JENSEITS VON POSTMODERNE UND POSTKOLONIALITÄT MATERIALIEN ZU EINEM MODELL DER HYBRIDITÄT UND DES KÖRPERS ALS TRANSRELATIONALEM, TRANSVERSALEM UND TRANSMEDIALEM WISSENSCHAFTSKONZEPT

0. VORBEMERKUNGEN UND RÜCKBLICKE

Jede Frage, die sich mit Phänomenen wie Andersheit, Identität, Nation, Migrationen, Minoritäten usw. befasst, hängt zwangsläufig und engst mit dem übergeordneten Phänomen der Hybridität zusammen, einem Phänomen, das sich in einem Begriff bzw. in Strategien konkretisiert, die alte, von Postmoderne und Postkolonialität geführte Schlachten durch neue Alternativen hinter sich lassen.

Allerdings sind einerseits zentrale Postulate der Postmoderne für die Theoriebildung innerhalb der postkolonialen Debatte von größter Bedeutung, und andererseits sind diese beiden Debatten für jene wichtig, die jenseits davon liegen und neue Strategien suchen. Auch dann, wenn postkoloniale Fragestellungen und Gegenstandsbereiche mit denen der Postmoderne nicht deckungsgleich sind – hier meine ich etwa Erörterungsgegenstände innerhalb der Philosophie –, so sind postmoderne Strategien doch für die Bildung subversiver postkolonialer Diskurse gegen hegemoniale Diskurse des "Zentrums" nicht wegzudenken.

Das Hauptproblem der Debatte der Postmoderne lag darin, dass diese Diskussion von Beginn an durch ideologische Positionen belastet und überfrachtet wurde. Das sog. Scheitern bestimmter Utopien und Ziele der Moderne hat man nicht der Moderne, sondern der Postmoderne angelastet. Alles Übel und Böse der Moderne wäre erst in der Postmoderne zum Allgemeingut geworden; die Postmoderne wurde als degenerierte Folge der Moderne verstanden und zu einem kulturellen und epochalen Sündenbock gemacht.

Die Sünden der Moderne im sozialen Bereich (Verelendung, Ausbeutung, Tod), im urbanen Bereich (Niederreißen von ganzen Stadtteilen, Auslöschung des urbanen Gedächtnisses, Kollektivierung, Kriminalität), im wirtschaftlichen Bereich (Spekulation) und im politischen Bereich (Diktaturen, Krieg) wurden in der Kritik an der Postmoderne oft übersehen.

Ferner fehlte, und das gerade in der Literaturwissenschaft und in den Kulturstudien, eine ernsthafte Beschäftigung mit den Hauptwerken der (philosophischen) Postmoderne, man begnügte sich weitestgehend mit Zitat-Wiederholungen aus zweiter oder dritter Hand, wenn nicht aus noch entlegeneren Quellen. Es herrschte ein Wissen des "Hörensagens", das in Klischees und Gemeinplätze verfiel und die Diskussion ins Modische irreleitete.

Jenseits von Ideologien, Schuldenken und Essentialismen halte ich es für wissenschaftslegitim, sich der Instrumente zu bedienen, die einem helfen, einen Gegenstand adäquat zu beschreiben, und zwar unabhängig vom Ursprungsort der Theorie. Natürlich ist der Ort, von dem aus man spricht, also derjenige, an dem die Theorie entsteht, von Bedeutung, ja prägend für die Behandlung eines kulturellen Gegenstandes und für die zu gewinnenden Ergebnisse, dennoch darf dies nicht dazu führen, auf Theorien zu verzichten, weil diese mit Vorurteilen präfiguriert sind. Vielmehr sollte es darum gehen, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass zwar von einem vorgeprägten bzw. präfigurierten Ort ausgegangen wird, dieser Ort aber mit reflektiert wird, eine Haltung, die man dekonstruktionistisch zu nennen pflegt.

1. BEGRIFFE UND STRATEGIEN: VOM POSTMODERNISMUS ZUR POSTMODERNITÄT, VOM POSTKOLONIALISMUS ZUR POSTKOLONIALITÄT

1.1 DIE POSTMODERNE

1.1.1 Begriffe und Strategien

Welche wären also die zentralen Begriffe und Strategien, die die Postmoderne kennzeichneten und für die postkoloniale Debatte – und jenseits dieser Debatte – die epistemologische Basis bildeten?

1. Die Postmoderne ist eng verbunden mit der Aufhebung des Logos und damit des Ursprungs und mit der Aufhebung von Kategorien wie Wahrheit und Vernunft. Fragmentiertes, nomadisches und rhizomatisches Denken und Wissen sind die neuen Strategien (Derrida, Foucault, Deleuze, Baudrillard, Vattimo ...). Die sich nomadisch entfaltenden Diskursreihen, der permanente Verweis von Zeichen auf andere Zeichen, die sinnstreuende Spuren hinterlassen, die von einem Signifikanten zu anderen 'gleiten' und unterschiedliche Wahrheiten und Normen hervorbringen, sowie die Definition von Vernunft als Vernunftsstrategien in "Schnittstellen" ermöglichen eine radikale Entgrenzung bzw. Öffnung geltender Postulate und eine grundsätzliche Kritik und fundamentale Infragestellung der Grundlagen von Wissen, Theorie und Normen des 20. Jahrhunderts. Diese Neuordnung des Wissens schlägt sich nieder in den Begriffen des Rhizoms, der Diff*ae*renz, der Spur, des Gleitens, der Paralogie, des Nomadismus und der Dezentrierung.

Damit verbunden ist ferner die Aufhebung von Metaerzählungen oder Diskursen, also autoritären und legitimistischen Diskurssystemen, die sich als umfassendes Wahrheitssystem präsentieren und einen universalen Wahrheits- und Geltungsanspruch erheben (Hegel/Marx/Freud, Sozialismus, Imperialismus, Kolonisierung ...). Die Beendigung bzw. Verabschiedung dieser Diskurse sowie die Aufhebung des Logos hat schwerwiegende Folgen für alle Lebensbereiche, für das Wissen und die Wissenschaft, so z.B. für die Geschichtsschreibung und die Fiktion, gehabt und führt zu einem Infragestellen aller Systeme, v.a. ihrer Legitimation und Repräsentationsformen. Das manifestiert sich wiederum in steten Relektüren der Kultur, in neuen Konstruktionen, die per Dekonstruktion operieren, in einem tiefgreifenden Paradigmenwechsel in der Interpretation von Kultur und in der Beschreibung historischer Prozesse. Es führt darüber hinaus zu einer Demaskierung von falschen Legitimationspostulaten und eröffnet die Möglichkeit zu der Erhebung der Stimmen der Ränder, die unter dem Logos begraben oder die aus dem Zentrum der Debatte und Theoriebildung ausgeschlossen waren. Diese Entgrenzung trägt dazu bei, die Ränder nicht mehr als irrational, primitiv, exotisch oder als Außenseiter zu betrachten und abzuqualifizieren. Andere Vernunftskriterien und Logiken beginnen, zur Debatte des Zentrums Zugang zu haben.

Die Dezentrierung des Subjekts (Lacan) als Folge des Phänomens der Kastration eröffnet neue Strategien für die Begegnung mit fremden Kulturen, da das Ich nicht als humanistisch einheitliches, aus sich selbst zu erklärendes Subjekt-Wesen, sondern durch die Begegnung mit einem Dritten begriffen wird. Demzufolge ist die Sprache des Ich nicht die eigene, sondern die eines Fremden. Die Dezentrierung des Ich entspricht operational der Dissoziierung von Signifikat und Signifikant. Das Subjekt wird nicht mehr als eine humanistische, ontologische Wesenheit oder als ein Produkt göttlicher Gnade (Voraufklärung ...) bzw. ein Produkt von Vernunft und Wissen (Aufklärung) erklärt, sondern vielmehr als Produkt eines unendlichen rhizomatischen Prozesses und als Produkt diskursiver Formationen, was von Foucault ausgehend Allgemeingut der postmodernen Philosophie geworden ist.

4. Diese Prozesse bleiben nicht ohne Folgen für das Verständnis und die Konstruktion des Wirklichkeits- und Realitätsbegriffs. Nomadische Diskursformationen, das Gleiten des Sinns bzw. Sinnstreuungen, Simulationsformen und rhizomatische Organisationen des Denkens und des Wissens werden von den Apologeten der Moderne als die Apokalypse des Abendlandes verstanden, nach der Prämisse, wenn alles beliebig ist und es deshalb keine festen Normen mehr gibt, dann bleibt nur noch das Chaos übrig. Darum

wird die Postmoderne mit Begriffen und Vorstellungen des "Endes" in Zusammenhang gebracht: Das Ende von Theorie, Wissen, Systemen, Geschichte, Ethik. Dies halte ich aber für ein großes Missverständnis, da derartige pejorative Begriffe aus einem Vergleich mit der traditionellen (und z.T. einer sehr einseitigen) Theoriebildung resultieren. Sie ergeben sich entweder aus einer traditionell operierenden Hermeneutik, aus dem Strukturalismus oder der Semiotik, die vorwiegend nach dem Muster der binären Logik und Wissenschaftstheorie gebildet wurden, oder aus einem bestimmten, dem empirisch-positivistischen Fortschritt verpflichteten, also teleologisch ausgerichteten Wissenschafts- und Geschichtsbegriff, der verabsolutiert wird und der Kategorien wie Fragmentierung, Nomadismus, Rhizom, die diese geschlossenen und traditionellen Systeme ersetzen, zu Nicht-Theorie, Nicht-Wissen usw. erklärt. Aber das Gegenteil ist sicher richtig: Ein bestimmtes (geschlossenes) Theorie- oder Denkmodell, nicht aber postmoderne Theorie- und/oder Denkmodelle schlechthin sind hinfällig geworden. So wenig wie das Faktum zu verdammen ist, dass kulturelle Gegenstände nicht mehr (bzw. nicht immer) im Rahmen eines Sinnpluralismus, sondern eher im Rahmen einer nicht immer fixierbaren Sinnkonstitution zu erfassen sind, so wenig kann man einen anderen, von der traditionellen Theoriebildung abweichenden *Theorietyp* schlicht als Nichtwissenschaft ausgrenzen. Dass Wahrheit und ethische Normen ausgehandelt werden müssen, dass die Andersheit, die Diff*ae*renz, immer von neuem bewohnt und erkämpft werden müssen, ohne dass diese zu einer Aufhebung im Sinne Hegels gelangen, heißt nicht, dass wir in der puren Beliebigkeit und Irrationalität leben. Manfred Frank in *Was ist Neostrukturalismus?* (1983) und Wolfgang Welsch in *Vernunft* (1996) haben deutlich gezeigt, dass Dämonisierungen des postmodernen Denkens eher wissenschaftliche Fetische darstellen und am Problem vorbeigehen.

Fassen wir die Probleme zusammen, die sich aus der Konfrontation von Moderne und Postmoderne ergeben:

MODERNE	vs.	**POSTMODERNE**
		Verrat an der Moderne
Fortschrittlich/teleologisch		Historisierend/rückgewandt
		Nostalgisch
Aufklärung/idealistisch		Enttäuschung
Originell		Kitschig
Systemhaftigkeit		Systemlosigkeit
		Fragmentarisch
		Willkürlich
Zukunftsorientiert		Ende des Denkens
		Ende des Wissens
		Ende der Wissenschaft
		Ende der Geschichte
Reinheit der Systeme		Hybridität der Systeme
Einheitlichkeit		Ungeordnete Vielfalt/
		Vielfalt und Widerspruch
Transparenz/Strukturiertheit		Komplexität/Mehrdeutigkeit
Moralisch/ethisch		Ende der Moral
Engagiert		Gleichgültigkeit

1.1.2 Vom Postmodernismus zu Postmodernität

In der Diskussion der Postmoderne kann man mindestens drei große Gruppierungen ausmachen, wobei innerhalb jeder Gruppierung weitere Ausdifferenzierungen unternommen werden müssten.

Die erste Gruppe wäre jene, die die Postmoderne als eine absolut neue Erscheinung, als Bruch mit der Moderne verstanden wissen will und die zugleich gegen die Moderne wettert, deren Überwindung und Beendigung postuliert und die die Moderne als etwas Negatives beurteilt, wie u.a. innerhalb der Literatur Susan Sonntag, John Barth, Leslie Fiedler und in der Architektur Roberto Venturi in den 60er Jahren. Die zweite beleuchtet die Postmoderne ausgehend von Extrempositionen, und ihre Äußerungen von Werturteilen reichen etwa von: die postmodernen Erscheinungen seien eine schlechte Imitation der Moderne, eine konservative Reaktion gegenüber den Exzessen der Moderne und wenig originell, bis hin zu Vokabeln wie die Postmoderne charakterisiere sich durch Perversion und Verrat an der Moderne. Hier wird die Postmoderne insgesamt als anachronistisch, reaktionär, faschistisch, verkitschend, rundum als etwas Negatives verdammt. Die dritte schließlich meint, dass die Postmoderne aus der Moderne, als Vollendung der Moderne, resultiere, eine Richtung, die sich durch eine positive Haltung gegenüber Moderne und Postmoderne kennzeichnet und die Postmoderne als eine "postmoderne Moderne" (Welsch) begreift.

Anknüpfend an unterschiedliche Aspekte dieser drei Richtungen führten wir den Terminus 'Postmodernität' in einer Reihe von Beiträgen seit 1990 (de Toro 1990/1991/ 1996, 1995) ein. Darunter verstanden und verstehen wir nicht nur eine Folge, eine Habitualisierung, eine Weiterführung und Vollendung der Moderne, sondern begreifen die Postmoderne eher als eine "rekodifiziert-aufklärerische und integrativ-pluralistische Tätigkeit", die ein breites Paradigma, besonders der abendländischen Kultur, aber nicht nur dieser, in sich aufnimmt, um die Kulturtradition neu zu denken und somit ein neues Paradigma zu eröffnen. Ich würde so weit gehen und von einer 'rekodifizierten Renaissance' sprechen. Denn die postmodernen Philosophen haben ihre Kultur einer grundlegenden und schonungslosen Revision unterworfen, die nur vergleichbar mit jener in der Renaissance, im Neuen Zeitalter, in der Aufklärung und in der Moderne ist.

1.1.3 Probleme und Kritik

Das Hauptproblem, das ein solches Denken beinhaltet, betrifft die Tatsache, dass a priori gesetzte normative Größen nicht mehr zur Verfügung stehen, und wenn es solche gäbe, haben sie eine nur sehr eingeschränkte Legitimation. Das Agonale, das Paralogische, das stete Ringen um Positionen, was zu einer Situation des *in-between* führt, erfüllt Menschen mit Unbehagen, mit Angst und Ablehnung. Es gibt ebenfalls Grenzen für das Nomadische und für das Rhizomatische, deren Überschreitung äußerst problematisch sein kann und die man präsent haben muss. Beispiel hierfür ist die Egalisierung des Status der Diskurse von Täter und Opfer, wie Lyotard in *Le Différent* am Beispiel der juristischen Rede im Kontext der Auschwitz-Prozesse anführt, die als inakzeptabel betrachtet werden muss. Aber wie steht es mit Autoren der Moderne wie d'Annunzio, Ezra Pound, Céline oder Heidegger, um nur einige wenige zu nennen, was ihre Beziehung zum Faschismus und Nationalsozialismus anbelangt? Jede Epoche hat ihre Dämonen, die Aufklärung mit dem überbetonten Vernunfts- und Fortschrittsprinzip oder die Moderne mit einem radikalen Positivismus.

Aus einer anderen Perspektive könnte man der Postmodernität vorhalten, einen neuen hegemonialen Metadiskurs etabliert zu haben. Der Vorwurf ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Allerdings besteht hier meines Erachtens ein wesentlicher Unterschied zu früheren Metadiskursen: Die Postmodernität ist sich dieser Gefahr bewusst und macht ihr eigenes Tun zum Teil des Schreib- und Denkprozesses, man wacht stets über die eigenen Aussagen; das pflegt man ebenfalls Dekonstruktion zu nennen, so dass man seinen eigenen Diskurs von Beginn an als prinzipiell unabgeschlossen und relativ betrachtet.

