von Zelltypen, damit diese in ein symbiotisches Verhältnis zueinander gebracht werden können.

Das Nachdenken über weitergehende Möglichkeiten der medizinischen wie der medientechnischen Transplantation gehört zum Standardrepertoire phantasiebegabter Vertreter der Roboter-Forschung: Hans Moravec entwarf schon Ende der 1980er Jahre ein »Transplantationsszenario«, ⁶¹³ das unser Gehirn aus dem Körper befreien soll. Nachdem bereits viele Menschen »ihr Leben einem wachsenden Pool künstlicher Organe und anderer Körperteile« verdanken – warum sollte man nicht »alles ersetzen, das heißt, ein menschliches Gehirn in einen speziell konstruierten Roboterkörper verpflanzen?«⁶¹⁴ Solange jedoch der Geist noch nicht frei zirkulieren kann, wird jede Cyborg-Technologie die Verbindungsmöglichkeiten als »flesh-to-wire-grafting«⁶¹⁵ konzipieren müssen, das heißt: als eine Form der künstlichen Verdrahtung, um die ontologische Kluft zwischen Maschinen-Welt und Menschen-Welt zu überbrücken.

Dies betrifft auch die zweite Dichotomie, durch die die Biopolitik des Transplantierens bestimmt wird, nämlich die Dichotomie *lebendig* und *tot*. Wie steht es mit der Reanimation von totem biologischem Material, etwa durch elektrische Stromstöße (Stichwort »Frankenstein«) oder dem Heranzüchten von künstlichen Organen (Stichwort »Biofakt«)? Wie lässt sich, anders gewendet, Moravecs posthumanistisches Transplantationsszenario

mit der Frage nach einer technisch überformten *Logik des Lebenden*⁶¹⁶ verbinden, um zu klären, worin die »organisation d'un organisme«⁶¹⁷ besteht?

Um die Frage nach der Konzeptualisierung des Organischen mit der Frage nach der Technik zu verbinden,⁶¹⁸ wird im Folgenden auf Ernst Kapps Überlegungen zur »Organprojektion«⁶¹⁹ einzugehen sein – auch, um zu zeigen, dass sich die Frage nach der Technik auf die Frage nach der Metapher übertragen respektive projizieren lässt. Der argumentative Fluchtpunkt ist dabei eine Beschreibung der fortschreitenden »Technisierung des Organischen«,⁶²⁰ wie sie sich zunächst bei der Pfropfung als technischer Triumph der Kunst über die Natur Bahn bricht – dann aber auch bei Formen der Transplantation von Organen und der prothetischen Erweiterung des Organischen im Sinne von transhumanistischen Enhancement-Technologien.

3.2 Von der Technik zur Theorie: Organismus, Fortpflanzung, Reproduktion

Im Zentrum von Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* steht die These, dass Werkzeuge »Verlängerung, Verstärkung und Verschärfung leiblicher Organe« sind.⁶²¹ Die Organprojektion ist die »mechanische Nachformung einer organischen Form«,⁶²² durch die ein Organon entsteht. Als Beispiel nennt Kapp den Hammer als Verstärkung der Armkraft durch ein Werkzeug. Die Organprojektion besteht indes nicht einfach in der *Erweiterung* einer Organfunktion, sondern verdankt sich der *Einsicht* in die Organfunktion. Dies wird an einer Passage deutlich, in der Kapp feststellt, dass »die Bildbedürftigkeit der Sprache mit divinatorischer Hellsicht so viele den künstlichen Werkzeugen entlehnte Benennungen treffend auf Eigenschaften und Vorgänge der organischen Tätigkeit überträgt«. ⁶²³ Die Organprojektion ist insofern als Erweiterung von körperlichen Organen auf der Grundlage der Übertragung von Organkonzepten aufzufassen.

Dies impliziert eine Dynamik, die anschlussfähig ist an Blumenbergs Rede von den »Projektionen und Konjekturen«, durch die der Mensch seine Lebenswelt durch Vergleiche mit der »Welt seiner Bilder und Gebilde« erschließt:⁶²⁴ ein Phänomen, das sich an den Hintergrundmetaphoriken des Organischen und des Mechanischen zeigt.⁶²⁵ In eine ganz ähnliche Richtung weist Kapp, wenn er davon ausgeht, die »Begriffsvermengung« von Maschine und Organismus lasse sich durch den »Prozess der Pro-

jektion«⁶²⁶ erklären: Die Vorstellung des Organischen spielt Kapp zufolge »unwillkürlich und unvermerkt von dem Vorbild aus auf die mechanische Nachbildung« mit hinüber.⁶²⁷ Umgekehrt werde bei der »Verwendung des Maschinellen zur Erklärung organischer Vorgänge, das Mechanische im Eifer des Experimentierens so unvermerkt in den Organismus« hinüber projiziert, dass neben »dem bildlichen Herüber- und Hinübererklären auch offenbare, sonst unstatthafte Verwechslungen nicht ausbleiben konnten«.⁶²⁸ Diese Verwechslungen betreffen insbesondere die Vorstellung von Prothesen als Ersatzorgane.

Für Kapp sind »künstliche Glieder« wie die eiserne Hand des Götz von Berlichingen nur »notdürftige Ergänzungen«, nichts anderes als »mechanische Gestelle«.⁶²⁹ Die Kritik an der »Vertauschung der Begriffe Mechanismus und Organismus«⁶³⁰ betrifft dabei vor allem die mit dem Einsatz einer Organprothese verbundene »Leitvorstellung«,⁶³¹ dass der Organismus, in den eine Prothese verpflanzt wird, selbst als maschineller Mechanismus aufzufassen sei.⁶³² Entscheidend ist für Kapp, »wie der Zusammenhang von Organ und Werkzeug, und das heißt in diesem Fall der Übergang vom Organischen zum Mechanischen, gedacht wird«.⁶³³ Die Klage über die Verwechslungen zwischen Organischem und Mechanischem verweist insofern auf eine metaphorologische Interferenz, die ähnlich strukturiert ist wie die kulturelle Interferenz, der wir bereits bei der Analyse des Konzepts der kulturellen Übersetzung begegnet sind: Beim Übersetzen wie beim Übertragen kommt es nicht nur zu Transformationen im Ausgangs- und im Aufnahmekontext, sondern auch zu Interferenzen zwischen differenzierenden und hybridisierenden Denkstilen. Ebendies ist seit Descartes das Problem einer Projektion von Werkzeugkonzepten auf den Bereich organischer Körper: Die körperlichen Organe werden durch diese konzeptuelle Übertragung nun selbst zu Werkzeugen innerhalb eines maschinengleichen Funktionszusammenhangs.

Der Begriff des Organischen verweist auf die Organisiertheit der Teile eines Körpers, so dass dieser als Funktionseinheit in Erscheinung treten kann. So liest man in *Zedlers Universallexikon*:

»*Organismus*, ist nichts anders, als die Einrichtung der Theile eines organischen Körpers. Er ist wenig oder gar nicht von dem Mechanismo unterschieden, vielweniger kan er, wie von einigen geschiehet, dem Mechanismo entgegen gesetzt

werden. Will man unter beyden einen Unterscheid machen, so kan solcher in nichts anders bestehen, als daß der Mechanismus die Einrichtung der Theile aller und jeder Körper; der Organismus aber die Theile nur organischer Körper andeute.«⁶³⁴

Erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts wird aus dem organisierten Körper als einem vom göttlichen Uhrmacher eingerichtetes Funktionsgefüge (dem »corps organisé« im Leibniz'schen Sinne)⁶³⁵ ein biologischer Körper,⁶³⁶ dessen innerer Zweck an einen natürlichen Zweckbegriff rückgebunden ist.⁶³⁷ Dieser »Naturzweck« bestimmt den Organismus als »organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen«, wie Kant im Paragraph 65 seiner *Kritik der Urteilskraft* formuliert.⁶³⁸ Obgleich der Organbegriff dergestalt an ein Konzept der Selbstorganisation rückgebunden ist, gibt es doch einen entscheidenden Unterschied zwischen natürlichen und künstlichen Organismen:⁶³⁹ Anders als die Maschine besitzt der natürliche Organismus nicht nur eine »bewegende Kraft«, sondern er besitzt darüber hinaus auch eine »sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.«⁶⁴⁰

Ebenhier kommt der Naturzweck ins Spiel. Um dessen Wirkungsweise zu erläutern, verweist Kant auf die Fortpflanzungsmöglichkeiten eines Baumes. Der Baum erzeugt »sich selbst der *Gattung* nach, in der er, einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.«⁶⁴¹ Als Exemplar einer Gattung ist der Baum das Produkt eines Fortpflanzungsprozesses, der an ein Kontinuum unaufhörlicher Selbst-Hervorbringung rückgebunden ist. Zugleich erhält der Baum die Gattung durch seine individuelle Existenz. Es geht also nicht nur um die Erhaltung der Gattung als Ganzes, sondern immer auch um die Selbsterhaltung des Individuums als einmalige Verkörperung. Insofern »erzeugt ein Teil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselweise abhängt.«⁶⁴²

Interessanterweise verweist Kant an dieser Stelle auf die Pfropfung. Sie ist für ihn ein Beispiel dafür, dass nicht jede *fortgepflanzte* Pflanze eine *gezeugte* Pflanze im emphatischen Sinne ist, und dass nicht jede individuelle Pflanze zugleich der Erhaltung ihrer eigenen Gattung dient, denn »das *Pfropfreis* auf einem andern Stamme«, bringt doch immer nur »ein

Gewächs von seiner eignen Art hervor«. ⁶⁴³ Dieser Umstand führt Kant zu einer ziemlich überraschenden Schlussfolgerung, nämlich dass man nicht nur die dem Baum künstlich hinzugefügten Zweige, sondern »jeden Zweig oder Blatt als bloß auf diesem gepfropft oder okuliert, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt« ⁶⁴⁴ ansehen muss. Kant gesteht offenbar nicht nur dem Baum als Ganzem den Status eines eigenständigen Organismus zu, sondern auch allen seinen Teilen. Das bedeutet in letzter Konsequenz, dass alles, was sich nicht aufpfropfen lässt, »kein Organismus« ⁶⁴⁵ sein kann – zumindest kein natürlicher.

Auf die Frage ›Was pflanzt sich fort bei der Fortpflanzung?‹ kann man also mit Kant antworten: zum einen ein individueller Organismus als Teilmenge einer Gattung, die sich im Modus unaufhörlicher Selbst-Hervorbringung reproduziert. Zum anderen kann man aber auch alle Teile dieses individuellen Organismus auf andere individuelle Organismen pflanzen, sprich: verpflanzen respektive pfropfen. Dabei ist die Einsicht entscheidend, dass sich die Fortpflanzung auch als »Zeugung ohne Saamen« ⁶⁴⁶ in Form eines pfropfenden Verpflanzens verstehen lässt. ⁶⁴⁷ Allerdings dient diese Art der Fortpflanzung nicht primär der Erhaltung der Gattung, weil hier verschiedenartige Pflanzenteile zu einem neuen individuellen Organismus verbunden werden, ohne dass dieser Organismus als Teilmenge einer Gattung anzusehen ist – und ohne, dass sich diese Fortpflanzung *selbst* hervorgebracht hätte. ⁶⁴⁸ In dieser Hinsicht steht die Pfropfung als bloße »Funktionseinheit«, ⁶⁴⁹ die selbst keine »sich fortplanzende *bildende* Kraft« ⁶⁵⁰ besitzt, da sie der Hilfe des Gärtners bedarf, in funktionaler Analogie zur Maschine. Allerdings geht die Pfropfung in der Bestimmung der Maschine nicht auf, denn sie ist als symbiotisch-parasitäres Verbundsystem nicht nur eine Funktionseinheit, sondern auch ein Biofakt, das in der Lage ist, sich selbst am Leben zu erhalten, das heißt, für die Erhaltung der beiden zusammengesetzten individuellen Organismen zu sorgen, insofern diese zusammenwachsen und zusammen weiterwachsen.

Dergestalt erweist sich die Pfropfung als Grenzphänomen des Konzepts ›Fortpflanzung‹ und übernimmt zugleich selbst eine konzeptuelle Brückenfunktion. ⁶⁵¹ Sie eröffnet die Möglichkeit, Fortpflanzung als technisches Verfahren der Reproduktion zu begreifen, wobei die Pfropfung eine Figuration der Technisierung des Organischen darstellt. ⁶⁵² In ihr kommt es zu einer

künstlichen, durch Menschen veranlassten, Transformation der »Technik der Natur«⁶⁵³ in eine Kulturtechnik. Zugleich vollzieht sich mit dieser Technisierung des Fortpflanzungsgeschehens eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs der »Reproduktion«: Noch für Johann Friedrich Blumenbach bedeutete »Reproduction« eine »wiederholte aber nur partielle Generation«,⁶⁵⁴ also zum Beispiel das Nachwachsen eines abgetrennten Körperteils bei einer Eidechse. Diese »Wiederersetzung« ist zwar eine Ausdrucksform des »Bildungstribs« – genau wie die »Zeugung«⁶⁵⁵ – dennoch handelt es sich um zwei grundverschiedene Prozesse.⁶⁵⁶ Im Fall der Zeugung »baut« die Bildungskraft einen neuen Organismus – im Falle der Reproduktion »repariert« sie bloß einen bereits vorhandenen.⁶⁵⁷ Damit bewegt sich Blumenbach⁶⁵⁸ – genau wie Kant – noch im teleologischen Rahmen eines Linné'schen Denkstils, wonach es ein *Systema Naturae* gibt, innerhalb dessen prästabilisierter Gattungsordnung eine »sich fortpflanzende bildende Kraft«⁶⁵⁹ wie der Bildungstrieb überhaupt erst seine Dynamik entfalten kann: sei es im Zuge des Zeugungsgeschäfts; sei es durch die Weiterbildung oder Kreuzung bereits vorhandener Organismen.⁶⁶⁰

Glaubt man François Jacob, dann vollzieht sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine entscheidende Neukonzeptualisierung: Das Konzept einer schöpferischen *Zeugung* wird abgelöst durch ein Konzept der *Reproduktion*.

»Wort und Vorstellung der Reproduktion tauchen erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf, um die Entstehung von Lebewesen zu bezeichnen. Vorher reproduzieren sich die Lebewesen nicht. Sie werden gezeugt.«⁶⁶¹

Vermittelt über das Konzept der Generation gewinnt die Reproduktion eine neue Bedeutung als »*faculté de se reproduire, qui est attachée aux êtres organisés*«,⁶⁶² und zwar in Form einer »*propagation de son espèce*«,⁶⁶³ die sich in die nächste Generation hinein fortpflanzt.⁶⁶⁴ Die Bedeutungsverschiebung kommt dadurch zustande, dass das Konzept der Fortpflanzung unter Vermittlung des Konzepts »Generation« auf das bisherige Konzept der Reproduktion projiziert wird, so dass Reproduktion nicht länger ein Wiederherstellen bedeutet, sondern eine Wiederholung impliziert.

In ebendiesem Sinne lassen sich nun auch die oben zitierten Paragraphen aus Kants *Kritik der Urteilskraft* über die Naturzwecke deuten. Wenn

Kant schreibt: »Ein Baum zeugt [...] einen andern Baum nach einem bestimmten Naturgesetz. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung«,⁶⁶⁵ dann impliziert er damit das Wirken eines Prinzips gesetzmäßiger Wiederholung. Durch das Wirken dieses Prinzips erzeugt sich der Baum nicht nur selbst, sondern erhält durch diese gesetzmäßige Hervorbringung auch die Gattung, da er Wirkung und Ursache zugleich ist: »von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend«.⁶⁶⁶ Offensichtlich hängt die Erhaltung der Gattung von dieser Unaufhörlichkeit ab, die durch eine Wechselwirkung von Selbst-Hervorbringung und Wiederholung konfiguriert wird. Durch dieses Prinzip der Wiederholbarkeit zeichnet sich der neue Begriff der Reproduktion aus, der indes noch innerhalb eines relativ stabilen Natursystems gedacht wird.

Wirklich dynamisiert wird der Konnex zwischen Systemerhaltung⁶⁶⁷ und generationenübergreifender Fortpflanzung⁶⁶⁸ erst 70 Jahre später in Darwins *On the origin of species*. Hier findet das Prinzip der Wiederholung sein Re-entry im Rahmen einer Prozesslogik, die ganz ohne eine prästabilisierte Gattungsordnung natürlicher Dinge und ohne von außen an sie herangetrogene teleologische Zwecke auskommt. Der evolutionäre Prozess, wie Darwin ihn begreift, ist ein rein kausaler; einer, der zum Teil determiniert wird durch direkte Einwirkung der Lebensbedingungen auf die Entstehung von Leben, vor allem aber durch die »laws of reproduction, of growth, and of inheritance«.⁶⁶⁹ Neben zufälligen Veränderungen von Eigenschaften im Rahmen von Wachstums- und Anpassungsprozessen, ist es letztlich immer der Reproduktionsprozess – nun aber verstanden als wiederholbarer Fortpflanzungsprozess – auf den es bei evolutionären Prozessen ankommt. Erst im Rahmen dieser fortpflanzenden Reproduktion zeigt sich, ob die an einem Organismus auftretenden Veränderungen auch vererbbar sind. Wenngleich die Rolle der Epigenese – also die Vererbung erlernter Eigenschaften – zunächst noch ungeklärt bleibt,⁶⁷⁰ so ist doch von Anfang an klar, dass Vererbung als rein kausaler Prozess zu denken ist. Dabei beruht das Artenkonzept Darwins auf der Prämisse, »that species of all kinds are only well-marked and permanent varieties«.⁶⁷¹ Entscheidend für die relative Stabilität einer Art ist, dass sich der Reproduktionsprozess wiederholen lässt. In diesem Sinne ist auch das Prinzip der natürlichen Selektion zu verstehen, nämlich, dass sich »profitable variations«⁶⁷² über Generationen hinweg bes-

ser fortpflanzen und dadurch das Fortbestehen einer Art (respektive einer Varietät) sichern.

Dergestalt wird das statische Prinzip der Arterhaltung in ein dynamisches und historisches Prinzip der Reproduzierbarkeit moduliert. Umgekehrt wird der Nachweis, dass eine Wiederholung der Reproduktion nicht möglich ist – also der »test of infertility«⁶⁷³ – zur einzigen Möglichkeit, um Artgrenzen zu bestimmen.⁶⁷⁴ Die Art ist damit im Wesentlichen als erfolgreiche »Fortpflanzungsgemeinschaft« definiert,⁶⁷⁵ als Möglichkeit der wiederholbaren Reproduktion von vererbbaaren Merkmalen über mehrere Generationen hinweg. Die »Grundfigur«⁶⁷⁶ jeder Form von Reproduktion stellt für Darwin der Konnex von Knospenbildung (*gemination*) und sexueller Reproduktion (*sexual reproduction*) dar.⁶⁷⁷ Bemerkenswerterweise wird dabei auch die Pfropfung zu einem Grenzphänomen des Konzepts der Fortpflanzung. Zwar übernimmt bei Darwin die sexuelle Reproduktion die Systemstelle des Zeugungsgeschäfts, doch lässt sich auch bei ihm die Fortpflanzung auf zweierlei Weise konzeptualisieren: zum einen als sexuelle Vermehrung, wobei die »most striking of all the functions of sexual generation« in der »power of combining in the offspring the characters of both parents« besteht.⁶⁷⁸ Zum anderen lässt sich diese Macht der Kombination auch für die Pfropfung behaupten, die indes ein nicht-sexuelles Verfahren der Fortpflanzung respektive der Vermehrung ist. Unklar bleibt, ob »sexual and asexual reproduction«⁶⁷⁹ als grundsätzlich verschiedene Vermehrungsverfahren anzusehen sind, oder ob sie sich auf analoge Prinzipien zurückführen lassen. Immerhin werden ja auch bei der Pfropfung zwei verschiedene Organismen mit zwei verschiedenen Eigenschaften kombiniert. Was, wenn sie beide in der Lage wären, im Rahmen von Fortpflanzungsprozessen Eigenschaften durch Vererbung zu reproduzieren? Was, wenn die Eigenschaften der Unterlage auf das Pfropfreis – oder umgekehrt, die Eigenschaften des Pfropfreises auf die Unterlage – *übertragen* werden könnten?

Da die Zusammenhänge zwischen den Gesetzen der Reproduktion und den Gesetzen der Vererbung zu Zeiten Darwins noch nicht hinreichend erforscht waren, wird die Pfropfung im Allgemeinen – und die Pfropf-Hybride im Besonderen – zu einem äußerst wichtigen Beobachtungsgegenstand. Darwin vermutet, dass sich anhand von Graft-Hybrids wie dem *Laburnum Adamii* die Differenzen zwischen sexuellen und nicht-sexuellen Formen der Fortpflanzung feststellen lassen. Sollten diejenigen Botaniker

Recht haben, die behaupten, dass sich die Eigenschaften von gepfropften Pflanzen als gemischte Eigenschaften fortpflanzen, sprich, *vererben* lassen, dann wäre das der Beweis für die »essential identity«⁶⁸⁰ der Prinzipien sexueller und nicht-sexueller Reproduktion. Die Graft-Hybrids wären dann die Ausdrucksformen dieser Identität. Ja, im Grunde hätte jede Pfropfung das Potential, auch als Pfropf-Hybride zu gelten, sobald sie in der Lage ist, die Eigenschaften der beiden verbundenen Organismen als vermischte Eigenschaften zu vererben. Genau in diesem Sinne schreibt Darwin mit Blick auf den *Laburnum Adamii*, wenn die Gewebe zweier zu unterschiedlichen Arten gehörenden Pflanzen »intimately united«⁶⁸¹ würden, sei es wahrscheinlich, dass die danach produzierten Knospen »like hybrids, combine the characters of the two united forms«.⁶⁸²

Ein Aspekt, der bei der Argumentation Darwins immer mitbedacht werden muss, ist, dass er sich mit Tieren und Pflanzen im Zustand der Domestikation beschäftigt. Sein Zugang zu den natürlichen Gesetzen der Evolution erfolgt also über den Umweg der kultivierten Natur. Dies ist im Falle der Pfropfung und der Pfropf-Hybride besonders evident. Im Rahmen der Pfropfung erfolgt die Technisierung des Organischen sensu Blumenberg als kulturtechnische Überformung des natürlichen Organismus und dessen Verwandlung in einen künstlichen »composite organism«.⁶⁸³ An ihm lassen sich im Rahmen des Gartens als einer botanischen Laborumgebung die »unzähllichen Abänderungen der Gewächse«⁶⁸⁴ untersuchen und systematisch protokollieren. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wird sich mit dem Aufkommen der modernen Gentheorie zeigen, dass der im Rahmen des Pfropfvorgangs zusammengesetzte Organismus, ein »compound genetic system«⁶⁸⁵ ist, bei dem zwei genetisch differente Organismen so miteinander verbunden werden, dass sie als symbiotische Einheit zusammenwachsen und zusammen weiterwachsen. Genau genommen erfährt die Technisierung des Organischen im Fall der Pfropf-Hybride eine Verdopplung: das Konzept eines durch das nicht-sexuelle Fortpflanzungsverfahren der Pfropfung künstlich entstandenen kompositen Organismus aus verschiedenen Arten interferiert mit dem Konzept einer durch sexuelle Fortpflanzung entstandenen Kreuzung verschiedener Arten. Die von Darwin verwendeten Ausdrücke »intimately united« im Falle der Pfropfung und »combine two united forms« im Falle der Hybridbildung lassen die Möglichkeit offen, dass sie das Gleiche meinen können.

