

aus dem Sammelband:  
**Hybride Sozialität - soziale Hybridität**  
Herausgegeben von Thomas Kron  
etwa 400 S. · Br. · € 39,90  
ISBN 978-3-95832-053-6 · erscheint April 2015

*Alexander Bullik / Markus Schroer*

## Hybride Körper (Re-)Assembling the Body?

In seiner ursprünglichen Bedeutung steht der Begriff der Hybridität für eine Vermischung von Verschiedenem, von zweierlei Herkunft, durch Kreuzung oder Mischung entstanden. Die Idee der Hybridität impliziert eine Überschreitung von Art-, Individuums- und Körpergrenzen (Rademacher 1999: 257; Vallant 2008: 75). Mit Blick auf seine Geschichte hat der bereits 1859 von Charles Darwin aufgegriffene Begriff der Hybridbildung bzw. Hybridisation zunächst mit Anerkennungsschwierigkeiten zu kämpfen (Brede/Schwenk/Streit 2010: 35). Zum einen ist das Hybride schon aufgrund seiner etymologischen Herkunft negativ besetzt. Das griechische *hybris* stellt es als die schuldhafte Tat gegen die Ordnung vor (Vallant 2008: 75) und in der Bedeutung des lateinischen *hybridia* ist es der »Bastard«, also die als Schimpfwort gebrauchte Bezeichnung für ein Kind, das Resultat einer außerehelichen Verbindung oder nicht standesgemäßen Ehe ist (Bartl/Catania 2010: 12).<sup>1</sup> Zum anderen wurden in den Naturwissenschaften Überlappungs- und Kontaktbereiche verschiedener Arten bis in die 1930er Jahre derart verneint, dass man davon ausging, dass das Hybride in der Natur selbst gar nicht vorkommt (Brede/Schwenk/Streit 2010: 35). Inzwischen wird Hybridität über die Grenzen der Naturwissenschaften hinaus in den unterschiedlichsten Fachdisziplinen, von den Sozial- bis hin zu den Film-, Medien- und Musikwissenschaften, als Analyseinstrument gegenwärtiger Neujustierungen

1 Am historischen Beispiel der »sozialdarwinistischen Rassenhygieniker mit ihren Pathologisierungsdiskursen gegen ›Rassenmischlinge und -bastarde‹ [...] während des Nationalsozialismus« (Ha 2004: 228) lässt sich aufzeigen, wie die Verwendung des Begriffs mit praktischer Ausgrenzung und Vernichtung einhergeht.

tradierter Ordnungsmuster diskutiert (Bartl/Catanie 2010). In den Sozialwissenschaften hat vor allem der Diskurs zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte dazu beigetragen, Identität und Kultur in hybrider Konstellation zu denken (Bronfen/Marius 1997). Bruno Latour hat mit seinem Konzept einer »symmetrischen Anthropologie« (1995) und der im Rahmen der »Science and Technology Studies« (2007) vorgenommenen Neubestimmung von Begriff und Status der Akteure die Grenzen des Sozialen selbst hinterfragt. In diesem »Einspruch gegen ein binäres Entweder-Oder« (Düllo 2011: 22) zeichnet sich insgesamt eine »semantische Umrüstung« (Kneer 2010: 224) ab. Die Fokussierung auf das *Dazwischen* ist von großer soziologischer Relevanz, da sie die binär organisierten, »harten« Dichotomien von Individuum – Gesellschaft, Vormoderne – Moderne, Natur – Kultur unterläuft und die Frage nach der Zusammensetzung des Sozialen neu aufwirft.

Fragt man nach der Verortung des Körpers innerhalb der Soziologie, ist zunächst der defizitäre Kenntnisstand auffällig. Da wir weder unseren eigenen Körper als Ganzes sehen oder erfassen können (Mead 1973: 178), noch wissen, »was der menschliche Körper *für sich selbst* ist« (Luhmann 1984: 332, Herv. von uns), scheint unser Zugang zu ihm von vornherein eingeschränkt zu sein. Vielleicht ist dieses Nichtwissen über den Körper ein Grund für die selbst in der Körpersoziologie zu beobachtende Zurückhaltung bei der Begriffsklärung, denn die »Regel ist [...] die Verwendung von uneindeutigen, unklaren Körperbegriffen.« (Gugutzer 2004: 145) Zwar stellt die Soziologie den Körper als Kommunikationsmedium (Luhmann), Störfaktor in Interaktionen (Goffman), Gegenstand von Disziplinierung und Kontrolle (Foucault) oder als Kapital (Bourdieu) vor, um schließlich zu dem Ergebnis zu gelangen, dass der Körper nicht nur als Produkt, sondern auch als Produzent von Gesellschaft (Bublitz 2006: 342f.; Gugutzer 2006: 13; Klein 2005: 74ff.) angesehen werden muss. All diese Angebote unterstreichen jedoch nur die Beobachtung, dass der Körper in die bereits bestehenden soziologischen Paradigmen und Ordnungssysteme eingeordnet werden soll (Schroer 2005: 39), man damit aber der eigentümlichen Zwischenlage des Körpers – jenseits von entweder Natur oder Kultur – nicht gerecht wird.

Über das prinzipielle *Dazwischen* des Körpers hinaus, so unsere Annahme, stehen wir angesichts hybrider Körper vor dem Phänomen einer zunehmenden Vermischung von Organischem und Anorganischem, Tierischem und Menschlichem. Beispiele dafür finden wir etwa innerhalb der medizinischen Transplantations- oder Prothesentechnik, der (Schönheits-) Chirurgie und in Körperpraktiken wie der Tätowierung oder dem Piercing. Zwar finden wir Beispiele für die Hybridisierung des Körpers schon in klassischen literarischen Werken: In Mary Shelleys berühmter Novelle »Frankenstein oder Der moderne Prometheus« (1818) geht es um die Geschichte eines Hybriden, der aus Teilen von Menschen- und

Tierkörpern zusammengesetzt ist (Kutzner 1989). In Franz Kafkas »Die Verwandlung« (1912), in der Gregor Samsa sich im Körper eines Käfers wiederfindet, fällt die immer auch diskriminierende Grenze zwischen Mensch und Tier (Karpenstein-Eßbach 1989). Im Science-Fiction-Genre schließlich, ist die »Durchdringung maschinellen und menschlichen Lebens im Alltag« (Seeßlen 2000: 34) dauerhaft Gegenstand der filmischen Auseinandersetzung. Doch das Vermischen von Mensch, Maschine und Tier hat den fiktionalen Raum längst verlassen und ist zur alltäglich beobachtbaren Praxis geworden. Mit Donna Haraway lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass »die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science-Fiction trennt, [...] eine optische Täuschung« (Haraway 1995: 34) ist. Statt »Realität« und »Virtualität« wie zwei strikt voneinander zu unterscheidende Seinsbereiche gegenüberzustellen, gilt es die Verschränkungen beider Bereiche, also die »Realität des Virtuellen« (Deleuze 1992: 264; dazu Žižek 2005: 13) und die Virtualität des Realen, zu thematisieren.

Vor diesem Hintergrund setzen wir uns im Folgenden mit der Frage nach dem hybriden Körper auseinander: Grundsätzlich suchen wir nach einem Platz für den hybriden Körper im soziologischen Diskurs um Hybridität. Dabei stellt sich die Frage, ob der Körper sich generell den tradierten Dichotomien und binären Denklagen entzieht,<sup>2</sup> wir es auf einer basalen Ebene also immer schon mit einem Hybriden zu tun haben oder ob die Vermischungen am und im Körper gegenwärtig eine neue Qualität annehmen. Diese Frage nach historischen Diskontinuitäten begründet die Notwendigkeit, sich mit Praktiken körperlicher Hybridisierung auseinanderzusetzen (Reckwitz 2006).