1.2 DER POSTKOLONIALISMUS

1.2.1 Begriffe und Strategien

Wie bekannt, entstammt die postkoloniale Debatte den Colonial Studies und den Cultural Studies, sie befasst sich mit Macht und Abhängigkeit im Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie und ist bemüht, von den Rändern aus den Blick aus dem Zentrum zu korrigieren und mit diesem in einen kritischen und spannungsreichen Dialog zu treten, um bestehende Verhältnisse bewusst zu machen und ggf. zu ändern.

In der Debatte des Postkolonialismus gibt es mindestens zwei Hauptrichtungen: Die eine Richtung ist die nordamerikanische, von poststrukturalistischer und postmoderner Prägung, vertreten von Edward W. Said, u.a. mit *Orientalism* aus dem Jahre 1978, worin er auf Poststrukturalismus, Marxismus, auf Gramsci, ganz besonders aber auf Foucaults Diskurstheorie sowie auf seine Theorie der Textualität und Repräsentation in Verbindung mit den Institutionen zurückgreift. Bhabha rekurriert in seinem Buch *The Location of Culture* aus dem Jahre 1994 auf Foucault, Derrida und vor allem auf Lacan und Spivak, in *In other Worlds. Essays in Cultural Politics* auf Derrida, Marx und den Feminismus.

Welches sind die Hauptaussagen dieser poststrukturalen bzw. postmodernen-postkolonialen Kulturtheoretiker?

Mit Sicherheit stellt Said (zusammen mit Bhabha) die eindrucksvollste theoretische Persönlichkeit dar, insofern er als erster beschreibt, dass die Kultur nicht genetisch, national oder geschichtlich vorgegeben sei, sondern eine Konstruktion, die je nach der Subjektivität des jeweiligen Betrachters anders aussieht. Die Konstruktion einer Kultur sagt mehr über den Autor selbst, der sich darüber äußert, als über den Gegenstand, den er beschreibt, so Said. Der Autor definiert sich durch seinen Gegenstand. So weist Said überzeugend nach, dass die Vorstellung von 'Orient' eine Konstruktion der Kolonialmächte war und ist, allen voran England (und in der Gegenwart USA), die weniger mit dem *Referenten* Orient zu tun hat als vielmehr mit dem Versuch, sich selbst als Europäer zu definieren. Wenn die englische Kultur von 'Orient' redete, redete sie über eine Konstruktion, die dazu diente, ihre eigene Identität zu bilden, und zwar in Absetzung von anderen, ohne zu reflektieren, dass der Andere bereits in ihr war (was engst mit dem Mimikry-Begriff Lacans verbunden ist). Dabei ist 'Orientalism' zum einen ein Konglomerat von Wissen über den Orient, aber zugleich das Bewussstein oder die Wissenschaft, welche diesen Prozess der Konstruktion des kulturellen Anderen erstens als Prozess der eigenen Identitätsstiftung demaskiert und zweitens auf Grund der diskursiven Strategien und Formationen (die keineswegs einseitig vom Hegemonialherrn zum Kolonisierten laufen, sondern sich quer durch alle Institutionen und Schichten ausbreiten), einen Hybridisierungsprozess anzeigt, in dem bereits Alteritätsstrategien entwickelt werden.

'Orientalism' ist also eine fachübergreifende, disziplinüberwindende und großangelegte dekonstruierende Strategie, die zu einer Neulektüre, einer rekodifizierten Relektüre und Sicht des Ablaufs der Geschichte führt, diese wider-/wiederschreibt (Lyotard 1988), wobei aber nicht per binären Oppositionen, sondern durch das Bewusstsein der Kontaminierung und der Sinnstreuung von diskursiven Repräsentationen operiert wird. Sowohl Foucault als auch Said binden Konzepte und Vorstellungen an Institutionen und machen deutlich, dass Macht nicht nur von zentralen Einrichtungen ausgeht, sondern von unten und quer durch alle Schichten und Strukturen. Gerade diese Position, die aus einem antilogozentristischen, rhizomatischen und paralogischen Denken resultiert, eröffnete neue Perspektiven für die postkoloniale Debatte. Der postkoloniale Diskurs ist nach Foucault und Said als Vielheit von diskursiven Manifestationen zu verstehen, mittels derer das Abendland sein Wissen produziert und kodifiziert. Saids wie Foucaults Diskursbegriff ergibt sich also aus der Innenperspektive. Er richtet sich nach der Stimme des Kolonisierten (bei Foucault des Kranken) und nicht nach den Kolonisatoren allein (bei Foucault der Ärzte). Beide Autoren zeigen, dass Wissen nicht unschuldig ist, sondern dass dieses eng verbunden mit Machtstrukturen und Institutionen zustande kommt.

Orientalism eröffnet nicht nur eine neue Art der Studien über den Orient, sondern über die Andersheit, also über Hybridität, und zeigt, wie die Repräsentation des Orients bzw. des Anderen in

unterschiedlichen Diskurssystemen, z.B. im System literarischer Texte, dazu beiträgt, dass die Dichotomie zwischen den Kolonisierten und Europa – zentral bei der Bildung der europäischen Kultur und Identität sowie für die Sicherung und Ausbreitung der europäischen Hegemonie – permeabel bzw. überwunden wird. In der Tradition von Lacan wird gezeigt, wie das Wissen und der Diskurs über den Anderen prägend für die eigene Identität ist und wie Macht über die Anderen gefestigt wird, womit auch der Status des Wissens als Wissenschaft als äußerst brüchig entlarvt wird. So wird die Grenze zwischen objektiven und subjektiven Wertungen und Feststellungen fließend. Und hier liegt eben einerseits der gewaltige Beitrag der poststrukturalen und postmodernen Theoriebildung für die postkoloniale Debatte und *die Schnittstelle* zwischen der postkolonialen Theoriebildung und der im obigen Sinne definierten Postmodernität. Die Bestimmung und die Miteinbeziehung des eigenen Standortes, das Hinterfragen des Ortes, von wo aus man spricht, wie es Bhabha in *The Location of Culture* und Fernando de Toro mit der Frage "From where to speak?" formuliert haben.

Der postkoloniale Diskurs entlarvt den kolonialen und dessen Wissen als brüchig und unlegitimiert, zeigt ihn als einen Diskurs über die Art der Konstruktion von Diskursen über den Anderen, wie das 'Wir' sich selbst durch die Stigmatisierung des Anderen als den irrationalen Fremden als rational definiert; der postkoloniale Diskurs bringt diese sich selbst legitimierenden und hegemonisch agierenden kolonialen Metadiskurse zu Fall. Von hier eröffnet der postkoloniale Diskurs die Möglichkeit für Strategien des Aushandelns von Normen, Sichten, Wissen, Wertungen, Denken, Grenzen, von Zu- und Einordnungen und macht möglich, das Verschüttete, das Unerwähnte, das Ausgelassene, das Verdeckte, die Mechanismen der Kolonisierung, die Macht, die von Sprache, Literatur, Kultur und Institutionen ausgeht, sichtbar zu machen. So konnte man zu einer Beschreibung der Entstehung und Funktion von Kolonialdiskursen gelangen.

Said (1978/^{2}1994: 1-28, 45ff., 56ff., 73ff., 205ff., 215ff., 227ff., 247ff., 252ff., 299ff.) versteht die Konstruktion des 'Orients' als eine binäre Denk- und Wissensstruktur des kolonialen Wissenschaftsdiskurses, in dem 'Europa' die Prädikatoren 'West' und 'Wir', dem 'Orient' 'Ost' und 'die Anderen' zugewiesen werden. Der Erschütterung dieser Oppositionen gilt Saids Bemühen:

KOLONISIERTE	vs.	KOLONISATOREN/EUROPÄER
Irrational		Rational
Barbarisch/sinnlich/faul		Zivilisation/Kontrolle der Sexualität, Ethik und Arbeit
Statisch		Dynamisch, fortschrittlich/ Entwicklung
Weiblich		Männlich

Nach Spivak gilt diese Bewusstmachung, diese *awareness*, aber auch für den eigenen Diskurs. Es gilt also, dass die eigene Textualität/Diskursivität im deskriptiven Diskurs stets mitzureflektieren ist, um neue Fronten und neue binäre Oppositionen zu vermeiden, also um den Anderen nicht für die eigene Identitätsbildung zu instrumentalisieren, was sowohl für den Kolonisator als auch für den Kolonisierten gilt, wenn es darum geht, entweder den Kolonisierten zu beschreiben oder die Sicht des Kolonisators zu revidieren.

Dieses stete Aushandeln der Andersheit ist Bhabhas Hauptanliegen. Dabei verwendet er den Terminus, oder besser gesagt, die Strategie des '*unhomely*', des '*inbetween*' und der '*mimicry*'.[1] Während

1 Den Term 'Mimikry' verwendet Bhabha (1994: 85-92) im Sinne Lacans (1978: 97-111); er entspricht auch jenen von '*glissement*' oder '*altérité*' (1966: 249-289) und steht in einer Äquivalenzrelation zu '*dissémination*' und '*trace*' von Derrida (1967, 1968, 1972) sowie zu '*rhizom*' und '*territorialization*'/'*deterritorialization*' von Deleuze/Guattari (1976). Während Bhabha Mimikry "*as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*" (1994: 86 passim) formuliert, denkt Lacan

'*mimicry*' auf antimimetische, reinventive Prozesse bei der Begegnung mit dem Anderen hinweist, also eine "Akkommodierung", ein Sich-Einnisten ohne Anpassung, weisen die synonymen Termini des '*unhomely*' und des '*inbetween*' auf den Ort, auf das Ergebnis der Mimikry und machen bewusst, dass die bloße Begegnung mit dem Anderen eine teilweise Entterritorialisierung aus dem Eigenen hin zu einer teilweisen Reterritorialisierung zum Fremden und umgekehrt bedeutet. '*Unhomely*' und '*inbetween*' weisen auf einen nomadischen und hybriden Zustand, und Mimikry ist ein Prozess, der nie endet; sie weisen ferner auf die Unmöglichkeit der traditionellen monokulturellen Identitätsbildung hin, die immer mehr einer hybriden Identität weicht, welche in bestimmten Regionen der Welt bereits seit Jahrhunderten ein Faktum bildet. Die Vorstellung der reinen Identitäten ist irrig, diese hat es in keiner Epoche im reinen Zustand gegeben, und derjenige, der es versuchte, leitete die Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa seit dem 14. Jahrhundert oder die Verfolgung der *conversos* (konvertierten Juden) in Spanien vom 16. Jahrhundert an ein, den Nazismus oder tribale Kriege wie im ehemaligen Jugoslawien und anderswo. Der Begriff Kultur selbst schließt das Monokausale aus. Heute ist ein derartiger Gedanke außerhalb jeglicher Realitätsannahme.

Zentral bei Bhabhas Ansatz ist die Beschreibung und Entwicklung einer Strategie des '*beyond*', in Derridas Sprache, des '*au-delà*', eine Strategie des 'in-between', der '*negociation*' im Gegensatz zu einem essentialistischen Diskurs, der von einer Subjekt- und einer Objekt-Konstruktion ausgeht, die in eine gewaltsame Spannung zwischen den Ethnien einmündet, auch als Folge dessen, was Bhabha (1994: 2) mit dem Konzept des '*disrespect*' benennt: "The representation of difference must not be hastily read as the reflection of *pre-given* ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition". Sein Werk hat mit einem kulturellen Oszillieren, mit einer Zurück- und Nach-Vorn-Bewegung zu tun und beansprucht keine spezifische oder essentielle Form von Sein.

Die zweite Richtung der postkolonialen Debatte ist bestimmt durch eine mehr kulturhistorische, pragmatische, handlungsbezogene Position, eine Richtung, die nicht minder einflussreich ist als die erste. Ihre Vertreter sind vorderst Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, die im Jahre 1989 in *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, im Jahre 1995 in *The Post-Colonial Studies Reader* und zuletzt in *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (1998) eindrucksvoll ihre Ergebnisse in einem Korpus vorgestellt haben und eine Systematisierung versuchten. Während bei der ersten Richtung einige klar erkennbare erkenntnistheoretische Modelle auszumachen waren, sind wir hier mit einer sehr unübersichtlichen Forschungslage konfrontiert. Es gibt mehrere Gruppen: zuerst jene, die versucht, eine Theorie über den Terminus Postkolonialismus zu etablieren als das Erheben der eigenen Stimme der Ränder gegenüber den ehemaligen Kolonialdiskursen, als die Schaffung ihrer eigenen Identität. Man ist hier bemüht, Termini voneinander zu unterscheiden und zu definieren und ihre Lokalitäten/ Differenzen fruchtbar zu machen.

Andere wenden sich dezidiert gegen den Terminus 'Post' als eine Modeerscheinung bzw. einen Terminus, der alles verdeckt, historische, ökonomische sowie ethnische und andere Unterschiede. Man

---

(1966: 284) diesen Vorgang im Sinne von Alt*a*rität, als "un degré second de l'altérité" bzw. als "[...] le travesti, le camouflage, l'intimidation".

[...]. Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un *lui-même* qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage, au sens proprement technique. Il ne s'agit pas de se mettre en accord avec le fond mais, sur un fond bigarré, de se faire bigarrure – exactement comme opère la technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine. (Lacan 1964/1973: 92)

Der Lacan'sche Terminus des '*mimétisme*' darf nicht als 'mimesis' verstanden werden, sondern als Mimikry: "Die Mimikry gibt insofern etwas zu sehen, als sie von dem, was man ein 'es-selbst' nennen könnte, das dahinter wäre, sich unterscheidet." Diese Definition der Mimikry entspricht ihrerseits jener der Dissemination von Derrida (1972: 30): "*Nous savons, disions-nous plus haut. Or nous savons ici quelque chose qui n'est plus rien, et d'un savoir dont la forme ne se laisse plus reconnaître sous ce vieux titre*."

behauptet, der Terminus 'Post' lasse wie jener von Postmoderne überhaupt keine Unterschiede mehr zu (so etwa Loomba 1998). Viele dieser Kritikpunkte sind ebenfalls berechtigt, allerdings werden die verschiedenen epistemologischen Ebenen derart miteinander vermengt, dass der Begriff 'Post' in der Tat inoperabel wird. Wenn wir also Somalia oder Simbabwe in einem Atemzug mit den USA als postkoloniale Länder nennen, dürfte dies sicher zu Recht zum Widerspruch herausfordern.

1.2.2 Eine Zusammenfassung

Foucaults Konzeption der Diskursformationen hat bekanntlich im Rahmen einer 'archéologie du savoir' die Bereiche von Begehren, Sexualität und Körper in Verbindung mit Macht und Institutionen begriffen und sie als diskursiv sich konstituierende Dispositive erfasst. Wichtig ist hierbei die Bindung von Konzepten und Vorstellungen an Institutionen und die Vorstellung, dass Macht nicht nur von zentralen Einrichtungen ausgeht, sondern sich innerhalb eines Netzes von Beziehungen von unten und quer durch alle Schichten und Strukturen der Gesellschaft entfaltet. Diese These eröffnete neue Perspektiven in der Kulturtheorie und in der postkolonialen Debatte, und zwar jenseits nationaler Grenzen und gegen alle Kritik, da sie besagt, dass Macht auch von den Kolonisierten ausgehen kann und de facto auch ausgeht. Die Gesellschaft wird in diesem Zusammenhang nicht als etwas Einheitliches, sondern als ein *komplexes Feld von Schnittmengen* gedacht und gesehen, in dem die Machtstrukturen zwischen verschiedenen sozialen Strukturen in jeder einzelnen sozialen Struktur dingfest gemacht werden. Für Foucault ist das Subjekt nicht autonom, da er die Trennung zwischen Ideen und Materialien/Objekten und die Kategorie der Ideologie ablehnt. Ideen und Wissen sind geprägt durch Gesetze vom kodifizierten Wissen und im Wesentlichen durch Diskurse, die sich zu unterschiedlichen Repräsentationen und zu Diskursformationen und -reihen verdichten. Die Koppelung zwischen Wissensproduktion und Macht in den Institutionen unter Einbezug von literarischem Material für die historische Analyse und für die Beschreibung historischer Prozesse ermöglichte Said, die Produktion von Kultur, Wissen und kolonialer Macht kulturtheoretisch zu hinterfragen. Damit eröffnet Said die sog. Colonial Studies und die postkoloniale Debatte. Man könnte verkürzt sagen, dass sowohl die Analyse des kolonialen Diskurses als auch die postkoloniale Theorie eine Kritik des Prozesses von Wissensproduktion sowie der Produktion des Anderen hervorbringen. Diese Wissensproduktion wird von Said vor dem Hintergrund der Frage behandelt, wie wir den Anderen kennen lernen und zugleich respektieren können.