Hier stellt sich erneut die Frage nach der Logik der Kombination, und zwar nun dezidiert unter bio-logischen Vorzeichen. Dabei gründet die Technisierung des Organischen nicht nur in der Konfiguration der kombinierten Organismen, sondern auch im Modus Operandi ihres Befragbar-Machens: So werden die Pfropf-Hybriden zum »Experimentalraum«⁶⁸⁶ und zur konzeptuellen Projektionsfläche, um nicht mehr nur unter Gartenbedingungen, sondern auch unter Laborbedingungen die Gesetze der organischen Reproduktion, des organischen Wachstums und der organischen Vererbung zu untersuchen. Dieser Experimentalraum implementiert eine doppelte Logik des kulturtechnisch überformten Organischen: Sowohl die epistemischen Dinge als auch die epistemologischen Herangehensweisen sind technisch konfiguriert – genau wie die Konzeptualisierungen auf Grund derer überhaupt experimentiert wird.⁶⁸⁷

3.3 Metaphorologische Projektionen: Pfropfung als Transplantation und als Impfung

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen möchte ich noch einmal auf das Verhältnis von Organkonzept und Organprojektion zurückkommen. Abgesehen vom Kriterium der Fortpflanzungsfähigkeit liegt die konzeptuelle Bedeutung des natürlichen wie des künstlichen Organismusbegriffs vor allem in seiner »integrativen Funktion«. ⁶⁸⁸ Das heißt, der Organismus stellt gewissermaßen »den Rahmen« dar, »innerhalb dessen funktional charakterisierte Äquivalenzklassen definiert werden müssen«. ⁶⁸⁹ Dies zeigt sich auch in der Argumentation Kapps, der in seiner *Philosophie der Technik* die Differenz zwischen Mechanismus und Organismus stark macht und die Vorstellung vom Körper als einem mechanischen Funktionsgefüge ablehnt. Durch diese ablehnende Haltung wird der Organismusbegriff zum Austragungsort einer dialogischen Konfrontation von mechanisch-technischen und organisch-tierischen Hintergrundmetaphoriken, in der es um das Aushandeln von Leitvorstellungen oder zumindest von funktionalen Übergangsbedeutungen geht. Auf dem Wege dorthin kommt es zu Vertauschungen und Verwechslungen, die nicht nur Ausdruck logischer Verlegenheiten sind. Vielmehr drängt sich die mechanische Hintergrundmetaphorik genau da in den Vordergrund, wo sie eigentlich »gar nicht »zu-gelassen« ist. ⁶⁹⁰

So provoziert La Mettrie Mitte des achtzehnten Jahrhunderts mit seinem berühmten Essay *L'Homme Machine*, in dem er behauptet, der Mensch sei eine Maschine, »derartig zusammengesetzt, daß es unmöglich ist, sich anfangs von ihr eine klare Vorstellung zu machen und folglich sie genau zu bestimmen«. ⁶⁹¹ Eine klare Vorstellung des Zusammen-Gesetzt-Seins sei daher nur möglich, wenn man »gleichsam im Durchgang durch die Organe die Seele zu entwirren sucht«. ⁶⁹² Die Gleichsetzung von Mensch und Maschine ist hier – eben darin besteht die Provokation – offenbar gar nicht metaphorisch gemeint. Doch damit nicht genug: An anderer Stelle vergleicht La Mettrie den Menschen mit einer »wandelnden Pflanze« (*une Plante ambulante*), die »sich selbst verpflanzt« (*qui s'est elle-même transplantée*). ⁶⁹³

In diesem Ensemble nicht miteinander kompatibler Metaphern offenbart sich eine Interferenz, deren Störpotenzial zum Ausgangspunkt einer Neukonzeptualisierung der Organismusvorstellung wird. Die konzeptuelle Transformation beginnt, wie man im Anschluss an Bachelard sagen könnte, mit einer »Deformation« ⁶⁹⁴ – gefolgt von einer Übertragungsdynamik, durch die bisher als angemessen akzeptierte Konzepte in Bewegung gebracht, in andere Kontexte versetzt und als Konzepte transformiert werden. Diese Übertragungsdynamik, die ihren Ausgang von einer metaphorischen Interferenz nimmt, lässt sich prägnant an der Geschichte der Organtransplantation beobachten, in deren Verlauf botanische und technische Organkonzepte aufeinandertreffen. Darüber hinaus lässt sich anhand der Geschichte der Organtransplantation aber noch etwas anderes zeigen, nämlich wie die botanische Technik der Pfropfung zum funktionalen Bildspender für eine neue Medizintechnik wird.

3.3.1 Pfropfmetaphern in der Domäne der Organtransplantation

Die metaphorologische Vorgeschichte des modernen Konzepts der Organtransplantation ist die Geschichte eines Travelling Concept: Es besteht aus einem Geflecht von Übertragungen und Überblendungen, die unterschiedlichen Kontexten entstammen: magische Vorstellungen, botanisches Erfahrungswissen und medizinische Problemstellungen. Erst im Rekurs auf diese metaphorische Grundlage (und am Ende einer »nomadisierenden« ⁶⁹⁵ Wortgeschichte) entstand, flankiert von medizintechnischen Neuerungen, ein Konzept von Transplantation, das einer »eigenen und neuen Logik folgte«. ⁶⁹⁶ Noch bis Mitte des 18. Jahrhunderts bezeichnete der Ter-

minus ›Transplantation‹ einen Vorgang, bei dem, wie man in *Zedlers Universal-Lexicon* liest, durch eine magisch-magnetische Kraft »die Kranckheit aus dem menschlichen Leibe in einen Körper abgeleitet und gleichsam versetzt wird«. ⁶⁹⁷

Diesem magischen Konzept von Transplantation steht ein botanisches Konzept gegenüber, das bereits seit dem 16. Jahrhundert metaphorisch auf chirurgische Experimente übertragen wird. So beschreibt Gaspare Tagliacozzi in seinem Buch über die plastische Chirurgie, *De Curtorum Chirurgia per insitionem*, seine Versuche, Körperteile – vor allem Nasen – zu verpflanzen, indem er sich explizit auf die gärtnerisch-botanischen Praktiken des Pfropfens bezieht. Das wird deutlich, wenn er die Prinzipien der chirurgischen Operationen im Rekurs auf drei Klassiker des Landbaus – Cato, Columella und Palladius – darlegt. ⁶⁹⁸ Den Auftakt macht ein Zitat der ersten Zeilen des Lehrgedichts *De insitione* über die Baumveredelung, das Palladius seinem *Opus Agriculturae* als letztes Buch beigegeben hat. ⁶⁹⁹ Dort erwähnt Palladius die »vielen Arten von Transplantaten«, die durch »ausdauernden Fleiß« entwickelt wurden und sich durch die »Eingriffe einer geschulten Hand« ⁷⁰⁰ ausführen lassen. Kurz darauf geht er ins Detail: Da ist vom Okulieren die Rede, vom Pfropfen hinter die Rinde, von der Spaltpfropfung. ⁷⁰¹ Bei Tagliacozzis Zitat dieser Stelle werden die verschiedenen Modi Operandi der Pfropftechnik zu Konzeptmetaphern für die noch zu entwickelnden Prinzipien chirurgischer Operationen. Dies wird evident, wenn Tagliacozzi kurz darauf auf das fünfte Buch von Columellas *De re rustica* Bezug nimmt, ⁷⁰² wo detailliert die verschiedenen Methoden des Pfropfens von Oliven- und Obstbäumen, aber auch von Wein beschrieben werden. All diese Techniken und Prinzipien der Pfropf-Operationen überträgt Tagliacozzi auf den Bereich der chirurgischen Operationen. Dabei werden (wie schon der Titel von Tagliacozzis Buch *De Curtorum Chirurgia per insitionem* deutlich macht) die Fachausdrücke fürs Pfropfen – *insitio* respektive *inserere* – zu »Oberbegriffen« ⁷⁰³ für jene Technik, die man heute Transplantation nennt. ⁷⁰⁴

Dass wir heute im medizinischen Kontext von ›Transplantation‹ sprechen, verdankt sich mithin einer metaphorischen Übertragung des Pfropfungskonzepts aus dem Pflanzenreich ins Tierreich und einer terminologischen Verdrängung einer magisch konnotierten Vorstellung von Transplantation, durch die die alten Fachbegriffe des Pfropfens in den

neuen Gegenstandsbereich der Chirurgie versetzt und zugleich übersetzt werden.⁷⁰⁵ Dabei werden mit den Fachbegriffen auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen von den Pfropftechniken – mit Hilfe von Projektionen – in ihrem neuen Verwendungskontext produktiv gemacht. Nicht, dass damit auch nur eines der neuen Probleme in technischer Hinsicht gelöst wäre – doch die epistemische Metapher der Pfropfung hilft *als Modell*⁷⁰⁶ (gleichsam auf der Unterlage eines alten Repertoirs von Terminologien), ein Bewusstsein für die neuen Probleme zu entwickeln.⁷⁰⁷ Dadurch nämlich, dass sich die neuen Problemlagen zwar metaphorisch im Rekurs auf alte Terminologien reformulieren, aber eben noch nicht lösen lassen.⁷⁰⁸ Entscheidend ist allein, dass mit den metaphorischen Zirkulationen auch konzeptuelle Zirkulationen in Gang kommen.⁷⁰⁹

Einen wichtigen Aspekt dieser konzeptuellen Übertragungsbewegung führt François Delaporte zu Beginn seiner Untersuchung *Das zweite Naturreich* aus, wo er eine Feststellung macht, die zunächst überrascht:

»In der Geschichte der Pflanzenphysiologie im allgemeinen ist es die Geschichte der Tierphysiologie, die ein Intelligibilitätsmodell liefert. Es läßt sich auf diesem Gebiet der Botanik eine Eigenschaft feststellen, die derjenigen der Medizin des XVII. Jahrhunderts ähnlich ist.«⁷¹⁰

Hatten wir bei Taliacozzi die metaphorologische Tendenz beobachtet, dass das Pflanzenreich (im Rekurs auf Techniken der Pfropfung im Bereich der Botanik) zum Modell für die Operationen im Bereich der Medizin wurde, so impliziert Delportes Feststellung die gegenteilige Annahme, nämlich dass es zu einer Art Rückübertragung von der Tierphysiologie auf die Pflanzenphysiologie kommt, wodurch die Tierphysiologie zum »Intelligibilitätsmodell«⁷¹¹ wird. Erst der Rückgriff auf dieses Intelligibilitätsmodell führt dazu, dass die »physiologische Beobachtung der pflanzlichen Funktionen«⁷¹² bei der Untersuchung der Organe einen Perspektivwechsel durchläuft, und zwar genau in dem Moment, in dem Tierphysiologie und Medizin mit neuen Erkenntnissen zur regulatorischen Funktion der Organe aufwarten.

Ein ähnliches Wechselspiel von Übertragung und Rückübertragung lässt sich bei dem von Claude Bernard im 19. Jahrhundert erneut ins Spiel gebrachten Terminus der »Tierökonomie«⁷¹³ beobachten. Hier wird auf das

funktionale Konzept vom Organismus als organisierter Maschine ein gesellschaftspolitisches Konzept von Arbeitsteilung und Gemeinwohl projiziert, um ein neues Intelligibilitätsmodell für die »Regelung des Gebrauchs der Teile«⁷¹⁴ und damit ein »neues Modell für das Verständnis der tierischen Funktionen«⁷¹⁵ zu entwickeln. Im Endeffekt entsteht ein neues Organismuskonzept, das sich in metaphorischer wie in begrifflicher Hinsicht als selbst regulierendes Funktionskonzept des Körpers auf Pflanzen, Tiere und Maschinen anwenden lässt.⁷¹⁶

Die Möglichkeit der wechselseitigen, ja, reversiblen Übertragung von Konzepten und Modellen zwischen Pflanzenreich und Tierreich lässt sich an einer Passage illustrieren, die sich rund dreihundert Jahre nach Taliazzis *De Curtorum Chirurgia per insitionem* in einem Artikel des Weimarer Pomologen Johann Volkmar Sickler über die Veredelung der verschiedenen Arten von »Kernreisern« findet. Sickler beschreibt die Pfropfung als chirurgischen Eingriff, für den es spezieller Instrumente bedarf: ein Gartenmesser, eine Baumsäge, aber auch »Copulir- und Oculir-Messer«. Das eigentlich Bemerkenswerte an dieser Passage ist ihr metaphorischer Tenor, denn hier wird die medizinische Technik chirurgischer Eingriffe vom Menschen auf die Pflanze *zurück* übertragen:

»Ein jeder Operateur, ehe er eine Operation vornimmt, pflegt zuerst an die Instrumente zu denken mit denen er operieren will, und sie zurechte zu legen, an das Verband-Pflaster und andere Dinge, die er bey der Operation braucht und solche gleichfalls in Bereitschaft zu halten. Daher wird es ohne Zweifel auch nöthig seyn zuvörderst von denjenigen Dingen insbesondere zu reden, die bey der so wichtigen Operation, wo gleichsam ein Baum den Kopf verliert, und ihn [sic] ein anderer aufgesetzt wird, nöthig sind, und sie gleichsam für die künftigen Operateurs in der Edelschule zurechte zu legen.«⁷¹⁷

Bemerkenswert an den gerade geschilderten Übertragungsdynamiken scheint mir zu sein, dass sie anschlussfähig sind an Campes Überlegungen zum Verhältnis von Theorien der Technik und Techniken der Metapher.⁷¹⁸ Insofern nämlich, als man das Wechselspiel zwischen Konzepten und Metaphern als »geistige Bewegung«⁷¹⁹ beschreiben kann, die dem Modus Operandi der Pfropfung entspricht. Es handelt sich um Bewegungen des Versetzens von Modellen und Techniken aus einem etablierten Wissenskontext

in einen anderen, noch nicht etablierten Wissenskontext, wobei, wie das Beispiel der Transplantationsmedizin gezeigt hat, die Begriffe und Techniken der botanischen Pfropfung im Zuge einer Technologieprojektion in den Bereich der Chirurgie versetzt und übersetzt werden. Diese Projektion birgt zugleich (worauf später noch einzugehen sein wird) dezidiert medientechnisches Theoriepotenzial.

Ihren Tenor finden die gerade skizzierten wechselseitigen Projektionen in einer Analogiesetzung zwischen der Zirkulation pflanzlicher und tierischer Körpersäfte, die ihren Ausgang in der Hippokratischen Säftelehre nimmt.⁷²⁰ So behauptet Hippokrates im botanischen Exkurs von *De Natura Pueri*: Wie die Gesundheit des Kindes von der Gesundheit der Mutter abhängt, so ernähre sich auch »das in der Erde Wachsende von der Erde [...]«, und wie die Erde beschaffen ist, so ist auch das in ihr Gewachsene beschaffen.«⁷²¹ In beiden Fällen impliziert die Nahrungsaufnahme eine Zirkulation zwischen Erde und Pflanze respektive zwischen Mutter und Kind. Mit der Entdeckung des Blutkreislaufes reüssiert diese Analogiesetzung zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen dann unter neuen Vorzeichen. So nimmt auch William Harvey in seiner Abhandlung über die Zirkulation des Blutes (vor allem aber auch in der sich anschließenden Diskussion seiner Thesen) eine Analogie zwischen dem Fluss von Nahrungssäften in den Pflanzen und dem Blutkreislauf von Tieren an, wenn er konzidierte: »the vegetative faculty in both [are] working alike«.⁷²² Allerdings sieht Harvey einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren, nämlich dass letztere Wärme produzieren müssen, um die Zirkulation zwischen den verschiedenen Körperteilen (und damit deren Lebensfähigkeit) zu gewährleisten.⁷²³

Variationen dieser Analogiesetzung – zumeist ohne den Hinweis auf die grundsätzliche Differenz zwischen pflanzlichen und tierischen Körperströmen – finden sich im 18. Jahrhundert zu Hauf. So lesen wir in der Vorrede von Duhamel du Monceaux *Abhandlung von dem Ackerbaue* aus dem Jahr 1752, der »Umlauf« des Pflanzensaftes entspreche dem »Umlauf des Geblütes bey den Menschen«. Allerdings sei die These, dass die Zirkulation bei Menschen und Pflanzen in gleicher Weise funktioniere, »bey den Pflanzen« noch nicht völlig nachgewiesen.⁷²⁴ In seinen *Auserlesenen Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft* (1776) behauptet Carl von Linné, der von Harvey entdeckte Kreislauf des Blutes sei Ausdruck eines allgemeinen Lebensprinzips, das auf der »eigenmächtigen Forttrei-

bung der Säfte« beruhe.⁷²⁵ Diese Rückbindung der zirkulierenden Säfte an ein allgemeines Prinzip des Lebens erweist sich für die Transplantationsmedizin von entscheidender Bedeutung.

Dies wird in den Überlegungen des Chirurgen John Hunter deutlich. Der machte durch sein 1771 veröffentlichtes Buch *The natural history of the human teeth* von sich Reden, wobei er – ganz ähnlich wie vor ihm Tagliacozzi – die Verpflanzung von tierischen oder menschlichen Körperteilen in Analogie mit der Pfropfung von Pflanzenteilen setzt. Ausgehend von der These, dass die Lebensprinzipien von Pflanzen und Tieren sehr ähnlich seien (»Vegetable and animal life are very similar«),⁷²⁶ nimmt Hunter die Prozesse des Zusammenwachsens und der Wundheilung nach chirurgischen Eingriffen in den Blick. So behauptet er an einer Stelle seines Buches: »we can actually transplant a tooth from one person to another, without great difficulty, nature assisting the operation.«⁷²⁷ Die Natur unterstützt diese Eingriffe durch die Disposition von Organismen, selbständig wachsen, nachwachsen und zusammenwachsen zu können. Wie Hunter später in seinen *Essays and Observations on Natural History* ausführt, lässt sich dieses Vermögen sowohl bei der botanischen Pfropfung beobachten, wenn die verschiedenen Pflanzenteile zusammenwachsen, als auch bei der Transplantation von tierischen Körperteilen. Zwar gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen Pflanzenteilen und tierischen Körperteilen, weil florale Pflanzenteile (im Unterscheid zu Körperteilen im Tierreich) immer auch »ein Ganzes«⁷²⁸ verkörpern. Gleichwohl gilt für Hunter: Das Lebensprinzip des Wachsens, Nachwachsens und Zusammenwachsens stellt eine grundsätzliche biologische »Strukturähnlichkeit«⁷²⁹ zwischen Flora und Fauna dar. Diese Ähnlichkeit zeigt sich auch in der Art des Zusammenwachsens und Weiterwachsens.

Genau wie das Pflöpfreis auf seiner Unterlage weiterwächst, als sei er nie von seinem Mutterbaum getrennt worden, so lassen sich Hunter zufolge Körperteile von Tieren auf andere Tiere pflöpfen, wobei sie ihre »original disposition« behalten und genauso weiterwachsen, »as it would have grown if it had not been removed from its original stock«.⁷³⁰ Diese These überprüft Hunter in zahlreichen Experimenten. So stellt er zum Beispiel fest, dass sich nicht nur die Sporen eines Hahns auf seinen Kamm verpflanzen lassen, sondern auch seine Hoden in den Bauch einer Henne.⁷³¹ Für dieses Vermögen des Zusammenwachsens macht Hunter in seinem 1794 (posthum)

erschienenen *Treatise on the Blood, Inflammation, and Gun-shot Wounds* eine besondere »uniting power«⁷³² der Natur verantwortlich, die sowohl beim Pfropfen von Pflanzenteilen als auch bei der Transplantation von Körperteilen wirksam ist:

»Teeth, after having been drawn and inserted into the sockets of another person, unite to the new socket, which is called transplanting. Ingrafting and the inoculating of trees succeed upon the same principle.«⁷³³

Ausgehend von der These einer »Similarity of the Vegetable to the Animal in the Circumstance of Engrafting«, ⁷³⁴ versteht Hunter das organische Vermögen des Wachsens (respektive Zusammenwachsens) als Prinzip des Lebens. Ob es nun um die Verpflanzung von Pfropfreisern, Hoden oder Zähnen geht – entscheidend ist, dass das »living principle«⁷³⁵ in allen Teilen des Körpers existiert. Der perspektivische Fluchtpunkt dieser Auffassung ist die Annahme chimärischer Konfigurationen zwischen Pflanzen und Tieren. Ebendiese Möglichkeit bringt Erasmus Darwin – der Großvater von Charles Darwin – in seinem (im Jahr 1800 erschienen) Buch *Phytologia: or the Philosophy of Agriculture and Gardening* ins Spiel, wo er darüber spekuliert, inwiefern »some beautiful productions might be generated between the vegetable and animal kingdoms«:⁷³⁶ etwa eine Kreuzung zwischen einer Rose und einer Nachtigall.

3.3.2 Pfropfmetaphern in der Domäne der Immunologie

Abgesehen von diesen phantasmagorischen (um nicht zu sagen, monströsen) Projektionen bahnt sich die Analogiesetzung zwischen Vorgängen der botanischen Pfropfung und Vorgängen der chirurgischen Transplantation noch einen weiteren Weg, der ins Feld der Immunologie führt.⁷³⁷ Ausgehend von der Einsicht in die Zirkulationsdynamiken der Pflanzensäfte und des Blutes, wird zunächst ein Konzept der natürlichen Übertragung von Krankheitserregern durch Körperkontakt formuliert, auf dessen Grundlage das Modell einer künstlich induzierten Immunisierung entwickelt wird, und zwar explizit in Analogie zum Konzept der Pfropfung und der Transplantation. So nennt der griechische Gelehrte Jacobus Pylarinus sein 1715 vorgestelltes Verfahren der Immunisierung gegen die Pocken *Transplantationem Methodus*.⁷³⁸ Bereits ein Jahr zuvor berichtete der Arzt Emanuele

Timoni von einer in Konstantinopel praktizierten »Operation«, die er als »Inoculation« bezeichnet.⁷³⁹ In der 1745 erscheinenden deutschen Übersetzung seines Traktats ist dann von der »Einfropfung der Pocken«⁷⁴⁰ die Rede.

Eine berühmte Variante dieser Projektionen des Pfropfkonzeppts auf den epistemischen Kontext der Immunologie ist ein 1717 verfasster, viel zitierter Brief, in dem die Schriftstellerin Lady Montagu, die als Gattin des englischen Botschafters nach Konstantinopel gereist war, von einer dort praktizierten Operation berichtet, die an jungen Kindern vorgenommen wird, um diese gegen die Blattern – im englischen *Small Pox* – zu immunisieren.⁷⁴¹ So schreibt sie ihrer Freundin Sarah Chiswell gleich zu Beginn ihres Briefes: »The Small Pox so *fatal* and so *general* amongst us is here *entirely harmless* by the invention of *engrafting* (which is the term they give it).«⁷⁴² Bei diesem Verfahren werden Krankheitserreger von Menschen, die die Blattern überstanden haben, gesammelt und in geringer Dosis durch eine künstlich erzeugte Hautritzung in den Blutkreislauf eingebracht. Die darauf einsetzende Immunreaktion fällt in der Regel weniger stark aus wie bei einem natürlichen Krankheitsverlauf (allerdings war bei dem im 18. Jahrhundert praktizierten Verfahren der *Variolation* das Risiko einer schweren Pockeninfektion noch sehr hoch).⁷⁴³

Die Übertragung des Begriffs »engrafting« aus dem Bereich der Botanik in einen medizinischen Kontext, um damit eine immunologische Operation zu bezeichnen, erscheint zunächst einmal als metaphorologische Strategie, um für eine terminologische Verlegenheit einzuspringen. Ihr Tenor ist eine konzeptuelle Analogie: Die Geste des Einschneidens und Einfügens ist im Fall der botanischen Pfropfung die gleiche wie bei der Operation des Einbringens von Krankheitserregern. Explizit gemacht wird dies in der deutschen Übersetzung von Emanuele Timonis Bericht aus Konstantinopel:

»Die wirkliche Methode von dieser Operation ist, wie folget: Man verursacht eigentlich ein Contagium oder eine Ansteckung, nemlich: es muß Materie von denen Blattern eines Menschen, so solche von selbst bekommen, einer andern Persohn, die man inficiren will, beygebracht werden: Dahero es metaphoricè den Nahmen von Einfropfen, *Oculieren*, *insition* und dergleichen bekommen.«⁷⁴⁴

Tatsächlich setzen sich im französischen und englischen Sprachraum die Ausdrücke ›Insertion‹ respektive ›Inoculation‹ durch. So spricht Voltaire im elften seiner Philosophischen Briefe (der mit »Sur l'insertion de la petite vérole« betitelt ist) mit Bezug auf das von Lady Montagu beschriebene Immunisierungsverfahren wahlweise von »l'inoculation ou insertion«.⁷⁴⁵ Die Strategie des Hervorrufens einer Immunreaktion durch künstlich induzierte Krankheitserreger wird aber nicht nur als »epistemische Metapher«⁷⁴⁶ für den assoziativen Konnotationshof der einfügenden und verbindenden Operationen des Pfropfens in Dienst genommen, sondern steht auch für die kulturphilosophischen und biopolitischen Geltungsansprüche dieser Kulturtechnik, nämlich eine Verbesserung und Veredelung der Natur zu bewirken. Genau wie die Pfropfung impliziert das immunologische Inokulieren eine »Verwandlung von Natur in Kultur«.⁷⁴⁷ Hier kündigt sich bereits der später im *Encyclopédie*-Artikel ›Greffe‹ proklamierte »triomphe de l'art sur la nature«⁷⁴⁸ an, und zwar zunächst einmal unter den Vorzeichen eines pharmakologischen Dispositivs, das das Heilmittel als eine Art Gegengift begreift.