Wir beginnen mit der Verschiebung von Körpergrenzen in Praktiken körperlicher Hybridisierung. Unter besonderer Beachtung der Haut, verstanden als Grenzregion des Körpers, lässt sich hier einem historisch-dynamischen Prozess der Grenzöffnung und -schließung nachspüren. Über einige ausgewählte Beispiele körperlicher Hybridisierungspraktiken können wir zeigen, inwiefern in einem Verständnis vom Körper als *Materialsein* und *Materialhaben* gängige Unterscheidungen aufgebrochen und Grenzen überschritten werden. These dieser Überlegungen ist, dass dem Körper heute mehr und mehr seine Einheit entzogen wird. Dieser Eindruck verstärkt sich mit Blick auf die medialen Inszenierungen von Körpern. Vor diesem Hintergrund wollen wir den hybriden Körper als Baustein diskutieren. Die einzelnen Körperteile durchlaufen eine Form von Individualisierungsprozess, in dem ihnen ein Eigenleben eingefloßt wird. Wir gehen dabei davon aus, dass die Fragmentierung des Körpers bzw.

2. Einer Logik also, »die Differenz auf einen bloßen Wechsel der Vorzeichen« beschränkt, »ohne die Identität dessen, was mit diesem Vorzeichen versehen wird, zu tangieren« (Balke 2009: 144).

Isolation seiner Bestandteile eine Bedingung seiner Hybridisierung ist. Im nächsten Schritt fragen wir im Kontext einer Zeitdiagnose zunehmender Hybridisierung und basaler Hybridität nach Cyborg- und Netzwerkkörpern. Unter jedem Abschnitt identifizieren wir ein spezifisches Merkmal körperlicher Hybridität. Abschließend schlagen wir vor, den hybriden Körper für die Debatte um soziale Hybridität als erkenntnistheoretische Chance zu fassen.

## Grenzverschiebungen des Körpers: Praktiken der Hybridisierung

Sich den Körper als eine Einheit vorzustellen, ist keineswegs etwas Selbstverständliches. Im antiken Griechenland gab es keine Begrifflichkeit für den Körper als Ganzes, sondern er wurde in verschiedenen Bezeichnungen für seine Teile aufgelöst. Dabei stand *demas* für die Gestalt oder Statur, *eidos* meinte seinen sichtbaren Aspekt, *chros* seine Umhüllung oder Haut. *Soma* stand zwar für die Gesamtheit des Körpers, bezog sich aber ursprünglich auf den toten Körper oder Leichnam, den Körper ohne Geist (Hahn 1988: 666; Schroer 2006: 285).

Heute fungiert die Haut, dem Alltagsverständnis entsprechend, zwar immer noch als Hülle des Körpers. Indem ihr aber zukommt, das Körperinnere von einem Außen zu trennen – also Grenze zu sein – ist sie ein wesentlicher Bestandteil für die Idee des Körpers als Einheit. Dabei gilt sie zunächst »als poröse Schicht [...], in der es eine Vielzahl von möglichen Öffnungen gibt, die heute vielfach gar nicht mehr als solche verstanden werden.« (Benthien 2001: 51) Erst als im 16. Jahrhundert das Innere des Körpers anatomisch durch den Mediziner Andreas Vesalius erschlossen wird, was für den Menschen der damaligen Zeit eine tiefe Verunsicherung darstellt (Böhme 1989: 144), entsteht ein Verständnis von der Haut als Grenze und Hülle des Körpers. Sie wird zum Schutzorgan, das Gefahren von außen abzuwehren hat und das verwundbare Innere schützt.

Diese Bedeutungsverschiebung dokumentiert die Entstehung eines lange Zeit gültigen Verständnisses vom Körper als ein über seine materielle Grenze der Haut abgeschlossener Behälter-Raum »des unvermittelbar Anderen der Natur.« (Böhme 1989: 145) Im Zuge des Rationalisierungsprozesses während der Aufklärung, setzt sich dieses Körperbild dann vollständig durch (Benthien 2001: 39). Schließlich wird die sichtbare Fläche des Körpers »zum Glas, hinter dem sich die verborgenen Antriebe und geheimen Formationen des Selbst beobachten lassen.« (Böhme 1989: 147). Als Grenzorgan wird die Haut zum Sichtbarkeitsfeld des

Körpers (Serres 1993: 37). In dem Moment also, in dem die Körperoberfläche als »Ort der Durchlässigkeit« (Benthien 2001: 51) verneint wird, konstituiert diese Begrenzung des Körpers seine Einheit und etabliert die Dichotomie von Außen und Innen. Das materielle Überschreiten dieser Grenze steht mit jeder Praktik körperlicher Hybridisierung in Zusammenhang. In ihrer Funktion der Grenze ist die Haut des menschlichen Körpers der Ort, der überwunden werden muss.

Heute scheint sich, neben den semantischen Reservoirs, dass etwas *Hand* und *Fuß* haben kann, anderes an die *Nieren* geht oder man jemandem sein *Ohr* leihen kann (Schroer 2005: 15), die Redewendung, dass etwas unter die *Haut* geht, mehr und mehr auch praktisch zu manifestieren. Dabei sind Praktiken, bei denen am und im Körper Gegensätzliches zusammengeführt wird, im Grunde keine Erfindungen der Jetztzeit. Inzwischen alltägliche Erscheinungen des Durchstechens der Haut, wie Brandings, Tattoos oder Piercings, lassen sich bereits bei Urvölkern beobachten (z.B. Spencer 1904; Schroer 2005: 35) und dienen lange Zeit vornehmlich als Zeichen der sichtbaren Gruppenzugehörigkeit, als Momente von Kontrolle und Disziplinierung oder als Formen der sichtbaren Stigmatisierung und damit auch von Identität und Klassifizierung:<sup>3</sup> »Die Zeichen wurden in die Körper geschnitten, gebrannt und taten öffentlich kund, daß der Träger ein Sklave, ein Verbrecher oder ein Verräter war – eine gebrandmarkte, rituell für unrein erklärte Peron, die gemieden werden sollte, vor allem auf öffentlichen Plätzen.« (Goffman 1998: 9) Gegenwärtig können wir von der Tendenz einer zunehmenden Selbstbezüglichkeit solcher Körperpraktiken ausgehen (Reckwitz 2006: 55 ff). Der Körper erscheint in diesen dann zwar als Bearbeitungsfolie des Subjekts,<sup>4</sup> darüber hinaus bekommen wir es hier aber auch mit einem Verständnis von ihm zu tun, Material zu sein und zu haben, das bei

3 So auch Émile Durkheim: »Die beste Art, sich und anderen zu beweisen, dass man ein und derselben Gruppe angehört, ist eben, sich auf den Körper als Erkennungszeichen einzuprägen.« (Durkheim 1981: 318) Die Tätowierung wird auch während der Terrorherrschaft der Nationalsozialisten im Zweiten Weltkrieg eingesetzt: In der Ziffer auf dem Unterarm wird die Identität der KZ-InsassInnen vollständig aufgelöst. Darüber hinaus findet sich auch heute noch »die Praxis bei Gefangenen, Soldaten, Seeleuten oder allgemeinen Menschen, die von erheblichen Einschränkungen, sozialen oder physischen, ihrer Freiheit betroffen sind.« (Hahn 2010: 124)

4 Es gibt verschiedene Faktoren, die solche Tendenzen begünstigen. Verwiesen sei an dieser Stelle auf einen gewissen Visualisierungs- oder Sichtbarkeitsdruck (Holert 2003: 37; Meyer/Kampmann 1998: 45), der sich gerade auch auf den Körper bezieht. Auf der Grundlage eines zunehmenden Bestrebens, überhaupt noch eine (vor allem auch visuelle) »Form des Andersseins, des Sich-Heraushebens und dadurch Bemerklichwerdens« (Simmel 2006: 37) zu bewirken, unterliegt der Körper als »Visitenkarte des Selbst« (Klein 2005: 86) einer Vielzahl

Bedarf ausgetauscht werden kann.<sup>5</sup> Wenn sich über (Schönheits-)Operationen auch die unter der Haut liegenden Bestandteile künstlich modifizieren lassen, wird letztendlich beides, Körperinneres und -äußeres, zur kontingenten, »notfalls durch Silikon veränderbare[n] Größe, über die man bei Bedarf verfügen kann. War bisher die Kleidung als eine Art von zweiter Haut auswechselbar, veränderbar, jederzeit ›ablegbar‹, so ist es jetzt auch die erste Haut und sogar das Körperinnere selbst: Material, zur Bearbeitung freigegeben.« (Schneider 2000: 14) Von Tattoo und Piercing »bis zum Bodybuilding und [...] der Schönheitschirurgie. Das Gegebene soll zum Gemachten werden, der Leib, die Natur, die wir selbst sind, wird zum Körperprojekt.« (Böhme 2003: 198)