Die Diskursanalyse bot sich deshalb für dieses Objektfeld der Theorie an, weil sie ferner ermöglichte, das Verschüttete, das Unerwähnte, das Ausgelassene, das Verdeckte sichtbar zu machen und die Mechanismen der Kolonisierung, der Macht, der Sprache, Literatur und Kultur sowie der Institutionen beschreibbar und verstehbar zu machen. Auf diese Weise konnte und kann man zu einer neuen Interpretation des kolonialen Phänomens kommen, so beispielsweise zu einer Beschreibung der Entstehung und Funktion von Kolonialdiskursen.

Foucault sowie andere postmoderne Philosophen und Soziologen stellten der Kulturtheorie vitale Erkenntnisse, Resultate sowie ein Beschreibungsinstrumentarium zur Verfügung, das weit über dessen Generierungsort (den historisch-pragmatisch-epistemologischen Ort) oder Bhabhas "location of culture" hinausragt und auf das die sog. "subalterns" (Spivak) als System zurückgreifen können und dadurch eine Stimme erhalten.

1.2.3 Kritik

Freilich könnte man einwenden – und in der Tat wurde und wird dieser Einwand vorgebracht –, dass Foucaults Diskurstheorie sich nicht auf konkrete postkoloniale Bereiche übertragen lasse (Vaughan 1994: 3),

was gleichzeitig eine Kritik an Said und auch an Bhabha darstellt. Beispielsweise wird die Behauptung als unhaltbar zurückgewiesen, dass Macht nicht hierarchisch organisiert sei (sondern – wie Foucault behauptet – aus einem Geflecht von Beziehungen und Diskursformationen entstünde), da Macht de facto im kolonialen und neokolonialen Zeitalter sowie im Zeitalter des globalen Kapitalismus hierarchisch ausgeübt werde, gepaart mit Gewalt, Ausbeutung und Unterwerfung.

Außerdem monieren manche Autoren – für mich unverständlich –, dass Foucault nicht erkläre, wie unterschiedliche Institutionen, Diskursformationen und unterschiedliche Konzepte von Wahrheit zusammenkommen und die "social fabric" formen. Darüber hinaus führt man an, dass ausgehend von einem dezentrierten Subjektbegriff, von einem fragmentierten Wissen, Denken und Sinn, die der Postmoderne und dem postmodernen und poststrukturalen Postkolonialismus eigen seien, keine Kommunikation zustande kommen könne. Die Diskurstheorie Foucaults sei dazu noch eurozentrisch, an die Moderne geknüpft und berücksichtige den Kolonialismus nicht, was deutlich werde, wenn Foucault über den 'Anderen', den europäischen Kranken spreche. Im Kolonialismus sei der Kolonisierte von Beginn an *immer* der 'Andere', nicht als Kranker, sondern als 'Fremder'.

Diese Kritikpunkte, die zunächst berechtigt scheinen und vielleicht auch sind, entlarven sich aber als ziemlich problematisch in mindestens zweierlei Hinsicht: Zunächst, weil Foucault nie den Kolonialismus im Blick hatte, sondern die Beschreibung des Zustandekommens bestimmter institutioneller Mechanismen mittels Diskursformationen und Repräsentationen, was Said und Bhabha ja für die postkoloniale Debatte fruchtbar machen; und auch, weil hinter dieser Kritik eine essentialistische Haltung steckt, die die Welt in Zentrum und Peripherie teilt, zwischen dem 'Eigenen' (ohne zu sagen, was das 'Eigene' wäre) und dem Fremden/Hegemonialen (damit sind immer die Europäer gemeint) trennt, ohne aber alternative Beschreibungsmodelle zur Verfügung zu stellen, so dass dann nur die pure Negativität bleibt, was einem Schweigen und einer Position außerhalb der internationalen Debatte gleichkommt. Haben essentialistisch argumentierende Lateinamerikanisten zum Beispiel jemals wirklich die Frage zu Ende gedacht, was etwa der Satz bedeutet, "Lateinamerikaner hätten ihre Identität verloren"? Welche ist die Frage, die sich hier stellt? Der Satz ist in sich unsinnig, da man nicht in der Lage ist zu sagen, welche Identität verloren gegangen ist. Ein lateinamerikanischer Kulturtheoretiker kann wohl heute kaum die präkolumbinische Identität meinen, denn danach gab es viele Identitäten, und diese Vielfalt an Identitäten bilden die Identität Lateinamerikas. Fragen wie die obige stellen – wie Borges (1932/1991) vor Jahrzehnten bereits feststellte – eigentlich Pseudofragen dar und sind daher, in dieser monokulturellen Form zumindest, überflüssig.

Trotz des Erfolges von Saids *Orientalism* ist seine Arbeit und die darin enthaltene Theorie nicht unkritisiert geblieben. Man wirft ihm und dem Postkolonialismus z.B. vor,

1. er erzeuge seinerseits einen Binarismus (Porter) und vernachlässige kontextuelle Differenzen in der Begegnung zwischen dem Westen und den kolonisierten Regionen.

2. Er neige zu einer Homogenisierung von historischen und kulturellen Prozessen, z.B. zu einer Homogenisierung des Westens, und vernachlässige das Wissen im Hinblick auf die koloniale Geschichte und auf den Kapitalismus.

Er überschätze die Bedeutung des Diskurses/der Ideologie zu Lasten von Institutionen und materiellen Gegebenheiten, die er dadurch ausblende.

Seine Analyse beziehe sich ausschließlich auf kanonische westliche Texte.

3. Er ignoriere die Selbstrepräsentation des Kolonisierten und fokussiere seine Analyse auf die Kolonisatoren, auf deren Macht und nicht auf die Resistenz der Kolonisierten. Damit insinuiere Said, die Macht liege ausschließlich bei den Kolonisatoren und es gebe keinen Raum für Verhandlungen oder Änderung. Diese Kritik ist meines Erachtens unberechtigt, da Said in seiner Arbeit zunächst die Sicht des Westens beschreibt,

d.h. wie diese Macht diskursiv und institutionell etablieren, gleichzeitig aber zeigt, wie Macht funktioniert und zirkuliert, so dass es auch Raum für die Selbstrepräsentation des Unterdrückten gibt.

4. Ein weiteres Problem bei Said ergebe sich aufgrund der Anwendung der Theorie von Foucault (Vaughan 1994: 3), nämlich das der Nicht-Hierarchisierung von Wissen und Macht. Foucaults These, dass Macht nicht hierarchisch organisiert sei, sondern aus einem Geflecht von Beziehungen und Diskursformationen entstehe, könne vielleicht für Europa, nicht aber für die ehemaligen Kolonialländer behauptet werden.

1.2.4 Vom Postkolonialismus zur Postkolonialität

Um die bereits erwähnten Aporien zu vermeiden, möchte ich nicht mehr von Postkolonialismus, sondern von Postkolonialität sprechen, und darunter verstehe ich eine kulturell-diskursive Strategie poststrukturaler und postmoderner Prägung, die nachweislich aktiv und effektiv sein kann, auch dann, wenn große Unterschiede und Asymmetrien im technischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Bereich zwischen den Beteiligten herrschen.

Unser Konzept umfasst immer, als Palimpsest im epistemologischen Sinne, den Diskurs der Kolonisatoren und den der Kolonisierten, den der Peripherie und den des Zentrums, jedoch wird auf der Basis dieses Palimpsestes die traditionelle Opposition überschritten. Die Postkolonialität ist, so verstanden, ein kultureller Terminus (ohne ihn zu entideologisieren und zu entpolitisieren), der die Vergangenheit und die Gegenwart rekodifiziert und zu einer Zukunft verwindet und dabei nicht einen Neokolonialismus hervorbringt, denn letzterer wäre ein Kolonialismus auf verfeinertem Niveau, im Rahmen dessen der Dialog sich lediglich aus der Perspektive des Zentrums ergäbe. Auf diese Weise hätten weder Rasse, noch Ort, noch geopolitisch-technologisch-wissenschaftliche Aspekte eine spezielle und entscheidende Funktion im Kampf der Diskurse. Es handelt sich um ein kulturelles Konzept im operationellen Sinne, das aus der wissenschaftlichen Notwendigkeit erwächst, den Bereich einzugrenzen, in dem der Wissenschaftler kompetent ist. Daher lege ich Wert auf die Unterscheidung zwischen kultureller Produktion einerseits und technologisch-wissenschaftlicher Produktion andererseits; verfahren wir nicht so, dann verfallen wir nicht nur Simplifizierungen, sondern wir nehmen auch Ländern, die zwar über erstere verfügen, jedoch keine wirtschaftliche und wissenschaftliche Macht haben, die Möglichkeit des Diskurses. Der Terminus Postkolonialität als kulturelle Kategorie (vgl. A. de Toro 1995) umfasst innerhalb einer Kulturtheorie natürlich das Soziologische, das Politische, das Ökonomische, das Wissenschaftliche, ohne in dogmatische Klassifizierungen zu verfallen, und auch Widersprüche und Diskontinuitäten (Unreinheiten), die sich innerhalb der verschiedenen Bereiche ergeben.

Die Postkolonialität als postmoderne Perspektive ist charakterisiert durch ein dekonstruktionistisches (im Sinne einer kritisch-kreativen Reflexion), intertextuelles und interkulturelles Handeln und Denken, durch ein die Geschichte re-kodifizierendes Denken (das die Geschichte dezentriert), durch ein heterogenes oder hybrides, subjektives Denken, das von radikaler Besonderheit, radikaler Verschiedenartigkeit geprägt und demzufolge universell ist. Postkolonialität schließt nicht aus, sondern bezieht die Multidimensionalität, d.h. die Interaktion verschiedener kodierter Erkenntnisreihen mit dem Ziel ein, das als widersprüchlich und unregelmäßig zu demaskieren, was im Kolonialismus und im Neokolonialismus als *die* Geschichte, als *die* unwiderlegbare Wahrheit etabliert worden war. Durch diese Verfahrensweise würden die Widersprüche, die Pluralität, die Brüche und die Diskontinuität der Geschichte und der Kultur, die sich in den verschiedenen Diskursen, auch in den fiktionalen, finden, interpretiert.

Die Postkolonialität in ihrem postmodernen Kontext initiiert und begründet, weder polarisiert sie, noch ist sie militant. Gerade die Militanz der alten lokalistisch-nationalistischen Diskurse ist es, was in vielen Epochen der Kulturgeschichte einen gegenteiligen Effekt hervorgerufen hat: Mit ihrem Dogmatismus haben diese Diskurse eine offene Diskussion und damit die Förderung und eine Entwicklung des ANDEREN in den

kulturellen Zentren verhindert, und wäre es nicht aufgrund dieser kulturellen Zentren, so bliebe die Peripherie, sich selbst narzisstisch peripherisierend, dennoch Peripherie.

2. MATERIALIEN ZU EINEM HYBRIDITÄTSMODELL[2]

In der heutigen virtuell-digitalen Internetgesellschaft stehen nicht große historische Prozesse, sondern konkrete Handlungszusammenhänge und Individuen im Mittelpunkt, so dass der gegenwärtige Augenblick die Startbasis, eine Art Nullpunkt des Aushandelns bildet. Dies verlangt nicht mehr unbedingt nach einer Relektüre, noch weniger nach einem Wieder-/Widerschreiben der Vergangenheit, auch dann nicht, wenn wir davon ausgehen müssen, dass bei jeder Handlung sich immer die Vergangenheit einschreibt, nun aber als unbewusstes/bewusstes Gedächtnis, nicht als eine historische Größe, die erst bewusst gemacht werden muss.

Heute sind die traditionellen Formen des Kolonialismus in weiten Teilen der okzidentalen Welt verschwunden und durch die Globalisation ersetzt worden. Die traditionellen Unterdrückungsformen haben der Kommunikation, der digitalen und virtuellen Welt weichen müssen, wo jede Kommunikation von einem Nullpunkt aus beginnen kann. Die Interaktion von Beziehungen und Handlungen, auch das Erwerben von Wissen und die Wahrnehmung, haben Internetformen angenommen. Daher wird es immer schwieriger, Personen und Institutionen festen und monokausalen Konzepten zuzuordnen.

Unter Berücksichtigung dieser aktuellen Lage und vor dem Hintergrund der dargelegten Theorieleistungen der Postmoderne und Postkolonialität wollen wir auf den folgenden Seiten Materialien zur Bildung eines Modells vorschlagen, das dieser Gegenwärtigkeit des Aushandelns Rechnung trägt, aber zugleich auf historisierende Handlungsschemata angewandt werden kann.

2.1 VORKLÄRUNG EINIGER GRUNDBEGRIFFE

2.1.1 Kulturtheorie als transrelationales und transversales Wissenschaftskonzept

Diesen Zieles eingedenk gehen wir von einem transdisziplinären Ansatz auf der Basis von zwei Konzepten bzw. Strategien aus: von '*Hybridität*' und '*Transmedialität*'. Beide Größen bilden die Kernbereiche der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussion. Außerdem ist festzustellen, dass ein globaler, unterschiedlich gearteter und angesiedelter Hybridisierungsprozess in allen Bereichen der Kultur und Gesellschaft stattgefunden hat und noch stattfindet.

Ein '*transdisziplinär*' ausgerichteter Ansatz im Rahmen einer umfassenden Kultursemiotik bzw.-theorie ist auch deshalb notwendig, weil Fragen von Hybridität und Transmedialität sowie deren dialogischer Bezugsrahmen nur länder-, autoren- und disziplinenübergreifend behandelt werden kann. Diese Ausrichtung soll dazu beitragen, kulturelle und gesellschaftliche Fragen in einen breiten epistemologischen Kontext zu stellen und

2 Dieser Teil des Beitrags geht weitgehend auf einen von mir am 13. Juni 1998 in Stuttgart im Rahmen der Tagung des "III. Internationalen Symposiums zum modernen Theater Lateinamerikas" (11.-13. Juni 1998) gehaltenen und bisher unveröffentlichten Vortrag mit dem Titel "Überlegungen zu Postmoderne und Postkolonialität als theaterwissenschaftliche Forschungsgrundlage im Rahmen der Kulturtheorie" zurück, sowie auf einen zweiten in Leipzig im Kontext der Vorbereitung des Forschungsprojekts "Differentielle Anthropologie. Interkulturelles Verstehen" am 24./25. Juli 1999 in Großbothen bei Leipzig gehaltenen Vortrag mit dem Titel "-Differentielle Anthropologie und postkoloniale Theorie. Die Konstruktion des 'Wir' und des 'Anderen': Das Aushandeln der Andersheit". Er greift darüber hinaus auf eine Reihe von Überlegungen zurück, die in verschiedenen Beiträgen erschienen sind (A. de Toro 1995, 1999, 2001).

ggf. vom 'Exotischen' und 'Mimetisch-Reproduktiven', also von einem weiterhin bestehenden hegemonialen (oder eurozentristischen) Blick abzulösen.