Im deutschen Sprachraum gibt es neben dem aus dem Französischen übernommenen Begriff der ›Inokulation‹ noch zwei weitere Fachausdrücke, die, aus dem Bezirk gärtnerischer Verfahrenstechniken des Pfropfens kommend, Eingang in den medizinischen Immunisierungsdiskurs finden, nämlich ›Belzen‹ und ›Impfen‹. So veröffentlicht der Wittenberger Medizinprofessor Abraham Vater 1721 ein Traktat mit dem Titel *Das Blatter-Belzen. Oder die Art und Weise die Blattern durch künstliche Einpfropffung zu erwecken*. Darin preist er die Vorzüge dieser Methode im Kampf gegen die Kindspocken – und stellt, wie vor ihm Timoni, eine starke Analogie zwischen den Verfahrensweisen des Gärtners und des Operateurs her. Der Operateur, schreibt Vater, macht

»eine kleine Wunde, an einem, zwey, bis drey Orten der Haut, bis einige Tropfen Blut heraus gehen, tröpffet darein von der Materie einen oder mehr Tropfen, so wird selbiger dadurch angestecket. Daher hat diese Operation, wegen der Gleichheit mit Oculiren, und Pfropffen, den Namen des Blatter-Beltzens bekommen.«⁷⁴⁹

Dass es sich bei den Ausdrücken Pfropfen, Pelzen und Impfen um Synonyme der gleichen Hortikulturtechnik handelt, hatten wir bereits in *Zedlers*

Universallexikon erfahren (»Baum pfpoffen wird sonst auch impffen, pelzen, und zweigen genennet [...]«).⁷⁵⁰ Eine explizite Übertragung aus dem Bereich der Botanik in den Bereich der Medizin findet sich dann in Adelsungs *Grammatisch-Kritischem Wörterbuch*, wo der Ausdruck »Impfen« zunächst noch auf das gärtnerische Versetzen des Zweigs eines Baumes »zur Fortpflanzung in die Rinde oder den Stamm eines andern [...], damit er mit ihm zusammen wachse« bezogen wird.⁷⁵¹ Wenige Sätze später wird dieses botanische Fortpflanzen dann aber auch als Ansteckung im Sinne einer künstlich induzierten Krankheitsübertragung thematisch, wenn es heißt: »Auch Krankheiten impfet man ein, wenn man sie durch Versetzung der Krankheits-Materie in den Körper fortpflanzt.«⁷⁵² Offensichtlich haben wir es mit einer bereits vollzogenen »propagation des concepts«⁷⁵³ zu tun, die mit dem Nomadisieren der Begriffe auch eine durch metaphorologische Übertragung ausgelöste Neukonzeptualisierung bewirkt.

Ausgehend von der These, dass »Ingrafting«, »Inoculation«, »Impfen« sowohl bei Bäumen als auch bei Menschen auf »den selben Prinzipien«⁷⁵⁴ beruhen, wird mit der Metapher das Konzept der Pfropfung aus dem Bereich des Gärtnerischen in den Bereich des Medizinischen importiert. Zunächst mit Blick auf die Möglichkeiten der Transplantation von Körperteilen; dann aber auch mit Bezug auf die Zirkulation von Krankheitserregern im Blutkreislauf – und der künstlichen Kommunikation von Gegenmitteln. So spricht der Arzt Théodor Tronchin in seinem 1765 in der *Encyclopédie* veröffentlichten Artikel zur »Inoculation« von einer Operation, »par laquelle on communique artificiellement la petite vérole.«⁷⁵⁵ Diese künstliche Kommunikation erfolgt mit dem Ziel einer prophylaktischen Zukunftskontrolle, die den Gefahren einer natürlichen Infektion zuvorkommen will (»de prévenir le danger & les ravages de cette maladie contractée naturellement«).⁷⁵⁶ Dabei lassen sich die befürwortenden Argumentationen für diese Immunisierungsstrategie bei Tronchin, Voltaire, Vater und Montagu auch als biopolitische Einlassungen im Sinne Foucaults lesen,⁷⁵⁷ denn hier wird der Schutz vor ansteckenden Krankheiten als Verbesserung des Gesundheitszustands der gesamten Bevölkerung, und damit als »bevölkerungspolitische Präventivmaßnahme«,⁷⁵⁸ begriffen.

Parallel zu der um 1800 zu beobachtenden Tendenz, die kulturtechnische Operation des Pfropfens im großen Maßstab durchzuführen,⁷⁵⁹ markiert das massenhafte Durchführen der Immunisierungsmethode der Inokula-

tion zu Beginn des 19. Jahrhunderts »die Schwelle zur biopolitischen Moderne«,⁷⁶⁰ Den entscheidenden Schub erfahren die Impfkampagnen um 1800 mit der Ablösung der bis dahin praktizierten Methode der *Variolation* durch die *Vaccination*.⁷⁶¹ Ein Meilenstein hierfür ist die 1798 erscheinende Abhandlung *The origin of the Vaccine Inoculation* von Edward Jenner, der einer der zahlreichen Schüler von John Hunter war.⁷⁶² Jenner hatte beobachtet, dass die Krankheitserreger der Kuhpocken in der Lage waren, den menschlichen Körper gegen die Infektion mit den Small Pox zu immunisieren – oder doch zumindest vor einem schweren Krankheitsverlauf zu schützen.⁷⁶³ Allerdings gab der Umstand, dass hierbei eine künstliche Übertragung ansteckender Krankheitserreger von Tieren auf Menschen vorgenommen wurde, sogleich Anlass zu der Befürchtung, dass diese neue Methode der Inokulation nicht nur eine Immunisierung bewirken könnte, sondern womöglich auch eine Bestialisierung.⁷⁶⁴ So polemisiert der Berliner Arzt und Philosoph Marcus Herz gegen Jenners Konzept der ›Vaccine Inoculation‹, die er als »Brutalimpfung« respektive als »voreilige Einpfropfung der thierischen Jauche« bezeichnet.⁷⁶⁵

Hier interferiert die von modernem Aufklärungsoptimismus getragene Idee einer prophylaktischen Verwandlung von Natur in Kultur mit der vormodernen mythischen Furcht vor monströsen Metamorphosen,⁷⁶⁶ die sich – durchaus anschließbar an Latours Argumentation – als Furcht vor chimärischen Konfigurationen deuten lässt. Martina King beschreibt diese Interferenz wie folgt:

»Das Einbringen einer fremden, organischen Substanz von schwer verständlicher Vitalität und Wirkung bedroht einerseits die Integrität des Körpers, provoziert gegebenenfalls bedrohliche Vorstellungen von Hybridität und erscheint wie die säkulare Fortsetzung vormoderner religiöser Dämonien.«⁷⁶⁷

Ähnlich wie bei der chirurgischen Transplantation von Körperteilen ist es also auch in diesem Szenario die Interferenz zwischen (vormodernen) Vorstellungen von Hybridität und (modernen) Verfahren der Pfropfung, die in eine chimärische Konfiguration münden⁷⁶⁸ – und insofern liegt die Monstrosität dieser Interferenz vor allem in einer konzeptuellen Inkompatibilität. Mehr noch: Es ist die Vorstellung einer widernatürlichen »umgekehrten Pfropfung«,⁷⁶⁹ durch die der Mensch zum »bestialisierten Hybrid«⁷⁷⁰ wird.

Die Hybridisierung wird dabei als eine durch einen irregeleiteten Einsatz des Prinzips Pfropfens hervorgerufene Deformation begriffen: als konzeptuell »verunglückte Impfungsoperation«.⁷⁷¹

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Implikaturen der Vakzinationspolemik, nämlich dass sich die Dynamiken einer künstlichen Verwandlung von Natur in Kultur durch Inokulation und Impfung nicht vollständig kontrollieren lassen, ja, dass statt einer vor Ansteckung schützenden Prophylaxe, mit der man der Zukunft durch vorausseilende Einverleibung zuvorkommen will,⁷⁷² womöglich unvorhersehbare Nebenwirkungen eintreten könnten. Neben die Furcht, dass sich die Natur im Zuge verunglückter Impfungsoperationen womöglich gegen die Geimpften wendet, tritt die Sorge über die Folgen einer Vermischung verschiedenartiger Körpersäfte. Offenbar als Reaktion auf diese Sorge tritt der Arzt und Naturforscher Paul Scheel in seinem 1802 erschienenen Buch *Die Transfusion des Blutes und Einspritzung der Arzneyen in die Adern* der Ansicht entgegen, dass als Resultat einer Tierbluttransfusion »bey Menschen aus dem Blute eines Lammes Wolle oder Hörner wachsen sollten«.⁷⁷³ Dies sei, schreibt Scheel im gleichen Zusammenhang, genauso wenig zu befürchten, »wie ein Aepfelreis auf einen Nussbaum gepfropft statt Aepfel Nüsse tragen wird«.⁷⁷⁴

Der Vergleich zwischen der Blutzirkulation nach einer Transfusion und den physiologischen Vorgängen nach einer Pfropfung ist insofern bemerkenswert, als auch hier eine direkte Gleichsetzung der »Kommunikation«⁷⁷⁵ von Säften im Pflanzenreich und im Tierreich vorgenommen wird. Wenngleich die Beobachtung stimmt, dass das Verbundsystem zwischen zwei verschiedenartigen Pflanzenteilen deren Differenzqualität »unvermischt« erhält, so verkennt die Analogie mit der Bluttransfusion doch die »Tiefenstruktur«⁷⁷⁶ des Problems. Dies ist zugleich ein Beispiel für eine verunglückte Projektion des Pfropfungskonzepts aus dem Bereich der Botanik auf den Bereich der Medizin – auch wenn es noch bis ins frühe 20. Jahrhundert nicht unüblich ist, die Transfusion von Blut als Form der Pfropfung zu begreifen. So bezeichnet der russische Arzt Alexander Bogdanov seine Transfusionsmethode als »greffe du sang«, die er auch als eine Form der Organtransplantation begreift, wenn er schreibt: »Blut ist ein spezielles Gewebe des Organismus, und jede Transfusion muss als tierische Pfropfung verstanden werden«.⁷⁷⁷

3.4 Ausblick: Metaphorologische Projektionen der Pfröpfung als Prinzip

Neben den Projektionen des Prinzips Pfröpfung aus dem Bereich der Botanik in die Bereiche der Transplantationsmedizin und der Immunologie lassen sich in der Zeit um 1800 noch zahlreiche andere Projektionen beobachten. Diese betreffen nicht nur das Konzept Pfröpfung im zeitgenössischen Diskurs der Immunologie, sondern auch die metaphorische Engführung von Konzepten der Fortpflanzung und der Ansteckung. Dabei ist – abgesehen von dem naheliegenden Hinweis auf den noch recht bescheidenen medizinischen Wissensstand um 1800⁷⁷⁸ – vor allem interessant, wie mit Hilfe von »Konjekturen und Projektionen«⁷⁷⁹ durch metaphorische Übertragung spekulativ in unbekanntes Terrain vorgestoßen wird. Auch hierbei kommt es zu bemerkenswerten Interferenzen.

Friedrich Christian Bach erwähnt in seinen 1810 publizierten *Grundzügen zu einer Pathologie der ansteckenden Krankheiten* die zu dieser Zeit bereits überall praktizierte Inokulation in Form der Vakzination. Völlig zutreffend beschreibt er diese neue Methode als Möglichkeit, das »Fortschreiten der Contagion« der Blattern durch die »Inoculation einer anderen Krankheit, der Vaccine gegen Blattern« im Rahmen einer kontrollierten, ärztlichen Intervention zu hemmen.⁷⁸⁰ Interessant ist jedoch zugleich das Ausmaß des Unklaren und Spekultativen. Dies deutet sich zunächst in Bachs Rede von der Ansteckung als einer Form der Kommunikation an.⁷⁸¹ »Ansteckung«, so lesen wir gleich zu Beginn des zweiten Kapitels, in dem der Begriff geklärt werden soll, »nennt man die Mittheilung einer ähnlichen Krankheit von einem Individuum zu einem anderen Individuum«.⁷⁸² Hier zeigt sich eine Überblendung des Konzepts Ansteckung mit dem Konzept der Zirkulation von Körpersäften einerseits und dem bei Tronchin bereits anklingenden Konzept einer Kommunikation von Krankheitserregern, die entweder »natürlich« (durch Ansteckung) oder »künstlich« (durch Inoculation) übertragen werden können.⁷⁸³

Mit der ebenfalls zu Beginn seiner Abhandlung gestellten Frage nach dem Unterschied zwischen ansteckenden Krankheiten und vererbbaaren Krankheiten betritt Bach unkartiertes medizinisches Neuland. Auch wenn er zunächst zu Recht konstatiert, die ansteckenden Krankheiten seien nicht »Krankheiten der Reproduction«,⁷⁸⁴ so kann er doch noch keine eindeutige Grenzziehung zwischen ansteckenden und nicht anste-

ckenden Krankheiten vornehmen. Bach sieht die ansteckenden Krankheiten als eine Einwirkung »thierischer Körper auf einander«, die außerhalb des Kreises der »durch Zeugung fortgepflanzten Krankheiten und Eigenthümlichkeiten«⁷⁸⁵ liegt. So ist eine Pockeninfektion das Ergebnis einer Ansteckung, nicht aber eine Gichterkrankung, die bei einem Kind auftritt. Diese ist vermutlich durch Vererbung verursacht. Wieder anders steht es bei den Geschlechtskrankheiten (den sogenannten »Venerischen Krankheiten« wie Syphilis oder Gonorrhoe),⁷⁸⁶ die zunächst als ansteckende Krankheit übertragen werden und sich dann mitunter auch als auf den Nachwuchs vererbare Krankheiten erweisen. Überblendet werden diese rationalen Differenzierungsgesten durch einen spekulativen, ja, nachgerade hybriden Denkstil, bei dem es zu »unsinnigen Vermischung[en]«⁷⁸⁷ ganz unterschiedlicher Konzepte kommt. So vermischt Bach im Rahmen seiner Ausführungen zu der »Mittheilung« der ansteckenden Blattern die zuvor bereits zu Recht getrennten Übertragungsweisen der Ansteckung und Vererbung wieder, wenn er im Rekurs auf Lazzaro Spallanzanis spekulative Schrift *Versuche über die Erzeugung der Thiere und Pflanzen* aus dem Jahr 1786 behauptet, der männliche »Saamen« stehe aufgrund seiner »großen Theilbarkeit« und »befruchtenden Kraft« in Analogie zu den »Contagien« ansteckender Krankheiten. Unter den Vorzeichen dieser Analogiesetzung formuliert Bach im weiteren Verlauf dieses Kapitels eine Hypothese, die zwischen Hybriditätskonzept und Pfropfungskonzept balanciert: »Contagium und Saamen erzeugen in einigen Fällen Bastarde, und diese pflanzen sich entweder als solche fort, oder sind nicht fortpflanzungsfähig, oder gehen wieder in die Art über, aus welcher sie entsprachen.«⁷⁸⁸

Hier wird das Prinzip der chimärischen Konfiguration auf eine epistemologische Konfiguration projiziert. Der Grund für diesen in Spekulationen und Analogien schwelgenden chimärischen Denkstil ist darin begründet, dass sich die Immunologie um 1800 zwar schon auf ein gewisses Erfahrungswissen stützen kann, dass sich aber die wissenschaftlichen Begründungen – also die »epistemologische Konfiguration«⁷⁸⁹ des Erfahrungswissens – noch in einer frühen Phase wissenschaftlicher »Konzeptualisierung«⁷⁹⁰ befindet.⁷⁹¹ In diesem »Vorfeld der Begriffsbildung«⁷⁹² ist offenbar zunächst die »Fähigkeit zur Deformation«⁷⁹³ bisheriger Konzepte gefragt, bevor sich mit Hilfe von Analogiebildungen und Metaphern ein

diskursives Feld bestellen lässt, auf dem sich die Möglichkeit eröffnet, »der Metaphernproduktion selbst eine neue Begriffsproduktion aufzupfropfen«. ⁷⁹⁴ Man könnte natürlich auch umgekehrt argumentieren (und ich werde dies im Folgenden immer wieder tun), dass die neu konzeptualisierten und konstituierten wissenschaftlichen Begriffe ihrerseits neues metaphorisches Potential bereitstellen – etwa, indem sie in philosophischen oder literarischen Kontexten zu Bildspendern werden.

Ein berühmtes Beispiel hierfür ist der 14. Brief des dritten Teils von Jean-Jacques Rousseaus Roman *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, wo uns die Metapher der »l'inoculation de l'amour« – der »Einimpfung der Liebe« – begegnet. ⁷⁹⁵ In der entsprechenden Szene wird offenbar auf die Liebe als ansteckende Krankheit Bezug genommen – übertragen durch einen Handkuss:

»Da er Deine Krankheit nicht heilen konnte, so wollte er sie mit Dir teilen. Wenn ich an die Art und Weise zurückdenke, mit der er Deine Hand küßte, so kann ich nicht zweifeln, er habe sich freiwillig angesteckt. Man konnte sich nicht weniger vorsehen; allein, es war die Einimpfung der Liebe [*l'inoculation de l'amour*]; und so fiel sie glücklich aus.« ⁷⁹⁶

Interessant ist die durchaus ambivalente Beschreibung des Vorgangs der Übertragung, der in einem Atemzug als infektiöse Ansteckung und als immunisierender Glücksfall beschrieben wird. ⁷⁹⁷ Diese dialogische Konfrontation zwischen Infektion und Inokulation im diskursiven Feld der Liebe findet – freilich in modulierter Form – ihr Echo in Friedrich Schillers 1786 erschienenen *Philosophischen Briefen*. In dem fiktiven Briefwechsel zweier Freunde wird der Trennungsschmerz des einen als eine Art von Liebeskrankheit beschrieben, die es gilt, »durch *Einimpfung* unschädlich zu machen«. ⁷⁹⁸ Gefühle der Entbehrung oder der Resignation werden damit als Faktoren einer abhärtenden Immunisierungsstrategie gegen künftige Stürme der Leidenschaft in Dienst genommen. ⁷⁹⁹ Offenbar handelt es sich hier um eine Form von *moralischer Variolation*, die, indem sie die Leidenschaften durch das von ihnen ausgelöste Leid bekämpft, den Leidenden in ein ›verbessertes‹, seelisch widerstandsfähiges Wesen verwandeln soll. Dass sich die Immunisierungsmethode der Inokulation auch auf moralische und politische Zusammenhänge projizieren lässt, deutete sich bereits bei Tro-

chins Artikel in der *Encyclopédie* an. Dort liest man in Klammern nach dem Lemma ›Inoculation‹: »(*Chirurgie, Medecine, Morale, Politique*)«.⁸⁰⁰ Bei Schiller wird diese Konfiguration eines metaphorischen Möglichkeitsfeldes um den Bereich des Ästhetischen erweitert. Ja, es kommt zu einem Ensemble von metaphorischen Projektionen und Rückprojektionen zwischen Medizin, Moral und Ästhetik.

Dies zeigt sich prägnant an jener Passage in Schillers Abhandlung *Über das Erhabene* aus dem Jahr 1801, wo das Pathetische zunächst als »künstliches Unglück« bestimmt wird, um kurz darauf durch eine immunologische Metapher adressiert zu werden:

»Das Pathetische, kann man daher sagen, ist eine Inokulation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt, und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird.«⁸⁰¹

Der Tenor dieser Metapher ist die Immunisierung gegen das »wahre Unglück« des Schicksals durch das »künstliche Unglück« des Pathetischen wie es in der Tragödie ins Spiel kommt. Die Metapher der Inokulation steht hier für eine »Dosis des Pathetischen«, die den Zuschauer »mit dem dargestellten Leiden infizieren und auf diesem Wege gegen eigenes Leiden immunisieren soll«.⁸⁰² Offen bleibt allerdings, ob es sich hierbei um eine Immunisierung in Form einer *Variolation* oder um eine pathetische *Vaccine Inoculation* handelt. Ist das künstliche Unglück auf der Theaterbühne, mit dem die Zuschauer infiziert werden, nicht ein – im Vergleich zum wahren Unglück des Schicksals – bereits abgeschwächtes? So besehen wäre das künstliche Unglück des Pathetischen, das uns im Rahmen der Literatur berührt, ein durch einen »Rahmenwechsel«⁸⁰³ transformiertes und modifiziertes, das der gleichen immunologischen Infektions- und Prophylaxelogik folgt wie die von Jenner propagierte Vakzination. Schillers Beispiel der ästhetischen respektive moralischen Inokulationen zeigt nicht nur die Komplexität, sondern auch die historische Situiertheit des Wechselspiels metaphorischer Projektionen und Abstraktionen. Aus dem botanischen Konzept der Pfropfung werden bestimmte Vorstellungen und Terminologien in den Kontext der Immunologie projiziert, um von dort aus – als Projektion zweiter Ordnung – in einen ganz anderen Kontext, etwa den der Ästhetik, übertragen zu werden.

Doch nicht immer nehmen metaphorische Projektionsprozesse derartig verschlungene Umwege. So verweist Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* auch noch im Jahre 1804 auf die Impfung als Pfropfung ganz ohne immunologische Bedeutungszuschreibungen, wenn er den bildlichen Witz als einen »Doppelzweig« bezeichnet, der den »Körper beseelen« oder den »Geist verkörpern« kann: »Ursprünglich«, fährt Jean Paul fort, »wo der Mensch noch mit der Welt auf einem Stamme geimpfet blühte, war dieser Doppel-Tropus noch keiner.«⁸⁰⁴ Obwohl der Ausdruck »Impfen« im Zuge seiner Indienstnahme durch die Immunologie um 1800 bereits aus der Domäne seiner alten, gärtnerischen Verwendungsweise in die Domäne seiner neuen, medizinischen Verwendungsweise abgewandert war, verwendet Jean Paul den Begriff in seiner alten Bedeutung als Bezeichnung für die Hortikulturtechnik des Pfropfens. Damit wird Jean Paul zum Kronzeugen für die Möglichkeit, die wissenschaftsgeschichtlichen Prämissen von Travelling Concept und Begriffsnomadentum durch sein quasi-atavistisches terminologisches Beharrungsvermögens zu unterlaufen. Dies wäre das Gegenmodell zu einer semantischen Aufladung alter Termini durch neue, miteinander interagierende Konzepte, die zu einer vollständigen Transformation des Begriffs führen – wie wir im Fall der Transplantation gesehen hatten. Dort verdankt sich der moderne medizinische Transplantationsbegriff der Projektion des hortikulturellen Pfropfungskonzepts in den Kontext der Chirurgie. Allerdings kommt es auch hier – wie im Fall der immunologischen Indienstnahme der hortikulturellen Begriffe des »Pelzens«, »Impfens« und »Inokulierens« – zu einer Interferenz verschiedener metaphorischer Implikaturen.

Dies geschieht im Zuge der Entwicklung einer avancierten Transplantationsmedizin im 19. und 20. Jahrhunderts, die sich der Frage nach der Rolle der körpereigenen Immunabwehr gegen die verpflanzten, fremden Organe stellen muss: die sogenannte »graft rejection«.⁸⁰⁵ Dadurch entsteht eine aus metaphorologischer Sicht hochinteressante Konstellation, denn hier trifft ein aus dem Bereich des Gartenbaus in den Bereich der Transplantationsmedizin übertragenes Pfropfungskonzept auf ein ebenfalls aus dem Gartenbau stammendes und in den Bereich der Immunologie übertragenes Impfkonzept. Daher muss das Pfropfungskonzept gleichzeitig für eine zweifache logische Verlegenheit einspringen. Transplantationsmedizin und Immunologie scheinen wie Jean Pauls Doppel-Tropus auf ein und den-

selben Stamm eines Pfropfungskonzepts geimpft zu sein, was nicht nur zu einer Interferenz der metaphorischen Konnotationshöfe, sondern zu einer teilweisen konzeptuellen Inkompatibilität führt.

