

Subjektposition und Kultur im Zeitalter der Globalisierung. Postkoloniale Ansätze

David Simo

Der postkoloniale Diskurs versteht sich als ein Gegendiskurs im internationalen intellektuellen Feld. Einer der Grundtexte der postkolonialen Theorie trägt den Titel „*Can the subaltern speak?*“¹ Mit dieser rhetorischen Frage wird unter anderem auf die Schwierigkeit hingewiesen, von der Peripherie aus zu sprechen. Nicht weil man nichts zu sagen hätte, sondern weil die asymmetrische Struktur der kolonialen und der globalisierten Welt den Marginalisierten und Beherrschten kaum Chancen bietet, als Subjekte mit Eigensinn und Eigenwillen aufzutreten. Die Marginalisierten von heute sind die Kolonialsubjekte von Gestern, und diese historische Kontinuität ist kein Zufall, sondern strukturell bedingt.

Homi K. Bhabha erinnert daran, dass gerade in jenen Texten, die einflussreiche akademische Traditionen gegründet haben, Menschen aus dem Imperium eher Objekte sind, über die geschrieben wurde und die selber nie zu Wort kommen.

Montesquieus türkischer Despot, Barthes Japan, Kristevas China, Derridas Nambikwara-Indianer, Lyotards Cashinahua-Heiden sind Teil dieser Strategie der Eindämmung, die den anderen Text/den Text des Anderen (The other Text) auf ewig zum exegetischen Horizont der Differenz statt zur aktiven Quelle der Artikulation macht. Das Andere wird zitiert, angeführt, in einen Rahmen gestellt, beleuchtet, in die serieller Aufklärung dienende Strategie von Aufnahme/Gegenaufnahme (shot / reverse shot) eingebettet. Die narrative und die kulturelle Politik der Differenz werden zum geschlossenen Interpretationszirkel. Das Andere verliert seine Macht, zu signifzieren, zu negieren, sein histo-

1 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?*, in: B. Ashcroft / G. Griffith / H. Triffin (Hrsg.), *The post-colonial studies reader*, London / New York 1995, S. 24-28.

risches Begehren ins Spiel zu bringen, seinen eigenen institutionellen und oppositionellen Diskurs zu etablieren.²

In dem vorherrschenden Diskurs im internationalen intellektuellen und akademischen Feld sieht sich der Intellektuelle aus dem Süden konfrontiert mit einem Diskurs, der die Menschheit in Begriffen denkt, die durch die Grundkategorien Eigene / Andere strukturiert sind. Diese Dichotomie impliziert ein Innen und ein Außen, ein Zentrum und eine Peripherie, und entwirft dadurch eine Topographie mit dem Westen als eigentlichem Ort des Denkens, des Fühlens und des Handelns auf der einen Seite und dem Rest der Welt als dem Anderen des Westens oder dem Fremden auf der anderen Seite. Begriffe und Kategorien, die in der Wissenschaft, in der Politik und in der Wirtschaft zur Verfügung stehen, um die Welt und die Menschen zu denken, sind durch und durch markiert von dieser Topographie und bedingen einen Diskurs, wo der Andere sehr beredsam ist, aber nur durch den Mund der euroamerikanischen Intellektuellen und in ihrer Sprache. Der Andere ist eben nur der Andere und nicht das eigentliche Subjekt, weil er nur als interpretierte, erschlossene, verstandene und positionierte Kraft in Erscheinung tritt.

Es ist kein Zufall, wenn Bhabha gerade Autoren als Beispiele nennt, von denen bekannt ist, dass sie ganz bewusst gegen jene Diskurse geschrieben haben, die die Zentralität der Rolle des Westens nicht nur als selbstverständlich hingenommen haben, sondern durch hierarchisierende und diskriminierende Praktiken und Konstruktionen begründet, rationalisiert und unterstützt haben. Gerade an dem Beispiel fortschrittlicher europäischer Intellektueller, die gern den Anwalt der Marginalisierten spielen, diese aber nicht zu Wort kommen lassen, zeigt er die Notwendigkeit der Konstitution des eigenen institutionalisierten Diskurses der Peripherie.

Alte und neue Modelle der Überwindung der Marginalisierung

Der postkoloniale Diskurs muss also verstanden werden als ein Versuch, innerhalb des akademischen Rahmens und unter Wahrung der dort herrschenden Prinzipien und Forderungen eine Position abzustecken und Instrumentarien zu schärfen, die jenen ewigen Anderen zum sprechenden Subjekt zu machen und seiner Stimme Gehör zu verschaffen vermögen. Der Ort, von dem aus dieser Diskurs fundiert und systematisiert wird, nämlich die Universität und speziell die amerikanischen Universitäten, ist oft von Kritikern als ein Problem hingestellt worden.³ Es ist in der Tat nicht unproblematisch, von einer Institution aus, die eine zentrale Bedeutung in dem Machtdispositiv einer diskursiven Praxis spielt, einen Gegendiskurs entwickeln zu wollen. Dabei läuft man Gefahr, am Ende nur die Archive dieser Praxis in einer neuen Variation zu reproduzieren. Der Inder

2 H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur. Deutsche Übersetzung von M. Schiffmann und J. Freudl, Tübingen 2000.

3 Vgl. die Auseinandersetzung mit kritischen Einwänden an den Postkolonialismus in: B. Moore-Gilbert, Postcolonial Theory. Contexts, practices, Politics, London / New York 1997, S. 11-22 und in: S. Hall: Wann gab es „das Postkoloniale“? Denken an der Grenze, in: S. Conrad / Sh. Randeria (Hrsg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. / New York 2002, S. 219-246.

Ahmad wirft daher der postkolonialen Theorie, wie sie von Said, Bhabha und Spivak in Amerika entwickelt wurde, vor, ein weiteres Mittel zu sein, wodurch die Autorität des Westens über den Rest der Welt, also über jene Länder, die durch den Westen im Zuge des Imperialismus beherrscht wurden, erneuert und zeitgemäß gemacht wird. Die postkoloniale Theorie wäre nichts anderes als der Ausdruck des historischen westlichen Willens, Macht über den Rest der Welt zu verfestigen.⁴ Diese aus marxistischer Perspektive formulierte Kritik geht davon aus, dass nicht ein Gegendiskurs erforderlich ist, sondern eine Praxis des Widerstandes, der Opposition und der Befreiung. Im Grunde kollidieren hier zwei verschiedene Vorstellungen der Überwindung der Marginalisierung: der globale revolutionäre Weg auf der einen Seite und die diskursive Arbeit an neuen Erzählungen und neuer Praxis als Mittel der Befähigung (empowerment) und Positionierung auf der anderen Seite.

Die revolutionäre Vorstellung der Überwindung der Marginalisierung wurde im Zuge der Dekolonisation artikuliert und ist am radikalsten in dem epochalen Buch des afrikanischen Theoretikers aus Martinique, Frantz Fanon „*Die Verdammten dieser Erde*“⁵ formuliert. Sie fand ihre Verlängerung in der Dependenztheorie, die in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt wurde. Diese Theorie postuliert, dass die Ungleichheit zwischen Ländern des Nordens und des Südens den Reichtum der einen und die Armut der anderen bedingen und dass Ausbeutung und Hegemonie grundsätzliche strukturelle Merkmale der internationalen kapitalistischen Weltordnung sind. Wirtschaftliche und politische Asymmetrien können also nur beseitigt werden, wenn diese herrschende Weltordnung, mit welchen Mitteln auch immer, durch eine neue gerechtere Weltwirtschaftsordnung ersetzt wird.