Ein transdisziplinärer Ansatz zielt ferner darauf ab, die Grenzen der eigenen Disziplin zu überschreiten, um sich anderer Disziplinen wie etwa der Geschichts-, Kultur- und Medienwissenschaft, Philosophie oder Soziologie als 'Hilfswissenschaften' zu bedienen, um die kulturelle Manifestation zeitgemäß und gegenstandsadäquat analysieren und interpretieren zu können sowie Gegenstand und Theorie zu verflechten. Die transkulturelle Komponente soll ferner dazu beitragen, kulturelle Barrieren und den immer noch bestehenden – wenn auch subtil kaschierten – Ethnozentrismus zu überwinden.

Dabei wird eine sinnvolle Verknüpfung von Einzeldisziplinen sowie eine angemessene Vernetzung von Wissen angestrebt – beispielsweise von unterschiedlichen Theoriemodellen und Praktiken im Umgang mit kulturellen Gegenständen in einer globalisierten Welt.

Ausgehend von den Kriterien 'Hybridität' und 'Transmedialität' möchten wir eine Basis für Reflexionen bezüglich der transdisziplinären Analyse und Interpretation transkultureller und transtextueller Kulturentwürfe liefern. Es soll zunächst ein Beitrag zur Klärung des Begriffs 'Hybridität' dargeboten werden, der trotz umfangreicher Sekundärliteratur unterschiedlicher Provenienz und einiger Standardwerke (García Canclini 1990/[2]1995, 1995a; Young 1995; Schneider/Thomsen 1997; Bronfen/Marius/Steffen 1997; Webner 1997; Fludernik 1998 u.v.a.) bisher nicht zu einer fundierten Theorie gelangte.

In diesem Zusammenhang ist die Klärung der Begriffe Hybridität, Transmedialität und ihrer jeweiligen Korrelierung mit anderen Wissensgebieten notwendig. Der Begriff Hybridität ist in der Kulturtheorie hinsichtlich seiner Intention und Extension sehr unterschiedlich definiert worden und verfügt – trotz umfangreicher Sekundärliteratur und trotz jenes einflussreichen Werkes von García Canclini (*Culturas híbridas*, 1990) – über keine systematische und fundierte Theorie. Zahlreiche Publikationen erschöpfen sich in allgemeinen und wenig strukturierten Beschreibungen bestimmter kultureller Prozesse, bleiben an der Oberfläche und zeigen lediglich das Evidente.

Die gesonderte Betrachtung des transtextuellen und -kulturellen Dialogs soll die Möglichkeit eröffnen, einen erweiterten Begründungszusammenhang für die Interpretation der kulturellen Differenz zu erstellen sowie die spezifische Funktion bestimmter Diskurse (z.B. der Postmoderne oder Postkolonialität über Macht, Sexualität, Körper, Begehren, Identität, Gender, Dekonstruktion, Nomadismus, u.a.) in einem länder-, kontinente- wie disziplinenübergreifenden Kontext zu beschreiben und damit einen neuen Zugang zu anderen Kulturen zu eröffnen.

Die Begriffe *'Funktion'*, *'Transformation'* und *'Translation'* (*'Übersetzung'*) müssten zu zentralen Begriffen der Untersuchungen werden, denn sie implizieren nicht nur synchrone, sondern auch diachrone Momente, die sich an kulturellen Schnittstellen verdichten, zum Ausdruck kommen bzw. eine konkrete gesellschaftliche, ästhetisch gebundene Repräsentation erhalten. Allerdings ist unter Diachronie nicht eine kausale Verkettung kohärenter Ereignisse, sondern eine zeitliche Dezentrierung zu sehen, die García Canclini als "heterogeneidad multitemporal" ([2]1995: 15, 72 passim) bezeichnet.

Die zwei zentralen Kategorien unseres Ansatzes jedoch, 'Hybridität' und 'Transmedialität' bilden entscheidende Bestandteile der aktuellen kulturtheoretischen Diskussion. Ein 'transdisziplinär' ausgerichteter Ansatz im Rahmen einer umfassenden Kultursemiotik bzw. -theorie ist auch deshalb notwendig, weil Fragen von Hybridität und Transmedialität sowie deren dialogischer Bezugsrahmen nur länder-, autoren- und disziplinenübergreifend behandelt werden können.

Dabei wird eine sinnvolle Verknüpfung von Einzeldisziplinen sowie eine angemessene Vernetzung von Wissen – beispielsweise von unterschiedlichen Theoriemodellen und Praktiken im Umgang mit kulturellen Gegenständen in einer globalisierten Welt – angestrebt. Dies betrifft insbesondere die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gegenstand Kultur aufgrund ihres öffentlichen und rituellen/gestualen Charakters. Aufgrund der Hybridität von Kultur müssen ihre Konstituenten wie u.a. 'Text', 'Autor', 'Leser' eine Revision erfahren.

Ausgehend von den Kriterien der Hybridität und Transmedialität strebt eine transdisziplinäre, transkulturelle und transtextuelle Analyse und Interpretation außerdem an, den Dialog zwischen unterschiedlichen kulturellen Kodes, etwa zwischen dem lateinamerikanischen, europäischen, nordamerikanischen oder afroamerikanischen bzw. afrikanischen, oder anderen Kulturen zu fördern.

In unserem Fall geht es um Methoden in ihrer Inter-Relationalität und Inter-Rationalität, was Welsch (1996) anhand der Strategie der *"transversalen Vernunft"* zeigt. Dies ist eine Strategie, die uns zu einer 'transversalen Wissenschaft/Interpretation' führt – wie ich diese Art des Umgangs mit unterschiedlichen Kulturtexten nennen möchte –, die aus einer *Suche* und einer *Verflechtung* von verschiedenen Linien, aus *Übergängen* und *Schnittstellen* besteht. Es handelt sich um einen *modus operandi*, der transversale Beziehungen zwischen unterschiedlichen Systemen herstellt.

Dieser Typ von transversaler Wissenschaft/Interpretation bedeutet keineswegs das "Ende der Wissenschaft" oder der Rationalität, sondern er befindet sich "inmitten" der Wissenschaft selbst, nicht antirational, sondern "interrational", nicht *beliebig*, sondern der Vielheit unwiderruflich verpflichtet. Er widerspiegelt unsere Zeit nicht als *Hybris*, sondern als 'hybrid', insofern er keiner Nationalität oder Ontologie zuzuordnen ist. Er ist weder *arche* noch einem apriorischen Wissenschaftskonzept unterworfen, sondern Teil einer *Post-Theorie*.

2.1.2 'Transkulturalität', 'Transtextualität', 'Transdisziplinarität'

Das dargelegte Infragestellen des okzidentalen Logos und des damit verbundenen Dualismus sowie der Kategorien 'Ursprung' und 'Wahrheit' stellt die Beendigung der sog. Normativen Metadiskurse dar – mit tiefgreifenden Folgen für die Geisteswissenschaften. Sie eröffnet einen – wie auch immer gearteten – postmodernen und postkolonialen Dialog, von dem aus Reformulierungen, Rekodifizierungen und Reinventionen von kulturellen Kontexten im Dialog mit den sog. hegemonialen Kulturen stattfinden. Diese Dialogizität kann durch drei, bisher häufig verwendete Termini formuliert werden: 'Transdisziplinarität', 'Transtextualität' und 'Transkulturalität'. Diese mit dem Präfix 'trans' versehenen Begriffe stellen eine Erweiterung bzw. Entgrenzung der mit dem Präfix 'inter' belegten Begriffe dar, insofern sie hier auf einer übergeordneten Ebene angesiedelt werden.

Unter *'Transdisziplinarität'* wird der Rückgriff auf Modelle unterschiedlicher Provenienz (theaterwissenschaftlicher, historischer, anthropologischer, soziologischer, philosophischer, kommunikationstheoretischer, strukturaler, poststrukturaler u.a.) bzw. auf Einzelbereiche und -elemente einer Theorie verstanden, die im Dienste der Gegenstandserschließung und der Interpretation stehen. Transdisziplinarität hat wenig mit der herkömmlichen Komparatistik bzw. Interdisziplinarität gemeinsam, da dort die Methoden der eigenen Disziplin in der Regel nicht transzendiert werden.

Unter *'Transkulturalität'* kann der Rückgriff auf kulturelle Modelle oder Kulturfragmente bzw. -güter verstanden werden, die nicht im jeweils eigenen Kontext (Ausgangskultur) und nicht von der eigenen Identität generiert werden, sondern zu einer anderen Kultur, Identität und Sprache gehören und ein heterogenes Feld bilden. Zur Beschreibung dieser Prozesse scheint das Präfix 'trans' – aufgrund seines globalen und nomadischen Charakters bzw. der damit verbundenen Aufhebung von Binaritäten – besser geeignet als das eingebürgerte Präfix 'inter'. Gerade in der Kultur ist die Zirkulation von unterschiedlich gearteten Kodizes derart entgrenzt und rhizomatisch, dass diese kaum mehr dialektisch erfasst werden können, wie die Diskussion über Hybridität zeigt.

Dieser Prozess ist mit dem der *'Transtextualität'* eng verbunden, insofern es hier um den Dialog bzw. um die Rekodifizierung von Subsystemen und Teilbereichen aus unterschiedlichen Kulturen und Wissensbereichen geht, ohne dass dabei Fragen des Ursprungs, der Authentizität oder der 'Kompatibilität' im Vorfeld eine Rolle spielen. Allein ästhetische und gesellschaftliche Funktionalität wie Produktivität stehen im

Zentrum des Interesses. Ähnliches gilt für den Umgang mit verschiedenen Disziplinen als sog. 'Hilfswissenschaften'. Es geht um ein Konzept von Wissenschaft als Dialog, als Schnittstelle und Ergebnis eines *parcours*, nicht um die Anwendung von Theorien, sondern um das Fruchtbarmachen einzelner Aspekte für die Interpretation.

Das Präfix 'trans' impliziert gerade keine Tätigkeit, die kulturelle Unterschiede verschleiert und diese unter dem Deckmantel der Globalisierung in eine gleichartige und gesichtslose, dem Produktivitäts- und Effektivitätsprinzip unterworfene Kultur überführt. Durch Globalisierungsprozesse werden Differenz und Alt*a*rität gerade herausgefordert. Das Präfix 'trans' meint keine kulturelle Nivellierung bzw. keine rein konsumtive Kultur, sondern bezeichnet einen nichthierarchischen, offenen und nomadischen Dialog, der unterschiedliche Identitäten und Kulturen in eine dynamische Interaktion bringt (Kraniauskas 1992: 143-145).

2.1.3 'Translation' ('Übersetzung'), 'Transformation' und 'Funktion'

Diese drei Begriffe meinen komplexe soziale, kulturelle, pragmatische, semantische und mediale Prozesse. Der Begriff 'Translation' wird dem der 'Übersetzung' vorgezogen, da jener vorwiegend mit linguistischen, semantischen und pragmatischen Aspekten in Verbindung gebracht wird, die in unserem Zusammenhang zwar wichtig sind, aber nur einen Teil der Translationsprozesse abdecken. Der Begriff 'Translation' hingegen erfasst die genannten Bereiche und zahlreiche andere wie etwa anthropologische, ethnische, kulturelle, philosophische, historische, mediale, gestuale Prozesse.

Während die Translation als übergeordneter Vorgang betrachtet werden kann, in dessen Verlauf beliebige Größen von einem Kontext 'x' nach 'y' versetzt werden, handelt es sich bei der 'Transformation' um konkrete Veränderungen beispielsweise im linguistischen, kulturellen oder semantisch-pragmatischen Bereich. Es geht um den Übergang von einer Sprache in die andere, um die Veränderung von Kodizes und die Art der Darstellung des Ortes, von dem aus und von wem gesprochen wird. Der Schritt von der Verschriftung zu einer partikulären Konkretisation, Kodierung, Produktion, Aufführung, Text/Autor, Lektüre/Rezeption, Regie/Schauspiel, die Versetzung einer kulturellen Größe aus ihrem kulturellen Kontext bzw. die 'Transformation' unterschiedlicher Textsorten ist entscheidend.

Aus der Versetzung der Kontexte ergibt sich eine Reihe von unterschiedlichen und tiefgreifenden Transformationen. Das Phänomen der Translation mit der darauf folgenden Transformation und der Funktionsänderung betrifft Theoriebildung und Kulturpraxis. Gerade im Bereich der Kultur als einem hybriden Konstrukt und öffentlichen Medium mit direktem Bezug zum Rezipienten ist die Interpretation dieser Translationsprozesse von entscheidender Bedeutung, weil Hybridität stets durch Bezug zu anderen Referenten entsteht. Da die Hybridität auch anthropologische (Begegnung von unterschiedlichen Kulturen und Systemen), ästhetische (unterschiedliche Rekurse auf Gattungen, Darstellungsformen) und transmediale Mittel (Rückgriff auf unterschiedliche Mittel wie Dia- und Videoprojektionen, Tanz, Bildende Kunst) erfasst, muss auch nach dem *Wie* und *Warum* dieses Einsatzes gefragt werden. Diese Aspekte werden wichtig, wenn es sich nicht um bloße ästhetische Effekte (Ästhetizismus) handelt. So ist beispielsweise die Funktion der Kategorien 'Rhizom' und 'Simulation' in philosophischen und künstlerischen Produktionsformen entscheidend, da diese Referenten in Meta-Exkursen und der Praxis selbst verwendet werden.

Die Frage nach der Translation unter dem Gesichtspunkt der Hybridität und der Transmedialität impliziert auch die Frage der Rezeption, d.h. inwiefern sich in der Translation eine Vermittlungsfunktion niederschlägt, die auf ein bestimmtes Publikum oder eine Kultur abzielt. Die Kultur als öffentlicher Akt, als Medium direkter Vermittlungen ist sowohl Repräsentationsform von sich selbst (autoreferentiell) wie auch von Kultur und damit – deutlicher als andere Kunstformen – Schnittpunkt kultureller Prozesse. Der gesamte Inszenierungsprozess von Kultur ist ein wesentlicher Faktor der Translation, da hier alle Konstituenten festgelegt werden, die sich transmedial in der Aufführung, in Bild, Klang, Schrift niederschlagen. Unter

Translation sollen in unserem Zusammenhang Probleme und Aspekte erfasst werden, die mit Hybridisierungsprozessen, Alt*a*ritätsstrategien bzw. mit dem Einsatz kulturkodierter Mittel und unterschiedlicher Medien verbunden sind.

2.1.4 Globalisierung, Kultur und Medien

Wie bekannt, hat die Globalisierung weitreichende Folgen für Kultur, Sprache, Wissen und Denken. Von Interesse ist die kulturelle Manifestation dieses enormen Umwälzungsprozesses, der nur mit der industriellen Revolution zu vergleichen ist, aber tiefgreifende – oft unmerkliche – Folgen für den Menschen hat. Betroffen sind insbesondere jene Kulturen, denen die Globalisierung aufgedrängt wird bzw. die von ihr überrollt werden, so z.B. Lateinamerika oder Afrika. Allerdings trägt die Globalisierung auch Tendenzen in sich, die die Vielfalt fördern und zum Prinzip kulturellen Handelns machen.