Dies kommt in Jean-Luc Nancys autobiographisch gefärbtem Essay *L'Intrus* zum Ausdruck, wo er die Folgen seiner eigenen Herztransplantation beschreibt. Diese steht, wie Nancy betont, im Spannungsfeld zweier widerstreitender Körperlogiken: Einerseits eine aufnehmende, inkludierende Pfropfungslogik, die zwischen eigenen und fremden Körperteilen ein funktionierendes Verbundsystem herstellen will, dessen Ideal eine »restitutio ad integrum«⁸⁰⁶ ist; andererseits eine abstoßende, exkludierende »Immunsierungslogik«,⁸⁰⁷ die alle fremden Körperteile zunächst als Eindringlinge behandelt. Eben deshalb muss die körpereigene Immunabwehr von der Transplantationsmedizin durch entsprechende Medikamente unterdrückt werden. Das Resultat dieses Widerstreits ist eine »doppelte Fremdheit«.⁸⁰⁸ Sie kommt – so Nancys Selbstanalyse – zustande durch die Interferenz der »Fremdheit des verpflanzten Herzens [*cœur greffé*]« und der »Fremdheit des Zustands, in den die Medizin den Patienten versetzt«,⁸⁰⁹ um ihn vor seiner eigenen Immunabwehr zu schützen. Bemerkenswert bei Nancys Beschreibung ist, dass die Verbindung zwischen dem eigenen Körper und dem transplantierten, fremden Organ nicht nur auf der körperlichen Ebene der Immunabwehr, sondern auch auf der konzeptuellen Ebene des Organempfängers Probleme aufwirft, die der Einsicht geschuldet sind, dass man zu einem Verbundsystem geworden ist, das als heterogener »Patchworkorganismus«⁸¹⁰ empfunden wird. Die damit einhergehende Selbstentfremdung⁸¹¹ ist Ausdruck einer existenziellen chimärischen Konfiguration, die anschließbar ist an Haraways Cyborgkonzept.⁸¹² Allerdings bewirkt der Chimärismus – sei es als »Mikro-Chimärismus« auf der Ebene von Gewebezellen,⁸¹³ sei es als »hämatopoetischer Chimärismus«⁸¹⁴ auf der Ebene der Blutzellen – auch eine existenzielle Übersetzungsfunktion: So wird es durch Konzepte eines »mixed chimerism«⁸¹⁵ möglich, durch eine parallel zur Organtransplantation erfolgende Transplantation von blutbildenden (sprich, hämatopoetischen) Stammzellen,⁸¹⁶ die Intoleranz des Immunsystems des Empfängers zu überwinden.

So besehen haben wir es hier mit einer chimärischen Konfiguration zu tun, bei der sich nicht nur eine Interferenz zwischen Hybriditäts- und Pfropfungskonzepten beobachten lässt, sondern auch eine Interaktion zwi-

schen Transplantations- und Immunitätskonzepten. In beiden Fällen stellt sich die Frage nach der Konfiguration der Schnittstellen. In beiden Fällen gilt, was wir bereits hinsichtlich der Gelingensbedingungen des botanischen Prinzips Pfropfung festgestellt hatten: Die Konfiguration steht unter den Vorzeichen einer – die internen Zirkulationsbewegungen sichernden – organologischen Kompatibilität.⁸¹⁷

Halten wir fest: Wir haben im Vorangegangenen gesehen, wie das Konzept der Pfropfung zum Tenor ganz verschiedener Formen der Projektion und der Abstraktion werden kann, um im Zuge einer Übertragung epistemischer Vorannahmen und technischer Verfahrensweisen auf andere Wissensgebiete, neue Modelle und Konzepte zu formen. Diese Prozesse der Konzeptualisierung finden – auch dies konnte bereits ansatzweise gezeigt werden – an den Schnittstellen zwischen Metaphernproduktion und Begriffsproduktion statt, und zwar nicht nur, um für logische und epistemologische Verlegenheiten einzuspringen, sondern auch, um im Vorfeld der Begriffsbildung neue Bereiche des Wissens metaphorisch zu erschließen, und so den Zuschnitt neuer epistemischer Dinge vorzubereiten.

Damit deutet sich hier die Dimension einer »Poetologie des Wissens«⁸¹⁸ an, deren Untersuchungsgegenstand die Konfigurationen der Schnittstellen zwischen Metaphernproduktion und Begriffsproduktion sind, und damit die vielfältigen Formen konzeptueller Aufpfropfung. Das betrifft sowohl die Projektionen und Abstraktionen, sobald epistemisches Neuland betreten wird, als auch die bereits gegebenen »rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt«.⁸¹⁹ Ich möchte daher im nun folgenden Teil B die Pfropfung als konzeptuelles Ensemble von Denkstilen, Praktiken und Techniken in den Blick nehmen, das im Zuge von epistemischen Abstraktionen und im Zuge poetischer Akte Theorien und Konzepte präfiguriert, transformiert und konfiguriert.

Bezogen auf eine Wissensgeschichte der Kulturtechnik Pfropfung heißt dies *erstens*, den Blick noch einmal auf die Schnittstellen zwischen vorbegrifflichem gärtnerischem Erfahrungswissen und technologischem Wissen zu lenken; *zweitens* auf die Imaginationen, die sich in den konzeptuellen Übergangszonen zwischen einer auf Naturbeherrschung abzielenden ersten Technik und einer von pragmatischen Zwängen befreiten zweiten Technik im Modus einer Imagination Matérielle Greffée vollziehen; *drittens* auf

die dabei in Anschlag gebrachten Projektionen und Abstraktionen, die auf die Konfiguration von Naturkonzepten und Kulturkonzepten einwirken.

Im Folgenden werde ich also die Interaktionen und Interferenzen zwischen einer *technischen* und einer *poetischen* Wissensgeschichte der Pfropfung nachzeichnen. Damit rückt nicht nur die Indienstnahme der Kulturtechnik Pfropfung als poetologisches Konzept in den Fokus des Interesses, sondern die wechselseitigen Übertragungen zwischen epistemischen und poetischen Kontexten werden als historisch situierte Wissensfiguren thematisch.

Anmerkungen

Prolog

- 1 Vgl. hierzu Juniper und Mabberley, *The extraordinary story of the apple*, S. 112–116.
- 2 Der aus agrikulturgeschichtlicher Perspektive vermutlich gravierendste »gewaltsame« Eingriff ist – noch vor der Pflöpfung – die Verwendung von Hacke und Pflug (vgl. Leser, *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, S. 3).
- 3 Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie*, S. 199.
- 4 Vgl. Cassirer, *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. Zur Logik der Kulturwissenschaften*, S. 366, sowie Böhme, *Natürlich / Natur*, S. 432–433.
- 5 Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie*, S. 199.
- 6 Vgl. Konersmann, *Einleitung (zum Handbuch Kulturphilosophie)*, S. 4.
- 7 Vgl. hierzu Böhme, *Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs*, S. 51.
- 8 Theophrast, *Naturgeschichte der Gewächse. Zweites Buch*, S. 61.
- 9 Plato, *Phaidros*, S. 56, Vers 276b.
- 10 Morton, *Ecology without Nature*, S. 31.
- 11 Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung*, S. 552.
- 12 Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Zweite Sammlung von Fragmenten*, S. 304.
- 13 Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.
- 14 Vgl. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 27–28.
- 15 Vgl. Hamilton, *A History of Organ Transplantation: Ancient Legends to Modern Practice*, S. XIV–XV.
- 16 Vgl. Siegert, *Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory*, S. 58, sowie Winthrop-Young, *Cultural Techniques: Preliminary Remarks*, S. 6.
- 17 Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, S. 364.
- 18 Siehe hierzu auch Toepfer, *Terminologische Entdifferenzierung in zwei gegenläufigen Übertragungsvorgängen. »Geschichte« und »Evolution« der Kultur und Natur*, S. 39–42.
- 19 Dieser Gedanke findet sich schon bei Theophrast, der feststellt, dass sich nicht nur »wilde« Bäume in »zahme« Bäume verwandeln können, sondern dass auch der umgekehrte Prozess möglich ist, wenn aus einer edlen Birne eine »schlechte Holzbirne« erwächst (Theophrast, *Naturgeschichte der Gewächse*, S. 54). Daher kommt Theophrast zu dem Schluss: »Einige verändern sich durch Cultur, andere durch Mangel derselben« (S. 56).
- 20 Dünkelberg, *Einleitung zur Encyclopädie und Methodologie der Culturechnik*, S. 1. Vgl. Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, S. 208–210, wo die Entstehung der Agrikultur unter ökonomischen Vorzeichen beschrieben wird. Siehe hierzu auch Kammer und Krauthausen, *Landwirtschaft und Literatur. Überlegungen zur Geschichte der Agropoetik*, S. 8.

- 21 Vgl. Janson, *Pomona's harvest*. An illustrated chronicle of antiquarian fruit literature, S. 29.
- 22 Mudge et al., *A History of Grafting*, S. 440 (Kursivierung im Original).
- 23 Ebd., S. 439. Vgl. hierzu auch Rheinberger, *Pfropfen*, S. 95.
- 24 Allen, *Pfropfen und Beschneiden*, S. 62.
- 25 Ebd.
- 26 Vgl. Serres, *Der Parasit*, S. 31–32.
- 27 Ungerer, *Die Regulationen der Pflanzen*, S. 72.
- 28 Vgl. Wirth, *Pfropfen*, S. 332. Der Begriff der Bricolage wurde von Claude Lévi-Strauss im Rahmen seiner »Wissenschaft vom Konkreten« eingeführt, und zwar nicht nur als körperliche, sondern auch als geistige Tätigkeit, die sich vom mythischen Denken herschreibt, aber auch in modernen wissenschaftlichen Denkformen zu finden ist (Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, S. 29). Zu den Implikationen des Begriffs der Bricolage mit Blick auf die Biologie vgl. Müller-Wille und Rheinberger, *Das Gen im Zeitalter der Postgenomik*, S. 108.
- 29 Folgt man Culler, dann ist die Pfropfung sogar die »Figur der Intervention schlechthin« (Culler, *Dekonstruktion*. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, S. 157). Aus einer ökologischen Perspektive kann dies aber auch als eine Form der »Übergriffigkeit« verstanden werden (vgl. Tsing, *Earth Stalked by Man*, S. 2).
- 30 Koschorke, *Zur Epistemologie der Natur / Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen*, S. 20.
- 31 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, S. 194.
- 32 Timothy Morton führt diesen Begriff ein, um einen »certain logistical mode of agriculture« zu beschreiben, durch den Naturen und Gesellschaften in Kulturen respektive »Zivilisationen« transformiert werden (Morton, *She Stood in Tears amid the Alien Corn: Thinking through Agrilogistics*, S. 92).
- 33 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, S. 194. Vgl. dazu das Konzept von »Konfiguration«, das Knorr Cetina mit Blick auf Laborprozesse in Anschlag bringt (Knorr Cetina, *Wissenskulturen*. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen, S. 52). Eine noch radikalere Sicht vertritt Karen Barad, wenn sie vorschlägt, die Gegenüberstellung von Natur und Kultur zugunsten eines technologischen Konfigurationsbegriffs ganz aufzugeben (vgl. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, S. 816).
- 34 Vgl. Barad, *Posthumanist Performativity*, S. 817 und Siegert, *Kulturtechnik*, S. 99. Blumenberg stellt fest, Natur könne nicht »der Gegenbegriff der Technik sein, weil im Naturbegriff selbst schon eine Verformung und eben Pointierung der ursprünglichen Weltstruktur vorliegt« (Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, S. 20). Rüdiger Campe spitzt diesen Gedanken Blumenbergs dahingehend zu, dass jeder »technische Zugriff« sich »auf eine ihm schon vorangehende Schicht technisch bestimmter Gegebenheiten [richtet], die diesem Zugriff als Natur gegenübersteht« (Campe, *Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher*. Blumenbergs systematische Eröffnung, S. 305).
- 35 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 32.
- 36 Vgl. Tedesco und Pina, *A Phenotypic Search on Graft Compatibility in Grapevine*, S. 1–2.
- 37 Bense, *Kybernetik oder: Die Metatechnik einer Maschine*, S. 446.
- 38 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 32.
- 39 Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Zweite Fassung), S. 359.

- 40 Ebd.
- 41 Vgl. Monbiot, *Regenesis. Feeding the World Without Devouring the Planet*, S. 212–213.
- 42 Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, S. 366.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd. Vgl. hierzu auch Mathews, *Ghostly Forms and Forest Histories*, S. 147 und S. 151.
- 45 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 64, S. 318–320, sowie Toepfer, *Zweckbegriff und Organismus*, S. 327–328.
- 46 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, S. 12.
- 47 Ebd., S. 35–37.
- 48 Böhme, *Ökologie, Ästhetik und Technik in der dritten Natur*, S. 18. Siehe hierzu auch den Ansatz einer »biocultural anthropology« (Cohen und Armelagos, *Preface to the 2013 Edition (Einleitung zum Tagungsband *Paleopathology at the origins of agriculture*)*, S. xvii), sowie mögliche Implikationen für die Literaturwissenschaften: Borgards et al., *Romantische Ökologien – Zur Einleitung*, S. 4–5.
- 49 Blumenberg, *Einleitung zu Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 10.
- 50 Vgl. Siegert, *Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory*, S. 58, sowie Winthrop-Young, *Cultural Techniques: Preliminary Remarks*, S. 6.
- 51 Vgl. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, S. 34, sowie daran anknüpfend: Mende, *Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg*, S. 104.
- 52 Simmel, *Vom Wesen der Kultur*, S. 364.
- 53 Vgl. Koschorke, *Zur Epistemologie der Natur / Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen*, S. 17.
- 54 Koschorke, *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, S. 11 (Kursivierung im Original). Der gleiche Gedanke findet sich auch bei Barad, *Posthumanist Performativity*, S. 825.
- 55 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 138.
- 56 Ebd. Zu den Schwierigkeiten der Konzeptualisierung des Verhältnisses zwischen Natur und Kultur vgl. Böhme, *Natürlich / Natur*, S. 436–437.
- 57 Latour, *On actor-network theory. A few classifications*, S. 379.
- 58 Morton, *Ecology without Nature*, S. 17–18.
- 59 Morton, *Hyperobjects*, S. 27–28. Vgl. hierzu auch Bühler, *Ecocriticism*, S. 68–69.
- 60 Vgl. Whitehead, *The Concept of Nature*, S. 30–31.
- 61 Vgl. Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, S. 67, sowie die Anmerkungen S. 321–322. Ein alternativer »ökologischer« Zugang ist die von Marder vorgeschlagene Analyse der »past and present human intentions and projections«, die sich in der künstlich geschaffenen Pflanzenwelt als »histories of cross-breeding, grafting, agricultural technologies, aesthetic representations of the flora« manifestieren (Marder, *Plant-Thinking. A philosophy of vegetal life*, S. 10). In einer früheren Publikation hatte sich Marder (allerdings eher essayistisch) mit der Pfropfung als einer intervenierenden und imaginierenden Wissensfigur beschäftigt (Marder, *Graft. Writings on Plants*, S. 18).
- 62 Böhme, *Einladung zur Transformation*, S. 11.
- 63 Siehe hierzu Morton, *Ecology without Nature*, S. 18, sowie Nietzsche, *Warum Bäume lesen und wie?*, S. 13.
- 64 Vgl. Gang, *The Art of Architectural Grafting*, S. 10.
- 65 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 19.

- 66 Ebd.
- 67 Vgl. Horn und Bergthaller, *Anthropozän zur Einführung*, S. 64.
- 68 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 19. Vgl. hierzu auch Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, S. 14–15.
- 69 Vgl. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, S. 130.
- 70 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 21.
- 71 Ebd. Wolfgang Welsch kommt – ohne Bezugnahme auf Latour – zu einer ähnlich gelagerten Diagnose. Ihm zufolge lassen sich in der Moderne selbst Formen »hybrider Rationalität« nur durch Rationalität »kritisieren und [...] therapieren« (Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, S. 170). Siehe hierzu auch Toro, *Globalization – New Hybridities – Transidentities – Translations: Recognition – Difference*, S. 23–24.
- 72 Vgl. Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture and race*, S. 5–6.
- 73 Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, S. 25.
- 74 Ebd.
- 75 Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 187.
- 76 Ebd.
- 77 Vgl. Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, S. 11 – in der deutschen Übersetzung ist von »Deplatzierung und Transformation der Begriffe« die Rede (Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 11).
- 78 Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, S. 110. Bachelard spricht im Original explizit von »conceptualisation« (Bachelard, *La Formation de L'Esprit Scientifique*, S. 61).
- 79 Ebd.
- 80 Ebd., S. 50. An anderer Stelle schreibt Bachelard, der wissenschaftliche Geist müsse »unablässig« gegen die Metaphern »ankämpfen«, um nicht »Opfer von Metaphern« zu werden (Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, S. 80).
- 81 Blumenberg, *Einleitung*, S. 12. Siehe hierzu auch Johach, *Krebszelle und Zellenstaat: zur medizinischen und politischen Metaphorik in Rudolf Virchows Zellulärpathologie*, S. 44–48.
- 82 Blumenberg, *Einleitung*, S. 10.
- 83 Ebd., S. 7.
- 84 Zum Problem der metaphorischen Übertragung siehe Müller, »Übertragungen« in der Wissenschaftsgeschichte, S. 35–37, sowie die Einleitung von Müller und Schmieder, *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*, S. XII. Weiterführende Überlegungen finden sich auch bei Gehring, *Erkenntnis durch Metaphern? Methodologische Bemerkungen zur Metaphernforschung*, S. 213–214; Johach, *Metaphernzirkulationen. Methodologische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte*, S. 84; Berg et al., *Metaphorologien der Exploration und Dynamik (1800/1900). Historische Wissenschaftsmetaphern und die Möglichkeiten ihrer Historiographie*, S. 10, sowie in der Einleitung zum Themenheft *Modelle und Modellierungen des Forums Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, wo im Rekurs auf Canguilhem's epistemologischen Ansatz die Relevanz einer Untersuchung nicht nur die »Dynamiken der Übertragung, die sich zwischen diesen Feldern abspielen«, sondern auch der »mitunter verschlungenen Wegen der ›Formung, Umformung und Formalisierung« angemahnt wird (Ayer, Geulen, Heimes, *Einleitung*, S. 6).
- 85 Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, S. 56–57.
- 86 James, *Pragmatism*, S. 512, sowie Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, S. 142.
- 87 Bachelard, *L'Éau et les rêves*, S. 14 (Kursivierung im Original).

- 88 Ricœur, *Die lebendige Metapher*, S. 272.
- 89 Renn, *Die Evolution des Wissens. Eine Neubestimmung der Wissenschaft für das Anthropozän*, S. 11.
- 90 Bal, *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, S. 29.
- 91 Ebd., S. 24.
- 92 Vgl. Stengers, *La propagation des concepts*, S. 18. Der Titel des von ihr herausgegebenen Sammelbandes, in dem diese programmatische Einleitung veröffentlicht wurde, lautet: *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*. Unklar ist, ob die Formulierung ›travelling concept‹ auf diesen Untertitel zurückzuführen ist.
- 93 Interessanterweise finden sich bei Bal keine Verweise auf Edward Saids Aufsatz *Traveling Theory*, obwohl dies nahelegen hätte. Bereits der erste Satz des Aufsatzes nimmt das gesamte Programm Bals vorweg: »Like people and schools of criticism, ideas and theories travel – from person to person, from situation to situation, from one period to another. Cultural and intellectual life are usually nourished and often sustained by this circulation of ideas, and whether it takes the form of acknowledged or unconscious influence, creative borrowing, or wholesale appropriation, the movement of ideas and theories from one place to another is both a fact of life and a usefully enabling condition of intellectual activity« (Said, *Traveling Theory*, S. 226). Zugleich nimmt Said aber auch jene kulturwissenschaftlichen Ansätze vorweg, die in den letzten Jahren unter dem Slogan ›Transnationale Kulturwissenschaft‹ firmieren, und die Untersuchung von *Travelling Concepts* unter dem Gesichtspunkt der kulturellen Übersetzung zu reformulieren suchen, wobei betont wird, es gelte vor allem auch die politischen Implikationen und die historische Situiertheit zu berücksichtigen (vgl. Bachmann-Medick, *From Hybridity to Translation. Reflections on Travelling Concepts*, S. 124). Verbunden wird dieser Vorschlag mit einer Kritik an der angeblichen »epistemologization« des Konzepts – eine Kritik, die angesichts der Situiertheit von Bals *Travelling Concepts* in Stengers epistemologischen Ansatz der »nomadisierenden Begriffe« einen gewissen Selbstwiderspruch birgt. Nicht zuletzt deshalb, weil Bachmann-Medick am Ende ihres Aufsatzes Latours Actor-Network-Theorie als Beispiel für ihre eigene Idee eines politisch-historischen »grounding« (ebd.) ins Feld führt, sich die ANT aber aus einer (von Stengers inspirierten) Denktradition herschreibt, die »epistemologischer« nicht sein könnte.
- 94 Zu kulturwissenschaftlichen Perspektiven des Konzepts ›Konzept‹ siehe Nünning und Nünning, *Kulturwissenschaften: eine multiperspektivische Einführung in einen interdisziplinären Diskussionszusammenhang*, S. 11.
- 95 Bal, *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, S. 24–25.
- 96 Vgl. ebd., S. 110. Eine linguistische ›Alltagsversion‹ dieser These findet sich bei Lakoff und Johnson, wenn sie in ihrem berühmten Buch *Metaphors we live by* schreiben: »we have found that most of our ordinary conceptual system is metaphorical in nature« (Lakoff und Johnson, *Metaphors we live by*, S. 4).
- 97 Foucault, *Le mots et le choses*, S. 46. In der deutschen Übersetzung wird die Formulierung »configuration épistémologique« zunächst mit »erkenntnistheoretische Gestaltung« übersetzt (vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 62) und später dann sowohl mit »epistemologischer Konfiguration« (S. 296) als auch mit »erkenntnistheoretische Konfiguration« (vgl. ebd., S. 418 und S. 437).
- 98 Foucault, *Le mots et le choses*, S. 13. Auf

- Deutsch: Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 26.
- 99 Vgl. Hacking, Representing and intervening, S. 216. Deutsch: Hacking, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften, S. 359.
- 100 Hacking, Representing and intervening, S. 6.
- 101 Ebd., S. 217. Siehe hierzu auch Hesse, Models and analogies in science, S. 157, Badiou, Konzept des Modells, S. 46–47, sowie Boyd, Metaphor and Theory Change. What is ›Metaphor‹ a Metaphor for?, S. 493.
- 102 Bonheim, Literary systematics, S. 17.
- 103 Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 107. Im Original spricht Foucault von einer »configuration générale de l'épistémè« (Foucault, Le mots et le choses, S. 85).
- 104 Ricœur, Zeit und Erzählung, Band 1, S. 107. Im Original: Ricœur, Temps et récit, Band 1, S. 104.
- 105 Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 110. Bachelard spricht im Original explizit von »conceptualisation« (Bachelard, La Formation de L'Esprit Scientifique, S. 61).
- 106 Rheinberger, Wissensräume und experimentelle Praxis, S. 367.
- 107 Rheinberger, Von der Zelle zum Gen, S. 272.
- 108 Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, S. 193. Vgl. hierzu Haverkamp, Metaphorologie zweiten Grades. Unbegrifflichkeit, Vorformen der Idee, S. 247.
- 109 Rheinberger, Von der Zelle zum Gen, S. 274.
- 110 Rheinberger, Spotlight: Die Metaphernwelt der Molekularbiologie und molekularen Medizin, S. 308.
- 111 Galison, Image and Logic, S. 803.
- 112 Vgl. Stengers, La propagation des concepts, S. 10, sowie Jacob, Modèle Linguistique en Biologie, S. 203–204.
- 113 Vgl. Rheinberger, Begriffsgeschichte epistemischer Objekte, S. 8, wo Rheinberger diese Formulierung im Rekurs auf Stengers verwendet.
- 114 Vgl. Konersmann, Vorwort. Figuratives Wissen, S. 10.
- 115 Vgl. hierzu Schwarz, Hybridität. Ein begriffsgeschichtlicher Aufriss, S. 163.
- 116 Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, S. 193.
- 117 Etwa im Sinne eines *Nature Writing*, das als *Ecomimesis* reüssiert und nicht nur Modelle von Natur, Umwelt und Kultur hervorbringt (Morton, Ecology without Nature, S. 119), sondern sogar Modelle von deren Ende (McKibben, The End of Nature, S. xiv). Siehe hierzu auch Heise, Nach der Natur, S. 15–16.
- 118 Vgl. Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 54.
- 119 Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Band 3, Lemma ›Bastard‹, S. 644.
- 120 Derrida, Signature Événement Contexte, S. 377.
- 121 Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 27–28.
- 122 Derrida, Signature Événement Contexte, S. 381.
- 123 Derrida, Die zweifache Séance, S. 226.