Die Wut der Kritik, wie sie Ahmad und andere äußern, rührt daher, dass der postkoloniale Diskurs zwar die nationalistische Rhetorik der Autonomie und der Emanzipation, die durch die oben skizzierte Tradition gegründet wurde, nicht ganz aufgibt, sie aber ergänzt und zum Teil auch eingrenzt durch ein anderes Modell der Weltbeschreibung und der Diagnose von Problemen.

Auch die Dekolonisations- und die Dependenztheorien stellten Gegendiskurse dar, die die Positionen definierten, von denen aus Marginalisierte sprechen konnten. Diese Diskurse betrachteten sich aber nicht als Selbstzweck, ihnen ging es nicht nur darum, die Welt anders zu interpretieren, sondern sie verstanden sich als Teil einer revolutionären Praxis, die auf die Veränderung der Welt abzielte. Dieses Denken schreibt sich noch in die Tradition der großen Theorien ein, die eine universelle Wahrheit formulieren, historische und strukturelle Gesetzmäßigkeiten aufzeigen und somit nicht nur ein Schlüssel für die Erklärung aller Erscheinungen liefern, sondern auch ein Telos und Strategien zu seinem Erreichen entwerfen. Es handelt sich also eigentlich nicht so sehr um einen Gegendiskurs als um die Reformulierung auf der Weltebene von Postulaten und Forde-

4 Zit in: B. Moore Gilbert, *Postcolonial Theory* (Anm. 3), S.18.

5 F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*. Aus dem Französischen übersetzt von T. König, Reinbek 1969.

rungen der Aufklärung und des Humanismus, die im europäischen intellektuellen Feld zwar nicht unwidersprochen sind, sich aber als ein Hauptdiskurs etabliert haben. Der postkoloniale Diskurs gibt dieses Denken nicht ganz auf. Manche Theoretiker dieses Diskurses erkennen es als einen notwendigen Ansatz. Gerade Homi K. Bhabha, von dem es heißt, dass er sich am meisten davon entfernt hat, stellt klar:

Ich bin durchaus der Meinung, dass es in der Sprache der politischen Ökonomie legitim ist, die bestehenden Beziehungen von Ausbeutung und Beherrschung mittels der diskursiven Aufteilung in Erste und Dritte Welt, in den Norden und in den Süden darzustellen. Ungeachtet der Behauptung einer betrügerischen Rhetorik des „Internationalismus“ auf Seiten der etablierten Multinationalen und der Netzwerke der neuen Industrien der Kommunikationstechnologie ist die Zirkulation von Zeichen und Waren, soweit sie tatsächlich stattfindet, in den Teufelskreisen des Mehrwerts gefangen, die das Kapital der Ersten Welt über die Kettenglieder der internationalen Arbeitsteilung mit den Arbeitsmärkten der Dritten Welt und den nationalen Kompradorenklassen verbinden.⁶

Bhabha erkennt also die Legitimität des Diskurses der politischen Ökonomie über die Globalisierung an. Er erkennt durchaus die Möglichkeit und gar die Notwendigkeit, Medien, Institutionen, auch akademische Institutionen und sogar die Sprache in ihrer Abhängigkeit von der Politik und der Wirtschaft zu begreifen und zu beschreiben. Er erkennt also, dass politische und ökonomische Hegemonien auch zur kulturellen Hegemonie führen. Aber wie schon an der Sprache des obigen Zitats zu bemerken ist, werden die Aussagen der politischen Ökonomie nicht einfach als absolute objektive Beschreibung einer gegebenen Wirklichkeit verstanden. Daher betrachtet er sie als legitim, nicht als richtig oder wahr. Er betrachtet also die politische Ökonomie als einen Diskurs, d. h. als eine sprachliche Konstruktion, die die Objekte, über die sie spricht, produziert und nicht einfach beschreibt oder wiedergibt. Aussagen über die Wirklichkeit stellen also eine produktive Handlung dar, wodurch das Soziale erst definiert wird und als Objekt der Praxis entsteht. Hierzu schreibt Stuart Hall:

Meiner Ansicht nach haben Ereignisse, Verhältnisse und Strukturen ihre Existenzbedingungen und realen Effekte außerhalb der diskursiven Sphäre; aber nur innerhalb des Diskursiven, und vorbehaltlich seiner spezifischen Umstände, Grenzen und Modalitäten, haben sie Bedeutung oder können innerhalb eines Bedeutungsrahmens konstruiert werden.⁷

Diese poststrukturalistische Perspektive verändert die Einstellung gegenüber den Aussagen, die nicht mehr als absolute Wahrheit betrachtet werden, sondern als Betrachtungsweise der Wirklichkeit. Die Frage ist dann nicht mehr, zu wissen, ob sie einer vorfindlichen Wirklichkeit entsprechen, sondern was sie ermöglichen, ob sie eigene Be-

6 H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur (Anm. 2), S. 31.

7 S. Hall, Rassismus und Kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2. Hrsg. und übersetzt von U. Mehlen u. a., Hamburg 1994, S. 17.

strebungen und Vorstellungen unterstützen oder nicht. Die unmittelbare Konsequenz aus dieser Einstellung ist das besondere Interesse, das diese Aussagen dann verdienen. Es wird dann sehr wichtig, da sie die Wirklichkeit produzieren, genau zu untersuchen, welche Wirklichkeit sie produzieren und welche sie verhindern. Die Diskursanalyse, die Beschäftigung mit dem Schreiben, mit den Texten, mit ihren Strategien, bekommt dann eine eminente politische Bedeutung. Der postkoloniale Diskurs versteht sich in dieser Hinsicht ganz bewusst als Diskurs, als eine Art, über die Welt zu sprechen, als eine Performanz, als eine produktive Handlung, wodurch neue Objekte der Praxis produziert werden.

Der wesentliche Unterschied zwischen der traditionellen revolutionären antiimperialistischen Strategie der Überwindung der Marginalisierung und der postkolonialen Strategie liegt aber nicht so sehr in der Einstellung zur Sprache oder in unterschiedlichen epistemologischen Konzeptionen. Er liegt auch nicht so sehr in der politisch-ökonomischen Orientierung bei den einen und dem kulturalistischen Ansatz bei den anderen. Auch die traditionelle revolutionäre Strategie hat ihre kulturalistische Lesart. Die nativistischen Versuche gehören grundsätzlich zu dieser Strategie. Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Strategien der Überwindung der Marginalisierung liegt in der Lektüre, die von dem imperialistischen Prozess gemacht wird. Die einen betrachten den imperialistischen Prozess als eine für die Beherrschten traumatische Episode, die es zu überwinden gelte. Und überwinden heißt dann, je nach dem, alle ihre Spuren zu beseitigen, ihre Konsequenzen zu überwinden und entweder zum *status quo ante*, d. h. eine durch Autonomie und Reinheit charakterisierte Situation, wie sie vor dem Imperialismus geherrscht haben soll, zurückzufinden oder eine neue Lage zu schaffen, in der das Verhältnis Herr-Sklave überwunden ist und sowohl der Herr als auch der Sklave in einen neuen Menschen verwandelt sind. Genau diese Utopie einer Welt, wo eine harmonische und herrschaftsfreie Beziehung zwischen Menschen und Völkern herrscht, postuliert Frantz Fanon als Endziel der Revolution der Kolonisierten. Die Revolution wird zu einer heilenden und befreienden Handlung, die wie die Katharsis alle Beteiligten von traumatischen Erfahrungen und Neurosen reinigt und dadurch verwandelt. Auch in der rein politischen und ökonomischen Formulierung dieser Befreiung erscheint der Imperialismus als ein historischer Prozess, der auf politische und ökonomische Ausbeutung und Unterwerfung abzielte und durch eine Revolution beendet werden kann. Neben dieser Utopie einer herrschaftsfreien Welt gibt es auch Vorstellungen und Bestrebungen, die die Revolution einfach als eine Umkehrung der Verhältnisse betrachten; ihr Ziel soll also sein, die Beherrschten in Herrscher und die Herrscher in Beherrschte zu verwandeln. Hier herrscht die Logik der Rache und der Revanche.