Kolonialismus und Neokolonialismus waren die ersten Formen globaler Expansion, die Sprache und Kultur der "Peripherien" maßgeblich verändert haben. Die Kolonialisierung ist nicht nur ein politisches und ökonomisches Unternehmen, sondern brachte auch eine Zerstörung einheimischer Kulturen mit sich, denen mit der Veränderung der Produktionsgrundlagen, der politischen und juristischen Institutionen sowie des Sprach- und Bildungssystems der Boden entzogen wurde. Die Abwertung der Heimatkultur bei gleichzeitiger Aufwertung der hegemonialen Kultur der Kolonialmächte zur Norm führte zu einem Gefühl der "Bedrohung" der eigenen Identität. Die Globalisierung hat einerseits diese Tendenzen nach der Phase der Dekolonisation fortgesetzt und verstärkt. Andererseits besitzt sie im Unterschied zu Kolonialismus und Neokolonialismus eine weitere Komponente: die Möglichkeit nämlich, einen Dialog zu eröffnen, der auf einer Partnerschaft beruht. Diese Entgrenzung, die eine Reihe von Transformationen, Rekodifizierungen und Reformulierungen auch im sprachlich-kulturellen Bereich mit sich bringt, könnte eine Chance der Globalisierung darstellen.

Während die Globalisierung um sich greift, verliert das Zentrum seinen angestammten Platz, und das Aufeinandertreffen von Globalisierung und Lokalisierung führt zu einer Entlokalisierung, d.h. zu einer Erweiterung der Zentren. Die Entwicklung von transmedialen Technologien hat nicht die Etablierung kultureller Formen, ihrer Produktions- und Rezeptionsweisen zur Folge, sondern eröffnet neue Repräsentationsformen. Die Globalisierung impliziert dezentrale Produktionsweisen. Auch dann, wenn man mit Sicherheit davon ausgehen kann, dass Ökonomie und Wissenschaft durch die Globalisierung mehr Disziplinierung und Uniformiertheit erlangen, ist das Resultat der Globalisierung im kulturellen Bereich eine Vielheit. Die Globalisierung verwandelt die Welt in einen dezentrierten, d.h. hochgradig kosmopolitischen Raum, aus dem Hybridität hervorgeht. Gerade die neuen Medien haben zu einer transnationalen Kommunikation geführt, die den Essentialismus überwindet, so dass Ähnlichkeit und Differenz, Lokales und Fremdes nebeneinander existieren können.

Die lateinamerikanische Kultur z.B. war bereits im Zeitalter der Prämoderne – aufgrund der Geschichte sowie gesellschaftlicher und ethnischer Vielfalt – global und einer Alterität ausgesetzt. Im modernen und vor allem postmodernen Zeitalter kommt die Expansion und Implosion/Explosion der Medien hinzu, womit Hybridität zu einer zentralen Kategorie und Strategie wird.

2.2 'HYBRIDITÄT'

Hybridität ist ein zentraler Begriff in unserer heutigen Zeit. Er genießt zahlreiche Definitionen und ist in sehr vielen Anwendungsgebieten zu finden (vgl. Schneider/Thomsen 1997). Um sich transdisziplinär und produktiv mit dem Begriff der Hybridität zu befassen, müssen wir uns zunächst auf einer Metaebene verständigen. Dabei wären "hybride Systeme jene, die sich auf eine Komplexitätssteigerung beziehen, die nur

noch durch Kombination unterschiedlicher Modelle und Verfahren zu beschreiben sind" (ebd.: 19). In diesem Sinne werden in den Forschungen zur künstlichen Intelligenz "intelligent hybrid systems" entwickelt. Vermischung mit dem Ziel der *Effizienzsteigerung*, auch in der Technologie und Medizin, *Geschwindigkeit*, *Multifunktionalität*, *Komplexitätssteigerung*, *Synergie* wären einige Begriffe, die das Phänomen der Hybridisierung (Differenz/Diversität) auf einer allgemeinen Ebene umschreiben.

In einem ersten sehr allgemeinen Schritt kann Hybridität (Differenz/Diversität) wie folgt erfasst werden:

a) Hybridität kann verstanden werden als Begegnung, Zusammenkunft von Kulturen, als kulturelle, ethnische, religiöse Vielfalt;

b) Hybridität meint den Einsatz verschiedener Medien: Zeichensysteme (Internet, Video, Film, sonstige Kommunikationsformen, virtuelle Metropolen und Welten, Analog- und Digitaltechniken usw.), Ästhetiken (Literatur, Theater, Essay), Mischbereiche (Literatur/Internet, Theater/Video/Film/Installationen), Produkte (bunte Palette heterogener Gegenstände), Geschmackskulturen, Kunst (Malerei, virtuelles Design) Architektur, Wissenschaft (Naturwissenschaften, z.B. Molekularbiologie), Linguistik;

c) Hybridität als vielfältige Organisationsformen: Städte, Unternehmen, Ökologie, Natur, Soziologisch-Gesellschaftliches, Religiöses, Politik, Lebensstil.

Einige Beispiele:

Beispiel I) 'Metropole'/'Natur'/'Kultur'.
Eine "hybride Metropole" wie Rio de Janeiro oder Saõ Paulo oder eine brasilianische hybride Natur und Fauna implizieren urbane, ökologische, sozial-gesellschaftliche, künstlerische, religiöse, politische Organisationsformen und Transformationen. Das primäre Ziel der Untersuchung wäre zu eruieren, wie die genannten Phänomenbereiche zusammenhängen. Hat die hybride geschichtliche, kulturell-ethnische Dimension Brasiliens eine Auswirkung auf die Stadtlandschaft bzw. auf die urbane Organisation der Stadt und auf die Natur? Hat die Natur wiederum (Bergformationen, Meer, Pflanzenwelt) Einfluss auf die Stadtlandschaft und auf die Kultur? Wie reagieren soziale Formationen, Diskursformationen darauf? Was sind die Folgen für den Identitäts- und Nationsbegriff Brasiliens? Zu diesen Aspekten kommen technologische und mediale hinzu, deren Zusammensetzung und Zusammenhang es zu erforschen gilt.

Beispiel II) Architektur, Kunst, Lichtinstallationen, Internet, Virtualität[3].

Eine Licht-Installation einer virtuellen Welt (eine Straße, auf der Autos, Straßenbahnen vorbeifahren, Menschen vorbeigehen) wird auf die Fassade eines Hamburger Kaufhauses ("Lust for Life", Hamburg Mönckebergpassage) oder auf das Siemens-Büro Berlin als "virtual surface" projiziert, sie wird interaktiv im Internet installiert, so dass der Surfer die Farblandschaft (Farbintensität und Geschwindigkeit des Farbwechsels) bzw. die Reihenfolge der vorbeifahrenden/gehenden Autos/Menschen nach Belieben verändern kann. Unterschiedliche Systeme, physikalische Methoden zur Lichtbildung und Lichtbrechung, künstlerische Verfahren, mediale Techniken, Ästhetik, ein künstlerisch-philosophisches Konzept, treten in Verbindung, um eine rein virtuelle Welt zu bilden, die Fragen im Bereich der Wahrnehmung aufwirft (Meier spricht von "Lichtklima" oder "digitaler Haut"), ebenso im Bereich des sozialen Verhaltens, der Kunst und der Architektur bis hin zu Designbegriff und -verständnis. Die Grenzen dieser traditionell getrennten Bereiche werden aufgehoben in einer Art Rhizom (Deleuze/Guattari). Die Hybridisierung findet zugleich auf der Objektebene

3 Beispiel übernommen aus den Projekten von Jürgen Meier (www.medienfueralles.de).

(Dialog zwischen den Medien/Zeichensystemen/Bereichen) und auf der Ebene der Disziplinen (Analyse der Objekte, die ein Wissen aus den verschiedenen Bereichen abverlangt, aus denen die Objekte stammen) statt.

Beispiel III) Fotografie, Malerei, Installation, Migration.

Ein weiteres Beispiel für Hybridität, wie sie in unserem Zusammenhang verstanden wird, nämlich in Verbindung mit Transmedialität und unterschiedlichen Repräsentationsformen, findet man auf dem Buchumschlag von García Canclinis *Culturas Híbridas* (1990/^{2}1995). Die hier abgedruckte Fotomontage verbindet ein bildnerisches Kunstwerk von Luis Felipe Noé mit einem Foto von Menschen an einem Strand an der Demarkationsgrenze zwischen den USA und Mexiko. Das Bild zeigt eine bunte Leinwand, die über den Stahlrahmen bzw. ein Fenster mit vier hohlen Flächen hinausgeht ('Außen'), wobei in den entstehenden virtuellen Raum ('Draußen') ein Schwarzweiß-Foto (von Lourdes Grobet) von Tijuana, einer Grenzstadt zu den USA, eingefügt ist. Hybridität liegt demzufolge auf verschiedenen Ebenen. Zum einen besteht sie aus der Vernetzung (nicht Vermischung oder Synthese) verschiedener Kodizes auf der Ebene der Produzenten, die eine bestimmte Kultur, Geschichte und soziale Gegebenheiten in sich tragen. Auf der Ebene des Mediums treffen sich Fotografie und Bild. Auf der Ebene des Gegenstandes steht der abstrakten Malerei die Abbildung von Menschen gegenüber, die sich am Strand erholen. Auf der Ebene der Dimensionslinien ist ein Objekt eindimensional, das andere mehrdimensional. Auf der Ebene der Geschichte ruft das Foto Migration, Übergang, Rand (auch Unterdrückung, Verfolgung, Diskriminierung) auf, die Installation bewegt sich hingegen im ästhetisch-virtuellen Raum und erlaubt anderen Ausdrucksformen, sich rhizomatisch zu verbinden. Das Foto steht ikonisch für den Nomadismus und die Hybridität an der Grenze, denn die aus Draht bestehende Demarkationslinie, die die USA von Mexiko trennt, ist hier durchlässig geworden. Foto wie Bild konstituieren einen virtuellen Raum, einen Raum der Simulation, in dem sich binäre Oppositionen auflösen. Identität wird demzufolge in Tijuana als "posmexica, prechucano, panlatino, transterrado, arteamericano [...]" (ibíd.: 1990/^{2}1995: 302) beschrieben. Zahlreiche ähnliche Operationen sind im Medium der Kultur anzutreffen.

Wie diese wenigen Anwendungsbereiche zeigen, bietet allein die Erwähnung des Begriffs 'Hybridität' und damit verbundener Termini eine erste Schwierigkeit, da sie Unterschiede hinsichtlich ihrer Intention und Extension wie auch Ähnlichkeiten oder gar Gemeinsamkeiten mit benachbarten Termini aufweisen. Außerdem stammt der Begriff Hybridität aus unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen und Wissenschaftskontexten. Die unterschiedlichen Denotate haben gleichwohl eine gemeinsame epistemologische Basis und zielen auf ähnliche Phänomene, dennoch müssen sie unterschieden werden. Jede Untersuchung über Hybridität und den Akt transkultureller Kommunikation wird zuerst das definitorische Problem lösen und sich über eine epistemologische Konzeption verständigen müssen, um heterogene und widersprüchliche Begriffsverwendungen auszuschließen.

Zurückkommend zu unserem kulturtheoretischen und gesellschaftlich-anthropologischen Kontext meint der Begriff Hybridität kulturelle Phänomene als nomadische Begegnung mit dem 'Anderen' und mit 'Andersheit', als eine rekodifizierte, innovative Begegnung zwischen dem 'Lokalen' und dem 'Fremden'. Die so verstandene Hybridität ermöglicht es, essentialistische Reduktionen zu vermeiden, Differenz und Alterität auf einer präfigurierten ontologischen Ebene frei zu legen und in eine Différ*a*nce und Alt*a*rität zu überführen. Damit können Diskursformationen als Dekonstruktion und Rekodifizierung geltender offizieller "Machtdiskurse" verstanden werden.

Ziehen wir ein erstes Fazit, dann muss Hybridität stets ausgehend von drei konkreten Ebenen bestimmt werden, die wir als 'epistemologische' Ebene (Archi-Kategorien generierender Grundlagen), als 'kulturtheoretische' Ebene (Strategie des Aushandelns von Andersheit, Sehen des Anderen) und 'transmediale' Ebene (Schnittpunkt von Herkunft und Funktion sowie Beschaffenheit der eingesetzten Mittel) bezeichnen.

2.2.1 Hybridität als epistemologische und kulturtheoretische Kategorie

Der Begriff 'Hybridität' (in der Kulturtheorie im Allgemeinen und in Lateinamerika insbesonders) wird oft mit 'Heterogenität' gleichgesetzt (vgl. auch Brunner 1988; Balme 1995; A. de Toro 1999). Hybridität subsumiert ferner die Begriffe 'différance' (dt. 'Differ*ae*nz') und 'Alt*a*rität'. Unter Differ*ae*nz könnte im Kontext unseres Beitrags, und unter Berücksichtigung synchroner und diachroner Aspekte, das *Herangehen an das Andere der Vernunft und der Geschichte, eine Logik der 'Supplementarität', der 'Rückfaltung', des Gleitens von kulturellen Größen* verstanden werden, die sich nicht auf kulturelle oder auf ethnische Ursprünge reduzieren lassen. Es handelt sich hierbei um Größen, die sich übergeordneten Strukturen entziehen. Die entstehende Diskursproliferation (*trace*) führt nicht zu einer Konzeption des Anderen als Unterschied/Ausschluss, sondern zu einer Andersheit, zu einem differaenten Anderen (*Différance).* Die Differ*ae*nz bildet keinen dialektischen Widerspruch im Hegelschen Sinne, sondern markiert die kritische Grenze der Idealisierung und der Aufhebung. Sie schreibt die Widersprüche ein und reduziert sie nicht auf Homogenität, Synthese oder Anpassung. Dieser Denktyp, der die logozentristische Dualität des abendländischen Denkens *verwindet* und der vor allem unsere gegenwärtige Kondition beschreibt und für Transkulturalitäts- und Globalisierungsprozesse entscheidend ist, findet sich im Ansatz z.B. in einigen prämodernen Diskursen und entfaltet sich im modernen Diskurs Lateinamerikas.

Die Differ*ae*nz kann kultursemiotisch und auf der Ebene der Repräsentation als 'semische Kategorie' begriffen werden, die aus einem Bereich stammt, in dem die *Grundbedingungen einer Dezentrierung*, eines anti-logozentristischen, anti-dualen Denkens gelegt werden (Ebene der Prinzipien).

Meint Differ*ae*nz die Dekonstruktion eines metaphysischen Logos okzidentaler Prägung, so kann der Begriff der Alt*a*rität (i.U. zu Alt*e*rität) als *operationale Kategorie* der Differ*ae*nz zur Beschreibung konkreter heterogener Begegnungen verstanden werden. Alt*a*rität ist zwar eine aus der Philosophie stammende operationale Kategorie, markiert aber das prozesshafte Aushandeln kultureller Differenzen. Es handelt sich nicht um Aufhebung oder Assimilation. Unter Aushandeln kann der Akt der Öffnung gegenüber dem Anderen bei gleichzeitigem Sich-dem-Anderen-Aussetzen verstanden werden, was ein höchst komplexer und keineswegs spannungsfreier Akt ist. Diese Bewegung setzt Reziprozität voraus. Alterität potenziert sich im prämodernen kolonialen und modernen Zeitalter aufgrund des gewaltsamen Zusammentreffens unterschiedlicher Systeme. Es gilt zu prüfen, ob es bei einem bloß gewaltsamen Zusammentreffen der Differenz bleibt oder ob Formen der Alt*a*rität entwickelt werden. Alt*a*rität trägt als Handlungsform den Diskontinuitäten und Brüchen von Geschichte und Kultur Rechnung, die von einem teleologischen, normativen und kausalen Entwicklungsdenken unterdrückt oder schlicht nicht berücksichtigt werden. Alt*a*rität kann als 'Archisemem' definiert werden. Dabei stellt die Alt*a*rität diskursive Strategien der Begegnung und der Andersheit bereit (Anwendungsbereich 1).