Teil A: Pfropfung als theoretische Konzeptmetapher

- 1 Der Begriff des Fremden wird hier als rein relationaler Begriff verwendet. Während Simmel den Fremden als »potentiell Wandernden« im Sinne eines ›Einwandernden‹ bestimmt (vgl. Simmel, Exkurs über den Fremden, S. 509), bleiben koloniale Fremdheitserfahrungen, bei denen die Kolonisatoren die »potentiell Wandernden« und die Einheimischen die Fremden sind, bei Simmel unberücksichtigt (vgl. hierzu Ackermann, Das Eigene und das Fremde, S. 141–142). Gleiches gilt auch für die an Simmel und Park anschließende Charak-

- terisierung des Fremden bei Schütz (vgl. Schütz, *Der Fremde*, S. 68).
- 2 Vgl. hierzu Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, S. 210.
 - 3 Vgl. Pratt, *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*, S. 4.
 - 4 Ebd., S. 7.
 - 5 Burke, *Was ist Kulturgeschichte?*, S. 175.
 - 6 Ebd., S. 176.
 - 7 Ebd.
 - 8 Ebd.
 - 9 Latour, *On actor-network theory. A few classifications*, S. 379.
 - 10 Böhme, *Einladung zur Transformation*, S. 11.
 - 11 Bronfen und Marius, *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, S. 18.
 - 12 Ebd., S. 14 (Kursivierungen im Original).
 - 13 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, S. 199–200.
 - 14 Siehe hierzu Ha, *Hype um Hybridität*, S. 7–8.
 - 15 Vgl. hierzu auch Anthias, *New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'*, S. 625.
 - 16 Park, *Human Migration and the Marginal Man*, S. 892.
 - 17 Ebd., S. 883.
 - 18 Ebd., S. 892.
 - 19 Ebd., S. 881.
 - 20 Vgl. hierzu Hirschauer, *Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit* S. 49–50.
 - 21 García Canclini, *Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity*, S. XXIX. Zu einer würdigenden Auseinandersetzung mit García Canclini siehe Rath, ›Hybridität‹ und ›Dritter Raum‹. *Displacements postkolonialer Modelle*, S. 148–149, sowie Burke, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*, S. 2–3.
 - 22 Vgl. hierzu Leitner, *Der Malinche-Komplex. Conquista, Genus, Genealogien*, S. 11. Einer Variante des ›Malinche-Komplexes‹ zufolge wurde Malinche von Cortés aus einer sklavenähnlichen Knechtschaft befreit, in die sie durch ihre eigene Mutter gebracht worden war. Der in dieser Variante prägnant herausgestellte Akt der Befreiung muss – unabhängig von ihrem historischen Wahrheitsgehalt – auch als Teil einer gleichermaßen christlich-missionarischen wie kolonialen Propaganda der spanischen Eroberer verstanden werden.
 - 23 Vgl. Ueckmann, *Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación*, S. 246.
 - 24 Rushdie, *Imaginary Homelands*, S. 19.
 - 25 Siehe hierzu Stefan Hirschauers Unterscheidung zwischen *starken Hybriden*, die eine »echte Doppelzugehörigkeit« implizieren und dadurch die binäre Ausgangsdifferenz eher »bestärken« und *verschmierten hybriden Differenzen*, die sich durch eine Art kategoriale »Sehnschwäche« auszeichnen (Hirschauer, *Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit*, S. 49–50).
 - 26 Rushdie, *Imaginary Homelands*, S. 17.
 - 27 Vgl. Clifford, *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*, S. 3. Vgl. hierzu auch die Auseinandersetzung mit »metaphors of mobility« in Wolff, *On the Road Again: Metaphors of Travel*, S. 226.
 - 28 Bhabha, *Editor's Introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations*, S. 431.
 - 29 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 7.
 - 30 Ebd.
 - 31 Ebd., S. 37.
 - 32 Ebd., S. 115.
 - 33 Ebd., S. 218.
 - 34 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, S. 326.
 - 35 Soja, *Die Trialektik der Räumlichkeit*, S. 96.
 - 36 Vgl. hierzu Bauman, *Moderne und*

- Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, S. 80.
- 37 Vgl. Lavagno, Kreolisierung und Hybridität. Das Andere der Ordnung bei Edouard Glissant und Homi Bhabha, S. 228.
- 38 Vgl. Bhabha, *The Location of Culture*, S. 31–32.
- 39 Vgl. Koschorke, *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, S. 19.
- 40 Bachmann-Medick, *Dritter Raum*, S. 23.
- 41 Vgl. Rheinberger und Hagner, *Experimentalsysteme*, S. 12.
- 42 Bhabha, *The Third Space*, S. 211.
- 43 Rushdie, In *Good Faith*, S. 394. Im Original heißt es: »*The Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs«.
- 44 Rushdie, *The Satanic Verses*, S. 420. Deutsch: Rushdie, *Die Satanischen Verse*, S. 532.
- 45 Zur Wort- und Begriffsgeschichte vgl. Rodríguez und Tate, *Introduction: Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, S. 3–4, sowie Ha, *Hybride Bastarde. Identitätskonstruktionen in kolonial-rassistischen Wissenschaftskontexten*, S. 132. Zur Créolité als Konzept für unterschiedliche Formen kolonialer ›Transplantation‹ siehe Müller, *Von Creoles of color über créolité zu créolisation: Kulturtheoretische Beispiele aus den Amerikas zwischen Transplantation und Transkulturation*, S. 261–262.
- 46 Vgl. hierzu Seibert, *Entstehung der Plantagensklaverei. Sao Tomé und Príncipe, 16./17. Jahrhundert*, S. 170–171, sowie Roberts, *Das Plantagensystem. Barbados und Jamaika, 18. Jahrhundert*, S. 271–272.
- 47 Vgl. Glissant, *Kultur und Identität*, S. 12.
- 48 Bezüglich der Frage, inwiefern diese Bezeichnung für das Kreolische wirklich angemessen ist, siehe Krämer, *Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid: Historische und gegenwärtige Vorstellungen von Kreolisierung als Wandelprozess in der Sprache*, S. 54.
- 49 Vgl. Glissant, *Kultur und Identität*, S. 12, sowie S. 24–25.
- 50 Vgl. hierzu Müller und Ueckmann, *Einleitung: Kreolisierung als weltweites Kulturmodell?*, S. 12.
- 51 Glissant, *Traité du tout-monde*, S. 21.
- 52 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 19.
- 53 Glissant, *Le discours antillais*, S. 428–429. Vgl. auch Burns, *Becoming-postcolonial, becoming-Caribbean: Édouard Glissant and the poetics of creolization*, S. 105.
- 54 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 39.
- 55 Zur Ambivalenz der Wurzelmetaphorik siehe Ette, *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, S. 491–492.
- 56 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 13.
- 57 Ebd., S. 56.
- 58 Siehe hierzu auch Hall, *Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization*, S. 192–193.
- 59 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 14.
- 60 Ebd., S. 13. Dies ist Glissant zufolge in der Karibik jedoch gerade nicht der Fall, wo die Kreolisierung nur »unvollständig und asymmetrisch« stattgefunden habe, so dass ein »bitterer Rest« bleibe, »der unkontrolliert nachwirkt« (ebd.).
- 61 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 15.
- 62 Ebd., S. 63.
- 63 Vgl. hierzu auch Acheraïou, *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*, S. 98–99.
- 64 Vgl. Pratt, *Imperial Eyes*, S. 6, wo Pratt eine Analogie zwischen ›Contact Zones‹ und Kreolisierung zieht.
- 65 Vgl. hierzu Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, S. 207–208.

- 66 Zur Auseinandersetzung mit dem Konzept ›Multikulturalismus‹ siehe Coombes und Brah, Introduction: the conundrum of ›mixing‹, S. 2.
- 67 Bhabha, Die Verortung der Kultur, S. 52.
- 68 Siehe Glissant, *Le discours antillais*, S. 147.
- 69 Bhabha, Die Verortung der Kultur, S. 327. Im Original ist von ›hybrid hyphe-nations‹ die Rede (vgl. Bhabha, *The Location of Culture*, S. 219).
- 70 Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, S. 623, Fußnote 105. Zur Indienstnahme der Denkfigur ›kulturelle Interferenz‹ siehe Canan, Identitätsstatus von Einheimischen mit Migrationshintergrund. Neue styles?, S. 60.
- 71 Reckwitz, Die Transformation der Kulturtheorien, S. 623, Fußnote 105.
- 72 Vgl. Bhabha, *The Third Space*, S. 209.
- 73 Ebd., S. 210.
- 74 Ebd., S. 211.
- 75 Ebd., S. 210.
- 76 Böhme, *Einladung zur Transformation*, S. 11.
- 77 Bhabha, *Verortung der Kultur*, S. 340.
- 78 Bhabha, *The Third Space*, S. 211.
- 79 Park, *Human Migration and the Marginal Man*, S. 892.
- 80 In ebendiesem Sinne schreibt Bhabha in seinem Aufsatz *DissemiNation*: »The frontiers of cultural difference are always belated or secondary in the sense that their hybridity is never simply a question of the admixture of pre-given identities or essences« (Bhabha, *DissemiNation*, S. 314).
- 81 Glissant, *Traité du tout-monde*, S. 20.
- 82 Hall, *Créolité and the Process of Creolization*, S. 16.
- 83 Ebd.
- 84 Ebd.
- 85 Hall, *Créolité and the Process of Creolization*, S. 16.
- 86 Vgl. Castro Varela und Dhawan, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, S. 282–283.
- 87 Vgl. Pieterse, *Hybridity, so what?*, S. 220.
- 88 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 7–9.
- 89 So behaupten Castro Varela und Dhawan, das Konzept der Hybridität könne »nur durch die Annahme, dass es etwas ›Nicht-Hybrides‹ gibt, konzeptuelle Kraft entwickeln« (Castro Varela und Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 269). Vgl. hierzu auch Hazan, *Against Hybridity. Social Impasses in a Globalizing World*, S. 19.
- 90 Friedman, *The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush*, S. 251.
- 91 Ackermann, *Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers*, S. 140. Vgl. hierzu auch Burke, *Cultural Hybridity*, S. 34, sowie Mitchell, *Different Diasporas and the Hype of Hybridity*, S. 534, die von der Gefahr einer Fetischisierung abstrakter Metaphern wie der der Hybridität spricht.
- 92 Vgl. Bhabha, *The Location of Culture*, S. 22–23, sowie Clifford, *Routes*, S. 3.
- 93 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 4.
- 94 Ebd., S. 25.
- 95 Ebd., S. 3–4.
- 96 Ebd., S. 5–6.
- 97 Vgl. Pieterse, *Hybridity. So What?*, S. 230.
- 98 Vgl. hierzu Youngs kritische Auseinandersetzung mit dem Essentialismus-Verdacht, wenn er schreibt: »The question is whether the old essentializing categories of cultural identity, or of race, were really so essentialized, or have been retrospectively constructed as more fixed than they were. When we look at the texts of racial theory, we find that they are in fact contradictory, disruptive and already deconstructed. Hybridity here is a key term in that wherever it emerges it sug-

- gests the impossibility of essentialism. If so, then in deconstructing such essentialist notions of race today we may rather be repeating the past than distancing ourselves from it or providing a critique of it« (Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 25).
- 99 Vgl. hierzu: Ueckmann, *Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación*, S. 240.
- 100 So besehen lässt sich das Problem des Essentialismus letztlich nur mit Spivak als dekonstruktivistische Herausforderung betrachten: »[S]trategically you can look at essentialisms, not as descriptions of the way things are, but as something that one must adopt to produce a critique of anything« (vgl. Spivak, *The Problem of Cultural Self-representation. Interview*, S. 51). Siehe hierzu auch Castro Varela und Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, S. 272–273, sowie Ashcroft et al., *The Empire Writes Back*, S. 40–41.
- 101 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 25–26.
- 102 Ackermann, *Das Eigene und das Fremde*, S. 140.
- 103 Vgl. Bhabha, *The Location of Culture*, S. 32, sowie Fanon, *Black Skin, White Masks*, S. 154.
- 104 Fanon, *Über die nationale Kultur*, S. 282.
- 105 Fanon, *Sur la culture nationale*, S. 215 (meine Übersetzung).
- 106 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 153–154.
- 107 Vgl. Ebd., S. 218–219.
- 108 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, S. 83–85, sowie Peirce, *Collected Papers*, 2.302.
- 109 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 2.303.
- 110 Ebd.
- 111 Siehe Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, S. 311. Dieser Aufsatz wurde zuerst 1966 veröffentlicht und findet sich dann in dem – zeitgleich mit der *Grammatologie* veröffentlichten Band *Die Schrift und die Differenz* wieder.
- 112 Hall, *Kulturelle Identität und Diaspora*, S. 34.
- 113 Hall, *Créolité and the Process of Creolization*, S. 16.
- 114 Ebd.
- 115 Ebd.
- 116 Bernabé, Chamoiseau, Confiant, *Éloge de la Créolité*, S. 52.
- 117 Ebd., S. 13.
- 118 Hall, *Kulturelle Identität und Diaspora*, S. 41.
- 119 Ebd., S. 41.
- 120 Bachtin, *Das Wort im Roman*, S. 191.
- 121 Ebd., S. 244.
- 122 Ebd., S. 195.
- 123 Ebd., S. 195.
- 124 Ebd., S. 244.
- 125 Ebd., S. 246.
- 126 Ebd., S. 244.
- 127 Ebd., S. 245. Vgl. hierzu auch Zapf, *De-konstruktion des Reinen*, S. 56–57.
- 128 Bachtin, *Das Wort im Roman*, S. 246.
- 129 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 20.
- 130 Auch Bhabha ist mit Bachtins doppeltem Hybriditätsbegriff durchaus vertraut. Vgl. Bhabha, *Culture's In Between*, S. 58.
- 131 Zu Bhabhas Indienstnahme Bachtins siehe auch Sasse, *Wörter und Äpfel. Prozesse der Hybridisierung bei Michail M. Bachtin und Ivan Vl. Mičurin*, S. 142.
- 132 Vgl. Burke, *Cultural hybridity*, S. 7.
- 133 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 86.
- 134 Vgl. Bhabha, *The Location of Culture*, S. 75. Zur Metapher der Mimicry und ihren organischen Implikationen siehe Mackenthun, *Von Hybriden und Geisterschiffen. Metaphern im postkolonialen Wissensdiskurs*, S. 126–127, sowie Fludernik, *Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity*, S. 264.
- 135 Pratt, *Imperial Eyes*, S. 7.
- 136 Vgl. Benjamin, *Was ist das epische Theater*, S. 536.

- 137 Vgl. hierzu Fanon, *Black Skin, White Masks*, S. 51–52.
- 138 Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang, ob und wie sich Bhabhas Überlegungen zur Colonial Mimicry, Bachtins Karnevalismus-Konzept und Glissants Ansatz der Kreolisierungs aufeinander beziehen lassen, denen es ja allen darum geht, marginalisierte Kulturelemente umzuwerten (vgl. Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 23–24, sowie Ueckmann, *Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación*, S. 246).
- 139 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 86.
- 140 Bhabha, *The Third Space*, S. 210.
- 141 Hall, *Creolité and the Process of Creolization*, S. 18.
- 142 Bhabha, *DissemiNation*, S. 314.
- 143 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 96.
- 144 Ebd., S. 25.
- 145 Ebd. Hall sieht das entspannter, wenn er mit explizitem Bezug auf Young schreibt: »I see the potential problem, but would argue that the differences between the cultural and the biological application of the term have made this distinction perfectly clear in current critical usage« (Hall, *Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization*, S. 192).
- 146 Vgl. Darwin, *On the origin of species*, Kapitel »Hybridism«, S. 245–279.
- 147 Mudge et al., *A History of Grafting*, S. 440.
- 148 In England ging diese Argumentationslinie zunächst auf Herbert Spencer zurück, der in seinem 1860 erschienenen Essay *The Social Organism* eine Einführung von biologischen und sozialen Organismuskonzepten das Wort redete – im deutschsprachigen Raum waren es unter anderen Ernst Haeckel mit seiner 1870 erschienenen *Natürlichen Schöpfungsgeschichte*, sowie später Oscar Hertwig mit seinem Buch *Der Staat als Organismus* aus dem Jahr 1922.
- 149 Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, S. 80.
- 150 Hall, *Kulturelle Identität und Diaspora*, S. 41.
- 151 Ashcroft et al., *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, S. 108.
- 152 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 24.
- 153 Allerdings unterläuft auch Glissant dieser Fehler, wenn er die Pfropfung als Kreuzungsoperation missversteht. So schreibt er: »Weil die Kreolisierung unvorhersehbar ist, während man das Ergebnis einer Mischung absehen könnte. Etwa vermag man einer Mischung von Pflanzen durch Stecklinge oder von Tieren durch Kreuzung die Wirkung zuspochen. Man kann vorhersagen, daß durch Pfropfung vermischte weiß und rot blühende Erbsen in einer bestimmten Generation dies, in einer anderen jenes Bild ergeben werden. Die Kreolisierung bringt bei der Mischung einen zusätzlichen Wert ein, nämlich die Unvorhersehbarkeit« (Glissant, *Kultur und Identität*, S. 14–15). Das Beispiel Glissants erinnert an Mendels *Versuche über Pflanzen-Hybride*, wo es ebenfalls um rote und weiße Erbsen geht.
- 154 Siehe hierzu Anthias, *New hybridities, old concepts: the limits of ›culture‹*, S. 626–627.
- 155 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 13.
- 156 Vgl. Anthias, *New hybridities, old concepts: the limits of ›culture‹*, S. 626.
- 157 Young, *Colonial Desire. Hybridity in theory, culture, and race*, S. 4.
- 158 Vgl. Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie*, S. 201.
- 159 Vgl. Foucault, *Das Spiel des Michel Foucault*, S. 394–395.
- 160 Acheraïou, *Rethinking Postcolonialism. Colonialist Discourse in Modern*

- Literatures and the Legacy of Classical Writers, S. 4.
- 161 Acheraiou, Questioning Hybridity, Post-colonialism and Globalization, S. 19.
- 162 Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, S. 440.
- 163 Ashcroft et al., The Empire Writes Back, S. 220.
- 164 Vgl. Foucault, Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques, S. 631. Vgl. hierzu (allerdings ohne dass der Pfropfbegriff explizit in der Übersetzung erwähnt wird): Dits et Ecrits. Band 3, S. 791.
- 165 Weber, Der Sozialismus, S. 515.
- 166 Fanon, De la Violence, S. 64. Fanon spricht von »s'insère dans une situation absolument nouvelle«.
- 167 Fanon, Grandeur et Faiblesses de la Spontanité, S. 140, wo es heißt: »de dirigeants insérés dans l'histoire«.
- 168 Verfasst kurz nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, am Beginn eines Prozesses der Dekolonisierung in Afrika, als noch unklar ist, ob es einen gewaltsamen Kampf um Unabhängigkeit geben wird oder eine *Union française*, die sich am britischen *Commonwealth of Nations* orientiert.
- 169 Senghor, Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés, S. 68.
- 170 Burke, Was ist Kulturgeschichte?, S. 176.
- 171 Senghor, Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés, S. 56 (Meine Übersetzung).
- 172 Ebd., S. 68 (Meine Übersetzung).
- 173 Ebd.
- 174 Senghor, De la liberté de l'âme ou éloge du métissage, S. 103 (Meine Kursivierung).
- 175 Ebd. (Meine Übersetzung).
- 176 Ebd. (Meine Übersetzung).
- 177 Ebd. (Meine Übersetzung).
- 178 Foucault, Dispositive der Macht, S. 120.
- 179 Vgl. Fanon, Das kolonisierte Ding wird Mensch, S. 18.
- 180 Simmel, Vom Wesen der Kultur, S. 366.
- 181 Siegert, Kulturtechnik, S. 98.
- 182 Vgl. hierzu auch Böhme, Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft), S. 57.
- 183 Schiller, Die Baumzucht im Großen. Aus Zwanzigjährigen Erfahrungen im Kleinen in Rücksicht auf ihre Behandlung, Kosten, Nutzen und Ertrag beurtheilt, § 121, S. 143–144.
- 184 Ebd.
- 185 Schiller, Die Baumzucht im Großen, § 121, S. 144.
- 186 Ebd.
- 187 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 7, Lemma »Greffes«, S. 921. Zur Rolle der Pfropfung im französischen Natur- und Agrikulturdiskurs der Zeit, vgl. Pacini, Grafts at Work in Late Eighteenth-Century French Discourse and Practice, S. 4–5.
- 188 Cassirer, Form und Technik, S. 157.
- 189 Vgl. Winkler, Untersuchungen über Pfropfbastarde, S. 19, wo von der »Pfropfsymbiose« die Rede ist. Mit Blick auf dieses symbiotische Verhältnis lässt sich eine Parallele zum Rhizomkonzept im Sinne von Deleuze und Guattari vermuten, die behaupten, es gebe »Arten des Werdens«, die nicht nur dem genealogischen Prinzip der Abstammung unterworfen seien, »so im weiten Bereich von *Symbiosen*, in dem Geschöpfe völlig unterschiedlicher Entwicklungsstufen und Tier- oder Pflanzenreiche zusammenkommen, ohne daß irgendeine Abstammung vorliegt« (Deleuze und Guattari, Tausend Plateaus, S. 325).
- 190 Stiegler, Allgemeine Organologie, S. 140. Zum Verhältnis von Organismus- und Organisationsbegriff, siehe Keller, The century of the gene, S. 106–107.
- 191 Ungerer, Die Regulationen der Pflanzen, S. 71.
- 192 Stiegler, Allgemeine Organologie, S. 143.
- 193 Canguilhem, Maschine und Organismus, S. 194.

- 194 Zum Zusammenhang zwischen Organismuskonzepten und Ökonomie siehe Canguilhem, Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert, S. 99.
- 195 Böhme, Einladung zur Transformation, 11.
- 196 Latour, Drawing Things Together: Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente, S. 266.
- 197 Derrida, Die Postkarte, S. 70.
- 198 Siehe van Dülmen, Das irdische Paradies. Bürgerliche Gartenkultur der Goethezeit, S. 96 sowie Hofmann, Obstlandschaften 1500–1800, S. 98.
- 199 Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste. Band 3, Lemma ›Baumpfropfen‹, S. 762. Vgl. hierzu auch das Ökonomie-Hausbuch von Johannes Coleri, wo es heißt: »Die Griechen nennens *emphuteuein*, die Lateiner *inserere*, die Deutschen Impffen oder pfpoffen und ist nie anders denn eine versetzung der gebrochenen Pfprefreier / und eine Fügung in die Stemme / das sie darinnen verwimmern unnd einwachsen sollen / unnd dem Stamme eine zame unnd gute art der Früchte bringen. Es ist aber mancherley art und weise zu pfpoffen« (Coleri, Oeconomiae. Oder Hausbuch erster Theil, S. 148).
- 200 Vgl. Mudge et al., History of Grafting, S. 439.
- 201 Ebd.
- 202 Vgl. Foucault, Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, S. 13 und S. 57. Siehe hierzu auch Schneider, Von der Vielsprachigkeit zur ›Kunst der Hybridation‹, S. 19.
- 203 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 7, Lemma ›Greffe‹, S. 921.
- 204 Ebd.
- 205 Siehe hierzu auch Pacini, Grafts at Work in Late Eighteenth-Century French Discourse and Practice, S. 15.
- 206 Fabricius, Anfangsgründe der ökonomischen Wissenschaften zum Gebrauch academischer Vorlesungen, S. 65.
- 207 Ebd.
- 208 Ebd.
- 209 Ebd., S. 72.
- 210 Ebd., S. 73.
- 211 Dünkelberg, Einleitung zur Encyclopädie und Methodologie der Kulturtechnik, S. 6. Eine Vorform dieser ›Terrainlehre‹ gibt es allerdings schon in den einschlägigen Gartenbaubüchern des 18. Jahrhunderts (vgl. Dézallier d'Argenville, La théorie et la pratique du jardinage, S. 7–8).
- 212 Dünkelberg, Einleitung zur Encyclopädie und Methodologie der Kulturtechnik, S. 2.
- 213 Ebd., S. 1.
- 214 Ebd.
- 215 Ebd.
- 216 Ebd., S. 4. Vgl. auch Vogler, Grund-
lehren der Kulturtechnik. Band 2, S. 4. Zum Verhältnis von Kulturtechniken des Urbarmachens und Rechtsverhältnissen, siehe Vismann, Genealogische Ordnung und ungeschlechtliche Vermehrungsweise, S. 51–52.
- 217 Vgl. Foucault, Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, S. 73–74.
- 218 Vgl. Heidegger, Die Frage nach der Technik, S. 16.
- 219 Vgl. Monbiot, Regenesi. Feeding the World Without Devouring the Planet, S. 89–90.
- 220 Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, S. 31.
- 221 Zum Verfahren der sogenannten »in vitro«-Pfropfung vgl. Mudge et al., History of Grafting, S. 472–273.
- 222 Vgl. Bröckling und Schöning, Disziplinen des Lebens? Einleitung, S. 13.
- 223 Simmel, Vom Wesen der Kultur, S. 365.
- 224 Ebd.
- 225 Simondon, Die Existenzweise technischer Objekte, S. 42.