Alle diese Vorstellungen arbeiten mit binären Oppositionen, die jede Seite in einer stabilen und permanenten Wesenheit umschließt. Das begründet ein Denken mit klaren Dichotomien, mit klaren Polaritäten, mit klaren unverrückbaren Identitäten, die „er-

möglichen, zwischen den Guten und den Bösen Klar erkennbaren ‚Linien‘ in den Sand zu ziehen“.⁸

Der postkoloniale Diskurs bietet einen konzeptionellen Rahmen, der viele dieser binären Oppositionen unterminiert. „*Gone are the binary oppositions dear to the nationalist and imperialist enterprise,*“⁹ schreibt E. Said 1993 und unterstreicht dadurch, wie sehr die revolutionäre nationalistische Strategie dieselben manichäischen Denkkategorien wie der Imperialismus verwendet, so z. B. die Ideologie des „Eigenen“ und des „Anderen“, aber auch Manichäismus produzierende Begriffe wie Nation, Rasse, Geschlecht, Kultur, Identität.

Der postkoloniale Diskurs unternimmt es, den imperialistischen Prozess neu zu beschreiben und mit neuen Kategorien zu erfassen. So weichen Diffusions- und Einflusskategorien sowie dichotomische Strukturen Interaktions-, Relations-, Interdependenzkategorien, die das Moment der Verflechtung, der Ambivalenz, des Austausches betonen. Auch wenn die Modalitäten der Interaktion von Gewalt und Herrschaftswillen bestimmt sind, führen sie auch zu gewollten oder ungewollten wechselseitigen Umstrukturierungen.

Der Imperialismus wird nicht mehr interpretiert als eine historische Erfahrung, in der europäische Kolonialherren nach festgelegtem Plan mit passiven Menschen agiert und diese nach Gutdünken verändert haben, sondern als ein Prozess, in dem koloniale Metropolen und kolonisierte Völker interagiert und dabei eine gemeinsame Geschichte geschrieben haben. E. Said schreibt:

*Never was it the case that the imperial encounter pitted an active western intruder against a supine or inert non-western native, there was always some form of active resistance, and in the overwhelming majority of case, the resistance finally won out.*¹⁰

Said betont die Tatsache, dass sich westliche Eindringlinge und einheimische Völker nicht nur auf Schlachtfeldern bekämpft haben, sondern auch durch unterschiedliche Erzählungen, Geschichten und Geographien. Der Kampf war also auch eine diskursive Auseinandersetzung, ein Kampf um Definitionen, um die Interpretation der Welt, um Sinnstiftung, um Denkkategorien, um die Ordnung der Dinge. Die Welt ist also das Produkt des Imperialismus, nicht weil sie das geworden ist, was der Imperialismus geplant und woran er gearbeitet hat, sondern weil er einen Prozess entfacht hat, der Menschen zusammen gebracht, sie in Interaktionen verwickelt und Dynamiken in Bewegung gesetzt hat, die nicht nur wirtschaftliche Verflechtungen zur Folge gehabt haben, sondern unsere Subjektivität, unsere ganze Verfasstheit entscheidend umstrukturiert haben. Dazu schreibt Said:

One of imperialism's achievements was to bring the world closer together, and although in the process the separation between Europeans and natives was an insidious and fun-

8 S. Hall, Wann gab es „das Postkoloniale“? (Anm. 3), S.222.

9 E. Said, Culture and Imperialism, New York 1994, S. XXIV.

10 Ebenda, S. XII.

*damentally unjust one, most of us should now regard the historical experience of empire as a common one. The task then is to describe it as pertaining to Indians, Asians, Latin Americans and Australians despite the horrors, the bloodshed, and the vengeful bitterness.*¹¹

Hier betont der Begriff der geteilten Geschichte nicht nur die historische Gemeinsamkeit. Darüber hinaus wird auf die durch Interaktionen produzierten Brüche, Spannungen, Differenzen, Ungleichheiten, Asymmetrien, Abgrenzungen und Grenzziehungen innerhalb von Staaten und Gesellschaften und zwischen den Staaten, Gruppen von Staaten, Rassen usw. verwiesen. Die Anerkennung der gemeinsamen Geschichte bedeutet keinesfalls die Annahme, dass die Welt ein Ort der friedlichen und harmonischen Beziehungen zwischen Menschen und Völkern geworden wäre. Ganz im Gegenteil. Betont wird vielmehr die Erkenntnis, dass der Imperialismus einen epochalen Einschnitt in der Geschichte der Menschheit darstellt, von dem aus ein Prozess der Vernetzung aller Erdteile, aller Winkel der Welt eingesetzt hat, der zu dem geführt hat, was man heute Globalisierung nennt.

Ein solches Verständnis des imperialistischen Prozesses impliziert eine Strategie der Überwindung der Marginalisierung, die anders als bei der traditionellen revolutionären Strategie die Welt nicht als den Marginalisierten total fremd, von anderen ganz und gar geschaffen, die es nur zu beseitigen gilt, versteht. Auch wenn anerkannt wird, dass sie politische und ökonomische Abhängigkeitsstrukturen geschaffen hat, die zu Gunsten des Nordens und zu Ungunsten des Südens funktionieren, so wird zugleich anerkannt, dass die Marginalisierten tätige Agenten geblieben sind, die eigene Erzählungen, Diskurse und Strategien produzieren, die letzten Endes in manchen Bereichen eine Dynamik entfachen, die nicht vom Zentrum ganz kontrolliert wird. H. Bhabha verweist auf Modalitäten von kulturellen Identifikationen, die nicht mehr durch den mächtigen Motor der sozialen Reproduktion bestimmt sind, die der Kapitalismus und die Klassenpolitik antreiben.¹² Said, Bhabha und andere verweisen auch auf die Wellen der Migration und der Flüchtlinge, die eine ganz andere Geschichte des Westens schreiben als die offizielle.