Neben diesen Praktiken stehen solche, die den Erhalt lebendiger Körper durch das Einsetzen von organischem oder anorganischem Material zum Gegenstand haben – etwa bei der Transplantation künstlicher, tierischer oder menschlicher Organe. Eine große Rolle spielt dabei der Einsatz von Prothesen. Als »hochspezialisierte, technisch hergestellte ›Ersatzteile des Organischen‹« (Schneider 2005: 374) werden diese dem biologisch defizitären Körper eingesetzt »und ersetzen nicht vorhandenes, verlorengegangenes Natürliches, vorgängig gegebene organische Sinne und Funktionen.« (Schneider 2005: 374) Auch diese Verbindung von Körper und Technik kann nicht als Novum angesehen werden. Einige Funde weisen darauf hin, dass bereits in der Antike Praktiken und Vorstellungen darüber bestanden, wie man Organisches durch Anorganisches ersetzen kann (Berr 1989: 246). Überraschenderweise lassen das gefundene Material und dessen Verarbeitung aber »eher auf ästhetische, denn funktionelle Motive des Ersatzes schließen.« (Berr 1989: 246f.) Die Funktion der Bestandserhaltung, in der das defizitäre Organische durch anorganisches Material ersetzt wird, etabliert sich erst später, wird aber zunehmend von einer »Semantik der körperlichen Erweiterung [...] [und] Optimierung« (Schneider 2005: 384) ersetzt.<sup>6</sup> Heute

an Modifikationen, von denen vornehmlich die Haut betroffen ist. Der Körper fungiert dann als Aufmerksamkeitsgenerator und -speicher (Schroer 2005: 29).

- 5 Wir zielen damit hier nicht konkret auf jene Unterscheidung ab, die Helmuth Plessner im Sinn hat. Bezieht sich dort doch Körpersein auf »die organische Ausstattung des Menschen und die daraus resultierende Bindung an das Hier und Jetzt [...]. Körperhaben bezeichnet demgegenüber die [...] Fähigkeit zu sich selber in Distanz treten zu können.« (Gugutzer 2006: 30). Uns geht es eher um ein Bild des Körpers bzw. eine Vorstellung von ihm als Material, dem wir uns im nächsten Abschnitt noch genauer widmen.
- 6 Dieser Aspekt der Erweiterung und Optimierung dokumentiert auch die begriffliche Aufwertung von Hybridität im Alltag. So bedient sich »die Marketingsprache seiner, um Produkte, wie das zukunftsfähige Hybridauto, grenzenlose Crossover-Musik oder auch genetische Hybridisierung mit einem kulturellen Mehrwert und innovativen Image aufzuladen« (Ha 2004: 221).

werden nicht mehr nur Körper, die z.B. durch einen Unfall oder Geburtsfehler als unvollständig gelten, mechanisch-künstlich wieder hergestellt bzw. körperliche Fehlfunktionen kompensiert, sondern jeder Körper kann als erweiterungsbedürftig gedacht werden: Von Neuro-Prothesen, die an das Stammhirn angeschlossen werden und in direkter Verbindung zu Computerchips stehen, bis hin zu einem über Neuro-Chips mit dem vollcomputerisierten Heim vernetzten Individuum (Schneider 2005: 385f.) reicht das vielfältige Angebot. Wir sind Zeugen neuer Verbindungen körperlichen und technischen Materials, in denen etablierte Unterscheidung unterlaufen werden.

Diesen Praktiken körperlicher Hybridisierung ist gemeinsam, dass Körper mit den verschiedensten Materialien angereichert, erweitert und optimiert werden, indem die als Grenze vorgestellte Haut regelmäßig verletzt wird. Praktiken der Hybridisierung gehen also grundsätzlich mit Prozessen der Grenzschiebung und -öffnung einher: Es entstehen begrenzte Einheiten, die dann in der Folge wieder oder anders zusammengeführt werden können. In dieser Hinsicht ist in den Praktiken körperlicher Hybridisierung also ein Merkmal aufgehoben, das es als das den *Grenzen des zuvor Getrennten Zuwiderlaufende* vorstellt. Dabei scheint sich heute ein Verständnis oder Bild vom Körper als Material durchzusetzen. Im Folgenden wollen wir uns dieses etwas genauer anschauen.

## Der hybride Körper als Bausatz: Zur Individualisierung der Organe

Wie bereits erwähnt, sind Literatur- und Filmgeschichte reich an Geschichten über hybride Wesen. Das filmische Werk des kanadischen Regisseurs David Cronenberg etwa beschäftigt sich immer wieder mit »Mechanismen organisch-technologischer Hybridität« (Clarke 2009: 428), transformativen Körpern, der kybernetischen »Verbindung von Mediensystemen und lebenden Körpern« (Clarke 2009: 431) und posthumanen Hybriden. Dabei wird die Grenze zwischen materieller und virtueller Wirklichkeit zum Teil so weit überdehnt, dass Letztere »nicht nur in die Vorstellung, sondern direkt ins Fleisch des Menschen« (Seeßlen 2000:40) eintreten kann. Wir treffen dort auf Körper, die mit ihren Automobilen gewaltsam und sexuell verschmelzen, wie in »Crash« (1996), oder auf Körper, die als Recorder für Videokassetten oder Andockstationen für Spielkonsolen fungieren, wie in »Videodrome« (1983) und »eXistenZ« (1999). Neben diesen Auseinandersetzungen mit Mensch-Maschine-Verbindungen, stehen Werke wie »Rabid« (1977), »The Brood« (1979) oder

»The Fly« (1986).<sup>7</sup> Gemeinsam ist allen drei Filmen, dass sie die Transformation und Metamorphose von Körpern thematisieren. Verdeutlichen wir uns dies an den jeweiligen Handlungssträngen: Im Fall von »The Brood« unterzieht sich die Hauptfigur des Films, Nola Carveth, einer psychoplasmatischen Therapie, die traumatische Erlebnisse und negative Gefühle in körperliche Symptome umwandeln soll. Als Reaktion auf diese eigenwillige therapeutische Intervention wachsen ihr tumorartige Hauttaschen, aus denen sie »kleine« Monster gebärt – Materialisationen ihrer Hass- und Wutgefühle, auf die sie keinen Einfluss hat. Die »Brut« reagiert vielmehr eigenmächtig auf die Wut ihrer »Mutter«, indem sie einige ihr unliebsamen Personen ermordet. In »The Fly« entwirft der Wissenschaftler Seth Brundle (Jeff Goldblum) eine Apparatur zur Teleportation, die Gegenstände wie Lebewesen von einem Ort zu einem anderen übertragen können soll. Bei einem Selbstversuch vermengt sich seine DNS tragischerweise mit der einer Fliege, die unbeabsichtigterweise mit in den Teletransporter gelangt war. In »Rabid« finden wir das wohl treffendste Beispiel für das, worum es uns im Folgenden geht: Nach einem Motorradunfall wird der Hauptdarstellerin in einer Klinik für Schönheitschirurgie eine größere Menge synthetischer Haut transplantiert. In der Verschmelzung des körpereigenen mit dem körperfremden Material entwächst ihr ein blutrünstiger Stachel, der sie fortan kontrolliert und schließlich eine ganze Epidemie auslöst. Als Hybrid oder Überschuss aus der angestrebten Addition von künstlicher und natürlicher Haut, des körperfremden und des körpereigenen Materials also, führt der Stachel ein Eigenleben.