- 226 Vgl. Latour, *Drawing Things Together*, S. 266.
- 227 Bachelard, *L'eau et les rêves*, S. 14.
- 228 Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, S. 42.
- 229 Ebd.
- 230 Ebd.
- 231 Morton, *Dark Ecology. For a logic of future coexistence*, S. 49.
- 232 Vgl. hierzu Heimes, *Revisionen des Ganzen*. Ernst Cassirer, Gilbert Simondon, S. 147–148.
- 233 Rheinberger, *Wissensräume und experimentelle Praxis*, S. 367.
- 234 Vgl. Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 19.
- 235 Vgl. Hertwig, *Allgemeine Biologie*, S. 507, sowie Jacob, *Die Logik des Lebens*, S. 49.
- 236 Vgl. Tedesco und Pina, *A Phenotypic Search on Graft Compatibility in Grapevine*, S. 1–2.
- 237 Vgl. Hofmann, *Obstlandschaften 1500–1800*, S. 33. Aufgrund der sogenannten *Misch-* und *Spalterbigkeit* von Obstbäumen ist eine sortenreine ›natürliche‹ Reproduktion fast unmöglich.
- 238 Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Zweite Fassung), S. 359.
- 239 Vgl. hierzu Deuber-Mankowsky, *Spiel und zweite Technik*. Walter Benjamins Entwurf einer Medienanthropologie des Spiels, S. 47.
- 240 Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Zweite Fassung), S. 359.
- 241 Ebd.
- 242 Vgl. Vergil, *Vom Landbau*, Vers 69–72; S. 42–43, sowie Armstrong, *Vergil's green thoughts. Plants, humans, and the divine*, S. 220.
- 243 Della Porta, *Magiae Naturalis. Liber Tertius*, S. 97.
- 244 Vgl. Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, S. 29–30.
- 245 Vgl. Siegert, *The Map is the Territory*, S. 15.
- 246 Vgl. Siegert, *Kulturtechnik*, S. 99, sowie Derrida, *Dissemination*, S. 402.
- 247 Derrida, *Grammatologie*, S. 21.
- 248 Vgl. Rheinberger, ›Alles, was überhaupt zu einer Inskription führen kann‹. Experiment, Differenz, Schrift, S. 296.
- 249 Derrida, *Grammatologie*, S. 21.
- 250 Ebd., S. 78.
- 251 Ebd., S. 81 (Kursivierung im Original).
- 252 Vgl. ebd., S. 83.
- 253 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 24.
- 254 Ebd.
- 255 Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 377.
- 256 Vgl. hierzu Austin, *How to do things with Words*, S. 14–17.
- 257 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 27–28 (Kursivierung im Original).
- 258 Ebd., S. 15 (Kursivierung im Original).
- 259 Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 368.
- 260 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 28.
- 261 Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 377.
- 262 Ebd.
- 263 Ebd., S. 381.
- 264 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 32.
- 265 Compagnon, *La Seconde Main ou le Travail de la Citation*, S. 17.
- 266 Ebd., S. 31.
- 267 Derrida, *La Dissémination*, S. 431. In der deutschen Übersetzung: ›Schreiben heißt aufpfropfen [greffer]. Es ist dasselbe Wort‹ (Derrida, *Dissemination*, S. 402).
- 268 Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 393. (Deutsch: Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 45).
- 269 Vgl. Diderot und D'Alembert, *Encyclopédie*. Band 7, Lemma ›Greffe‹ und ›Greffier‹, S. 920 (Meine Übersetzung).
- 270 Vgl. ebd., S. 924 (Meine Übersetzung).
- 271 Siegert, *Relais. Geschicke der Literatur als Epoche der Post. 1751–1913*, S. 130.

- 272 Derrida, Die Postkarte, S. 126.
- 273 Vgl. Vismann, Akten. Medientechnik und Recht, S. 146–147.
- 274 Latour und Woolgar, Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, S. 51.
- 275 Latour, Die Hoffnung der Pandora, S. 372.
- 276 Latour, Drawing things together, S. 26.
- 277 Vgl. Jäger, Strukturelle Parasitierung, S. 16.
- 278 Latour, Drawing Things Together, S. 262, sowie Latour und Woolgar, Laboratory Life, S. 50.
- 279 Bachelard, Le Rationalisme Appliqué, S. 126.
- 280 Bachelard, La Formation de L'Esprit Scientifique, S. 19, sowie deutsch: Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 54.
- 281 Derrida, Signature Événement Contexte, S. 377.
- 282 Bachelard, Le Rationalisme Appliqué, S. 126.
- 283 Bachelard, Le Matérialisme Rationnel, S. 217.
- 284 Canguilhem, L'objet de l'histoire des sciences, S. 21.
- 285 Rheinberger, Von der Zelle zum Gen, S. 272.
- 286 Rheinberger, Pflöpfen im Experimentalsystem, S. 72.
- 287 Rheinberger, Pflöpfen, S. 106.
- 288 Rheinberger, Pflöpfen im Experimentalsystem, S. 69.
- 289 Vgl. Rheinberger, Pflöpfen, S. 109–110, sowie Barad, die den Begriff des »*agen-tial cut*« einführt (Barad, Posthumanist Performativity, S. 815).
- 290 Siehe hierzu Knorr Cetina, Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen, S. 11.
- 291 Vgl. hierzu Goeth, Fortpflanzung – Verpflanzung. Vegetabile Metaphern in den Wissenskulturen des 18. und 19. Jahrhunderts, S. 76.
- 292 Herder, Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung, S. 571.
- 293 Siehe hierzu die etymologischen Überlegungen von Johann Evangelist Kaindl zu Beginn des 19. Jahrhunderts, der davon spricht, der »gute Boden der Griechischen Sprache« sei von »Rotten entwichener oder verbannter [...] einmal über das andere in die Wette mißpflöpft [worden]« (Kaindl, Die deutsche Sprache aus ihren Wurzeln. Band I, XXII–XXIII), sowie die Diskussion dieser Art des »Wurzeldenkens« bei Willer, Poetik der Etymologie. Texturen sprachlichen Wissens in der Romantik, S. 202–203.
- 294 Schleiermacher, Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, S. 69.
- 295 Damit vertritt Schleiermacher interessanterweise eine Ansicht, die dem diametral entgegensteht, was Amer Acheraiou als grundlegendes Prinzip kolonialer Ideologie ausmacht, nämlich: »transplanting the European spirit onto the stagnant natives in order to regenerate them« (Acheraiou, Rethinking Postcolonialism, S. 33).
- 296 Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, S. 15.
- 297 Ebd.
- 298 Vgl. ebd. Siehe auch Jacobs, Die Monstrosität der Übersetzung, S. 168.
- 299 Burke, Was ist Kulturgeschichte?, S. 176.
- 300 Vgl. Böhme, Einladung zur Transformation, S. 11, sowie Bergemann et al., Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels, S. 51–53.
- 301 Derrida, Dissemination, S. 402.
- 302 Bhabha, The Third Space, S. 210.
- 303 Siehe hierzu Lavagno, Kreolisierung und Hybridität, S. 234.
- 304 Vgl. Derrida, Signatur Ereignis Kontext, S. 27–28.
- 305 Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, S. 14 – auf ebendiese Stelle nimmt Bhabha Bezug, wenn er schreibt:

- »Cultural difference emerges from the borderline moment of translation that Benjamin describes as the ›foreignness of languages« (vgl. Bhabha, *DissemiNation*, S. 314).
- 306 Vgl. Bhabha, *DissemiNation*, S. 313, wo von »displacement or projection« die Rede ist.
- 307 Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 377.
- 308 Ebd., S. 368.
- 309 Derrida, *Des Tours de Babel*, S. 239. Der Ausdruck »déplacement transférentiel« steht auch für die Bezeichnung der ›Verschiebung‹ in der Psychoanalyse.
- 310 ›Übertragung‹ wird dabei gleichermaßen als räumliche, semantische und psychoanalytische Bewegungsfigur ins Spiel gebracht (Derrida, *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, S. 152).
- 311 Derrida, *Die Theologie der Übersetzung*, S. 30.
- 312 Derrida, *Entzug der Metapher*, S. 197.
- 313 Vgl. Derrida, *Die Theologie der Übersetzung*, S. 25, sowie Derrida, *Signature Événement Contexte*, S. 393, wo Derrida von »déplacer un ordre conceptuel« spricht.
- 314 Vgl. hierzu Hirsch, *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, S. 246, wo er ebenfalls von einer »gepfropften Übersetzung« spricht. Von hier ist es nur noch ein Schritt, um Pfropfung und zitathafte Displacement unter dem Vorzeichen eines kulturwissenschaftlich erweiterten Schriftbegriffs zusammenzudenken. Eine (theoretisch allerdings nicht weiter ausgeführte) Andeutung, die in diese Richtung weist, findet sich in Edward Saids Buch *Beginnings*, wo es gleich zu Beginn heißt: »writing is a form of displacement« (Said, *Beginnings. Intention and Method*, S. 22).
- 315 Derrida, *Signatur, Ereignis Kontext*, S. 28.
- 316 Tatsächlich macht auch Derrida selbst Andeutungen, die für eine derartige Indienstnahme der Pfropfung für die Beschreibung interkultureller und transkultureller Verbindungen sprechen. So schlug Derrida in einem Gespräch mit Édouard Glissant, das 1993 im frisch gegründeten *Parlement international des écrivains* in Straßburg stattfand, vor, das Konzept der Kreolisierung als Beschreibungsmodell für »d'autres greffes linguistiques« zu nutzen, aber auch für »transformations« und »inventions de langage« (vgl. <https://edouardglissant.world/lieux/jacques-derrida-edouard-glissant/> [gesehen am 17.1.2025]).
- 317 Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.
- 318 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 13.
- 319 Glissant, *Le discours antillais*, S. 460.
- 320 Ebd., S. 223.
- 321 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 15.
- 322 Siehe hierzu Mitchell, *Different Diasporas and the Hype of Hybridity*, S. 547–548.
- 323 Vgl. Hall, *Créolité and the Process of Creolization*, S. 16.
- 324 Ebd., S. 18.
- 325 Vgl. Glissant, *Kultur und Identität*, S. 51–52.
- 326 Vgl. Carrillo-Zeiter, *Entre América y Europa*, S. 99.
- 327 Siehe hierzu Gehrings Auffassung, wonach Metaphern »auf Kontextbruch« beruhen (Gehring, *Erkenntnis durch Metaphern?*, S. 204), sowie Winklers These, die metaphorische Übertragung vollziehe sich von einer semantischen Sphäre, »in die der benutzte Ausdruck normalerweise gehört, in einen Kontext, der dieser Sphäre mehr oder minder fremd ist« (Winkler, *Übertragen – Post, Transport, Metapher*, S. 288).
- 328 Das deutet sich bereits in der aristote-

- lischen Bestimmung der Metapher an, wonach deren rhetorische Funktion darin besteht, der Umgangssprache einen »fremdartigen Anstrich« zu geben, um Aufmerksamkeit zu erregen. Erläutert wird dies durch ein Gleichnis aus der gesellschaftspolitischen Sphäre: »Wie nämlich die Menschen von den Fremden anders impressioniert werden, als von ihren Mitbürgern, ganz ebenso geht es ihnen auch mit dem sprachlichen Ausdruck« (Aristoteles, Rhetorik. Buch III, S. 169, Vers 1404b). Vgl. hierzu die Deutung von Richard Moran: »Thus, metaphor is figured as having some of the qualities of the exotic and the fascinating; but at the same time we recognize that strangers do not have the same rights as our fellow citizens« (Moran, *Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the ›Rhetoric‹*, S. 388).
- 329 Vgl. Schreiber, Übersetzung und Bearbeitung, S. 73–74.
- 330 Goethe, Rede zu Wielands Andenken, S. 438.
- 331 Schleiermacher, Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, S. 54. Zum Einfluss Goethes auf Schleiermacher siehe Snell-Hornby, Verstehen und Verständlichkeit: Schleiermachers Akadademierede aus der Sicht einer Leserschaft von heute, S. 16–17.
- 332 Bohnenkamp, Hybrid statt verfremdend? Überlegungen zu einem Topos der Übersetzungstheorie, S. 20 (Kursivierung im Original).
- 333 Bachtin, Das Wort im Roman, S. 244.
- 334 Ebd., S. 245.
- 335 Vgl. hierzu auch Sasse, Wörter und Äpfel, S. 138, wo sie feststellt, dass Bachtin zwar nie von Pfropfung spricht: »Vom Prozess her ist die dialogische Struktur des Wortes aber durchaus mit einem Aspekt der Pfropfung zu vergleichen, und zwar damit, dass bei der Pfropfung die beiden aufeinandergepfropften Teile ihre Eigenschaften bewahren« (ebd.).
- 336 Bachtin, Das Wort im Roman, S. 246 (Kursivierung im Original).
- 337 Ebd.
- 338 Ebd.
- 339 Ebd.
- 340 Ebd., S. 195.
- 341 Schleiermacher, Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens, S. 54.
- 342 Gebrüder Grimm, Deutsches Wörterbuch. Band 2, Sp. 106–107.
- 343 Siehe hierzu Pym, Schleiermacher and the Problem of ›Blindlinge‹, S. 14–18, sowie Giuriato, ›Blindlinge‹. Zur Theorie der Übersetzung bei Friedrich Schleiermacher, S. 129–132.
- 344 Vgl. Cercel, Das Verhältnis von Eigenem und Fremdem in der hermeneutischen Übersetzungstheorie Friedrich Schleiermachers, S. 101–102. Anders als Senghors »métis culturels« (Senghor, *De la liberté de l'âme ou éloge du métissage*, 103) ist Schleiermachers »Blending« offenbar gerade kein kultureller Mischling, der in der Lage wäre, die fremden Elemente klug zu assimilieren. Vielmehr ist der Blending ein Bastard, der als Fremder auftritt, dessen Herkunft unsicher und dessen Abstammung ungeklärt ist. Insofern schwingt hier die pejorative Konnotation eines illegitimen Erbes aus einer anderen Kultur mit (vgl. Ueckmann, *Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación*, S. 234, sowie Ha, *Hype um Hybridität*, S. 20).
- 345 Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, S. 90.
- 346 Senghor, *Vues sur l'Afrique noire ou assimiler, non être assimilés*, S. 68.
- 347 Koschorke, Zur Epistemologie der Natur / Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen, S. 12.
- 348 Hall, *Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization*, S. 185. Im Rekurs auf den von Fernando

- Ortiz Fernández geprägten Begriff der ›transculturation‹ fragt Hall: »What are the epistemological limits on this difficult process of extrapolating a concept, or expanding it metaphorically, from one setting to another, one historical moment to another, one cultural configuration to another?« (ebd.).
- 349 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 13.
- 350 Vgl. Hall, *Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization*, S. 193.
- 351 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 13.
- 352 Ebd.
- 353 Ebd.
- 354 Krämer, *Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid: Historische und gegenwärtige Vorstellungen von Kreolisierung als Wandelprozess in der Sprache*, S. 54.
- 355 Schuchardt, *Kreolische Studien I*, S. 8.
- 356 Ebd., S. 15.
- 357 Krämer, *Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid*, S. 53.
- 358 Ebd., S. 54.
- 359 Vgl. Senghor, *De la liberté de l'âme ou éloge du métissage*, S. 103.
- 360 Vgl. hierzu auch Vergès, die Senghors Verwendung der Pflanzungsmetapher auf die karibische koloniale Konstellation und auf das dortige Konzept der ›Métissage‹ bezieht (Vergès, *Métissage, discours masculin et déni de la mère*, S. 78).
- 361 Deleuze und Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 326.
- 362 Deleuze und Guattari, *Mille Plateaux*, S. 12.
- 363 Deleuze und Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 15.
- 364 Deleuze und Guattari, *Mille Plateaux*, S. 12.
- 365 Auch wenn Bühler den Aspekt des Pflanzens übersieht, ist ihm recht zu geben, wenn er feststellt, dass mit Deleuze und Guattari eine »Änderung der Metaphorik der Wurzel in der Kulturtheorie« einsetzt (Bühler, *Apfel (2. Pflanzungen)*, S. 30).
- 366 Böhme, *Einladung zur Transformation*, S. 11.
- 367 Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung*, S. 567.
- 368 Acheraiou, *Rethinking Postcolonialism*, S. 4.
- 369 Vgl. Wehde, *Typographische Kultur*, S. 16, sowie Martin, *La naissance du livre moderne. Mise en page et mise en texte du livre français*, S. 42.
- 370 Siehe hierzu auch Schuchardts Rede vom »Anbequemen« an »portugiesische Lautsitte« (Schuchardt, *Kreolische Studien I*, S. 15).
- 371 Wehde, *Typographische Kultur*, S. 14.
- 372 Bhabha, *The Third Space*, S. 210.
- 373 Bhabha, *Verortung der Kultur*, S. 52.
- 374 Cervantes, *Don Quichote*, S. 71.
- 375 Ebd., S. 70.
- 376 Ebd.
- 377 Vgl. Fritz, *Cervantes' Don Quijote und die Vertreibung der Morisken. Zur verborgenen kulturellen Vielstimmigkeit im Roman des Siglo de Oro*, S. 101–102, sowie: Schestag, *Lektürekurs. Lesen lernen im Zeichen der Desokkupation*, S. 215–216.
- 378 Vgl. Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, S. 51.
- 379 So lässt der Erzähler gleich zu Beginn seines Vorworts durchblicken, dass er lediglich der »Stiefvater« des Buches ist (vgl. Cervantes, *Don Quichote*, S. 7).
- 380 Zum Verhältnis von »Kontaktzone« und »kultureller Hybridisierung« siehe Matzat, *Dialogizität und Marginalität im Roman des Siglo de Oro*, S. 68.
- 381 Pratt, *Imperial Eyes*, S. 4–5.
- 382 Bachtin, *Aus der Vorgeschichte des Romanwortes*, S. 304 (Kursivierung im Original). Zum Begriff des dialogischen

- Kontakts vgl. auch Bachtin, Methodologie der Literaturwissenschaft, S. 353. In seinem Rabelais-Buch spricht Bachtin vom »familiären Kontakt« als Form des »zwanglosen Kontakts auf dem bevölkernten Karnevalsplatz« (Bachtin, Rabelais und seine Welt, S. 65–66), aber auch vom »körperlichen« oder »materiellen Kontakt« (ebd., S. 411) von Texten und Kontexten.
- 383 Bachtin, Methodologie der Literaturwissenschaft, S. 352.
- 384 Ebd.
- 385 Vgl. ebd., S. 310–311.
- 386 Bronfen und Marius, Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, S. 14 (Kursivierung im Original).
- 387 Barthes, Der Tod des Autors, S. 108.
- 388 Ebd.
- 389 Siehe hierzu Pfister, Konzepte der Intertextualität, S. 1, sowie Müller, Intermedialität. Formen moderner kultureller Kommunikation, S. 83.
- 390 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 441.
- 391 Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, S. 348.
- 392 Ebd., S. 346 (Kursivierung im Original).
- 393 Ebd.
- 394 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 439.
- 395 Siehe hierzu Welsch, Unsere postmoderne Moderne, S. 323–324, wo Hybridität als »Verkreuzung von Kodes« beschrieben wird, und zwar »ohne daß Vermischung eintritt«.
- 396 Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, S. 346.
- 397 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 439.
- 398 Ebd., S. 444.
- 399 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 7, Lemma »Grefte«, S. 921.
- 400 Bachtin, Probleme der Poetik Dostojewskijs, S. 130.
- 401 Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, S. 368.
- 402 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 458.
- 403 Genette, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, S. 9.
- 404 Ebd., S. 14.
- 405 Ebd., S. 15.
- 406 Genette, Palimpsestes. La Littérature au second degré, S. 11.
- 407 Genette, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, S. 15.
- 408 Vgl. ebd., S. 11, wo er auf Riffaterres Aufsatz *La Trace de l'intertexte* Bezug nimmt.
- 409 Vgl. Bachtin, Das Wort im Roman, S. 195.
- 410 Vgl. ebd., S. 244.
- 411 Ebd., S. 195.
- 412 Gernhardt, Letzte Ölung, Wie es anfang, S. 233.
- 413 Bachtin, Das Wort im Roman, S. 244.
- 414 Ebd.
- 415 Ebd.
- 416 Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, S. 368.
- 417 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 458: »l'écriture ménippéenne est greffée sur l'actualité«.
- 418 Vgl. Kristeva, Revolution der poetischen Sprache, S. 68, sowie im Original: Kristeva, La révolution du langage poétique, S. 59, wo von »le passage d'un système de signes à un autre« die Rede ist.
- 419 Kristeva, La révolution du langage poétique, S. 59.
- 420 Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache, S. 68 (Kursivierung im Original). Vgl. Spielmann, Intermedialität und Hybridität, S. 80.
- 421 Müller, Intermedialität, S. 83.
- 422 Peirce, Collected Papers, 4.127.
- 423 Vgl. ebd., 2.303.
- 424 Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 444.