*Die machtpolitische Asymmetrie beeinflusste die Art und Weise, wie die koloniale Erfahrung kulturell und sozial in einer Gesellschaft sedimentierte, grundlegend. Dennoch bleibt die Tendenz der älteren Forschung, Effekte und Wirkungen der europäischen Expansion vorrangig außerhalb Europas zu suchen, einseitig. Der Kolonialismus hatte Effekte auf beiden Seiten, wenn auch nicht in gleichen Masse.*¹³

Im Gegensatz zu nationalistischen revolutionären Strategien nimmt der postkoloniale Diskurs die globalisierte Welt als gegeben an, als Rahmen in dem agiert, gelebt und gedacht wird. Auch das Handeln und das Denken über und gegen diese Welt werden

11 Ebenda, S. XXI f.

12 Ebenda, S. 6.

13 S. Conrad/Sh. Randeria, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus* (Anm. 3), S. 9-49, zit. S. 25 f.

als Produkt dieser Welt betrachtet. Daher werden die Bedingungen der Produktion von Diskursen über die Welt genau untersucht, die Art von Diskursen, die produziert werden sowie die Art von Beziehungen, die diese Diskurse ermöglichen und voraussetzen, analysiert und neue Kategorien entwickelt, die emanzipatorische Versuche wahrnehmbar machen und fördern. Er gibt vielleicht die Utopie der Überwindung der durch den Imperialismus geschaffenen Welt nicht auf, aber unterscheidet zwischen Verwestlichung und Modernität. Damit wird keinesfalls der Hegemonie des Westens Absolution erteilt, wie manche Kritiker meinen, sondern nach neuen Formen des Widerstandes, der Behauptung und der Überwindung der Marginalisierung gesucht.

Das durch das Buch Edward Saids Ende der siebziger Jahre eingeleitete Denken über die Welt markiert sicherlich eine neue Phase in der Auseinandersetzung mit der westlichen Dominanz. Aber es kann nicht behauptet werden, dass diese Phase die alte einfach ersetzt. Sie stellt eine wichtige Verschiebung dar, eine Verschiebung, die Modelle und Räume freier Erkenntnisse, befreiender Ästhetik, Gegennarrationen, oppositioneller Kulturpraktiken nicht erst auf den Tag nach der Revolution verschiebt oder nur in Hinblick auf ihre operationelle Anwendbarkeit für diese hypothetische Revolution einschätzt und schätzt.

*Muss unser Projekt einer befreienden Ästhetik für immer Teil einer totalisierenden utopischen Vision von Sein und Geschichte bleiben, die gerade jene Widersprüche und Ambivalenzen überschreiten will, die die Struktur der menschlichen Subjektivität und ihrer Systeme kultureller Repräsentation selbst bilden?*¹⁴

fragt sich Homi Bhabha und bekundet dadurch seinen Willen, neue Formen der Kreativität zu erkunden, ohne dabei gleich nach ihrer politischen Operationalisierbarkeit gefragt zu werden.

Das Denken über die Welt von der Peripherie aus

In seinem Roman „Die Satanischen Verse“ legt der indische Autor Salman Rushdie seiner betrunkenen Figur ‚Whisky‘ Sisodia Worte in dem Mund, Worte die H. K. Bhabha in der Einleitung zu seinem Buch „Location of culture“ zitiert: „The trouble with the English is that their his history happened overseas, so they do not know what it means.“¹⁵ Bhabha interpretiert diese Worte als die Betonung der Idee, „that the truest eye may now belong to the migrant’s double vision“.¹⁶ Die doppelte Perspektive des Migrantens, die ihn eigentlich in der englischen Gesellschaft eher marginalisiert, wird als ein epistemologischer Vorteil betrachtet, da sie Erkenntnisse ermöglicht, die für den Engländer nicht wahrnehmbar sind. Aber nicht nur der Migrant hat diesen Vorteil, sondern alle

14 H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur (Anm. 2), S. 29.

15 Zit. nach H. Bhabha: The location of culture, London/New York 1994, S. 6.

16 Ebenda, S. 5.

Marginalisierten. Worin besteht die Besonderheit des Blickes von der Peripherie aus? Die Feministin Ruth Frankenberg beantwortet diese Frage auf eine sehr überzeugende Weise: „*Wie männliche Privilegien werden weiße Privilegien eher als gegeben hingenommen als benannt und für die Nutznießerinnen sind sie eher unsichtbar als sichtbar.*“¹⁷ Für das Zentrum des Imperiums bleibt das Imperium weitgehend unsichtbar. Es wird als gegeben hingenommen und kann daher weder genannt, noch problematisiert werden. Erst als die Globalisierung drohte, auch Europa an den Rand eines von Amerika aus beherrschten Marktes zu drücken, wurde jener historische Prozess, der schon längst viele Erdteile marginalisiert hatte, problematisiert und zum Gegenstand einer heftig geführten Diskussion gemacht.

Für Menschen aus der Dritten Welt und speziell für Intellektuelle, die diesen Prozess der Marginalisierung nicht als potentielle Gefahr, sondern als erlebten Alltag erfahren, war er schon längst in seiner Form, in seiner Struktur und in seinen Konsequenzen erkannt worden. Die Besonderheit des Blickes von dieser Perspektive aus gründet also auf Erfahrungen der Unterdrückung, der Marginalisierung und des Leidens daran. All das schärft das Bewusstsein für das Funktionieren einer Welt, die das Produkt einer durch den Imperialismus geprägten und seine Dynamik der Hierarchisierung und Diskriminierung reproduzierenden Geschichte ist. Dieser Blick erfasst daher die Spuren des Kolonialismus im Werden und Machen der Welt und in der Ausformung der heutigen Ungleichheiten und Asymmetrien. Dadurch wird es möglich, eine genaueres Bild nicht nur der Verfasstheit von ehemals kolonialisierten Erdgebieten und Bevölkerungsgruppen zu zeichnen, sondern gerade auch der ehemaligen Kolonialmächte. Die Peripherie kennzeichnet sich dadurch, dass sie einen Ort darstellt, der in das Gedächtnis und das Vermächtnis einer kolonialen Vergangenheit und seinen gegenwärtigen Ausformungen sowie Wirkungsweisen eingeschrieben ist, so dass diese ständig sichtbar bleiben.¹⁸

Dieser Ort ist keinesfalls außerhalb der vernetzten Welt, sondern mitten darin. Der Gegendiskurs, der von hier aus organisiert wird, gründet auf das eben beschriebene Bewusstsein, stellt aber ein „*unmögliches ‚Nein‘ an die Adresse einer Struktur, die sie zwar kritisiert, aber zugleich im Innersten bewohnt.*“¹⁹ Darin drückt sich ein Wille aus, geistige Mechanismen und Prozeduren aufzuzeigen, die durch die koloniale Vergangenheit bedingt sind, sich in das Gedächtnis eingepreßt haben und heute in neuen Formen weiterhin die Subjektivität sowie die internationalen Beziehungen prägen. Dieser Gegendiskurs erarbeitet also die Grundlage für neue Erzählungen, neue Interpretationen, neue Geographien, neue Geschichtsschreibungen, die nicht nur den Eurozentrismus dekonstruieren, sondern neue Paradigmen entwickeln oder unterstützen.

Die Dekonstruktion des Eurozentrismus erfolgt durch die Analyse der Meistererzählungen des westlichen Diskurses, das Aufzeigen ihrer Historizität und ihrer Wider-

17 R. Frankenberg, *Weißer Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus*, in: B. Fuchs/G. Hatinger (Hrsg.), *Rassismen und Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*, Wien 1996, S. 55.

18 Ebenda.

19 Zit. nach Conrad/Randeria, *Einleitung* (Anm. 3), S. 37.

sprüchlichkeit sowie die Infragestellung ihres universalistischen Charakters. Dadurch soll ihr Anspruch für alle zu sprechen zerstört werden. Dies hat auch zur Folge, dass die in diesen Meistererzählungen konstruierten manichäischen Oppositionen nicht mehr länger einfach umgekehrt werden, indem auf dem Platz des wesenhaften bösen westlichen Subjekts einfach das wesenhaft gute Subjekt aus dem Süden gesetzt wird. Solche essentialistischen Auffassungen vom Subjekt werden aufgegeben. Die Tatsache wird anerkannt, dass Subjektpositionen wesentlich politisch, historisch und kulturell konstruiert werden. Weder das weiße noch das schwarze Subjekt, weder die europäische noch die afrikanische oder indische Erfahrung sind durch die Natur oder andere wesenhafte Garantien stabilisiert.