Insgesamt treffen wir heute in den medialen Inszenierungen des Körpers auf Gestalten, die diesem Stachel nicht unähnlich sind. Der Körper wird häufig in Form eines Bausatzes vorgestellt, an dem unterschiedlichste Modifikationen und Transformationen vorgenommen werden. Die »Zerteilung bestehender und die Zusammensetzung einzelner Teile zu neuen Körpern charakterisiert den gegenwärtigen Umgang« (Kamper/Wulf 1989: 3) mit ihm. Deutlich wird dies z.B. in Werbung und Film, wo uns vielfältige Bilder begegnen, die die Partialität und das Eigenleben der Körperteile oder der Organe betonen; in der Form etwa, dass Boxershorts nur noch einen seiner Beine entledigten Unterleib zu benötigen scheinen oder Großaufnahmen und Zoom den Körper in seine einzelnen Bestandteile zerlegen, ihn fragmentieren und dann nur mehr als »Kombination solcher Partialorgane« (Žižek 2005: 236) vorstellen. Folgen wir Žižek, so verdeutlicht sich in den visuellen Darstellungen des Körpers insgesamt und nachhaltig, dass sich seine einzelnen Bestandteile immer mehr der »Einbeziehung in das Körperganze« (Žižek 2005: 240)

<sup>7</sup> Zum filmischen Werk David Cronenbergs insgesamt vgl. Papenburg (2011) und Stiglegger (2011).



widersetzen. Dies wird auch im Bereich der Hardcore-Pornographie offensichtlich. Die Einheit der körperlichen Selbsterfahrung wird aufgelöst, sodass »der Betrachter die Körper der Schauspieler nicht als einheitliche Totalitäten wahrnimmt, sondern als eine Art vage koordinierte Anhäufung von Partialobjekten: hier der Mund, dort eine Brust, drüben der Anus, unmittelbar daneben die Vaginalöffnung« (Žižek 2005: 236). In David Finchers Film »Fight Club« (1999) findet sich ein weiteres Beispiel für diese Form einer quasi Individualisierung der Bestandteile des Körpers, wenn sich die von Edward Norton gespielte Hauptfigur in einer Szene selbst verprügelt: Seine Hand beginnt plötzlich ein Eigenleben zu führen und entzieht sich scheinbar seiner Kontrolle. »Kurzum, sie verwandelt sich in ein Partialobjekt, oder wie Deleuze sagt, in ein *Organ ohne Körper*« (Žižek 2005: 237f.).

Visuelle Darstellungen des Körpers können also seine Fragmentierung und die Anerkennung einer eigenständigen Handlungsträgerschaft seiner Teile ins Bild setzen.<sup>8</sup> Im politischen Feld kann diese visuelle Isolierung einzelner Körperteile inzwischen unmittelbar praktische Auswirkungen haben, wenn sich die Beobachterperspektive von politischen Inhalten und Wahlprogrammen auf äußerliche, einzelne körperliche Merkmale wie Bart, Mimik und Gestik verschiebt (Schroer 2005: 27). Auch ein Großteil medizinischer Praxis baut auf einer Isolierung der Körperbestandteile auf: »Wenn Herr Meyer einen entzündeten Blinddarm hat, interessiert den behandelnden Arzt nicht Herr Meyer, sondern nur sein Blinddarm. Sein Behandlungskonzept orientiert sich nicht an der Person des Herrn Meyer, sondern daran, wie man Blinddärme behandelt. Für den Arzt ist Herr Meyer auf den Blinddarm reduziert.« (Bammé et al. 1983: 57) Körperliche Hybridität kann zwar auch individualisieren, dies lässt sich aber als Folge der Betonung der einzelnen Elemente lesen, die (fremd) dazugekommen sind. Was wäre Kapitän Ahab ohne sein Holzbein? Mit dem Ersatz des Körperteils durch die Prothese wird »zwar eine Differenz zum ›normalen‹ (vollständigen) Körper« markiert, gerade dadurch wird dieser Körper aber auch zu »einem spezifischen Subjekt [...]: Ahab hat nicht nur ein Holzbein, sondern er ist sein Holzbein, sein Holzbein macht ihn zu dem, was er ist!« (Schneider 2005: 389). Die Betonung des unlebendigen Holzbeines, die erst durch die Hybridisierung des Körpers möglich ist, lässt also die Figur Kapitän Ahabs lebendig werden. Mit anderen Worten: Ahab ist nur als Bausatz zu haben. Gleiches gilt wohl für Captain Hook und seinen Haken am Ende des Arms.<sup>9</sup>

8 Auch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive werden heute einzelne Körperteile und -zonen analytisch näher in den Blick genommen (Benthien/Wulf 2001).

9 Die Hervorhebung und Emanzipation einzelner Bestandteile des Körpers, die in der Hybridisierung entsteht, spielt auch im Werk der US-amerikanischen

Auf der Grundlage der angeführten Beispiele wird deutlich, dass es die Mischungen der (zuvor isolierten) Individualitäten sind, die »Quantitäts- und Qualitätszustände von Dingen« (Deleuze 1993: 21) bestimmen, genauer: der aus der Mischung hervorgegangenen, der hybriden Dinge, sobald sich Körper und Identitäten vermengen. Dem bisher Dargestellten zufolge sieht es dabei ganz so aus, als wäre das Ziehen von Grenzen am Körper jene Bedingung, die ihn überhaupt erst zu einer fluiden Ansammlung von Differenzen werden lässt, um sich heute schließlich jeder vorschnell geleisteten Etikettierung zu entziehen. Die Grenzziehung geht der Grenzüberschreitung voraus. So wie die Etablierung der Haut als Körpergrenze die Identität des Körpers als Einheit und Ordnung herstellt, müssten Tendenzen zur Individualisierung seiner Teile die Voraussetzungen dafür bilden und die Konsequenz haben, dass er immer mehr zum hybriden Körper werden kann. Uns begegnet ein weiteres Merkmal körperlicher Hybridität: Die *Isolation* der Bestandteile des Körpers ist Voraussetzung seiner Hybridität. Als Mixtur seiner Partialorgane, die sich jeweilig – als Nase, als Brust, als Wade, als Ohr etc. – schönheitschirurgisch und prothesentechnisch umformen oder rekonstruieren lassen, erscheint der Körper auf Grundlage der Betonung seiner Teile als hybrider; in der Form eines Bausatzes also, bei dem erst das jeweilige Ineinandergreifen der einzelnen Bestandteile, die sich an anderer Stelle anders verwenden ließen, das Bild eines Ganzen schaffen kann.

Darauf, den hybriden Körper als fragmentierte und (re-)kombinierbare Einheit zu fassen, hatten uns ja bereits die Praktiken körperlicher Hybridisierung verwiesen. In ihnen kam vor allem auch ein Verständnis von ihm als (Körper-)Material zum Ausdruck. Wenn wir nun die Isolation der Bestandteile des Körpers als Voraussetzung seiner Hybridisierung denken, muss der hybride Körper dann nicht auch als einer verstanden werden, der in ein multireferentielles Netzwerk »anderer« Akteure und Identitäten eingesponnen ist? Zumindest können uns heute nicht nur einzeln gestaltete, tätowierte oder durchstochene Zonen der Haut ihre Geschichte erzählen.<sup>10</sup> An die Teile des hybriden Körpers schließen

Künstlerin und Fotografin Cindy Sherman eine bedeutende Rolle. In ihren 1990 in New York ausgestellten *History Portraits* z.B. nimmt sie auf bekannte Werke aus der Kunstgeschichte (Botticelli, Raffael oder Rembrand) Bezug und inszeniert sich selbst nach dem Vorbild dieser als historisches Gemälde. Einzelne Bestandteile des Körpers werden dadurch pointiert, dass Sherman Prothesen einsetzt, die sie sich um Bauch oder Brust gebunden hat, die Haut als Material gleich einer lebendigen Leinwand bemalt oder eine übergroße Nase ins Bild setzt, die für jedermann sichtbar eine Attrappe aus Plastik ist (Kruse 2003: 157ff).