Hybridität schließlich könnte kultursemiotisch als ein Archilexem verstanden werden, das ethnische, soziale und kulturelle Elemente der Andersheit in ein kulturelles und politisches Handeln einbindet, in dem Macht und Institutionen eine zentrale Rolle spielen (Anwendungsstufe 2: praktisches Handeln). Hybridität ist durch Differ*ae*nz und Alt*a*rität konstituiert. Hybridität enthält zusätzlich eine *ethnisch-ethnologische Komponente* einer nicht allein durch das abendländische Denken geprägten Kultur, die von anderen Vernunfts-, Realitäts- und Geschichtskategorien ausgeht. Hybridität ist ein übergeordneter Begriff, der andere Subformen des Umgangs mit der Andersheit erfasst, z.B. 'Mestizismus', der sich v.a. auf eine ethnische Vermischung, oder 'Synkretismus', der sich in der Regel auf religiöse bzw. kulturelle, ethnische oder sonstige Überlagerungen bezieht.

Hybridität kann als Transversalität bzw. als Rhizom begriffen werden, z.B. wenn García Canclini (1990/^{2}1995: 16, meine Übertragung ins Deutsche) von dem Weg spricht, den man gehen sollte, um heute die lateinamerikanische Kultur zu beschreiben: "Wir brauchen nomadische Sozialwissenschaften, die in der Lage

sind, so zu zirkulieren, dass die unterschiedlichen Ebenen horizontal miteinander kommunizieren können" oder "Innen wird alles gemischt, jedes Kapitel verweist auf andere und dann ist nicht mehr wichtig, durch welchen Zugang man an einem bestimmten Punkt ankommt".

2.2.2 Hybridität – Rhizom – Transversalität

Die Termini 'Rhizom' und 'Transversalität' bedürfen einer kurzen Erläuterung, um sie dann in Beziehung zu Hybridität zu setzen.

Das '*Rhizom*' wird von Deleuze/Guattari (1976) auf der Basis von sechs Prinzipien definiert, die als 'Konnexion', 'Heterogenität', 'Mannigfaltigkeit', 'asignifikanter Bruch', 'Kartographie' und 'Nicht-Nachahmung' wiedergegeben werden können. Unter den ersten beiden verstehen sie die Fortentwicklung des Rhizoms in allen Dimensionen von n - 1, seinen Wandel der Form, seine Zufälligkeit, die Negation von Stammbäumen, Dualismus und Tiefenstruktur. Es handelt sich nicht um die Kodifizierung verschiedener Zeichensysteme, sondern um Phänomene verschiedener Art, biologischer, ökonomischer, politischer, kultureller etc. Das dritte Kriterium definieren sie als die Mannigfaltigkeit, verstanden als das Fehlen von Objekt und Subjekt; das einzig Mögliche zu seiner Bestimmung sind Determinierung, Quantität und Dimension. Symbolisch ausgedrückt ist das Rhizom ein Netz, ein Gewebe, in dem nur Linien existieren und das eine Suprakodifizierung nicht erlaubt. Seine Linien sind einzeln und einfach, denn sie füllen ihre Dimension völlig aus und erfordern keine Hinzufügungen. Die Autoren geben ein Beispiel für das ideale Buch: Dieses müsste einen Plan aufweisen, bei dem sich auf einer einzigen Seite die Mannigfaltigkeit der Elemente in ihrer Gesamtheit vereint fände: Erfahrungen, historische Determinierungen, Konzeptionen, Individuen, soziale Gruppen und Formationen. Das Rhizom *dezentriert* die Sprache in Richtung auf andere Dimensionen und Regelungen, um sich auf diese Weise selbst zu finden. Dieses Postulat steht in enger Beziehung zur Konzeption der "Paralogie" und der "Debatte" von Lyotard und der der "Simulation" von Baudrillard. Mit dem Terminus der "Mannigfaltigkeit" wird die traditionelle Determinierung zwischen Subjekt und Objekt gekennzeichnet. Diesen Wandel illustrieren die Autoren anhand der Marionette als "multiplicité des fibres nerveuses qui forment à leur tour une autre marionnette suivant d'autres dimensions connectées aux premières" (ebd.: 22). Das Rhizom ist also ein Netz, in welchem sich ausschließlich Linien befinden, die sich in einer ständig in Veränderung und Ausweitung befindlichen Verkettung manifestieren. Das vierte Prinzip beschreibt die Möglichkeit der Unterbrechung oder Zerstörung eines Rhizoms, die Unmöglichkeit von Dualismus. Das Rhizom 'deterritorialisiert' einen von der Kultur ausgehenden Terminus und 'reterritorialisiert' ihn innerhalb des rhizomorphen Systems. Es gibt weder Nachahmung noch Ähnlichkeit, sondern eine Explosion von zwei oder mehreren heterogenen Reihen in Linien, die durch ein und dasselbe Rhizom gebildet werden und die keinem höheren System untergeordnet sind, so z.B. das Krokodil, es nimmt die Form eines Baumstammes nicht an, wie auch das Chamäleon die Farben seiner Umgebung nicht annimmt oder reproduziert, sondern malt die Welt mit seinen Farben, d.h. "produziert" Rhizome und eine eigene Welt. Die Kriterien fünf und sechs beziehen sich auf das Fehlen einer genetischen Achse, einer Tiefenstruktur, einer Objektivität von Einheiten. Das Rhizom ist eine Karte mit vielen Zugängen, keine "Kopie von", es steht allen Dimensionen offen, ist produktiv und nicht reproduktiv, Performance und nicht Konkurrenz. Das Rhizom ist im Gegensatz zur Mimesis keine Kopie, sondern eine *Karte*. Es handelt sich um *Karten*, nicht darum, *Kopien zu erstellen*. Das angeführte Beispiel noch einmal aufnehmend, können wir sagen, dass "die Orchidee keine Kopie der Wespe reproduziert", sondern "eine Karte mit der Wespe in einem Rhizom umsetzt" (ebd.: 21).

Zusammenfassend wären die grundlegenden Elemente des Rhizoms folgende: Willkürliche Verbindung von Punkten; Produktion verschiedener Zeichensysteme und Zustände von Nicht-Zeichen; das Rhizom kann nicht auf das eine, nicht auf viele reduziert werden; es ist unbestimmbar: Es ist nicht eines, das sich in zwei verwandelt oder umgekehrt; das Rhizom besteht nicht aus Einheiten, sondern aus Dimensionen; das

heißt, es ist keine Struktur, sondern es sind Linien. Das Rhizom deterritorialisiert und reterritorialisiert; das Rhizom ist nicht Reproduktion, sondern Produktion; das Rhizom ist nicht Kopie, sondern Karte.

Nach Welsch (1996) kann hierfür 'Transversalität' angeführt werden. Transversalität kann als ein Denken oder als Operation der 'Übergänge' beschrieben werden, der "Erstellung querlaufender Verbindungen zwischen unterschiedlichen Komplexen" (ebd.: 761), die "diversen Formen, Austausch und Konkurrenz, Kommunikation und Korrektur, Anerkennung und Gerechtigkeit ermöglicht" (ebd.: 762). Transversalität ist "in einem eigentümlichen Sinne – ›prinzipienlos‹" (ebd.: 763), d.h. es gibt keinen a priori festgelegten Prinzipiensatz. Man kann auf unterschiedliche Theorien zurückgreifen, ohne dass man sie gänzlich übernehmen muss:

Transversale Vernunft ist nicht die Vernunft einer *arche* oder eines Bestandes oder Besitzes feststehender apriorischer Prinzipien. Sondern sie ist eine Vernunft der Bewegung, ist wirklich grundlegend ein *Vermögen*; sie ist ihrer ganzen Seinsart nach dynamisch, realisiert sich in Prozessen. (ebd.: 764)

Das hier zugrundegelegte transdisziplinäre Konzept für die Analyse der Kultur ist insofern legitim, adäquat und notwendig, als Kulturgegenstände wie Malerei, Theater oder Literatur nichts anderes sind als partikuläre Konkretisationen einer Kultur, so wie es García Canclini (1990/^{2}1995: 23, meine Übertragung ins Deutsche) sieht:

> Heute begreifen wir Lateinamerika als eine komplexe Zirkulation von Traditionen und sich ablösenden Modernitätskonkretisationen (unterschiedliche, ungleiche), als einen heterogenen Kontinent konstituiert durch Länder, in denen eine Unzahl von Entwicklungsstrategien koexistieren. Um diese Heterogenität neu zu denken, ist die Reflexion [...] über die [Heterogenität] des Postmodernismus hilfreich, die eine viel radikalere Form als jede andere zuvor darstellt. Die Kritik [des Postmodernismus] an den Metadiskursen über die Geschichte kann dazu beitragen, den Fundamentalismus des Traditionalismus, des Ethnozentrismus und des Nationalismus zu entlarven, um so die autoritären Ableger des Liberalismus und des Sozialismus besser zu begreifen.

Rhizom und Transversalität stehen nach diesem Beispiel in direkter Verbindung zu Hybridität, da Hybridität auch eine Strategie bzw. einen Prozess darstellt, die/der an den zentralen Schnittstellen oder Rändern einer Kultur stattfindet, wobei unter Rändern nicht unbedingt die "marginados" zu verstehen sind, sondern die Artikulation neuer kultureller Formationen. Unter 'Schnittstellen'/'Rändern' können kultursemiotische De- und Reterritorialisierungen verstanden werden, sie sind der Ort von Rekodifizierungen und Reinventionen. Es handelt sich um mindestens zwei Prozesse: Die Versetzung einer Größe aus ihrem angestammten Platz an einen fremden Ort, der neu bewohnt werden muss, und die Vermischung von unterschiedlichen Repräsentationsmitteln. Die Massenmedien haben längst die Ideologie des essentialistischen/reinen 'Eigenen' hinter sich gelassen, wie namhafte lateinamerikanische Kulturtheoretiker seit den 80er Jahren belegt haben (vgl. A. de Toro 1999), und eine unaufhaltsame Entwicklung eingeleitet. Das 'Eigene' der Kultur ist dabei keineswegs verschwunden, was Argentinien, Mexiko und Brasilien am Beispiel ihres weltweiten Exports der "telenovelas" zeigen. Die Globalisierung hat – bei allen negativen Begleiterscheinungen – zu einer Steigerung der kulturellen Produktion geführt, wie Ortiz (1988: 182-206) belegt. Die Kategorie der Hybridität verdeutlicht, dass die Vorstellung einer "authentischen", "autonomen" und "kohärenten" Kultur nur eine Illusion ist und dass letztere in Latein- und Nordamerika seit jeher und nun auch in Europa zu Makulatur geworden ist und lediglich zur Verteidigung alter Nationalismen und konservativer Ideologien dient, wie Rosaldo (1989) treffend feststellt. Die 'Identität', das 'Authentische' wird an der Grenze, in der Vielfalt der Ränder und an den Schnittstellen kultureller Kreuzungen (nicht durch Oppositionen, sondern Prädikate wie dort, da, hier, dazwischen, gleichzeitig) ausgehandelt: Man lebt in verschiedenen Welten, in einem Dazwischen, einem extra-territorialen Raum (Bhabha 1994; García Canclini 1990/^{2}1995; A. de Toro 1999). Die Deterritorialisierung ruft aber zugleich eine Reterri-

torialisierung hervor, die darin besteht, dass das "unhomly", das "in-between" (Bhabha 1994) mit Identitätsangeboten aus dieser Vielfalt bewohnbar gemacht wird. Der Spalt, das tägliche Aushandeln wird zum Identitätssignum. Die doppelte Bewegung bringt es mit sich, dass Differenz und Konflikt nicht verschwinden, sondern in einem Zwischen-Raum, der Differ*ae*nz, als supplementärem Gleiten angesiedelt werden und im Handlungsschema der Alt*a*rität aufgehen. Derart kann die Ebene der diskursiven kulturellen Praxis mit anderen wie der sozialen verbunden werden.

2.2.3 Hybridität und Kultur

Wie aber können Hybridität und Kultur zusammen erörtert werden, wenn eine allgemeine Theorie über Inter- oder Transkulturalität nicht vorhanden ist? Wir meinen, dass diese allgemeine Theorie nicht nötig, wenn nicht gar unmöglich ist.[4] Statt dessen gibt es innerhalb wie außerhalb der Postmoderne- und Postkolonialismus-Diskussion – und hier in privilegierter Stellung spätestens seit Said, Ashcroft et alii, Todorov, Spivak, Bhabha, Brunner, García Canclini und Martín-Barbero innerhalb der Kulturtheorie Theorien zu Andersheit, Migration und transkulturellen Phänomenen – eine solide Basis, um Hybridität im Bereich der Kultur fundiert behandeln zu können.

Die Behandlung der Hybridität und Kultur erfordert mindestens die Berücksichtigung folgender Aspekte:

1. Zunächst müsste man von einem Konzept der Hybridität – wie oben umschrieben – ausgehen (*epistemologische Ebene*).

Seitens der Produktion müssen die kulturellen Größen, die in einem Kulturgegenstand enthalten sind, auf der Ebene der *kulturellen Referenz* beschrieben werden (d.h. innerhalb der jeweils eigenen Kultur, beispielsweise in Brasilien in Bezug auf die afro-portugiesische und japanisch-brasilianische Kultur; oder außerhalb des Kulturraumes). Dabei geht es – wie oben erwähnt – um eine Vernetzung verschiedener Kodizes, die eine Kultur in sich trägt (*kulturtheoretische Ebene*). Auf einer zweiten, der Ebene der ästhetischen Praxis etwa, wird untersucht, wie diese kulturellen Größen in die *Semantik und Pragmatik* eingehen, welche 'Translationen' und 'Transformationen' hier stattfinden und wie diese kodiert sind. Hier hat beispielsweise die Translation sozialer Konventionen in verschiedenen kulturellen Medien ihren Ort. Hier wird deutlich, wie weit ein Kulturgegenstand konkrete gesellschaftliche und soziale, aktuelle oder vergangene Probleme *transportiert* und wie sich diese Translation vollzieht (Ebene der Repräsentation).

3. Ferner müsste auf die (fließende) Ebene des Mediums und die Konkretisationen der Spezifika eines Kulturgegenstandes eingegangen werden.

Die Beschreibung des Mediums Kultur müsste sich auf drei Punkte konzentrieren:

---

4 Der häufig anzutreffende Terminus 'Kulturtransfer' sollte gemieden werden, da dieser gerade in postkolonialen Ländern und in der postkolonialen Kritik, wie etwa im lateinamerikanischen Kontext, höchst missverständlich ist, zudem in einer Zeit der Globalisierung. Unter Kulturtransfer ist der hegemoniale 'Export' von Kulturgütern aus dem 'Zentrum' in die 'Peripherien' zu verstehen. Daher erscheint der Begriff Translation – im oben genannten Sinn – adäquater.

a) auf die kulturelle (gesellschaftlich-sozial-historische) Einschreibung der Hybridität in die verschiedenen Ebenen eines Kulturgegenstandes (in der Literatur etwa Gattung, Sprache, Erzählstrategien, Handlung u.a.);
b) auf die unterschiedlichen medialen Mittel, die zum Einsatz kommen. Das betrifft die Art der verwendeten Textsorten (Inszenierung von Presseberichten, Versen, Prosatexten, dramatischen oder mündlichen Texten, Rhythmus u.a. auf der *Ebene der Transmedialität*);
c) auf das Verhältnis der Alt*a*ritätsbeziehungen zwischen der Ausgangs- und der Fremdkultur.

4. Untersuchung der *Rezeption* von hybriden Kulturformen, allerdings handelt es sich hier um ein sehr schwieriges Unterfangen (da dies Feldforschung impliziert), was nicht immer zu zufriedenstellenden Ergebnissen führt.

Das Aushandeln von Differenzen im Rahmen der Hybridisierung kann nicht mit Verfahren der *Verfremdung* im Sinne der Russischen Formalisten und auch nicht mit Modellierungsverfahren im Sinne des Literaturwissenschaftlers Bachtin oder in den 70er Jahren des Kultursemiotikers Lotman gleichgesetzt werden, da die Autoren auf Hybridität im postkolonialen Sinne nicht eingehen (mit Ausnahme von Lotman/Uspensky 1984), und es sich hier um Alt*a*ritätsstrategien bei der Begegnung unterschiedlicher Kulturen bzw. Re-kodifizierungen handelt. Rekodifizierungen sind ihrerseits nicht unbedingt mit Aneignungen und/oder Adaptationen gleichzusetzen, die eher ein Relikt der Exotisierung nicht-okzidentaler oder hybrider Kulturen und damit kolonialistische Phänomene darstellen. Es geht um Geben und Nehmen, um Wahlmöglichkeiten, Körpertechniken, Organisationsformen des Raumes und der Zeit sowie sonstige Repräsentationsformen.