Die Position, von dem aus der postkoloniale Diskurs spricht, wird also nicht als fixer, homogener und stabiler Punkt definiert. Daher ist er durch Pluralität gekennzeichnet, durch mannigfaltige und differenzierte Ansätze, die auf unterschiedlichen gesellschaftlichen, historischen, kulturellen, gemeinschaftlichen oder individuellen Erfahrungen gründen. Wenn trotz dieser Heterogenität von einem gemeinsamen Diskurs gesprochen werden kann, dann deshalb, weil alle diese Erfahrungen sich in einen Rahmen vollziehen, der durch den Imperialismus, seine geistigen, materiellen oder strukturellen Folgen geprägt ist. Auch wenn der Imperialismus historisch unterschiedliche Formen angenommen hat, so hat er überall Asymmetrien und Marginalisierung, eine Tradition der Unterdrückung und dadurch einen Reflex des Widerstandes produziert. H. Bhabha fasst die Besonderheit der produktiven Kraft, die aus dieser Konstellation entspringt, in prägnante Wörter zusammen, die ich hier ausführlich zitieren möchte.

Worin besteht die Kraft, die Fanons Vision auszeichnet? Meiner Ansicht nach entstammt sie der Tradition der Unterdrückten, der Sprache eines revolutionären Bewusstseins darüber, dass – wie Walter Benjamin meint – „der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.“ Und der Ausnahmezustand (state of emergency) ist immer auch ein Zustand des Neuentstehens (emergence). Der Kampf gegen die koloniale Unterdrückung ändert nicht nur den Verlauf der Geschichte des Westens, sondern stellt sich darüber hinaus seiner historischen Auffassung von Zeit als einer progressiven geordneten Ganzheit entgegen. Die Analyse der kolonialen Entpersönlichung verfremdet nicht nur die aufklärerische Idee vom „Menschen“, sondern stellt auch die Transparenz der sozialen Realität als von vornherein gegebenes Bild des menschlichen Wissens in Frage [...].²⁰

Der postkoloniale Diskurs versucht, einen Rahmen abzugeben, in dem dieses Neuentstehen artikuliert wird. Er versteht sich als ein Diskurs von einem Ausnahmezustand aus, ein Diskurs, der gewohnte Selbstverständlichkeiten über den Menschen, die vom Westen propagiert wurde, in Frage stellt oder delegitimiert und neue Kategorien fördert. Diese neuen Kategorien werden mit Unterstützung poststrukturalistischer Konzepte aus

der besonderen Erfahrung und Bewältigungsstrategien der Marginalisierung und Diskriminierung herausgearbeitet. Es geht nicht nur um die Postulierung des Rechts, von der Peripherie „*autorisierter Macht und autorisierten Privilegs aus, Bedeutung zu setzen*“,²¹ sondern vor allem darum, Formen und Modelle kultureller Semiosis, wie sie von Minoritäten, Diasporagruppen, Kolonisierten und Unterdrückten erprobt wurden, als neue Sprache, neue Ästhetik zu identifizieren, die geeignet sind, Kategorien zu liefern, womit das beschrieben werden kann, was an der Schwelle, an der Grenze, die unsere Gegenwart ist, „sein Wesen zu beginnen versucht“.²² Den postkolonialen Theoretikern geht es also darum, ein neues Interpretationsraster für die Gegenwart zu liefern. Aber sie sind sich im Klaren, dass sie zwar etwas zu erfassen versuchen, was seine Existenz und seine Effekte in der Wirklichkeit hat, aber gleichzeitig ist dieses Erfassen ein performativer Akt. Die Kategorien, die sie entwickeln, haben keine bloße reflexive Rolle, d. h. sie treten nicht erst nach dem Ereignis auf und helfen, darüber nachzudenken. Sie haben keinen bloßen expressiven Charakter, sondern eine gestaltende, ordnende, sinnsetzende Funktion. Erst durch sie werden die Ereignisse als soziale und politische Kräfte definiert. Durch diese Definition wird zugleich der Gegenstand und das Ziel des Handelns identifiziert und verfügbar gemacht. Diese theoretische Arbeit ist also ein eminent politisches Unternehmen.

Ziel dieses Unternehmens ist es, nicht nur die Grenzlage der Marginalisierten zu erfassen, sondern auch die soziale Vorstellungswelt der Metropole und der Moderne neu zu interpretieren und neu zu definieren. Entworfen wird eine Leseart der Welt, die neue an der Peripherie erarbeitete Werte zur Grundlage einer adäquaten Perzeption der Richtung, in die sich die Welt bewegt, erhebt. Bhabha nennt diese Perzeption „*eine Rückkehr zur Gegenwart, um unsere kulturelle Gleichzeitigkeit neu zu beschreiben; um unsere menschliche, geschichtliche Gemeinsamkeit neu einzuschreiben, die Zukunft auf der uns zugewandten Seite zu berühren*“.²³

Es geht darum, Denkwerkzeuge zu entwickeln, die neue Denk-, Wissens- und Handlungsstrukturen in Bewegung setzen können. Das ganze Anliegen besteht also darin, Sprachmuster, Repräsentationssysteme zu entwerfen, die eine neue Art zu denken und zu sprechen erlauben.

Hybridität als zentrale Kategorie

Die zentrale Rolle, die der Begriff Hybridität in diesen Repräsentationssystemen spielt, ist unverkennbar. Aber was bedeutet dieses Wort? Es wird in so verschiedenen Zusammenhängen gebraucht und verweist auf so unterschiedliche Sachverhalte, dass man eigentlich nicht von einem Begriff sprechen kann, vielmehr müsste man von einem begrifflichen

21 Ebenda, S. 3.

22 Ebenda, S. 1.

23 Ebenda, S. 10.

Feld sprechen. Oft werden die Wirklichkeit oder die Sachverhalte nach der Logik, die dieses Feld impliziert, erfasst, ohne dass das Wort unbedingt verwendet wird.

Hybridität wird als deskriptiver, epistemologischer, ästhetischer und kritischer Begriff verwendet. Als deskriptiver Begriff wird er fast synonym mit Synkretismus gebraucht, um zunächst eine bestimmte kulturelle Wirklichkeit in diasporischen und kolonisierten Welten zu beschreiben. So beschreibt Stuart Hall die karibische kulturelle Welt als durchkreuzt durch drei wesentliche „Präsenzen“.²⁴ Und diese Metapher gebraucht er im Sinne von Aimé Césaire und Leopold Sedar Senghor, die Ende der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Paris an der Gründung einer Zeitschrift mitwirkten, die bis heute den Titel „*Présence Africaine*“ trägt. Stuart Hall identifiziert die *présence Africaine*, die *présence européenne* und die *présence américaine in Jamaica*. Hinzu zählt er auch die indische, chinesische, libanesisch etc., die man tatsächlich in Romanen aus Lateinamerika und der Karibik immer wieder antrifft. Diese „Präsenzen“ stellen verschiedene kulturelle Anrufungskräfte dar, deren Spuren in der Sprache, in der Musik, in anderen Künsten, in der Religion, im Alltag usw. unverkennbar sind. In Gegensatz zu dem, was durch den Begriff Schmelztiegel, den man in Amerika gern gebraucht, bezeichnet wird, wird somit eine Wirklichkeit konstatiert und genannt, die nicht zu einer neuen Totalität geschmolzen worden ist, sondern weiterhin als Zusammensetzung disparater konstitutiver Bestandteilen erkennbar bleibt. Gleichzeitig haben die Bestandteile ihre Bedeutung als funktionale Teile eines „ursprünglichen“ symbolischen Bedeutungssystems eingebüßt und stehen im dialogischen Verhältnis zu einander.