10 Dazu auch Alois Hahn: »Tätowierung benutzt den Körper als Material für plastische Kunst.« (Hahn 2010: 120)

sich weitere Aktionen an: Das zu transplantierende Organ ist mindestens abgetrennt, entnommen, eventuell modifiziert und wieder eingesetzt, die Prothese entworfen, zusammen-, ein- oder angesetzt worden.<sup>11</sup>

## Cyborgs und Körpernetzwerke

Der Spielfilm »Blade Runner« (1982) von Ridley Scott thematisiert eine Verflüssigung von Gattungsgrenzen und eine zunehmende Ununterscheidbarkeit zwischen biologisch-menschlichen und künstlich hergestellten Körpern. Bereits in der Eingangssequenz wird ihre Trennung als »zunehmend instabil und brüchig« (Elsaesser/Hagener 2007: 103) dargestellt. Um die vermeintlich gefühllosen Replikanten von den Menschen unterscheiden zu können, werden die Probanden an eine Apparatur angeschlossen, die emotionale Ausschläge über das Auge messen soll. Der Film spielt hier mit der Annahme, dass sich humane Wesen im Vergleich zu technischen Replikanten durch ihre Fähigkeit, Emotionen zeigen zu können, auszeichnen. »Blade Runner« weist aber noch auf mehr als den Aspekt hin, dass wir es hier wieder mit einem isolierten Körperbestandteil, dem Auge, zu tun bekommen, das zu einem entscheidenden Akteur des Films wird. Dass sich der Hauptprotagonist Deckard (Harrison Ford), der als Jäger der künstlich hergestellten Replikanten angestellt ist, in der Director's Cut-Version des Films selbst als ein solcher entpuppt und »die einzigen wirklich emotionalen Wesen, die auch Erinnerungen zu besitzen scheinen« (Elsaesser/Hagener 2007: 104) gerade nicht die Menschen, sondern die künstlichen Wesen sind, kann als »Abschied von der hierarchischen Konstruktion des Verhältnisses von Maschinen und Menschen« (Seeßlen 2000: 34) interpretiert werden. Die Replikanten in »Blade Runner« sind vollständig künstlich erzeugt und aus Teilen zusammengesetzt; es handelt sich nicht um biologische Wesen, die künstlich modifiziert wurden. Um ihre Ziele zu erreichen und gesellschaftlich nicht aufzufallen, tragen sie lediglich die Haut als organisch-menschliche Hülle und ahmen klassisch menschliche Fähigkeiten, wie jene zur Empathie, nach. Der Betrachterin und dem Betrachter des Films entzieht sich so häufig, ob es sich bei den ihr oder ihm vorgeführten Körpern um künstlich-technisch oder biologisch-natürliche handelt.

11 Siehe dazu auch Gernot Böhme, der z.B. von einem ganzen System der Transplantationsmedizin ausgeht, »zu dem außer den Patienten, Ärzten, Wissenschaftlern, Pflegern, auch die rechtlichen Rahmenbedingungen, die Versicherungssysteme, dann aber die Transplantationszentren, die Registrier- und Verteilungssysteme, d.h. Wartelisten, zentrale Erfassung von verfügbaren Organen und bedürftigen Patienten, die Entnahmeteam, die Transportteams, die Transplantationsteams gehören.« (Böhme 2003: 155f.)

Dadurch wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Replikant undarstellbar (Bolz 2003: 206). Von Beginn an verwischt und thematisiert der Film so die Grenze zwischen menschlichen und maschinellen Körpern: »Die Wahrnehmung von körperlichen Unterschieden zwischen dem menschlichen und dem künstlich hergestellten Körper, dem Cyborg, wird zur gesellschaftlichen Konstruktion.« (Schneider 2000: 31)<sup>12</sup> In dieser Verflüssigung und Ununterscheidbarkeit stratifizierter und getrennter Gegensatzpaare, auf die der Film hinweist, ist damit ein Begriff des hybriden Körpers aufgehoben, der ihn als an Prozesse von *Ununterscheidbarkeit* und *Enthierarchisierung* gebunden vorstellt. Ununterscheidbarkeit wird zum Merkmal körperlicher Hybridität. An diesem ist uns im Folgenden gelegen.

Der Begriff des Cyborg wurde erstmals 1960 von Clynnes und Kline in einem Artikel zur Raumfahrt genannt, um auf die Möglichkeit eines sich selbst regulierenden Mensch-Maschine-Systems als Verbindung kybernetischer und organischer Lebewesen hinzuweisen (Puff 2004: 28).<sup>13</sup> Eine weiter gefasste Konzeption des Begriffs findet sich bei Donna Haraway: »Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie.« (Haraway 1995: 34) Hinter dieser Diagnose steht eine Konzeption des Körpers als netzwerkartiges Gebilde,

12 Generell thematisieren die »cineastischen Erben Frankenssteins« (Seeßlen 2000: 32) die Grenzen des menschlichen Körpers und stellen dementsprechend eine Vielzahl eindeutiger, binär konstruierter Unterscheidungen in Frage, reflektieren und dekonstruieren diese mitunter. So muss man dem *Terminator* als »Maschinenwesen, das beinahe nicht von einem echten Menschen zu unterscheiden ist«, dann auch erst »das synthetische Fleisch von den hydraulischen Gelenken schießen, um [...] zu erkennen, dass es sich nicht um einen österreichischen Bodybuilder, sondern um eine perfekte Schwarzenegger-Maschine handelt.« (Seeßlen 2000: 30)

13 Die Herstellung des Kunstmenschen, ebenso wie der Gedanke, den Menschen als Maschine zu betrachten, ist allerdings älter. »Der erste Sterbliche, der Androiden hergestellt haben soll, ist Daidalos, der das menschliche Gegenstück zum Handwerker-gott darstellt.« (Vallant 2008: 19) Der französische Arzt und Philosoph Julien Offray de La Mettrie geht 1751 schon davon aus, den Menschen »als nichts weiter als eine sich selbst steuernde ›lebende Maschine‹ zu betrachten« (Mainzer 2010: 17, vgl. dazu auch Sarasin 2001). Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor hat Gottfried Wilhelm Leibniz das Aufkommen »natürlicher Automaten« prognostiziert (Mainzer 2010: 20). Dies sind nur einige Beispiele einer ganzen Palette von Gelehrten und Denkern, die versucht haben, künstliche Wesen herzustellen oder den menschlichen Organismus in Analogie zur Maschine zu denken, vgl. dazu Völker (1994) und Aurich/Jacobsen/Jatho (2000).

das sich aus einer Vielzahl von Differenzen zusammensetzt, die dauerhaft kombiniert und rekombiniert werden können. »An die Stelle des hierarchisch organisierten Körpers von einst ist ein Netzwerk-Körper mit einer wahrhaft erstaunlichen Komplexität und Spezifität getreten.« (Haraway 1995: 182f.) Nach diesem Verständnis kann ein Körper bereits dann zu einem Hybriden werden – oder immer schon ein solcher sein –, ohne dass seine materielle Grenze sichtbar aufgebrochen werden muss. Grenzen zwischen Gattungsarten oder menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren gibt es demnach so gut wie gar nicht mehr. In Form von Cyborgs zeichnen sich Individuen vielmehr durch Grenzübertretungen, Vernetzungen und Transformationsprozesse aus, die in der Regel über weitgespannte Netze verlaufen.