- 425 Peirce, *Collected Papers*, 4.531.
- 426 Ebd., 2.302.
- 427 Vgl. Jakobson, *Die Suche nach dem Wesen der Sprache*, S. 21–22, sowie für neuere Diskussionszusammenhänge Krämer, ›Schriftbildlichkeit‹ oder: Über eine (fast) vergessene Dimension der Schrift, S. 160.
- 428 Vgl. Stöckl, *Typographie: Gewand und Körper des Textes – Linguistische Überlegungen zu typographischer Gestaltung*, S. 20–21.
- 429 Müller, *Intermedialität*, S. 83.
- 430 McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S. 65.
- 431 Ebd. Zur Wirksamkeit von ›hybriden Energien‹ in intermedialen Kontexten, vgl. Schneider, *Von der Vielsprachigkeit zur ›Kunst der Hybridation‹*, S. 28–29.
- 432 McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S. 65.
- 433 Luhmann, *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung*, S. 15.
- 434 Spielmann, *Intermedialität. Das System Peter Greenaway*, S. 36.
- 435 Paech, *Intermedialität. Mediales Differenzial und transformative Figuration*, S. 16.
- 436 Spielmann, *Intermedialität*, S. 43.
- 437 Hansen-Löve, *Intermedialität und Inter textualität. Probleme der Korrelation von Wort- und Bildkunst*, S. 309.
- 438 Müller, *Intermedialität als poetologisches und medientheoretisches Konzept*, S. 31–32.
- 439 Vgl. Schöne, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, S. 18–19.
- 440 Vgl. Wirth, *Intermedialität*, S. 115.
- 441 Vgl. Rhodigini, *Lectionum antiquarum. Band 16*, S. 329: »Si vero sylvestri oleae domestica *inseratur*, fient, quae vocantur Cotinades. In quo obiter scitu dignum, urbana omnia sylvestribus insita dici Emblemata. Apud Ulpianum, digestis ad exhibendum, Emblema phialae omnino aliud est, meminit Plin[i]us quoque« (Meine Kursivierung).
- 442 Miedema, *The Term Emblema in Alciati*, S. 239.
- 443 McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S. 65.
- 444 Spielmann, *Intermedialität. Das System Peter Greenaway*, S. 36. Welschs Beschreibung von ästhetischer Hybridität als »Verkreuzung von Kodes [...], ohne daß Vermischung eintritt« (Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, S. 324) weist ebenfalls in die Richtung eines so gefassten Pfröpfungskonzepts.
- 445 Halbach, *Interfaces*, S. 168.
- 446 Vgl. te Heesen, *Der Zeitungsausschnitt. Ein Papierprojekt der Moderne*, S. 198.
- 447 Schneider, *Von der Vielsprachigkeit zur ›Kunst der Hybridation‹*, S. 15.
- 448 Ebd., S. 19.
- 449 Bolter und Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, S. 57.
- 450 Ebd., S. 58.
- 451 Vgl. Siegert, *Kulturtechnik*, S. 98.
- 452 Bolter und Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, S. 58.
- 453 Vgl. Debray, *Für eine Mediologie*, S. 72.
- 454 Ebd.
- 455 Ebd., S. 67. In eine ganz ähnliche Richtung zielt Stiegler, wenn er die »produktiven Beziehungen« zum Gegenstand seiner Untersuchung macht (vgl. Stiegler, *Allgemeine Organologie*, S. 139).
- 456 Sie Spielmann, *Hybridkultur*, S. 23–24.
- 457 Ebd., S. 81.
- 458 Ebd.
- 459 Ebd., S. 103.
- 460 Ebd., S. 190.
- 461 Bhabha, *The Location of Culture*, S. 115.
- 462 Spielmann, *Hybridkultur*, S. 190–191.
- 463 Vgl. Ueckmann, *Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación*, S. 236.
- 464 García Canclini, *Culturas Híbridas*, S. 36.
- 465 Ebd., S. 28. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit García Canclinis

- Ansatz siehe auch Kranikauskas, Hybridity in a transnational frame, S. 249–250.
- 466 García Canclini, Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity, S. XXV.
- 467 Spielmann, Hybridkultur, S. 101.
- 468 García Canclini, Culturas Híbridas, S. 36. Meine Übersetzung.
- 469 Ebd., S. 22.
- 470 Pacini Hernandez, Oye como va! Hybridity and identity in Latino popular music, S. 3. Siehe hierzu auch Toro, Globalization – New Hybridities – Transidentities – Translations: Recognition – Difference, S. 22.
- 471 Bachtin, Das Wort im Roman, S. 195.
- 472 Spielmann, Hybridkultur, S. 104.
- 473 Ebd., S. 105.
- 474 Ebd.
- 475 Ebd., S. 106.
- 476 Ebd., S. 11.
- 477 Ebd.
- 478 Vgl. Kristeva, Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman, S. 444.
- 479 Vgl. Hierzu auch Miyoshi, Accomplices of Silence. The Modern Japanese Novel, S. X, wo von »cultural and artistic grafting processes« die Rede ist.
- 480 Belting, Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, S. 55. Vgl. hierzu auch De Certeau, Kunst des Handelns, S. 181.
- 481 Belting, Florenz und Bagdad, S. 55.
- 482 Burke, Was ist Kulturgeschichte?, S. 176.
- 483 Vgl. Belting, Florenz und Bagdad, S. 56, wo eine aus Japan stammende Hänge-rolle aus dem 18. Jahrhundert abgebildet ist, die den Titel trägt *Puppenspiel in einem Teehaus*.
- 484 Belting, Florenz und Bagdad, S. 55.
- 485 Screech, Rezeption und Interpretation der westlichen Perspektive im Japan des 18. Jahrhunderts, S. 128–129.
- 486 Rushdie, Imaginary Homelands, S. 19.
- 487 Koschorke, Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen, S. 20.
- 488 Was das bedeuten kann, wird mit der Indienstnahme des Pfropfungskonzepts durch den südafrikanischen Kurator Colin Richards deutlich, der die zweite Johannesburg Kunst-Biennale unter das Motto »Graft« stellte: »I developed the curatorial frame of *Graft*, which was pre-eminently about contact and exchange within shifting layers and undertows of cultural and political violence. Through the idea of graft I sought to capture three sensibilities, three registers of meaning as it were, all underpinned by violence and negotiating ›difference‹. The first was biological, as in grafting two plants to produce something new, for good or ill. The second was bodily, as in grafting skin onto a bodily wound or injury. The third was to treat ›graft‹ as a dark zone of parallel economies, mirroring the licit and legitimate economies of which we are all a public part. In varying degrees and ways, all the artworks could be seen to shed light on some dimension of the core notion« (Richards, Reflections, S. 50).
- 489 Vgl. García Canclini, Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity, S. 212, der den neoklassischen »giganticism« der spanischen und portugiesischen Kolonialarchitektur als Strategie beschreibt, um »with the grandiloquence of indigenous architecture« zu konkurrieren. Gauvin Bailey deutet den »Andean Hybrid Baroque« dagegen in erster Linie als architektonische Antwort auf lokale Widerstände gegen die Christianisierung (Bailey, The Andean Hybrid Baroque, S. 9).
- 490 Fernández-González, Architectural hybrids? Building, law and architectural design in the early modern Iberian world, S. 559.

- 491 Burke, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*, S. 54.
- 492 Vgl. Altekamp, Marcks-Jacob und Seiler, Einleitung zu dem Band *Perspektiven der Spolienforschung*, S. 5.
- 493 Vgl. Kinney, Introduction zu *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, S. 3–4. Vgl. Auch Flood, *Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi*, S. 123.
- 494 Vgl. Fraser, *Architecture and Imperialism in Sixteenth-Century Spanish America*, S. 325.
- 495 Gang, *The Art of Architectural Grafting*, S. 9. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Gang den Aspekt des »adaptive reuse« auf die Möglichkeiten eines Umweltbewussten »recycling« hin weiterdenkt.
- 496 Kristeva, Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, S. 348.
- 497 Vgl. Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, S. 29.
- 498 Kipnis, *Towards a New Architecture*, S. 100.
- 499 Burke, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*, S. 24.
- 500 Vgl. Foster, *The »Primitive« Unconscious of Modern Art*, S. 63.
- 501 Flood, *Appropriation as Inscription*, S. 133.
- 502 Vgl. ebd., S. 137.
- 503 Bhabha, *The Third Space*, S. 210.
- 504 Burke, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*, S. 70.
- 505 Eisenman, *The End of the Classical*, S. 168–169, Fußnote 19.
- 506 Ebd. Dabei wird das strategische Instabil-Machen von Traditionszusammenhängen explizit an Derridas Konzept der »trace instituée« rückgebunden (vgl. Eisenman, *The End of the Classical*, S. 169, Fußnote 19).
- 507 Ebd.
- 508 Kipnis, *Towards a New Architecture*, S. 100.
- 509 Hugo, *Der Glöckner von Notre Dame*, S. 129–130.
- 510 Jencks, *Architecture of the jumping universe*, S. 74.
- 511 Eisenman, *The End of the Classical*, S. 168.
- 512 Barthes, *Die Strukturalistische Tätigkeit*, S. 219.
- 513 Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, S. 28.
- 514 Park, *Graft in Architecture. Recreating spaces*, S. 7.
- 515 Ebd.
- 516 Zugleich folgen sie damit der Linie, die im internationalen Kontext bereits von Peter Eisenman, Jeffrey Kipnis und Bahram Shirdel vorgedacht worden war und im deutschen Kontext Ende der 1990er Jahre u. a. von Ulrich Königs unter dem Stichwort »Grafting« vorgestellt wurde (vgl. Königs, *Vom Pfropfen, klonen und Kügelchen schlucken. Scapes als Zukunftsmodell der Stadt*, S. 7).
- 517 Vgl. <https://www.aedes-arc.de/cms/aedes/de/programm?id=373597> [gesehen am 18.1.2025].
- 518 Vgl. <https://graftlab.com/projects/graftworld> [gesehen am 18.1.2025], sowie das Interview mit Wolfgang Putz (einem der Architekten, die *Graftworld* mitgegründet haben): »Die alte Republik ist noch nicht tot« (*TAZ* vom 24.1.2005, S. 28).
- 519 Böhme, *Einleitung: Raum – Bewegung – Topographie*, S. 14.
- 520 Ebd.
- 521 Gang, *The Art of Architectural Grafting*, S. 9.
- 522 Ebd.
- 523 Vgl. den Ankündigungstext des Verlages zu Gangs Buch: <https://www.park-books.com/product/the-art-of-architectural-grafting/1418> [gesehen 18.1.2025].
- 524 Vgl. ebd., S. 37.
- 525 Vgl. Blomberg, *Distinct ambiguity*, S. 6.

- 526 Vgl. Bachtin, *Das Wort im Roman*, S. 245–246.
- 527 Hugo, *Der Glöckner von Notre Dame*, S. 130.
- 528 Vgl. Bachtin, *Das Wort im Roman*, S. 246.
- 529 Vgl. Altekamp, Marcks-Jacob und Seiler, Einleitung, S. 5.
- 530 Milizia, *Grundsätze der bürgerlichen Baukunst*. Band 2, S. 318.
- 531 Vgl. hierzu auch Joseph Friedrich Racknitz, der fast wortgleich schreibt: »Man kann das Gute der Gothischen Bauart beybehalten, und darauf gleichsam die Griechische Architektur pffropfen, so wird eine neue, unserm Klima und unsern Bedürfnissen vielleicht allein angemessene Architektur daraus erwachsen« (Racknitz, *Darstellung und Geschichte des Geschmacks der vorzüglichsten Völker*, S. 21). Interessant ist hier der Hinweis auf die Anpassung des Stils an die nordeuropäischen klimatischen Verhältnisse (vgl. Hvattum, *Style and solitude. The history of an architectural problem*, S. 108).
- 532 Hugo, *Der Glöckner von Notre Dame*, S. 128.
- 533 Adeling, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*. Band 1, S. 515.
- 534 Vgl. Müller, *Der Neue Pauly*, Lemma »Spolien«, Sp. 195.
- 535 Vgl. Meier, *Spolien. Phänomene der Wiederverwendung in der Architektur*, S. 132.
- 536 Altekamp, Marcks-Jacob und Seiler, Einleitung, S. 5.
- 537 Marcks-Jacobs, *Monumente der Vergangenheit im maurischen Spanien*, S. 209.
- 538 Ebd.
- 539 Vgl. Altekamp, *Architectural Re-Use Processes in Late Antique North Africa*, S. 162, sowie Hansen, *The Eloquence of Appropriation: Prolegomena to an Understanding of Spolia in Early Christian Rome*, S. 193.
- 540 Altekamp, Marcks-Jacob und Seiler, Einleitung, S. 5.
- 541 Esch, *Wiederverwendung von Antike im Mittelalter*, S. 27.
- 542 Meier, *Spolien. Phänomene der Wiederverwendung in der Architektur*, S. 120.
- 543 Elsner, *From the culture of spolia to the cult of relics. The Arch of Constantine and the genesis of late antique forms*, S. 152. Siehe hierzu aber auch die kritischen Einwände gegen die »Pffropfungsthese« von Arthur Frothingham, der die Frage aufgeworfen hat, ob es sich womöglich bloß um eine inszenierte Spolierung handelt (Frothingham, *Who Built the Arch of Constantine? Its History from Domitian to Constantine*, S. 489).
- 544 Vgl. Bergemann und Dönike, *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, S. 48–51.
- 545 Vgl. Elsner, *Perspectives in Art*, S. 267, sowie Altekamp, *Architectural Re-Use Processes in Late Antique North Africa*, S. 162.
- 546 Esch, *Wiederverwendung von Antike im Mittelalter*, S. 56.
- 547 Schlimme, *Antike Spolien als Baumaterial im Rom der Frühen Neuzeit: Bautechnik, Baulogistik und der Architektorentwurf mit Spolien nach Serlio*, S. 312.
- 548 Esch, *Wiederverwendung von Antike im Mittelalter*, S. 56.
- 549 Meier, *Spolien. Phänomene der Wiederverwendung in der Architektur*, S. 120.
- 550 Ebd.
- 551 Zum Aspekt der Mobilität der Materialien und der Bauleute siehe Renn und Valleriani, *Elemente einer Wissensgeschichte der Architektur*, S. 38–39.
- 552 Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 19.
- 553 De Certeau, *Kunst des Handelns*, S. 245.

- 554 Burke, Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture, S. 27.
- 555 Ebd.
- 556 Ebd., S. 28.
- 557 Bachtin, Das Wort im Roman, S. 246.
- 558 Gang, The Art of Architectural Grafting, S. 37.
- 559 Mogollón Cano-Cortes, Manifestations of Power and Visual Culture: some examples in Extremaduran mudejar architecture, S. 351, sowie Dodds, The Mudejar Tradition in Architecture, S. 592.
- 560 Barthes, Der Tod des Autors, S. 108.
- 561 Blumenberg, Einleitung zu Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 7.
- 562 Koschorke, Zur Epistemologie der Natur / Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen, S. 12.
- 563 Ricœur, Zeit und Erzählung. Band 1, S. 107. Im Original: Ricœur, Temps et récit. Band 1, S. 104.
- 564 Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 52.
- 565 Ricœur, Zeit und Erzählung. Band 1, S. 94. Ricœur entwirft an dieser Stelle einen Symbolbegriff, der sich auf Clifford Geertz und auf Ernst Cassirer beruft: Im Rekurs auf die *Interpretation of Cultures* und die *Philosophie der symbolischen Formen* geht Ricœur davon aus, dass sich in symbolischen Formen »kulturelle Prozesse« (ebd.) artikulieren, die in einen Komplex von Erfahrungen und Praktiken eingebettet sind, der sich zunächst am Modell der Metapher orientiert, bevor er ein autonomes symbolisches System von Begriffen herausbildet.
- 566 Barad, Posthumanist Performativity, S. 816, sowie Knorr Cetina, Wissenskulturen, S. 65.
- 567 Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, S. 193.
- 568 Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 54.
- 569 Ricœur, Die lebendige Metapher, S. 272.
- 570 Ricœur, Temps et récit. Band 1, S. 103.
- 571 Bachelard, L'eau et les rêves, S. 14.
- 572 Homer, Ilias. Sechster Gesang, S. 13, Vers 181. Vgl. hierzu Erffa, Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Band 3, Lemma »Chimäre«, S. 434–438.
- 573 Borck, The Human Body Re-Built: Körpermontagen im 20. und 21. Jahrhundert, S. 188.
- 574 Vgl. hierzu Ingensiep, Pflanzenchimären als klassische und moderne Biofakte, S. 164.
- 575 Vgl. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), S. 359.
- 576 Rushdie, Die satanischen Verse, S. 396 (im Original: ders., The Satanic Verses, S. 309).
- 577 Darwin, The variation of animals and plants under domestication. Band 1, S. 469.
- 578 Darwin, Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation. Band 1, S. 501. Im Original: Darwin, The variation of animals and plants under domestication. Band 1, S. 469.
- 579 Vgl. Mudge et al., A history of grafting, S. 479–481.
- 580 Rushdie, The Satanic Verses, S. 647. Das zielt in die gleiche Richtung wie Glissants Idee einer »kreolischen Mischung« diverser Kulturen, bestehend aus heterogenen Elementen, im Rahmen eines chaotischen »Welt-Ganzen« (vgl. Glissant, Kultur und Identität, S. 56).
- 581 Vgl. hierzu Bauman, Moderne und Ambivalenz, S. 80.
- 582 Overthun, Das Monströse und das Normale. Konstellationen einer Ästhetik des Monströsen, S. 51.
- 583 Foucault, Die Anormalen, S. 86–87.
- 584 Jacob, Die Logik des Lebenden, S. 27.
- 585 Zum Unterschied zwischen Technik und Technologie schreibt Hartmut Böhme: »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« (Böhme, Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs, S. 57).
- 586 Vgl. hierzu u. a. Trump, Wrestling with the Monster, S. 17; Micheletti, Hybrids of the Romantic: Frankenstein, Olympia, and Artificial Life, S. 148; Squier, Liminal lives. Imagining the human at the frontiers of biomedicine, S. 96; Schmeink, Biopunk Dystopias. Genetic Engineering, Society and Science Fiction, S. 34.
- 587 Campe, Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher, S. 309.
- 588 Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 33.
- 589 Haraway, Ein Manifest für Cyborgs, S. 465.
- 590 Freud, Das Unbehagen in der Kultur, S. 451. Vgl. hierzu Borck, The Human Body Re-Built: Körpermontagen im 20. und 21. Jahrhundert, S. 188–189, sowie Harrasser, Prothesen. Figuren einer lädierten Moderne, S. 34–35.
- 591 Vgl. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 84.
- 592 Vgl. McLuhan, Die magischen Kanäle, S. 11. Dort ist von der »technischen Analogiedarstellung des Bewußtseins« die Rede, »mit der der schöpferische Erkenntnisprozeß kollektiv und korporativ auf die ganze menschliche Gesellschaft ausgeweitet wird, und zwar auf ziemlich dieselbe Weise, wie wir unsere Sinne und Nerven durch verschiedene Medien bereits ausgeweitet haben« (ebd.). Siehe hierzu die kritische Einlassung von Claus Pias, der es »nicht besonders glücklich« findet, »die Kybernetik mit Derivaten Kappscher oder Freudscher Projektions- und Prothesenbegriffe verstehen zu wollen. Denn die Kybernetik spricht nicht von Apparaten, sondern von *Epistemologien*« (Pias, Die kybernetische Illusion, S. 60).
- 593 Siehe Haraway, When Species Meet, S. 1. Auf die ökologische Dimension dieser Frage weist Morton hin (vgl. Morton, Ecology without nature. Rethinking environmental aesthetics, S. 108).
- 594 So spitzt Siegart das Projekt der Kultur-technikforschung auf die Frage hin zu: »How was the human always already historically mixed with the non-human?« (Siegart, Cultural Techniques: Or the End of the Intellectual Postwar Era in German Media Theory, S. 53).
- 595 Haraway, A Cyborg Manifesto, S. 150. Vgl. hierzu auch Tabbert, Menschmaschinengötter. Künstliche Menschen in Literatur und Technik, S. 79–80.
- 596 Haraway, Ein Manifest für Cyborgs, S. 464.
- 597 Haraway, A Cyborg Manifesto, S. 150.
- 598 Latour, Wir sind nie modern gewesen, S. 19–20.
- 599 Vgl. Coenen, Transhumanismus, S. 268–269.
- 600 Siehe hierzu Braidotti, The posthuman, S. 67 und Hayles, How we became posthuman, S. 283–285.
- 601 Shark, Organismus – Maschine: Analogie oder Gegensatz?, S. 418.
- 602 Simondon, Die Existenzweise technischer Objekte, S. 60.
- 603 Vgl. Hamilton, Barker, Starzl, A History of Organ Transplantation, S. XIII–XIV.
- 604 Vgl. Latour, Ein Versuch, das »kompositionistische Manifest« zu schreiben, S. 11.
- 605 Siehe hierzu Krüger-Fürhoff, Verpflanzungsgebiete, S. 69–70.
- 606 Karafyllis, Lebewesen als Programme, S. 235. Bei Biofakten handelt es sich, wie Karafyllis an anderer Stelle betont, gerade nicht um »konzeptuelle Hybride«, bei denen »die zusammengefügte Teile eine Schnittstelle erkennen lassen und prinzipiell wieder entkoppelbar sind«. Biofakte zeichnen sich dagegen dadurch aus, dass sich »der technische Eingriff gleichsam verwachsen [hat]« (Karafyl-

- lis und Lammers, Big Data in kleinen Dosen, S. 167).
- 607 Schicktan, Fremdkörper: Die Grenzüberschreitung als Prinzip der Transplantationsmedizin, S. 180.
- 608 Zum Lebenskonzept siehe Toepfer, Der Begriff des Lebens, S. 158–161.
- 609 Heidegger, Die Frage nach der Technik, S. 20.
- 610 Toepfer, Der Begriff des Lebens, S. 167.
- 611 Schicktan, Fremdkörper: Die Grenzüberschreitung als Prinzip der Transplantationsmedizin, S. 180.
- 612 Ebd., S. 188.
- 613 Moravec, Mind children, S. 152.
- 614 Ebd.
- 615 Clark, Cyborgs unplugged, S. 175.
- 616 Vgl. Jacob, Die Logik des Lebenden, S. 70–71.
- 617 Canguilhem, Le concept et la vie, S. 214.
- 618 Siehe Blumenberg, Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, S. 8–9, wo Blumenberg sich mit Kapps Ansatz auseinandersetzt.
- 619 Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 33.
- 620 Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, S. 31.
- 621 Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 51.
- 622 Ebd., S. 52.
- 623 Ebd., S. 95.
- 624 Blumenberg, Einleitung zu Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 8.
- 625 Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 91.
- 626 Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 100. Siehe hierzu auch Schmieder, »Entwerfungsarten« im Zusammenhang. Zur interdisziplinären Geschichte des Projektionsbegriffs, S. 86.
- 627 Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik, S. 100.
- 628 Ebd.
- 629 Ebd., S. 102.
- 630 Ebd., S. 101.
- 631 Blumenberg, Paradigmen einer Metaphorologie, S. 91.
- 632 Wie Maye und Scholz in ihrer Einleitung zu Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* feststellen, blendet Kapp dabei die pragmatische Dimension des Gebrauchs von Maschinen im Rahmen der Industrialisierung aus (Maye und Scholz, Einleitung, S. XII). Anders als für Karl Marx, der die Funktion von Maschinen im Produktionsumfeld kapitalistischer Fabriken analysiert und zu dem Schluss kommt, dass moderne Maschinerien den Zweck hätten, »den Menschen vollständig zu ersetzen«, ist bei Kapp die Technologie, »die ursprüngliche Tatsache der menschlichen Kultur. Die technologischen Objekte erscheinen beherrscht von dem Maß unseres Organismus« (Grigenti, Von Hegel zu Kapp und Marx (Mensch und Maschine), S. 50). Marx macht in seinem *Maschinenfragment* plausibel, dass Organprojektionen nicht nur eine Richtung von den menschlichen Organen auf die Maschinenfunktionalität kennen: »Die Tätigkeit des Arbeiters [...] ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt« (Marx, Fixes Kapital und Entwicklung der Gesellschaft (Maschinenfragment), S. 593).
- 633 Maye und Scholz, Einleitung, S. XXIII.
- 634 Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Lemma »Organismus«, S. 1868.
- 635 Vgl. hierzu Cheung, From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word »Organism« from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries, S. 326, sowie Keller, The century of the gene, S. 106.
- 636 Vgl. Jacob, Die Logik des Lebenden, S. 123–125, sowie Johach, Krebszelle und Zellenstaat, S. 89–90. Interessanterweise findet sich aber auch noch bei Ernst

- Haeckel – Ende des 19. Jahrhunderts zu Zeiten von Darwins Evolutionstheorie – eine Bestimmung des Organismus, der wie ein Echo von Zedlers Beschreibung des Organismus klingt, wenn Haeckel in seiner *Natürlichen Schöpfungs-Geschichte* schreibt: »[D]ie Bezeichnung ›Organismus‹ für die lebenden Wesen beruht auf der Vorstellung, dass jeder belebte Naturkörper aus Organen zusammengesetzt ist, aus verschiedenartigen Theilen, die als Werkzeuge, ähnlich den verschiedenen Theilen einer künstlichen Maschine, in einander greifen und zusammenwirken, um die Thätigkeit des Ganzen hervorzubringen« (Haeckel, *Natürliche Schöpfungs-Geschichte*, S. 131).
- 637 Vgl. Toepfer, Zweckbegriff und Organismus, S. 414 – 418.
- 638 Kant, Kritik der Urteilskraft, § 65, S. 322 (Kursivierung im Original).
- 639 Vgl. hierzu Weatherby, Transplanting the metaphysical organ, S. 67 – 68.
- 640 Kant, Kritik der Urteilskraft, § 65, S. 322.
- 641 Ebd., § 64, S. 318 (Kursivierung im Original).
- 642 Ebd., § 64, S. 319.
- 643 Ebd. (Kursivierung im Original). Dass sich bei zusammengepfropften Bäumen zwei verschiedenartige individuelle Organismen gegenseitig erhalten, verdankt sich, so Kant, der »Selbsthülfe der Natur« (ebd.).
- 644 Ebd.
- 645 Bies, Geburten aus dem Geist der Pflropfung? Zu Kant und Goethe, S. 107.
- 646 Blumenbach, Über den Bildungstrieb als Zeugungsgeschäfte, S. 21.
- 647 Vgl. Goeth, Fortpflanzung – Verpflanzung. Vegetabile Metaphern in den Wissenskulturen des 18. und 19. Jahrhunderts, S. 63 – 64.
- 648 Vgl. hierzu auch die Diskussion bei Holland, Zeugung / Fortpflanzung: Distinctions of Medium in the Discourse on Generation around 1800, S. 85 – 86.
- 649 Ungerer, Die Regulationen der Pflanzen, S. 72.
- 650 Kant, Kritik der Urteilskraft, § 64, S. 319 (Kursivierung im Original).
- 651 Vgl. Goeth, Fortpflanzung – Verpflanzung, S. 69.
- 652 Siehe Karafyllis, Samenbanken und Weltkollektion: Über die dritte Natur der agrarischen Biofakte, S. 31.
- 653 Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 32.
- 654 Blumenbach, Über den Bildungstrieb als Zeugungsgeschäfte, S. 19.
- 655 Ebd.
- 656 Siehe Müller-Sievers, Über Zeugungskraft, S. 150 – 151.
- 657 Blumenbach, Über den Bildungstrieb als Zeugungsgeschäfte, S. 19.
- 658 Vgl. Toepfer, Historisches Wörterbuch der Biologie. Band 1, Lemma ›Art‹, S. 67.
- 659 Kant, Kritik der Urteilskraft, § 65, S. 322.
- 660 Siehe hierzu: Richards, Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb, S. 18.
- 661 Jacob, Logik des Lebenden, S. 27.
- 662 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 7, Lemma ›Génération‹, S. 559.
- 663 Ebd., S. 560.
- 664 Vgl. Jacob, Logik des Lebenden, S. 81 – 82, Lettow, Generation, Genealogy, S. 22.
- 665 Kant, Kritik der Urteilskraft, § 64, S. 371.
- 666 Ebd.
- 667 Vgl. Toepfer, Zweckbegriff und Organismus, S. 19 – 21.
- 668 Vgl. Müller-Wille und Rheinberger, Das Gen im Zeitalter der Postgenomik, S. 26.
- 669 Darwin, On the origin of species, S. 10.
- 670 Vgl. Jacob, Die Logik des Lebenden, S. 75, Rheinberger und Müller-Wille, Vererbung, S. 48 – 53, sowie Weigel, Evolution der Kultur oder Kulturgeschichte der Evolutionstheorie – Epistemische Probleme am Schnittpunkt der zwei Kulturen, S. 145.
- 671 Darwin, On the origin of species, S. 133.