Ähnlich kann die Wirklichkeit in den meisten kolonisierten Ländern beschrieben werden. Gewiss, die Lage in den Diasporagruppen und unter den Minoritäten in Europa und Amerika unterscheidet sich von der Lage in den kolonisierten Ländern. Aber auch hier kann die Lage nur mit dem Begriff Hybridität bezeichnet werden. Die westliche Präsenz ist vielleicht nicht so massiv wie in der Karibik, aber sie ist unverkennbar und ist nicht nur an materiellen Produkten und Konsumgewohnheiten sichtbar, sondern auch an Institutionen, an den Sprachen, an Medien und Bildern, an dem Modus von Transport und Speicherung des Tradierten etc. Zu dieser westlichen „Präsenz“ kommen andere Präsenzen, die je nach Region, je nach Land unterschiedlich wichtig sein können. Der kenianische Schriftsteller Ngugi Wa Thiongo beschreibt die Gesellschaft und sogar die Kultur in Ostafrika als stark hybrid, und dabei verweist er nicht nur auf verschiedene afrikanische Kulturen, sondern auch auf die englische und auf die indische „Präsenz“, die die Folge der Kolonisation ist.²⁵

Hybridität bezeichnet in diesem Sinne die Tatsache, dass verschiedene historische Momente Spuren hinterlassen haben, die sichtbar bleiben, aber auch die Tatsache, dass unterschiedliche Gruppen nebeneinander leben, sich gegenseitig beeinflussen und neue gemeinsame Räume schaffen. So gesehen ist die afrikanische Wirklichkeit auch in dem Sinne hybrid, dass unterschiedliche afrikanische ethnische Gruppen im Rahmen der

24 S. Hall, Rassismus und Kulturelle Identität (Anm. 7), S. 37 ff.

25 Ngugi Wa Thiongo, *Moving the Center. The Struggle for cultural Freedom*, London 1993.

durch die Kolonisation geschaffenen Staatsnationen in Austauschbeziehungen zueinander verwickelt sind. Diese Beziehungen haben eine neue Qualität durch die Zugehörigkeit zum selben Staat bekommen, aber sie sind nicht erst durch den Imperialismus entstanden.

Das Wort Hybridität unterstreicht also die Idee, dass die Identität wie ein Palimpsest funktioniert, das aus Inschriften aus verschiedenen historischen Erfahrungen, aber auch aus synchronischen Konstellationen besteht. Dieses Zusammensein kann innerhalb derselben Person oder unter den Gruppen harmonisch oder konfliktuell, kooperativ oder antagonistisch funktionieren, aber es steckt den Rahmen ab, in dem Menschen leben und liefert das Material, mit dem Bedeutungen konstruiert werden.

Hybridität bezeichnet aber nicht nur räumlich klar umgrenzbare Konstellationen und Erfahrungen, sondern auch neue transnationale Konstitutionen von „erfundenen Gemeinschaften“. Dies geschieht, wenn Gruppen von Menschen, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, voneinander lernen und möglicherweise gemeinsam handeln. H. Bhabha nennt zwei Beispiele: Nach der Affäre um die „Satanischen Verse“ arbeiteten schwarze und irische Feministen in Großbritannien trotz der Verschiedenartigkeit ihrer Gruppen gemeinsam gegen die „*rassistische Ausrichtung der Religion*“ als dominanten Diskurs, durch den der Staat ihre Konflikte und Kämpfe repräsentiert, so weltlich oder gar „sexuell“ diese auch sein mögen. Als zweites Beispiel verweist Bhabha auf einen künstlerischen Versuch:

*Das zeitgenössische Theater Sri Lankas stellt den tödlichen Konflikt zwischen den Tamilen und den Singhalesen durch allegorische Verweise auf staatliche Brutalität in Südafrika und Lateinamerika dar.*²⁶

Mit dem Wort Hybridität werden also Situationen, Produkte, Handlungsmuster und Prozesse charakterisiert, die heterogene Ursprünge, Einflüsse und Mittel aufweisen. Als epistemologischer Begriff bezeichnet Hybridität sowohl einen Denkprozess, eine Methode als auch die daraus resultierenden Erkenntnisse sowie die Strategie ihrer diskursiven Konstruktion.

Der hybride Denkprozess, den er Verhandlung nennt, illustriert Homi Bhabha am Prozess der politischen Urteilsbildung.²⁷ Sich auf den Klassiker John Stuart Mill stützend und dabei ihn gegen den Strich lesend, zeigt er, dass die öffentliche Rhetorik nicht einfach a priori festgelegte Prinzipien repräsentiert, sondern vielmehr unterschiedliche Standpunkte aufeinander bezieht, so dass das Denken ein Hin und Her zwischen antagonistischen Inhalten darstellt. Das politische Subjekt konstruiert die öffentliche Wahrheit durch Dissens, Alterität und Andersheit. Seine Äußerung stellt also einen dialogischen Ort dar, wo Ambivalenz, Widersprüchlichkeit inszeniert wird. Hier zeigt sich eine Form des Denkens, die zwei wichtige Momente sichtbar macht.

26 H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur (Anm. 2), S. 3, S. 7.

27 Ebenda, S. 34 ff.

1. Die faktische Übernahme der geistigen Position des Widersachers und der Versuch, sie gleichzeitig umzustürzen und zu ersetzen in einer doppelt eingeschriebenen Bewegung:

„Das Wahre trägt immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst und wird immer erst durch die Produktivität der Bedeutungen heraus gebildet, die in medias res, durch die im Akt der Auseinandersetzung selbst, im Rahmen einer Verhandlung (statt einer Verneinung) entgegengesetzter und antagonistischer Elemente Formen des Gegenwissens konstruieren.“²⁸

2. Das ambivalente Nebeneinander, die gefährliche, in den Zwischenräumen angesiedelte Beziehung von Faktischem und Projektivem. Die Signifikanten bezeichnen nicht einfach im Realen existierende Signifikate, sondern produzieren sie zugleich als Ziel und Gegenstand des Handelns. Beide Bewegungen, die mimetische und die performative schaffen eine Spannung, die einen widersprüchlichen Prozess des Lesens zwischen den Zeilen notwendig macht.

Mit dem Begriff Hybridität versucht der postkoloniale Diskurs nicht nur auf die Historizität von Wahrheiten aufmerksam zu machen, sondern auch auf den Prozess ihrer Konstruktion und auf die rhetorische und textuelle Realisierung dieses Prozesses. Dadurch soll deutlich werden, dass

jede Position immer zugleich ein Prozess der Übersetzung und Übertragung von Bedeutung ist. Jede Zielsetzung wird auf der Spur jener Perspektive errichtet, die sie soeben ausgelöscht hat; jedes politische Objekt wird in Beziehung zum anderen bestimmt und in diesem kritischen Akt deplaziert.²⁹

Das Insistieren auf Hybridität als Denkform hat also politische Zwecke, auf die ich noch zu sprechen komme.