Diese Diagnose hybrider Körperlichkeit nimmt also Abstand davon, den beteiligten Entitäten, die im Cyborg als Netz von Differenzen zusammenlaufen, bereits im Vorhinein eindeutige Identitäten zuzuschreiben, sie zu bestimmen und zu klassifizieren. »Jedes beliebige Objekt und jede Person kann auf angemessene Weise unter der Perspektive von Zerlegung und Rekombination betrachtet werden, keine ›natürlichen‹ Architekturen beschränken die mögliche Gestaltung des Systems.« (Haraway 1995: 50)<sup>14</sup> Menschliche und nichtmenschliche Körper werden bei Haraway sowohl als narrativ-diskursive Konstruktionen als auch als materielle Artefakte vorgestellt, die eine eigene Dichte und Handlungskraft besitzen. Der Netzwerkcharakter von Körpern wird auch dadurch betont, dass, ebenso wie die Dichotomie oder Hierarchie zwischen Organismen und Maschinen, jene zwischen Mensch und Tier aufgehoben wird (Haraway 1995: 37ff.): Tiere sind nicht nur »prädiskursive Körper, die darauf warten, irgendeine diskursive Praktik zu bestätigen oder zu widerlegen, noch sind sie leere Flächen, die nur auf die kulturellen Projektionen der Menschen warten. Tiere sind aktive Teilnehmer der Konstitution von wissenschaftlichem Wissen.« (Haraway 1989: 310f., zitiert nach Hammer/Stieß 1995: 22) Bei Haraway sind potentiell alle Entitäten – Körper, Tiere, Dinge, Maschinen, Konzepte etc. – aktiv und passiv zugleich. Jedem der beteiligten Akteure kommt so Handlungskraft zu, was dazu führt, dass sich der Begriff oder die Idee der Hybridität aus dieser Perspektive unendlich weit aufspannen lässt. Bereits mit der Einführung von Teleskop oder Mikroskop treten zwischen die »Sinneswerkzeuge des Leibes [...] die unorganischen Werkzeuge.« (Berr 1989: 253) Vor allem wissenschaftliche Beobachtungen und auch Beschreibungen können

14 Haraway legt damit einen ähnlichen Netzwerkbegriff zugrunde wie Latour: Um den Akteuren zu folgen und damit den »wilden Innovationen hinterherzukommen« (Latour 2007: 28), gilt es an die Produktionsstätten des Sozialen zurückzukehren und es so stets wieder neu zu versammeln, anstatt auf die vorgefundenen Einheiten zu setzen (Latour 2007: 22ff).

immer weniger allein »über die Wahrnehmung des Organischen« (Berr 1989: 253) stattfinden. Das Auge nimmt auf »und gibt das weiter, was das technische Auge sichtbar macht« (Berr 1989: 253) – das Mobiltelefon hört und spricht. So entsteht ein Wechselwirkungsverhältnis zwischen »belebten« und »unbelebten« Entitäten. Eine Grenze zwischen hybriden und nicht-hybriden Körpern lässt sich demnach nicht mehr trennscharf ziehen.

Diese Konzeption von Körpern ähnelt solchen, die verhältnismäßig früh mit Dichotomien, wie der von Subjekt – Objekt oder Natur – Kultur brechen. So hat etwa Maurice Merleau-Ponty, den wir hier exemplarisch für leibphänomenologische Ansätze aufführen wollen, darauf hingewiesen, dass das »Belebtheitsein des Körpers« nicht einfach in dem »Aneinandergefügtsein seiner Teile« (Merleau-Ponty 1984: 17) bestehen kann. Menschen sind viel eher und »fundamental durch ihre leibliche Verfasstheit und sinnliche Orientierung zur Welt gekennzeichnet« (Gugutzer 2012: 29). Dadurch, dass wir uns »in uns *und* in die Dinge, in uns *und* in die Anderen« versetzen können, »bis wir zu einer Art *Chiasma* zu Anderen, zur Welt werden« (Merleau-Ponty 1986: 209),<sup>15</sup> wird zudem dem Eigenleben und der Materialität des Körpers Rechnung getragen. Durch die Verflechtung von Leib und Welt wird der Körper *kultürlich* in einer Form von »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty 1986: 185) bestimmt, was Kontrollphantasien und eine Form »quasimentalistische[r] Bornierung« (Lindemann 2005: 115) per se ausschließt: »Wir behaupten also, dass unser Leib ein zweiblättriges Wesen ist, auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen, und auf der anderen Seite berührt er sie; und wir stellen fest, [...] dass er diese zwei Eigenschaften in sich vereinigt, und dass seine doppelte Zugehörigkeit zur Ordnung des ›Objekts‹ und des ›Subjekts‹ uns zur Entdeckung ganz unerwarteter Beziehungen zwischen diesen beiden Ordnungen führt.« (Merleau-Ponty 1986: 180)

In dieser Betrachtungsweise besitzt der Leibkörper bereits auf einer basalen Ebene eine ihm grundsätzlich innewohnende Form von Hybridität. Sollte man dann aber nicht auch einige derjenigen Dichotomien, die gegenwärtig im Kontext der Hybridisierungsdebatte diskutiert werden, kritisch im Hinblick auf ihre vermeintliche Aktualität befragen? Zwar scheint eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Thesen Haraways und leibphänomenologischen Ansätzen zu bestehen, aber eben auch eine grundsätzliche Differenz. So verweist Barbara Becker darauf, dass die von Haraway »im Kontext neuer Technologien konstatierte Auflösung der Dualität von Aktion und Passion und die Vermischung von natürlichen und künstlich/technischen Prozessen [...] nicht erst mit

15 Mit dem Begriff des Chiasmus weist Merleau-Ponty auf die Gleichzeitigkeit und Verflechtung von Fremdem und Eigenem nachhaltig hin. Siehe dafür auch: Merleau-Ponty 1986: 328ff.

der Entstehung von biologischen Maschinen oder virtuellen Körpern« (Becker 2000: 60) beginnt. Dem Leibkörper ist dieser »Chiasmus von Aktion und Passion, Natur und Kultur [...] gewissermaßen inhärent. Denn dieser ist immer gleichzeitig erleidende und handelnde Instanz« (Becker 2000: 60). Unter einer systematischen Berücksichtigung des (Leib-)Körpers verflüchtigen sich also jene Dichotomien, an denen sich Haraway und auch Latour abarbeiten, auch wenn Letzterer diese nicht dezidiert auf den Körper bezieht. Die trivial erscheinende Annahme, dass der Mensch immer schon »zugleich *vollkommen biologisch und vollkommen kulturell*« (Morin 1994: 22) ist, begegnet uns im Kontext körperlicher Hybridität dann aber auf beiden Ebenen: Unter der Perspektive des Leibkörpers in einer basalen, grundsätzlichen Form, auf der einen Seite. Auf der anderen Seite lehrt uns Haraway den historisch-technologischen Kontext zu berücksichtigen (Günzel 2007: 149) und den hybriden Körper so als Diagnose des 20. und 21. Jahrhunderts zu fassen. Wir können die beiden Perspektiven wie folgt zusammenfassen:

Unter der leibphänomenologischen Perspektive ist der Körper, im Hinblick auf die einleitend angeführte Unterscheidungslogik in Natur – Kultur/Gesellschaft, Individuum – Gesellschaft, Subjekt – Objekt, immer schon ein Hybrid. Was sich aber zu ändern scheint, ist die Art und Weise, in der er uns als solcher begegnet, das heißt die Dinge und Vorstellungen, die an den Körper herangetragen werden. Dieser Gedanke wird klarer, sobald wir die Idee eines Zusammenhanges von Hybridität und Enthierarchisierungen ernst zu nehmen beginnen. Im Zuge technologischer Innovationen, die die Dinge um, an und im Körper mehren, kann er dann nämlich gar nicht mehr anders, als uns als Knotenpunkt eines Netzwerkes zu antworten, sobald wir nach ihm fragen oder auf ihn verweisen wollen. Als Phänomen gesellschaftlichen Wandels bietet der hybride Körper so eine Chance, der soziologischen Analyse andere Sichtweisen zu ermöglichen. Nehmen wir diese abschließend noch einmal in den Blick.

## Zusammenfassung und Ausblick

Von Hybridisierungspraktiken, die unter die Haut gehen und auf verwandte Gestalten in den visuellen Darstellungen des Körpers treffen, die seine vermeintliche Einheit bausatähnlich fragmentieren, über netzwerkartige Cyborgkörper, die gleich eine Vielzahl hierarchischer Konstruktionen zugunsten einer schier endlos erscheinenden Kombinations- und Rekombinationslogik in Frage stellen, bis hin zu Formen basaler körperlicher Hybridität, in der Körper per se in einem *Dazwischen* bestimmt werden – es sollte deutlich geworden sein, dass sich hybride

Körper in vielfältiger Hinsicht Möglichkeiten ihrer dichotomen Einordnung widersetzen.