Der kulturtheoretische Begriff der Hybridität wird dazu beitragen, die Frage zu klären, ob es sich bei bestimmten Kulturprodukten um bloße Anleihen kulturfremder Elemente handelt, in denen der Dialog an der Schnittstelle sekundär und nur die Übernahme von Interesse ist (hier würde es sich um logo-, euro- bzw. ethno-zentristische bzw. malinchistische kulturelle Tätigkeiten handeln, die für die Moderne, nicht aber für eine post-modern/postkolonial orientierte Kulturtheorie oder -wissenschaft typisch sind), oder ob es sich tatsächlich um Rekodifizierungsstrategien handelt.

Von fundamentaler Bedeutung ist an dieser Stelle festzuhalten, dass es sich bei der Hybridität nicht um tradierte, kanonisierte Phänomene handelt, also nicht um simple Vermischungen, gleichgültig wie komplex diese sein mögen. Im kulturellen, gesellschaftlich-anthropologischen Bereich handelt es sich um einen Zustand der permanenten Reibung, Irritation oder Unordnung, die wir wertfrei 'Aushandeln der Differenz' genannt haben. Damit vermeiden wir eine extensionale Anwendung des Begriffs, die diesen unbrauchbar macht. Daher auch unsere Ablehnung des literaturwissenschaftlichen Hybriditätsbegriffs von Bachtin, auf den wir hier nicht mehr eingehen können, der sich aber z.Z. gerade in der Ethnologie breiter Rezeption erfreut.

2.3 TRANSMEDIALITÄT

2.3.1 Begriff und Problem

In Anlehnung an die Begriffe der Transdisziplinarität, -kulturalität und -textualität soll konsequent der Begriff Transmedialität verwendet werden, der nicht den Austausch zwischen zwei medialen Formen, sondern einer Vielfalt medialer Möglichkeiten bezeichnet. Ferner erfasst der Begriff unterschiedliche hybride Ausdrucks- und Repräsentationsformen wie den Dialog zwischen unterschiedlichen Medien im engeren Sinn (Videoclip, Film, Fernsehen, urbane Konstellationen usw.) sowie den Dialog zwischen textuellen, sprachlichen, literarischen, theatralischen oder tänzerischen und musikalischen Medien, d.h. zwischen elektronischen, filmischen und textuellen, aber auch nicht-textuellen, nicht-sprachlichen wie gestischen, piktorischen u.a.

Außerdem weist das Präfix 'trans' auf den nomadischen Charakter eines transmedialen Austauschprozesses hin.[5]

Die Transmedialität steht aufgrund der Globalisierung, die vom Beginn der Moderne bis zur Postmoderne in allen Bereichen des Lebens stattgefunden hat, in enger Verbindung mit kulturellen Objekten. So sind Kultur, Kunst und Wissenschaft davon betroffen, und speziell in der Kulturtheorie stehen mediale Prozesse im Mittelpunkt des Interesses. Diese Entwicklung lässt sich nicht nur auf eine immer stärker durch das Sehen geprägte Gesellschaft zurückführen, die mit der Moderne, den Passagen und Panoramen ihren Anfang genommen hat (Benjamin 1983: I/II), sondern auch darauf, dass Signifikate – speziell in der Postmoderne – einen prinzipiell nomadischen und dezentrierten Charakter erhalten. So spricht Lyotard (1973: 6) vom "Taumeln der Signifikate" oder Deleuze (1988) von *pli*, die die Unordnung oder die Hybridität bzw. Transmedialität der Arbeit an Kunstformen wiedergeben. Bei der Transmedialität handelt es sich stets um Grenzüberschreitungen, 'Fältelungen', 'Schichten' und 'Rückfaltungen'.

Bei der Transmedialität handelt es sich nicht um eine Aneinanderreihung medialer Mittel, also um einen *Mediensynkretismus* bloßer Überlagerungen medialer Repräsentationsformen, sondern – wie bei der Hybridität – um ästhetisch bedingte *Prozesse* und *Strategien*, die nicht zu einer Synthese, sondern zu einem spannungsreichen und dissonanten Prozess von Artikulationen führen. Daher genießen Fragen nach Transformation und Funktion transmedialer Mittel hohe Relevanz, diese prägen auf besondere Weise die Produktion und Rezeption von kulturellen Gegenständen sowie deren pragmatische und semantische Ebene. Transmediale Mittel implizieren eine transkulturelle, transtextuelle und transdisziplinäre Vorgehensweise, da sie sich aus unterschiedlichen Systemen und Teilsystemen speisen.

Von Transmedialität kann immer dann gesprochen werden, wenn mehrere unterschiedliche mediale Mittel miteinander innerhalb eines ästhetischen Konzeptes konkurrieren, wenn multimediale Einsätze zu verzeichnen sind bzw. diese als Verfahren oder als Zitat vorkommen, wenn ein Dialog medialer Mittel stattfindet und eine 'metamediale Ebene' entsteht.

Die Transmedialität entspricht im medialen Bereich z.T. dem weitverbreiteten Phänomen der Transtextualität, insofern ein vielfältiger Austausch zwischen unterschiedlichen medialen Formen stattfindet. Man kann mit Berechtigung bezüglich dieses medialen Dialogs von 'Medientexten' (Müller 1996: 82) sprechen, allerdings nur, wenn man von einem in der Kultursemiotik bzw. im Sinne Derridas (1967) üblichen entgrenzten Textbegriff ausgeht, der über den linguistischen Textbegriff oder ähnliche Textbegriffe hinausgeht. Der 'Medientext' soll deshalb nicht als eine sprachliche Äußerung verstanden werden, sondern ist jegliche Form von Äußerung, die in einem bestimmten Zusammenhang gemacht wird (Bilder, Töne, Geräusche, Musik, Licht, Video- und Filmeinblendungen, Objekte, Texte wie etwa auf TV-Monitoren, Dias, Gesten, Körperpräsenz, Bewegungen usw.).

Während der Begriff Transmedialität den Akzent auf den Dialog nicht nur zwischen verschiedenen Äußerungen, sondern speziell zwischen unterschiedlichen Medien setzt, unterstreicht der Terminus Transtextualität den Dialog zwischen Äußerungen auch nicht-linguistischer Provenienz. Während Transmedialität die Art des Trägers betont, hebt die Transtextualität den Gehalt hervor. Damit kann man den Begriff Intermedialität oder Transmedialität nicht mit dem von Intertextualität gleichsetzen, da dieser sich lediglich auf linguistische Texte bezieht und damit nur eine Teilgröße von Intermedialität oder Transmedialität bildet.

Bei der Transmedialität handelt es sich ferner um ein transkulturelles und nicht-national geprägtes Phänomen, da mediale Wirkungen sich immer transnational und transkulturell verhalten, spätestens seit der einsetzenden Moderne.

---

5 Auch in der neueren Forschung wird der Begriff 'Intermedialität' verwendet, so z.B. bei Hansen-Löve (1983: 291-360); Prümm (1987: 95-103); Eicher (1994: 11-28); Müller (1996) oder ebenso der Begriff 'Multimedialität', vgl. Hess-Lüttich (1982, 1984: 915-927); Prümm (1987: 95-103).

2.3.2 Transmedialität und Hybridität

Auch in der Kulturtheorie, insbesondere der lateinamerikanischen, stehen Medien wie Video und Fernsehen und andere Formen im Zentrum der Untersuchungen, wobei die Ästhetisierung des Lebens, d.h. die Verwischung der Grenzen zwischen z.B. Theatralität als Rampe/Bühne und offenem Raum sowie der Einzug der Straße ins Theater und das Ausufern der Bühne, eine zentrale Rolle spielt.

Die epistemologische Verbindung zwischen Hybridität und Transmedialität liegt in einer völligen Entgrenzung von Praktiken, die sich aus der Aufhebung von universalen bzw. von Metadiskursen (Gattungen, Textsorten und normativen Poetiken), aus einem veränderten Realitäts- und Subjektbegriff ergibt. Beide Strategien haben gemeinsam, dass sie sich in einem Zwischen-Raum, an einer Schnittstelle, in einem Raum des "*unhomely*" bzw. des "*in-between*", wie Bhabha die kulturellen und anthropologischen Kreuzwege nennt, befinden. Einer hybriden Kultur ist auch mediale Hybridität inhärent. Was vom Zentrum als Verstoß gegen die Norm und als minderwertig betrachtet wurde, wird mit der Hybridität zum Prinzip: Die Wanderung ist gerade das, was diesen Prozess kennzeichnet. Das Einsetzen von verschiedenen Materialien und Verfahren ist kein formaler Akt, sondern ein semantisch-kultureller.

2.4 'KÖRPER' – 'BEGEHREN' – 'SEXUALITÄT' – 'MACHT'

2.4.1 Körper als epistemologisch-kulturell-semiotische Kategorie

Der Körper samt seiner Konstituenten soll gerade im Kontext der Kultur für die Interpretation fruchtbar gemacht werden. Die Behandlung des Körpers als Sexualität, Macht, Leidenschaft, Gewalt, Perversion, Sprache, Erinnerung, Geschichte usw. erweist sich im Rahmen der postmodernen und postkolonialen Theoriebildung als zentraler Untersuchungsgegenstand. Dies bedeutet, dem Körper seine seit Jahrhunderten auf der Basis der Opposition 'Seele vs. Leib' (Körper als Widerspiegelung der Seele) zugunsten von "Vergeistigung", Disziplinierung, Produktivität und Effizienz (Fortschritt) (Kamper/ Wulf 1982: 13ff.) sowie Makellosigkeit (Körperkult) beraubte Materialität zurückzugeben.

Körper wird hier als *hybrides* und *mediales* Konstrukt der Ränder verstanden, an denen die Grenzen zwischen Täter und Opfer wie zwischen Macht und Ohnmacht derart durchlässig werden, dass sie sich auflösen. In diesem Bereich werden Themen wie Repression, Ausschluss und Unterdrückung, die Konfrontation zwischen Begehren und Strafen, zwischen den Dispositiven der Sexualität und Macht, zwischen einer symbolischen und einer imaginären Ordnung behandelt. Unter Macht wird im Anschluss an Foucault ([2]1986: 113-114) die "Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen [verstanden], die ein Gebiet bevölkern und organisieren" bzw. ein "Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt". Macht kommt also nicht von oben, von Regierungen, Institutionen oder Staaten oder aus einem simplen Binarismus, resultierend aus Herrschenden und Beherrschten, sondern von unten, aus kleinsten Organisationen wie der Familie, dem Freundes- und Kollegenkreis und entfaltet sich durch alle Institutionen hinweg nach oben. Im Verlauf dieses Weges werden die Kräfteverhältnisse neu verteilt, ja umgekehrt (vgl. auch Foucault 1994: 38 passim). Macht ist demnach ein serieller, nomadischer und rhizomatischer Prozess, damit hochgradig hybrid und von unterschiedlichen Medien durchsetzt.

Eng gekoppelt an das Machtdispositiv steht der Körper in einer negativen Relation zu Macht/Sexualität, Norm/Begehren und deren unterschiedlichen Zirkulationen, Masken und Substituten. Die Macht regelt per Gesetz das binäre System von Billigung/Verbot, dem sich Sexualität und Begehren zu entziehen versuchen. Die Interventionsfähigkeit der Macht gegenüber der Sexualität und dem Begehren äußert sich in der Sprache einer Diskursivität mit Gesetzesstatus unter Androhung von Zensur und Strafe.

Von zentralem Interesse im Kontext der Kultur ist die Behandlung von Körper, Norm und Begehren, ihren Widersprüchen, Interrelationen und Abhängigkeiten ausgehend von zwei komplexen gesellschaftlichen Strategien: von Macht und Sexualität. Als Strategien sind beide nach Foucault keine statischen Größen, die wir erhalten und teilen, verlieren oder beibehalten, sondern dynamische, nomadische Größen, die von unzähligen Orten aus starten und sich auf der Grundlage einer Vielheit an Spiel- und Kombinationsmöglichkeiten entfalten. Damit ist Sexualität

> [...] ein Oberflächennetz, aus dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten. (Foucault [2]1986: 128)

bzw.

> [...] sie erscheint als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen: zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten [und] gehört [...] zu den am vielseitigsten einsetzbaren Elementen: verwendbar für die meisten Manöver, Stützpunkt und Verbindungsstelle für die unterschiedlichsten Strategien. (ebd.: 125)

Für Foucault (ebd.: 185) ist der sexuelle Akt

> [...] das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert.

Das Sexualdispositiv führt den Menschen zu Selbsterkenntnis, macht ihm die Totalität seines Körpers und seine Identität deutlich.

Davon ausgehend verstehen wir Körper per se als Sprache (wir meinen hier nicht die Sprache des Körpers, mittels der man eine Rolle spielt, eine Handlung ausführt bzw. linguistisch organisierte Zeichen reproduziert) und als Begehren, ohne das Ziel zu verfolgen, ein linguistisches Zeichensystem zu reproduzieren, sondern um eine eigene Sprache für den aus Körper geformten 'Körpertext' zu produzieren.

Der Körper fungiert als Chiffre, als Spur, als Geschichte, als Erinnerung, da sich Erlebtes in ihm einschreibt. Damit wird der Körper zum Ausgangspunkt und Produktionsort von Prozessen der Sinnstiftung und -streuung. Der Körper wird in seiner eigenen Materialität wahrgenommen und *als* Handlung, *als* Sprache gebraucht und nicht als Träger "für etwas" erfasst. Schreiben wird zum Körper und Körper zum Schreiben, Körper ist Schreiben, Handeln, Darstellen und umgekehrt.

Sowohl der Körper als auch die Macht müssen als Wissen, als Diskursivität verstanden werden, insofern es immer um die "politische Ökonomie des Körpers" geht, weil es sich "[...] um den Körper und seine Kräfte, um deren Nützlichkeit und Gelehrigkeit, um deren Anordnung und Unterwerfung" handelt (Foucault 1994: 36) bzw. insofern Macht selbst Wissen hervorbringt und Quelle des Wissens ist. Körper und Macht implizieren sich gegenseitig, weil

> [...] es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert. (ebd.: 39)

Körper/Sexualität/Begehren und Macht finden sich nicht aufgrund der Produktion von Wissen zusammen, sondern sie bedingen sich gegenseitig. Körper/Sexualität/Begehren implizieren Machtverhältnisse, und sie entstehen innerhalb von Machtverhältnissen.

2.4.2 Körper – Hybridität – Medialität – Kultur

Der Körper wurde in der Kultur (und er wird es immer noch) lange Zeit als ikonisches Zeichen und Träger von Sprache, Handlungen, Ideologien, Thesen und unterschiedlichen Botschaften verstanden. Der Körper wurde auf ein sprachliches Zeichen reduziert, verständlich gemacht und als kognitives Medium genutzt. Dies resultierte aus der Auffassung von Kultur (z.B. Literatur, Theater, Malerei, Film u.a.) als Mimesis und Wirklichkeitsabbildung. Man ging von einem geschlossenen Konzept von Wirklichkeit und Subjektivität aus, wobei man die Beziehung zwischen Zeichen und Körper sowie beiden zum Gegenstand und zur Wirklichkeit auf der Basis von Ähnlichkeitsbeziehungen oder Übereinkünften begründete.[6] Dieses Konzept schlug sich in einem kohärenten, betont kognitiven, vernünftig und ethisch sprechenden, höchstreflexiven Subjekt sowie in einer geschlossenen, kausal-logischen Handlung nieder. Hier war und blieb Körper ein untergeordnetes Medium, da seine Wertigkeit an der Reproduktion von sprachlichen Zeichen gemessen wurde. Körper oder Gesten wurden in einem von Aristoteles geprägten illusionistischen bzw. realistischen Konzept mit einer darstellenden Funktion ausgestattet, die de facto bis in unsere Zeit anhält, auch dann, wenn Theorien aus unterschiedlichen Kulturbereichen bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Haltung zum Körper völlig änderten. Körper – wie auch die Leidenschaften – galten im Rahmen einer okzidentalen, vor allem christlichen Anthropologie, bestimmt durch die Opposition 'Körper vs. Seele', als vernunftwidrig und minderwertig.