Auch auf die produktive Verwendung des Begriffes Hybridität, um Positionen, Bedeutungssysteme und politische Praktiken zu kritisieren, werde ich noch zurückkommen. Aber hier soll schon gezeigt werden, wie Hybridität als Kategorie zur Analyse kolonialer Diskurse gebraucht wird und wie sie als methodisches Prinzip die Analyse kulturhistorischer Prozesse fundiert. Damit soll gezeigt werden, dass sie als epistemologischer Begriff nicht nur bestimmte Denk- und Erkenntnisformen charakterisiert, sondern alle Formen, und vor allem jene Formen, die auf die Produktion des Wissens über den Anderen abzielen. Deswegen eignet er sich besonders, um den kolonialen Diskurs zu kennzeichnen. Denn koloniale Diskurse sind prototypische Diskurse, die ein Wissen über den Anderen generieren und inszenieren, und hier zeigt sich genau, dass die Hybridität als Denkform, nicht nur da manifest ist, wo sie als solche bewusst praktiziert wird wie im postkolonialen Diskurs, sondern auch da, wo der hybride Prozess eher verdrängt und gar gelegnet wird, wie im kolonialen Diskurs. Die postkoloniale Diskursanalyse setzt sich eben zum Ziel, diesen Prozess sichtbar zu machen und die Ambivalenz der Produktion von Wissen

28 Ebenda, S. 34.

29 Ebenda, S. 40.

über den Kolonisierten und den Kolonialherrn im kolonialen Diskurs zu beleuchten. Die Verdrängung des Prozesses der Produktion führt dazu, dass

die Erkenntnis der Differenz in aller Unschuld erworben wird als ‚Natur‘; die Erkenntnis wird als primäre Wahrnehmung, als spontanes Ergebnis der Evidenz des ‚Sichtbaren‘ ausgegeben.³⁰

Die Analyseansätze dieses Prozesses, die ich hier erläutern möchte, wurden im Rahmen der Diskussion um Edward Saids Buch *Orientalismus* entwickelt. In seinem Buch geht es Said darum, Impetus und Modus der Konstitution des Wissens über den Orient im Westen, und dies im Zeitalter des Imperialismus, zu analysieren.³¹ Dabei konstatiert er, dass der Orientalismus, wie oben schon erwähnt, sich in einer Sprache präsentiert, die er als Form des radikalen Realismus bezeichnet. Damit ist gemeint, dass sie vorgibt, einfach die Realität zu bezeichnen. Dabei kreuzen sich darin verschiedene Kräfte: Auf der einen Seite ist der Orientalismus ein Gebiet der Gelehrsamkeit, wo man sich bemüht, Entdeckungen durch Forschungen und Reflexion zu machen. Auf der anderen Seite ist er der Ort, wo sich Phantasien und Träume entfalten, wo Mythen und Bilder produziert werden. Im Orientalismus kreuzen sich auch ein statisches System des synchronischen Essentialismus, wo ein stabiles Wissen produziert wird, und ein instabiles System der diachronischen Formen der Geschichte und der Erzählung. Diese Polaritäten werden, so Said, durch eine politisch-ideologische Intentionalität harmonisiert, damit der Westen auf sichere Weise in den Orient eindringt. Der Orientalismus erscheint somit als ein Modus der Produktion von Wissen, wo ein politischer Wille sowohl Träume als auch Forschungsdrang so zusammenhält, dass sie für den Imperialismus nützliche Ideen und Fakten über die Menschen und das Land, über ihr Wesen und über ihre Geschichte hervorbringen. Das Wissen erscheint als funktional überdeterminiert und strategisch elaboriert.

Hier setzt die Kritik Homi Bhabhas ein. Er schreibt nämlich:

Daraus ergibt sich ein Problem mit Saids Verwendung der Foucaultschen Konzepte von Macht und Diskurs. Die Produktivität des Foucaultschen Macht/Wissens-Konzepts liegt in Foucaults Ablehnung einer Epistemologie, die Wesen und Erscheinung, Ideologie und Wissenschaft einander entgegensetzt. ‚Pouvoir/Savoir‘ siedelt die Subjekte in einer Beziehung von Macht und Anerkennung an, die nicht Teil einer symmetrischen oder dialektischen Beziehung – Selbst/Anderer, Herr/Sklave – ist, die dann umgestürzt werden könnte, indem man sie umkehrt.³²

Was Bhabha Said hier vorwirft ist die Tatsache, dass er die Beziehung zwischen Macht und Wissen nur als die Determinierung des Wissens durch die Macht betrachtet. Dies hat zur Folge, dass die Macht außerhalb des Wissens angesiedelt wird und als von ihm

30 P. Abott, „Authority“ Screen, vol 20, 1979. Zit nach: H. K. Bhabha, ebenda, S. 118.

31 E. Said, *Orientalism*, New York 1978.

32 H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (Anm. 2), S. 106.

verschieden angesehen wird, was nicht der Fall bei Foucault ist. Bei diesem autorisiert die Macht das Wissen, ist ihrerseits auch vom Wissen abhängig. Bhabha wirft Said auch vor, dass er, indem er den Orientalismus zu etwas Einheitlichem macht, auch ein einheitliches Subjekt des Diskurses und der Macht postuliert. So analysiert er den kolonialen Diskurs als durch ein einheitliches herrschendes Subjekt produziert und ein einheitliches beherrschtes Objekt produzierend.

Bhabha versucht vielmehr ein anderes Szenario des kolonialen Diskurses, den er bei Said findet, der dort aber nicht weitergeführt wird, aufzugreifen und weiter zu entwickeln. An einer Stelle in seinem Buch bestimmt Said die Sprache, die Wahrnehmung und die Art der Begegnung zwischen Ost und West als ein Oszillieren:

Etwas ganz und gar Fremdes und Fernes erwirbt so aus dem einen oder anderen Grund den Status von etwas, was eher bekannt als unbekannt ist. Der Tendenz nach hört man auf, Dinge als entweder vollkommen neu oder als vollkommen bekannt zu betrachten; es entsteht eine neue, mittlere Kategorie, eine Kategorie, die dem Betrachter erlaubt, neue Dinge, Dinge, die er zum ersten Mal sieht, als Versionen einer bereits vorher bekannten Sache zu sehen. Im wesentlichen ist eine solche Kategorie nicht so sehr eine Art, neue Informationen aufzunehmen, wie eine Methode, etwas zu kontrollieren, das eine Bedrohung für gewisse etablierte Sicht der Dinge zu sein scheint ... Die Bedrohung wird abgemildert, bekannte Werte stützen sich darüber, und am Ende reduziert das Denken den auf es ausgeübten Druck, indem es sich die Dinge als entweder „originär“ oder als „Wiederholung“ angleicht... Der Orient als Ganzes oszilliert daher zwischen der Verachtung des Westens für das, was vertraut ist, und seinem Entzückensschauern angesichts des Neuen – oder Angst vor ihm.³³