In der Betrachtung der Praktiken körperlicher Hybridisierungen wurde deutlich, dass Hybridität grundsätzlich an Prozesse der Grenzschießung und -übertretung gebunden ist: Das Hybride ist das, was den Grenzen des zuvor Getrennten, in diesem Falle der Haut, zuwider läuft. Auf dieser Ebene ist die Hybridität des Körpers also historischen Wandlungsprozessen unterworfen. Als grundsätzliches Merkmal körperlicher Hybridität verwies uns dieser Konstruktionscharakter auf einen Gegenwartsdiskurs um ein Bild vom Körper als Material-Sein und Material-Haben. Dieses Körperbild begegnete uns, wiederum an den Mechanismus von Grenzschießung und -übertretung gebunden, auch in den medialen Inszenierungen des Körpers. In der Betonung der Eigenständigkeit und Handlungsträgerschaft der Körperteile entdeckten wir den hybriden Körper in Form eines Bausatzes und als Konsequenz der Ziehung von Grenzen und der Konstitution von Identitäten. Heute werden am Körper weitere Grenzen jenseits der Haut gezogen, die ihn in seine Bestandteile fragmentieren, in deren Vermengung dann wiederum das eigenständige Hybride hervortritt.

Unter der Idee, den hybriden Körper als Cyborg zu fassen, trafen wir auf ein weiteres Merkmal körperlicher Hybridität: Die Ununterscheidbarkeit als Konsequenz von Enthierarchisierungen stratifizierter Gegensatzpaare, wie Ding – Mensch/Tier – Mensch. Wenn wir dieses Merkmal nun verallgemeinern, wird deutlich, dass die Ziehung von Grenzen hierarchisierende Wirkung hat, wohingegen ihre Übertretung und die daraus resultierenden Vermischungen mit Enthierarchisierungen einhergehen. An dieser Stelle finden wir eine Möglichkeit, den hybriden Körper in der soziologischen Debatte um die Hybridität zu verorten.

Zwar verweist uns der hybride Körper immer auf eine basale Hybridität des Körpers, gleichzeitig lassen sich Formen körperlicher Hybridisierung aber auch als Diagnose des 20. und 21. Jahrhunderts fassen. In der zweiten Perspektive ist der Körper Akteur in einem gesamtgesellschaftlichen Transformationsprozess, der im soziologischen Diskurs in der Frage nach der Hybridität aufgehoben ist und unter anderem in einer verstärkten Hinwendung zu Praxeologie und in der Debatte um die ANT Latours zum Ausdruck kommt (Kneer/Schüttpelz/Schroer 2009). Letztere macht der Soziologie mit dem, einleitend bereits angesprochenen, Konzept der symmetrischen Anthropologie den Vorschlag, sozial- und gesellschaftstheoretische ebenso wie methodologische Kategorien genau zu überdenken: Das Soziale soll flach gehalten werden. Diese Anforderung impliziert, sich nicht vorschnell mit den angebotenen Ursache-Wirkungszusammenhängen und den in ihnen aufgehobenen, stratifizierten Identitäten zufrieden zu geben, sondern die Akteur-Netzwerke nachzuzeichnen (Latour 2007: 286ff.).



Wir haben uns dem hybriden Körper in einer eben solchen Weise angenähert. Dies hieß, ihn nicht bereits unter der Annahme einer Identität oder einer Differenz von ihm zu befragen. Dadurch ist nicht nur deutlich geworden, dass sich der Körper schon immer Einordnungen widersetzt, sondern vor allem, dass ihn als Frage aufzuwerfen Möglichkeiten einer tatsächlich symmetrischen Anthropologie in sich bergen kann.<sup>16</sup> In der Art und Weise des Körpers nämlich, gegenwärtig ein Bild von sich abzugeben, Material zu sein, aber auch zu haben, eröffnet sich eine Möglichkeit, ihn selbst als Netzwerk von Differenzen und Assoziationen zu begreifen – seiner Organe, seiner Teile, seiner Dinge. Durch das Sichtbarwerden der Hybridität des Körpers sieht sich die Soziologie dem Vorschlag ausgesetzt, Einheiten – Dinge, Konzepte, Emergenzen – in Form von Interferenzen und Assoziationen zu denken:<sup>17</sup> In Gradualität, Quantität und nicht in vorgestellter Qualität. Bezüglich der Frage nach einer sozialen Hybridität impliziert dies die Möglichkeit, umzustellen von einer erkenntnistheoretischen Orientierung, die durch den Bezug auf das Sein von etwas, das im Gegensatz zu etwas Anderem bestimmt wird, geprägt ist, hin zu seinem jeweiligen Haben.<sup>18</sup> Im Hinblick auf das Erfassen hybrider Phänomene macht uns der hybride Körper den Vorschlag,

- 16 »Zum einen hat sich die ANT ganz auf die Rolle von technischen Artefakten konzentriert, dabei aber ein anderes kulturelles Objekt vernachlässigt: den Körper. Der theoriesystematische Grund dafür ist, dass der Körper nicht in die Leitunterscheidung von Humans und non-Humans passt: Wo sollte man ihn verorten? Die zweite Schwäche des Ansatzes ist, dass seine Leitunterscheidung eben akteurszentriert bleibt.« (Hirschauer 2004: 74)
- 17 Dieser Begriff taucht in der aktuellen Hybriditätsdebatte auf (für einen Überblick Reckwitz 2008: 69ff.), die Soziologie kennt ihn aber schon wesentlich länger: »Das größere Hemmnis, das die Verbreitung einer sozialen Neuerung und ihre Festigung zu traditionellem Brauch aufhält, das ist eine andere sich ebenfalls ausbreitende Neuerung, die ihr auf ihrem Wege begegnet, und die, um einen Ausdruck der Physik zu gebrauchen, mit ihr interferiert.« (Tarde 2009a: 33)
- 18 So auch Gabriel Tarde (2009b: 88): »Bisher basierte die ganze Philosophie auf dem Verb sein, dessen Definition als Stein der Weisen erschien. Man kann zu Recht behaupten, dass viele unfruchtbare Debatten, viel geistiges Füßestampfen hätten vermieden werden können, wenn sie stattdessen auf dem Verb haben begründet worden wäre.« In der Möglichkeit, mehr oder weniger zu haben, werden Unterschiede zu Gradualitäten, »während es zwischen Sein und Nichtsein keine Mitte gibt.« (Tarde 2009b: 89) So auch Gabriel Tarde (2009b: 88): »Bisher basierte die ganze Philosophie auf dem Verb sein, dessen Definition als Stein der Weisen erschien. Man kann zu Recht behaupten, dass viele unfruchtbare Debatten, viel geistiges Füßestampfen hätten vermieden werden können, wenn sie stattdessen auf dem Verb haben begründet worden wäre.« In der Möglichkeit, mehr oder weniger zu haben, werden

Identitäten nicht vorschnell anzunehmen. Wenn wir herausstellen konnten, dass die Individualisierung der Bestandteile des Körpers eine Bedingung seiner Hybridisierung ist, so wurde dadurch schließlich nicht nur deutlich, dass in den Interferenzen die neuen, widerständigen Dinge entstehen. Vielmehr können die Dinge selbst im Prozess der Hybridisierung aufbegehren. Sie machen auf sich aufmerksam, ohne, dass wir ihnen im Vorhinein zuschreiben müssten, wie sie sich zu verhalten haben: Ein Körper kann sich an einer Schraube entzünden, sich einem Organ verwehren oder seinen Belastungen entziehen; der eine Körper lebt mit einem transplantierten Herz, der andere nicht. Wenn wir damit anfangen, nach den »Eigenschaften und ihren Eignern« (Latour 2009: 59) zu suchen, wird sichtbar, dass sich Identitäten und Körper in Expansion gegenseitig begrenzen können: Wenn jedes Ding hat oder begehrt, wird auch jedes gehabt und begehrt und ist so bereits immer schon eine Gesellschaft.<sup>19</sup>

Unterschiede zu Gradualitäten, »während es zwischen Sein und Nichtsein keine Mitte gibt.« (Tarde 2009b: 89)

<sup>19</sup> Der Gedanke, »dass jedes Ding eine Gesellschaft ist«, erfolgt in Anlehnung an Tarde (2009b: 51).