Die allgemeine Verwerfung der europäischen Avantgarde nach 1945 zugunsten einer realistischen und politisch engagierten Kulturkonzeption, die das menschliche Subjekt und seine alten Werte restaurieren wollte, obwohl diese kohärente und als harmonisch angenommene Welt längst – spätestens nach dem Ersten Weltkrieg – untergegangen war, trug vorläufig dazu bei, den Körper als ästhetisch eigenständiges Zeichen, als Signifikanten zu verdrängen. Der Körper wird insgesamt weiter als Medium für Drittes benutzt. Körper/Gesten waren dem Absolutismus der Mimesis unterworfen. Gerade die darstellenden Künste, aber auch die Literatur und das Theater waren Reflektoren für eine öffentlich dargestellte Botschaft. Der Körper wurde in der Kultur im Allgemeinen (Kamper/Wulf 1982) für körperfremde Zwecke instrumentalisiert. Es fehlte eine Anerkennung des Körpers 'an sich', dessen Materialität 'an sich' als einem wesentlichen Material der Kultur.

Der Körper als kulturtheoretische Kategorie bildet die Marke für Materialität, mediale Darstellung der Kolonialgeschichte (Erinnerung, Einschreibung, Speicherung), Unterdrückung, Folter, Manipulation, Verstoßung sowie den Zusammenprall (Transformation) unterschiedlicher Kulturen. Die erste unmittelbare Begegnung findet durch den Blick statt. Gewohnheiten, äußere Merkmale wie Hautfarbe, Gestik, Geruch, Kleidung fungieren als Ort des Konfliktes, der ausgehandelt werden muss, als Ort der Faszination und des Schreckens. Der Körper beginnt spätestens dort zu agieren, wo die Sprache als Kommunikationsmittel versagt. Der Körper bleibt als letztes mögliches Refugium der eigenen Identität. Der Körper ist der Ort der Verdichtung von Erinnerung, Begehren, Sexualität, Macht. Die Spuren im Körper sind vielfältiger Natur und sprechen für sich, sie tragen Unterwerfung, Kolonialisierung und Dekolonialisierung in sich.

Der Körper hängt mit Hybridität nicht nur im Falle von unterschiedlichen Ethnien zusammen, sondern aufgrund der Art seiner Beschaffenheit und seiner Implikationen: Er enthält und produziert Wissen, Machtkonstellationen, Begehren und Tod, Liebe und Hass, Entsagung und Hingabe, Akzeptanz und Ablehnung. Der Körper stellt für sich, in seiner Materialität, mit seiner Geschichte, mit seinem Wissen ein eigenes Mittel dar; er ist sein eigenes Medium und nicht "Funktion von etwas". Das Medium Körper ist seine eigene Botschaft; Medium und Botschaft sind eins, nicht Maske von/für etwas, sondern schlicht Körper.

Die Materialität des Körpers und sein Wissen machen ihn zum bevorzugten Darstellungsobjekt. In diesem Zusammenhang spricht Barthes (1973: 104-105) von "l'écriture à haute voix", von einer "écriture vocale", die nicht "parole", d.h. phonologisch, sondern phonetisch ist. Die Stimme des Körpers, Körperlichkeit/Stimme verfolgen nicht das Ziel, die Vermittlung von Botschaften oder Emotionen, sondern

6 Für die Behandlung des Körpers als Material und eigenständiges System sind Ähnlichkeit und Übereinkunft sekundär, da der Körper in beiden Fällen auf sprachliche Zeichen zurückgeführt wird.

"antriebhafte, schwingende Wirkungen" ("incidents pulsionnels") auszulösen. Wir haben es mit einer "mit Haut bedeckten Sprache" ("le langage tapissé de peau") zu tun, in der man "die Wollust der Laute" bzw. eine Stereophonie des tiefen Fleisches hört ("la volupté des voyelles"/"stéréophonie de la chaire profonde"). Bei der "écriture à haute voix" geht es um die Manifestation des Körpers und nicht um Sinnstiftung oder Sprache. Es handelt sich um den Ausdruck, um Spiel, Materialität, Sinnlichkeit, Hauch und Fleisch von Stimme/Körper: "déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille: ça granule, ça grésille, ça rape, ça copue, ça jouit" (ebd.).

Die Akzeptanz des Körpers als solchem, d.h. nicht dessen sprachliche Semantisierung, sondern dessen Konstruktion als vielfältigem Signifikanten geht mit einem starken Rückzug der Sprache, mit einer Entpragmatisierung und -semantisierung der Sprache einher.

Der erwähnte hybride Charakter des Körpers und dessen Behandlung in der Postmoderne zeigt sich als Signifikant, fragmentiert und entsemantisiert und wird an den Schnittstellen verortet. In dieser rhizomatischen Vielheit kann sich ein postkolonialer Diskurs einschreiben, insofern die kulturelle Hegemonie – ausgedrückt in einer geschlossenen Konzeption von Körper (mit prädeterminierten Signifikaten) – aufgehoben wird. Jeder Blick wird einerseits den Signifikanten-Körper (als semantische, semiotisch und zunächst kulturelle Nullposition) anders ausfüllen; andererseits wird er in der Tiefe dennoch Spuren des 'Eigenen' erkennen lassen (oder auch nicht). Es geht auch um die in Bildern (darstellende Kunst), Bewegungen (Tanz/Theater), in der Schrift (Literatur, Drama, auch nichtsprachliche Systeme) hinterlassenen Körperspuren, die zu verfolgen, aufzudecken und zu interpretieren sind (vgl. Kamper/Wulf 1989 sowie Öhlschläger/Wiens 1997).

Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Auffassung der "Performativität" und "produktiven Wiederholbarkeit" des Körpers sowie dessen daraus resultierende Auto-Inszenierung als "Kopie ohne Original", wobei der Körper nicht a priori, sondern im Verlauf eines Prozesses geprägt wird (Butler 1990, 1993). Der Körper als Materialität, als Träger von Wissen, das sich im Körper einschreibt oder von diesem aus produziert wird, wird dort als "Konstrukt" verstanden. Dieses Konstrukt, das sich durch Iteration, Aneignung und/oder Verwerfung bildet, bleibt stets offen, nomadisch und unabschließbar (Butler). Obwohl Butler ihren psychoanalytisch-anthropologischen Begriff der Performativität weder als "theatralische Selbstdarstellung" noch als "performance" verstanden wissen möchte, soll dennoch hier an der Repräsentativität des Körpers festgehalten werden, insofern die Materialität des Körpers als Einschreibungsfläche aufgrund von Wiederholungsmustern, durch unterschiedliche Konkretisationen "lesbar" gemacht wird. Der Körper soll aber vielmehr als "Bühne" betrachtet werden, auf der sich kulturelle Prozesse, Sinnstiftungen und -streuungen in Form von Spuren niederschlagen. Wichtig sind in diesem Zusammenhang außerdem die sich in der Schrift, in den Bewegungen, in der Gestik, in der Maske, in der Kleidung und Requisiten niederschlagenden Körperspuren bzw. -residuen.

Daher würde die "Wiederkehr des Körpers" (Kamper/Wulf) für eine transdisziplinär ausgerichtete Forschungsrichtung bedeuten, die Größe Körper auch in der Kultur früherer Jahrhunderte (präkolumbinische oder Kolonialzeit) ins Zentrum des Interesses zu stellen und von ihr aus Hybridisierungs- und Alt*a*ritätsstrategien sowie die Wirkung medialer Einsätze abzuleiten.

Körper muss schließlich in zwei Richtungen untersucht werden: als sinnstiftende Größe und Medium für linguistische Zeichen, als Medium für Ideologien, Thesen und sonstige Strategien sowie als sinnstreuende Größe, die sich selbst repräsentiert und ihr eigenes Medium darstellt. Beide Richtungen verbindet die gemeinsame Einstellung, dass aus dem Körper Wissen abgeleitet wird und dass der Körper Wissen produziert.

Bibliographie

Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hgg.). (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London/New York: Routledge.
---- (Hgg.). (1995). *Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
---- (Hgg.). (1998). *Key Concepts in Post-Colonial Studies.* London: Routledge.
Bachtin, Michail M. (1979). *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Barthes, Roland. (1973). *Le plaisir du text.* Paris: Seuil.
Baudrillard, Jean. (1981). *Simulacres et simulation.* Paris: Galilée.
Benjamin, Walter. (1983). *Das Passagen-Werk*. Bd. I./II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Berner, Ulrich. (1978). "Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung", in: Gernot Wiessner (Hg.). *Synkretismus-Forschung: Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 11-26.
----. (1982). *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs.* Wiesbaden: Harrassowitz.
Bhabha, Homi K. (1990). "Introduction: narrating the nation", in: Homi K. Bhabha (Hg.). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, S. 1-7.
----. (1990a). "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", in: Homi K. Bhabha (Hg.). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, S. 291-322.
----. (1994). *The Location of culture*. London/New York: Routledge.
----. (1997). "Das Zwischen der Kultur", in: Peter Weibel (Hg.). *Inklusion : Exklusion. Kunst im Zeitalter vom Postkolonialismus und globaler Migration*. Köln: Dumont, S. 68-73.
Borges, Jorge Luis. (1932/1991). "Der argentinische Schriftsteller und die Tradition", in: idem. *Kabbala und Tango. Essays 1930 - 1932*. Band 2 der 20bändigen *Werke*-Ausgabe. Hgg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold, übersetzt von Karl August Horst. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 260-270.
Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hgg.). (1997). *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte.* Tübingen: Stauffenburg.
Brunner, José Joaquín. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile: Flacso.
Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble*. New York/London: Routledge.
----. (1993). *Bodies That Matter*. New York/London: Routledge.
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix. (1976). *Rhizome.* Paris: Minuit.
----. (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
Derrida, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Seuil.
----. (1972). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
Foucault, Michel. ([2]1986). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
----. (1994). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Fludernik, Monika (Hg.). (1998). *Hybridity and Postcolonialism*. Tübingen: Stauffenburg.
García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo.* México: Nueva Imagen.
----. (1990/1992/[2]1995). *Culturas híbridas. Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México/Buenos Aires: Sudamericana.
----. (1995a). *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity.* (Übersetzung von Christopher L. Chiappari/Silvia L. López, Vorwort von Renato Rosaldo). Minneapolis: Minnessota UP.
Hansen-Löve, Aage A. (1983). "Intermedialität und Intertextualität. Probleme der Korrelation von Wort- und Bildkunst – Am Beispiel der russischen Moderne", in: Wolf Schmid/Wolf-Dieter Stempel (Hgg.). *Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextialität*. Wien: Institut für Slawistik der Universität Wien, S. 291-360.
Hess-Lüttich, Ernst W. B. (Hg.). (1982). *Multimedial Communication. Semiotic Problems of its Notation.* Tübingen: Narr.

----. (1984). "Multimediale Kommunikation als Realität des Theaters in theoriegeschichtlicher und systematischer Perspektive", in: Klaus Oehler (Hg.). *Zeichen und Realität. Akten des 3. semiologischen Kolloquiums Hamburg*. Bd. III. Tübingen: Stauffenburg, S. 915-927.

Kamper, Dietmar. (1991). "Mimesis und Simulation. Von den Körpern zu den Maschinen", in: *Kunstforum*, 114: 86-94.

----/Christoph Wulf (Hgg.). (1982). *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

----/Christoph Wulf (Hgg.). (1983). *Das Schwinden der Sinne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

----/Christoph Wulf (Hgg.). (1989). *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte.* Berlin: Reimer.

Kraniauskas, John. (1992). "Hybridism and reterritorialization", in: *Travesía. Journal of Latinamerican Cultural Studies*, vol. 1: 143-146.

Loomba, Anita. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London/New York: Routledge.

Lyotard, Jean-François (1973). *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Union Générale d'Éditions.

----. (1988). *Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie* 5: 193-203.

----. (1985). *Intermedialität und Postmoderne*. Berlin: Merve.

Martín-Barbero, Jesús. (1987/[4]1997). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* México: Gili.

----. (1989). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista.* México: Gili.

----. (1993). *Communication, Culture, and Hegemony. From the Media to Mediations*. (trad. Elizabeth Fox/Robert A. White, introd. Philip Schlesinger). London/Newbury Park/New Delhi: Sage.

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

Öhlschläger, Claudia/Birgit Wiens (Hgg.). (1997). *Körper – Gedächnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt.

Ortiz, Renato. (1988). *A Moderna tradiçao Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

Prümm, Karl. (1987). "Multimedialität und Intermedialität", in: *Theaterzeitschrift*, IV, 22: 95-103.

Rosaldo, Renato. (1989). *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Said, Edward. (1978/[2]1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

----. (1983). *The World, The Text and The Critic.* Cambridge: Harvard UP.

----. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.

Schneider, Irmela/Thomsen, Christian W. (Hgg.). (1997). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste.* Köln: Wienand.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics.* London/New York: Routledge.

----. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues.* (ed. by Sarah Harasym). London/New York: Routledge.

----. (1993). *Outside in the Teaching Machine.* London/New York: Routledge.

Todorov, Tzvetan. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.

----. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Toro, Alfonso de. (1990). "Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana)", in: *Acta Literaria* 15: 71-100; wiederabgedruckt in *Revista Iberoamericana* 155-156 (1991): 441-468 und in einer deutschen Fassung in: E. Höfner/K. Schoell (Hgg.). (1996). *Erzählte Welt: Studien zur Narrativik in Frankreich, Spanien und Lateinamerika. Festschrift für Leo Pollmann.* (Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Bd. 8). Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 259-299.

----. (1995). "Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity", in: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (Hgg.). *Borders*

and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism (Theorie und Kritik der Kultur und Literatur, Bd. 5). Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 11-45.

----. (1999). "Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano. Postcolonialidad/postmodernidad y Latinoamérica – Discusión en el contexto de la teoría de la cultura latinoamericana bajo el signo de la globalización", in: Alfonso de Toro/ Fernando de Toro (Hgg.): *El debate de la postcolonialidad en Latinoamerica. Una postmodernidad periférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latino-americano*. Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 31-77.

----. (2001). "Überlegungen zu einer transdisziplinären, transkulturellen und transtextuellen Theaterwissenschaft im Kontext einer postmodernen und postkolonialen Kulturtheorie der 'Hybridität' und '*Trans*-medialität'", in: *Maske und Kothurn*, 45. Jg., Heft 3-4: 23-69.

Toro, Fernando de. (1995). "From Where to Speak? Post-Modern/Post-Colonial Positionalities", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (Hgg.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 131-148.

Vaughan, Megan. (1994). "Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed us by?", in: *Social Dynamics* 20, 20: 1-23.

Welsch, Wolfgang. (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hgg.). (1997). *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London/New Jersey: ZED BOOKS.

Young, Robert J.C. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/New York: Routledge.

© (2003). „*Jenseits* von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept", in: Christoph Hamann/Cornelia Sieber. (Hrsg.). *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte.* („Passagen - Studien zu Wissenschaft und Kultur (Frankophonie und Anglophonie") Olms Verlag: Hildesheim/ Zürich/New York. S. 15-52.

Autor: Alfonso de Toro. Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar der *Universität Leipzig*