- 672 Ebd., S. 134.
- 673 Ebd., S. 270.
- 674 Vgl. Mayr, The growth of biological thought. Diversity, evolution, and inheritance, S. 339.
- 675 Ingensiep, Pflanzenchimären als klassische und moderne Biofakte, S. 170.
- 676 Müller-Wille und Rheinberger, Das Gen im Zeitalter der Postgenomik, S. 27.
- 677 Darwin, The variation of animals and plants under domestication. Band 2, S. 387.
- 678 Ebd., S. 365.
- 679 Ebd.
- 680 Ebd.
- 681 Ebd.
- 682 Ebd.
- 683 Vgl. Mudge et al., A History of Grafting, S. 439.
- 684 Fabricius, Anfangsgründe der ökonomischen Wissenschaften zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, S. 65.
- 685 Vgl. Mudge et al., A History of Grafting, S. 440 (Kurisivierung im Original).
- 686 Rheinberger, Experiment Differenz Schrift, S. 13.
- 687 Vgl. Rheinberger, Von der Zelle zum Gen, S. 274.
- 688 Laubichler, Systemtheoretische Organismuskonzeption, S. 119.
- 689 Ebd., S. 122. Siehe hierzu auch Ingensiep, Pflanzenchimären als klassische und moderne Biofakte, S. 164.
- 690 Blumenberg, Einleitung zu Paradigmen zu einer Metaphorologie, S. 10.
- 691 La Mettrie, Die Maschine Mensch, S. 27. Vgl. auch Shark, Organismus – Maschine: Analogie oder Gegensatz?, S. 431–432.
- 692 La Mettrie, Die Maschine Mensch, S. 27.
- 693 Ebd., S. 41, vgl. im Original: La Mettrie, L'homme machine, S. 40.
- 694 Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 110.
- 695 Vgl. den Titel von Stengers Buch: *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*.
- 696 Schlich, Die Erfindung der Organtransplantation, S. 33.
- 697 Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Lemma »Transplantation«, S. 2125.
- 698 Tagliacozzi, De curtorum chirurgia per insitionem, S. 43–44.
- 699 Vgl. Palladius, Das Bauernjahr, S. 674–675.
- 700 Ebendiese Stelle von Palladius zitiert Tagliacozzi in *De Curtorum Chirurgia per insitionem*, S. 43–44: »principio multas species industria sollers / protulit et doctam iussit inire manum, / nam quaecumque virens alienis frondibus arbos / comitur, his discit credita ferre modis: / aut nova discreto figuntur germina libro / aut aliud sumunt robora fissa caput / aut virides oculos externi gemma tumoris / excipit et lento stringitur uda sinu.« (Palladius, Das Bauernjahr, S. 678–679).
- 701 Vgl. Mudge et al., A history of grafting, S. 457–458.
- 702 Vgl. hierzu Columella, Über die Landwirtschaft, S. 165–190.
- 703 Vgl. Fichtner, Das verpflanzte Mohrenbein, S. 96.
- 704 Siehe hierzu auch Alloa, Fremdkörper. Fragmente einer Theorie des Eindringlings, S. 78–79.
- 705 Dies gilt übrigens gleichermaßen für den Zusammenhang zwischen dem (alten) Transplantationsbegriff und dem (alten) Reproduktionsbegriff – so erwähnt Blumenbach Tagliacozzis »berüchtigte Nasenersetzung« (Blumenbach, Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, S. 88). Siehe hierzu auch Engelstein, Anxious anatomy. The conception of the human form in literary and naturalist discourse, S. 39. Die Transplantation von Nasen war für Tagliacozzi insofern ein zentrales Anliegen als es dabei um die Heilung von Kriegsverlet-

- zungen ging. Eine Maßnahme, die die Kriegsherren der damaligen Zeit den für sie kämpfenden Berufssoldaten gerne angeboten hätten. Ihre Reprise findet dieses Szenario heute in den Bemühungen des US-Militärs, ihr Personal im Falle von schweren Kriegsverletzungen mit einer entsprechenden Transplantationsmedizin versorgen zu können. Schlagzeilen machte 2015 in den USA die erste Penis-Transplantation, und zwar mit Blick auf die vielen schweren Verwundungen, die Soldaten im Irak und in Afghanistan erlitten hatten. In der *New York Times* berichtete Denise Grady unter dem Titel »Penis Transplants Being Planned to Help Wounded Troops« über diesen chirurgischen Eingriff (*NYT*, 6.12.2015).
- 706 Siehe Hackings, Representing and intervening, S. 217.
- 707 Vgl. Rheinberger, Pfropfen, S. 98–99.
- 708 Vgl. Canguilhem, Mensch und Organismus, S. 213.
- 709 Vgl. Johach, Metaphernzirkulationen. Methodologische Überlegungen zwischen Metaphorologie und Wissenschaftsgeschichte, S. 86.
- 710 Delaporte, Das zweite Naturreich, S. 10.
- 711 Ebd.
- 712 Ebd.
- 713 Bernard, Introduction a l'Étude de la Médecine Expérimentale, S. 233. Zur Bedeutung dieses Begriffs in der Naturgeschichte des 18. Jahrhunderts siehe auch Toepfer, Historisches Wörterbuch der Biologie. Band 3, Lemma »Physiologie«, S. 89–90.
- 714 Canguilhem, Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert, S. 95.
- 715 Ebd. Siehe hierzu die Laborberichte von Thomas Hunt Morgan, die im Jahr 1908 unter dem Titel *Experiments in Grafting* erschienen und die Vivisektion eines Tiers als strukturalistische Tätigkeit beschreiben: »The following method of grafting was employed. The leg was cut off, the skin loosened around the attached stump and turned back. The stump (composed of muscles, bone, nerves, etc.) was cut off higher up and the skin was then turned back. A pocket was thus formed. Into this pocket the piece cut off was implanted, after being turned around so that its proximal end was directed outwards. The skin was then drawn together by a ligature over the cut end« (Morgan, Experiments in Grafting, S. 1). Ausgehend von der Hypothese einer grundsätzlichen »Strukturähnlichkeit« (vgl. Rheinberger, Aspekte des Bedeutungswandels im Begriff organischer Ähnlichkeit vom 18. zum 19. Jahrhundert, S. 245–246) zwischen tierischen und menschlichen Organismus, veröffentlichte der Arzt Serge Voronoff 1916 seinen *Traité de Greffes Humaines* zur Knochentransplantation, in dem er die Begriffe »greffe« und »transplantation« synonym verwendet (vgl. Voronoff, *Traité de Greffes Humaines*, S. 4). In den 1920er Jahren folgen dann aufsehenerregende Studien zur Transplantation von tierischen Geschlechtsdrüsen in Menschen, die er als eine Form der »verjüngenden« Pfropfung beschreibt. Diese umfasst »The possibility of borrowing the sex gland of the higher simians in order to graft it on man« ebenso wie »The grafting of youthful ovaries, in full activity, on aged women« (Voronoff, *Life. A Study of the Means of Restoring Vital Energy and Prolonging Life*, S. 88). Siehe hierzu auch Schicktanz, Mensch-Tier-Chimären. Bemerkungen zur Transplantationsmedizin und ihrer Geschichte, S. 190–191).
- 716 Als Nullstufe dieser konzeptuellen Übertragung kann die Anthropomorphisierung angesehen werden, während avanciertere Übertragungsweisen funktionale Analogien herstellen (vgl. Jacob,

- Logik des Lebenden, S. 41, Toepfer, Organ, S. 750).
- 717 Sickler, Baumschulen-Wesen. Von der Veredelung der Kernreiser und ihrer verschiedenen Arten. In: Der teutsche Obstgärtner (1794), S. 26. Ein ganz ähnlicher Vergleich findet sich auch in Dézallier d'Argenvilles Gartenbaubuch *La théorie et la pratique du jardinage*, wo es im Abschnitt über die Techniken und Werkzeuge des Pfropfens heißt: »L'instrument avec lequel on greffe, nommé greffoir, est un couteau pointu à manche d'ivoire, don't le bout qui exceed la lame est aplati en forme d'une spatula de Chirurgien« (Dézallier d'Argenvilles, *La théorie et la pratique du jardinage*, S. 221).
- 718 Vgl. Campe, Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher, S. 309.
- 719 Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, S. 110.
- 720 Siehe Koschorke, Körperströme und Schriftverkehr, S. 57–65.
- 721 Hippokrates, Über die Entstehung des Kindes (de natura pueri), S. 229.
- 722 Harvey, A Second Disquisition to John Riolan; in which many Objections to the Circulation of the Blood are refuted, S. 140.
- 723 Ebd.
- 724 Duhamel du Monceau, Abhandlung von dem Ackerbaue, S. 6.
- 725 Linné, Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneiwissenschaft, S. 5.
- 726 Hunter, Essays and Observations on Natural History, Anatomy, Physiology, Psychology and Geology, S. 19.
- 727 Hunter, The natural history of the human teeth, S. 56.
- 728 Hunter, Essays and Observations on Natural History, S. 18.
- 729 Rheinberger, Aspekte des Bedeutungswandels im Begriff organischer Ähnlichkeit vom 18. zum 19. Jahrhundert, S. 239.
- 730 Hunter, Essays and Observations on Natural History, S. 18.
- 731 Vgl. Hunter, The natural history of the human teeth, S. 56.
- 732 Hunter, A Treatise on the Blood, Inflammation, and Gun-shot Wounds, S. 168–169.
- 733 Ebd.
- 734 Hunter, Essays and Observations on Natural History, S. 18.
- 735 Hunter, The natural history of the human teeth, S. 56.
- 736 Darwin, Phytologia: or the Philosophy of Agriculture and Gardening, S. 108.
- 737 Vgl. Gerabek et al., Enzyklopädie Medizingeschichte. Band 1, Lemma »Impfung«, S. 660, sowie Lemma »Transplantation«, S. 1408.
- 738 Vgl. Pylarinus, Nova et tuta variolas excitandi per transplantationem methodus, S. 17.
- 739 Timoni, An Account, or History, of the Procuring the Small Pox by Incision, or Inoculation, as it has for some time been practiced at Constantinople, S. 73.
- 740 Timoni, Die Einpfropfung der Pocken, S. 5–6.
- 741 Vgl. Plotkin und Plotkin, A Short History of Vaccination, S. 1–2, sowie Winkle, Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen, S. 868–870.
- 742 Montague, Letters of the right Honorable Lady Mary Worthley Montague. Written during her Travels in Europe, Asia and Africa, S. 108.
- 743 Vgl. Gerabek et al., Enzyklopädie Medizingeschichte. Band 1, Lemma »Aufklärungsmedizin«, S. 120, sowie Bennett, War Against Smallpox. Edward Jenner and the Global Spread of Vaccination, S. 7.
- 744 Timoni, Die Einpfropfung der Pocken, S. 5–6.
- 745 Voltaire, Lettres Philosophiques. Lettre XI. Sur l'insertion de la petite vérole, S. 44–50.

- 746 Zumbusch, Die Immunität der Klassik, S. 13.
- 747 Türk, Die Immunität der Literatur, S. 53.
- 748 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 7, Lemma ›Greffe‹, S. 921.
- 749 Vater, Das Blatter-Beltzen, S. 12.
- 750 Zedler, Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste. Band 3, Lemma ›Baumpfropfen‹, S. 762.
- 751 Adelung, Wörterbuch. Band 2, S. 1366.
- 752 Ebd.
- 753 Vgl. Stengers, La propagation des concepts, S. 18.
- 754 Hunter, A Treatise on the Blood, Inflammation, and Gun-shot Wounds, S. 168–169.
- 755 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 8, Lemma ›Inoculation‹, S. 755.
- 756 Ebd.
- 757 Vgl. hierzu Foucault, Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 90–91.
- 758 Türk, Die Immunität der Literatur, S. 59.
- 759 Siehe nochmal Schiller, Die Baumzucht im Großen, S. 9.
- 760 Zumbusch, Die Immunität der Klassik, S. 17.
- 761 Vgl. Plotkin und Plotkin, A Short History of Vaccination, S. 2–3.
- 762 Vgl. Winkle, Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen, S. 881.
- 763 Vgl. Jenner, The origin of the Vaccine Inoculation, S. 505. Einige Seiten später berichtet Jenner, wie er nicht nur auf die Idee kam, die Menschen mit Hilfe einer »inoculation« mit Kuhpocken gegen die Small-pox zu immunisieren, sondern wie er nur die ersten Krankheitserreger direkt von einer Kuh entnahm, »and finally from one human being to another« (ebd., S. 507). Ebendarin bestand Winkle zufolge die eigentliche Entdeckung Jenners, nämlich dass der gleiche Immunisierungserfolg mit den einer Kuhlymphe entnommenen Kuhpocken und mit einer »humanisierten« Lymphe erzielt werden kann (Winkle, Geisseln der Menschheit, S. 882).
- 764 Vgl. hierzu Winkle, Geisseln der Menschheit, S. 885–886.
- 765 Herz, An den D. Dohmeyer, Leibarzt des Prinzen August von England, über die Brutalimpfung und deren Vergleichung mit der humanen, S. 12.
- 766 Vgl. Bennett, War Against Smallpox. Edward Jenner and the Global Spread of Vaccination, S. 114.
- 767 King, Heil und Verderben, S. 177.
- 768 Vgl. Schickel, Fremdkörper: Die Grenzüberschreitung als Prinzip der Transplantationsmedizin, S. 190.
- 769 King, Heil und Verderben, S. 187.
- 770 Ebd.
- 771 Herz, An den D. Dohmeyer, Leibarzt des Prinzen August von England, über die Brutalimpfung und deren Vergleichung mit der humanen, S. 87.
- 772 Vgl. Zumbusch, Die Immunität der Klassik, S. 42.
- 773 Scheel, Die Transfusion des Blutes und Einspritzung der Arzneien in die Adern, S. 109–110.
- 774 Ebd. Vgl. hierzu Benedum, Geschichte der Bluttransfusion, S. 9, sowie zur Geschichte der Bluttransfusion im 19. Jahrhundert (im Anschluss an James Blundells 1828 erschienene *Observations on transfusion of blood*): Learoyd, The history of blood transfusion prior to the 20th century. Part 2, S. 372–373.
- 775 Diderot und D'Alembert, Encyclopédie. Band 8, Lemma ›Inoculation‹, S. 755.
- 776 Rheinberger, Aspekte des Bedeutungswandels im Begriff organischer Ähnlichkeit vom 18. zum 19. Jahrhundert, S. 245–246.
- 777 Bogdanov, La greffe du sang, zit. nach Vöhringer, Avantgarde und Psychotechnik. Wissenschaft, Kunst und Technik der Wahrnehmungsexperimente in der frühen Sowjetunion, S. 229. Hier lässt

- sich ein ähnlicher Denkstil erkennen wie bei Serge Voronoff. Die ›greffe du sang‹ ist ein Teilaspekt der ›greffe humaine‹. Insbesondere im Kontext der Hämostase wird Blut auch schon bei Voronoff thematisiert (vgl. Voronoff, *Traité de Greffes Humaines*, S. 20–21).
- 778 Vgl. Silverstein, *A history of immunology*, S. 262.
- 779 Blumenberg, *Einleitung zu Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 10.
- 780 Bach, *Grundzüge zu einer Pathologie der ansteckenden Krankheiten*, S. 302.
- 781 Vgl. Zumbusch, *Die Immunität der Klassik*, S. 58–59.
- 782 Bach, *Grundzüge zu einer Pathologie der ansteckenden Krankheiten*, S. 4.
- 783 Diderot und D'Alembert, *Encyclopédie*. Band 8, Lemma ›Inoculation‹, S. 755.
- 784 Ebd., S. 23.
- 785 Ebd., S. 12.
- 786 Vgl. hierzu die von Bach erwähnte Abhandlung von John Hunter, *Treatise on the Venereal Disease*, die 1786 erschien und sich mit der Übertragbarkeit von und Immunisierung gegen Geschlechtskrankheiten befasste.
- 787 Zumbusch, *Die Immunität der Klassik*, S. 60.
- 788 Bach, *Grundzüge zu einer Pathologie der ansteckenden Krankheiten*, S. 213.
- 789 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 107.
- 790 Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, S. 110.
- 791 Vgl. Plotkin und Plotkin, *A Short History of Vaccination*, S. 1–3.
- 792 Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, S. 193.
- 793 Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, S. 110.
- 794 Ricœur, *Die lebendige Metapher*, S. 272.
- 795 Rousseau, *Julie oder die neue Héloïse*, S. 347.
- 796 Ebd., S. 347.
- 797 Vgl. Zu den Möglichkeiten und Gefahren der Übertragung des Ansteckungsbegriffs in Kontexte des Ästhetischen: Schaub und Suthor, *Einleitung*, S. 10.
- 798 Schiller, *Philosophische Briefe*, S. 216 (Kursivierung im Original).
- 799 Vgl. Zumbusch, *Die Immunität der Klassik*, S. 168.
- 800 Diderot und D'Alembert, *Encyclopédie*. Band 8, Lemma ›Inoculation‹, S. 755.
- 801 Schiller, *Über das Erhabene*, S. 837.
- 802 Zumbusch, *Die Immunität der Klassik*, S. 111.
- 803 Goffman, *Frame-Analysis*, S. 43. Deutsch: Goffman, *Rahmen-Analyse*, S. 55–56.
- 804 Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, § 50, S. 184.
- 805 Nagy, *A history of modern immunology. The path toward understanding*, S. 4.
- 806 Nancy, *Der Eindringling / L'intrus. Das fremde Herz*, S. 31.
- 807 Alloa, *Fremdkörper. Fragmente einer Theorie des Eindringlings*, S. 85.
- 808 Vgl. Nancy, *Der Eindringling / L'intrus. Das fremde Herz*, S. 33. Die Idee einer ›*restitutio ad integrum*‹ ruft die intertextuelle Referenz der Heiligenlegende von Kosmas und Damian auf (vgl. Alloa, *Fremdkörper. Fragmente einer Theorie des Eindringlings*, S. 78–79, sowie Schickel, *Mensch-Tier-Chimären. Bemerkungen zur Transplantationsmedizin und ihrer Geschichte*, S. 188). Glaubt man der *Legenda Aurea* so hatten diese das kranke Bein eines Mannes geheilt, indem sie ihm dieses abschnitten, als er schlief, und durch das Bein eines gerade gestorbenen Äthiopiens ersetzt (Jacobus de Voragine, *Legenda aurea. Heiligenlegenden*, S. 324–325).
- 809 Nancy, *Der Eindringling / L'intrus. Das fremde Herz*, S. 33. Siehe hierzu auch die kluge Einordnung der Implikationen von Nancys Essay in Krüger-Fürhoff, *Verpflanzungsgebiete. Wissenskulturen und Poetik der Transplantation*, S. 201–207. Interessant ist dabei auch ihre Ausei-

- nersetzung mit Michael Connellys Thriller *Das zweite Herz* (im Original: *Bloodwork*), wo sie die Herzverpflanzung als eine Form von »feindlicher Übernahme« beschreibt (Krüger-Fürhoff, Verpflanzungsgebiete, S. 280).
- 810 Ingensiep, Pflanzenchimären als klassische und moderne Biofakte, S. 171–172.
- 811 Nancy, Der Eindringling / L'intrus. Das fremde Herz, S. 33. Vgl. hierzu Schlitt et al., Attitudes of patients before and after transplantation towards various allografts, S. 512, wo von der »heterogeneity in the attitude towards the graft« die Rede ist.
- 812 Haraway, Ein Manifest für Cyborgs, S. 465.
- 813 Schicktanz, Fremdkörper: Die Grenzüberschreitung als Prinzip der Transplantationsmedizin, S. 188.
- 814 Morelon, L'intolérance de l'autre: une histoire d'immunologie et de transplantation, S. 142.
- 815 Vgl. Wekerle und Sykes, Mixed Chimerism as an Approach for the Induction of Transplantation Tolerance, S. 458.
- 816 Vgl. Dengler und Dreger, Bildung, Aufbau, Funktion und Kinetik hämatopoetischer Zellen, S. 19.
- 817 Vgl. Stiegler, Allgemeine Organologie, S. 127–128.
- 818 Vgl. Vogl, Einleitung. Poetologien des Wissens um 1800, S. 13.
- 819 Blumenberg, Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, S. 193.
- illustrated chronicle of antiquarian fruit literature, S. 52.
- 4 Jacob, Mythos und Wissenschaft, S. 28. Vgl. auch Jacob, Die Logik des Lebenden, S. 10–11.
- 5 Zitiert wird hier und im Folgenden nach der Lutherbibel in der Übersetzung von 1984.
- 6 Hippokrates, Über die Entstehung des Kindes (de natura pueri), S. 229.
- 7 Ebd., S. 234.
- 8 Vgl. Lonie, The Hippocratic treatises »On generation«, »On the nature of the child«, »Diseases IV.«, S. 212.
- 9 Jacob, Mythos und Wissenschaft, S. 28.
- 10 Vgl. Quillet, Callipaedia – or, the Art of Getting Pretty Children, S. 39.
- 11 Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 46–38.
- 12 Vgl. Mudge et al., A History of Grafting, S. 480.
- 13 Vgl. Lévi-Strauss, Das Wilde Denken, S. 30.
- 14 Della Porta, Magiae Naturalis, Liber Primus, S. 93.
- 15 Vgl. Theophrast, Naturgeschichte der Gewächse, S. 57–58, wo die Transformationen von Pflanzen als »Zeichen« und »Wunder« apostrophiert werden.
- 16 Della Porta, Magiae Naturalis, Liber Tertius, S. 97, das überschrieben ist: »Agriculae praecepta promittit, de nouis producendis, commiscendisq plantis«.
- 17 Auch Agrippa von Nettesheim spricht in seiner 1531 erschienen Abhandlung *De occulta philosophia* vom Pfropfen als Form natürlicher Magie: »sicut duae arbores per insitionem, et ostrea cum labidibus ui quadam natura occulta visaq« (Agrippa, *De occulta philosophia*, S. 87–88).
- 18 Della Porta, Magiae Naturalis. Liber Tertius, S. 97: »Ibi unum erat coitus genus, hec pene infinita, nec solum omnis arbor omni arbori inseri potest«. Bemerkenswert ist Bushnell zufolge dabei vor »the

Teil B: Pfropfung als historische Konzeptmetapher. Interferenzen zwischen epistemischen und poetischen Kontexten

- 1 Mudge et al., A History of Grafting, S. 439–440 (Kursivierung im Original). Vgl. Kröner, Genetik, S. 468–470.
- 2 Bailey, The Nursery Book, S. 82.
- 3 Allen, Pfropfen und Beschneiden, S. 63. Vgl. Janson, Pomona's harvest. An