## Literatur

- Aurich, Rolf/Wolfgang Jacobsen/Gabriele Jatho (2000) (Hg.): *Künstliche Menschen. Manische Maschinen, Kontrollierte Körper*. Berlin: Filmmuseum Berlin.
- Balke, Friedrich (2009): »Eine frühe Soziologie der Differenz: Gabriel Tarde«, in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 135-163.
- Bammé, Arno/Günther Feuerstein/Renate Genth (1983): *Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung*. Hamburg: Rowohlt.
- Bartl, Andrea/Stephanie Catani (2010): »Bastard – Figurationen des Hybriden zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung. Eine Einleitung«, in: Andrea Bartl/Stephanie Catani (Hg.): *Bastard. Figurationen des Hybriden zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 9-24.
- Becker, Barbara (2000): »Cyborgs, Robots und ›Transhumanisten‹ – Anmerkungen über die Widerständigkeit eigener und fremder Materialität«, in: Barbara Becker/Irmela Schneider (Hg.): *Was vom Körper übrig bleibt. Körperlichkeit – Identität – Medien*. Frankfurt/Main: Campus, 41-69.
- Benthien, Claudia (2001): *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*. Hamburg: Reinbek.
- Benthien, Claudia/Christoph Wulf (2001) (Hg.): *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*. Hamburg: Reinbek.
- Berr, Marie-Anne (1989): »Der Körper als Prothese«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 245-264.
- Bolz, Norbert (2003): »Was kommt nach dem Menschen?«, in: Norbert Bolz/Andreas Münkler (Hg.): *Was ist der Mensch?* München: Fink, 201-212.
- Böhme, Gernot (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: SFG-Servicecenter Fachverlag GmbH.
- Böhme, Hartmut (1989): »Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 144-181.
- Brede, Nora/Klaus Schwenk/Bruno Streit (2010): »Hybridisierung. Bedeutung für Natur und evolutionsbiologische Forschung«, in: Andrea Bartl/Stephanie Catani (Hg.): *Bastard. Figurationen des Hybriden zwischen Ausgrenzung und Entgrenzung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 35-48.
- Bronfen, Elisabeth/Benjamin Marius (1997): »Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte«, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen*.

- Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenberg, 1-29.
- Blublitz, Hannelore (2006): »Sehen und Gesehenwerden – Auf dem Laufsteg der Gesellschaft«, in: Robert Gugutzer (Hg.): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript, 341-361.
- Clarke, Bruce (2009): »Der selbstreferenzielle Wissenschaftler – Erzählung, Medien und Metamorphose in David Cronenbergs *Die Fliege*«, in: Bernd Hüppauf/Peter Weingart (Hg.): *Frosch und Frankenstein. Bilder als Medium der Popularisierung von Wissenschaft*. Bielefeld: transcript, 427-451.
- Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*. München: Fink.
- Deleuze, Gilles (1993): *Logik des Sinns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Düllo, Thomas (2011): *Kultur als Transformation. Eine Kulturwissenschaft des Performativen und des Crossover*. Bielefeld: transcript.
- Elsaesser, Thomas/Malte Hagener (2007): *Filmtheorie. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Goffman, Erving (1998): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2006): »Der body turn in der Soziologie«, in: Robert Gugutzer (Hg.): *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript, 9-53.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: transcript.
- Günzel, Stephan (2007): *Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Ha, Kien Nghi (2004): »Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption. Zur diskursiven Einverleibung des ›Anderen‹«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, 221-238.
- Hahn, Alois (1988): »Kann der Körper ehrlich sein?«, in: Hans-Ulrich Gumbrecht (Hg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 666-679.
- Hahn, Alois (2010): *Körper und Gedächtnis*. Wiesbaden: VS.
- Hammer, Carmen/Immanuel Stieß (1995): »Einleitung«, in: Donna Haraway (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 9-31.
- Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs, Frauen*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Hirschauer, Stefan (2004): »Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns«, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, 73-91.

- Holert, Tom (2000): »Bildfähigkeiten. Visuelle Kultur, Repäsentationskritik und Politik der Sichtbarkeit«, in: Tom Holert (Hg.): *Imageneering. Visuelle Kultur und Politik der Sichtbarkeit*. Köln: König, 14-33.
- Kamper, Dietmar/Christoph Wulf (1989): »Lektüre einer Narbenschrift. Der menschliche Körper als Gegenstand und Gedächtnis von historischer Gewalt«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf. (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 1-7.
- Karpenstein-Eßbach, Christa (1989): »Ein moderner Körper – zum Beispiel Gregor Samsa«, in: Dietmar Kampe/Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 228-244.
- Klein, Gabriele (2005): »Das Theater der Körpers. Zur Performanz des Körperlichen«, in: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 48-72.
- Kneer, Georg (2010): »Der Hybride«, in: Stephan Moebius/Markus Schroer (Hg.): *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 219-233.
- Kneer, Georg/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (2009) (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kruse, Christiane (2003): »Bilder/Masken/Gesichter«, in: Norbert Bolz/Andreas Münkkel (Hg.): *Was ist der Mensch?* München: Fink, 153-177.
- Kutzner, Heinrich (1989): »Ver-Innerung der Maschine – Maschinisierung des Inneren«, in: Dietmar Kamper/ Christoph Wulf (Hg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 97-122.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2009): »Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen«, in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.): *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 39-61.
- Lindemann, Gesa (2005): »Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven«, in: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 114-138.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mainzer, Klaus (2010): *Leben als Maschine. Von der Systembiologie zur Robotik und Künstlichen Intelligenz*. Paderborn: Mentis.
- Mead, George H. Mead (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984): *Das Auge und der Geist*. Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.

- Meyer, Thomas/Martina Kampmann (1998): *Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst*. Berlin.
- Morin, Edgar (1994): »Die Unidualität des Menschen«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Anthropologie des Menschen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 15-24.
- Papenburg, Bettina (2011): *Das neue Fleisch. Der groteske Körper im Kino David Cronenbergs*. Bielefeld: transcript.
- Puff, Melanie (2004): *Postmoderne & Hybridkultur*. Wien: Passagen Verlag.
- Rademacher, Claudia (1999): »Ein ›Liebeslied für Bastarde‹? Anmerkungen zum Hybridisierungskonzept im Globalisierungsdiskurs«, in: Claudia Rademacher/Markus Schroer/Peter Wiechens (Hg.): *Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung*. Wiesbaden: Westdeutscher, 255-269.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schneider, Irmela (2000): »Anthropologische Kränkungen – Zum Zusammenhang von Medialität und Körperlichkeit in Mediendiskurse«, in: Barbara Becker/Irmela Schneider (Hg.): *Was vom Körper übrig bleibt. Körperlichkeit – Identität – Medien*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 13-39.
- Schneider, Werner (2005): »Der Prothesen-Körper als gesellschaftliches Grenzproblem«, in: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 371-397.
- Schroer, Markus (2005): »Zur Soziologie des Körpers«, in: Markus Schroer (Hg.): *Soziologie des Körpers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7-47.
- Schroer, Markus (2006): »Körperräume«, in: Markus Schroer: *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 276-296.
- Serres, Michel (1993): *Die fünf Sinne. Eine Philosophie des Gemenge und Gemische*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Seeßlen, Georg (2000): »Traumreplikanten des Kinos. Passage durch alte und neue Bewegungsbilder«, in: Rolf Aurich/Wolfgang Jacobsen/Gabriele Jatho (Hg.): *Künstliche Menschen. Manische Maschinen kontrollierte Körper*. Berlin: Deutsche Kinemathek und jovis Verlagsbüro, 13-46.
- Simmel, Georg (2006): *Die Großstadt und das Geistesleben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Spencer, Baldwin (1904): *The northern tribes of central Australia*. London: Macmillan and Co.
- Stiglegger, Marcus (2011) (Hg.): *David Cronenberg*. Berlin: Bertz + Fischer.
- Tarde, Gabriel (2009a): *Die sozialen Gesetze. Skizze einer Soziologie*. Marburg: Metropolis-Verlag.

- Tarde, Gabriel (2009b): *Monadologie und Soziologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Vallant, Christoph (2008): *Hybride, Klone und Chimären. Zur Transzendierung der Körper-, Art-, und Gattungsgrenzen. Ein Buch über den Menschen hinaus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Völker, Klaus (1994) (Hg.): *Künstliche Menschen. Über Golems, Homunculi, Androiden und lebende Statuen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.