Bhabha interessiert sich besonders für die Idee der „mittleren Kategorie“, die ein Oszillieren zwischen Anerkennung kultureller und ethnischer Differenz und ihrer Verleugnung, zwischen Entzücken und Angst erfasst. Von dieser Idee ausgehend und mit Unterstützung der Freudschen Kategorie des Fetischismus entwickelt er eine Theorie des Stereotyps und der Mimikry, die eine andere Analyse des kolonialen Diskurs erlaubt. Stereotype definiert er als arretierte und fixierte Form der Repräsentation, die das Spiel der Differenz verbietet. Mit dem Stereotyp wird die Negation durch den Anderen neutralisiert und eingefangen in einem Spiel, das zugleich Anerkennung und Ablehnung der Differenz ermöglicht. Insofern verrät das Stereotyp konfligierende Positionen bei den Diskurssubjekten, die auf unterschiedliche psychische und soziale Bestrebungen hinweisen. Stereotype weisen eine Bandbreite auf, die vom loyalen Diener bis zum Teufel, vom Geliebten bis zum Gehassten reicht. Dies verweist auf unterschiedliche Subjektpositionen in dem kolonialen Machtdispositiv und auf unterschiedliche Funktionen, die das produzierte Wissen haben soll. Stereotype sind also durch Begehren und Abwehr, Herrschaft und Lust, Sprache der Freiheit und Sprache der Macht, Humanismus mit seiner Idee der

Gleichheit sowie Rassismus mit seiner Idee der Hierarchie und der Diskriminierung bestimmt. Der koloniale Diskurs erscheint als ein Ort, wo multiple Überzeugungen artikuliert werden. Bhabha insistiert auf „die begünstigende Rolle von Widersprüchlichkeit und Heterogenität bei der Konstruktion autoritärer Praktiken und ihrer strategischen bzw. diskursiven Fixierungen“.³⁴

Diese begünstigende Rolle zeigt sich an dem, was er Mimikry nennt, und an verschiedenen kolonialen Praktiken, die daraus resultieren. Mimikry nennt Bhabha jene koloniale Strategie, die darin besteht, Kolonialsubjekte zu akkulturieren, ohne aber die Differenz zum Kolonialherrn zu tilgen. Die koloniale Mimikry ist Ausdruck der Spannung zwischen einem statischen Bild der Beherrschten, das auf ein Bedürfnis nach stabilisierter, Hierarchien begründender Identität gründet und Diachronie, Geschichte, Veränderung. Daraus ergibt sich ein Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen als dem Subjekt einer Differenz, das „fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist“.³⁵ Anglisiert sein bedeutet also ausdrücklich nicht Engländer sein. Was angestrebt wird, sind autorisierte Versionen der Andersheit. Dadurch soll die Andersheit neutralisiert werden und nicht zum Störfaktor werden. Sie begründet vielmehr eine Aufgabe für den Kolonialherrn und legitimiert seine Autorität:

Auf der einen Seite postuliert sie eine Teleologie. Unter bestimmten Bedingungen der kolonialen Beherrschung und Kontrolle ist der „Eingeborene“ Schritt für Schritt reformierbar. Auf der anderen Seite jedoch demonstriert sie effektiv die „Trennung“ und macht sie sichtbar. Es ist die Sichtbarkeit dieser Trennung, die, in dem sie dem Kolonisierten die Fähigkeit zur Selbstregierung, zur Unabhängigkeit, westlichen Arten der Zivilität abpricht, der offiziellen Version und Mission der Kolonialen Macht Autorität verleiht.“³⁶

Auch wenn diese Mimikry deutlich zeigt, dass die imperialistische Intentionalität durch unterschiedliche Kräfte gekreuzt ist und daher durch ihre Ambivalenz und Widersprüchlichkeit charakterisiert wird, so suggeriert sie noch die Idee, dass die europäischen Kolonialherren doch autonom den Gang der Dinge bestimmen. Auch wenn Homi Bhabha in seiner Auseinandersetzung mit Said Abschied von der Vorstellung einer uniformen und monologischen Identität Europas nimmt und den kolonialen Diskurs als Ort der Einschreibung multipler Überzeugungen definiert, so wird der Eindruck erweckt, dass die durch diesen Diskurs autorisierte Praxis eine durch und durch beherrschte Handlung ist, die auf eine kalkulierte Wirkung abzielte, die auch erreicht wurde.

Einer der kritischen Einwände innerhalb des postkolonialen Diskurses an Sails „*Orientalism*“ war, dass er den Eindruck vermittelt, dass Macht und Diskurs ausschließlich und allein von der Kolonialmacht ausging, so dass der Kolonisierte nicht nur schwieg, sondern auch die Kolonialmacht passiv ertrug und durch sie völlig verwandelt wurde.³⁷

34 Ebenda, S. 118.

35 Ebenda, S. 126.

36 Ebenda S. 122.

37 Vgl. B. Parry, Current theories of colonial discourse. in: B. Ashcroft u. a. (Hrsg.), *The postcolonial studies reader* (Anm. 1), S. 41.

Die Mimikrytheorie zerstört diesen Eindruck nicht ganz. Dies erklärt wahrscheinlich warum Bhabha noch weitere theoretische Bemühungen unternimmt, um die Hybridität des kolonialen Diskurses von einer anderen Warte her zu bestimmen.

Auch wenn dieser Diskurs sich dadurch auszeichnet, durch metaphorische Versuche der Reduktion des Neuen auf das Bekannte und durch metonymische Bestrebungen der Konstruktion einer Andersheit einen autoritären Voyeurismus oder exotischen Genuss zu ermöglichen, so gelang es ihm nie, die Differenz ganz zu neutralisieren. Die Wirklichkeit der Kolonisierten blieb ein Störfaktor, der sich in Texten in Form von Ausdrücken manifestiert wie „*die Undurchdringlichkeit des Chinesen, die unaussprechlichen Riten der Inder, die unbeschreiblichen Gewohnheiten der Hottentotten*“.³⁸ Hier erreicht der koloniale Diskurs, so H. Bhabha, „*den Punkt, an dem die Präsenz der Macht angesichts der Hybridität ihrer Objekte sich als etwas anderes herausstellt als das, was ihre Erkenntnisregel glauben machen wollen*“.³⁹ Was charakterisiert diesen Punkt? Ich meine, dass dieser Punkt die Manifestation der Tatsache ist, dass im kolonialen Diskurs mehr als nur die Einschreibung multipler Überzeugungen der Kolonisierenden anzutreffen ist, sondern auch die Wirkung der Kolonisierten auf die Kolonisierenden. Von einem anderen konstatierten imperialen Delirium ausgehend, das u. a. in Rider Haggards „Nekrophilie“, in Kiplings „Momenten düsteren Zweifels“, in der düsteren kosmischen Wahrheit der Forsterschen Höhlen von Marabar manifest ist, schreibt H. Bhabha:

*Ich möchte die These aufstellen, dass diese entscheidenden Momente der englischen Literatur nicht einfach von England hausgemachte Krisen darstellen. Sie sind auch Zeichen einer diskontinuierlichen Geschichte, einer Verfremdung des englischen Buchs. Sie markieren die Erschütterung seiner autoritativen Repräsentationen durch die unheimlichen Kräfte von Rasse, Sexualität, Gewalt, kulturellen und sogar klimatischen Unterschieden, die im kolonialen Diskurs als die gemischten und gespaltenen Texte der Hybridität entstehen.*⁴⁰

Die Hybridität des kolonialen Diskurses ist also der Ausdruck einer neuen Erfahrung, die von sich glaubt nur die Wiederholung eines durch die permanente englische Identität und Autorität fundierten Willens und Macht zu sein, die aber schon Zeichen der Subversion dieser Identität, seiner Diskontinuität und der Entstehung einer neuen, im Prozess des Kolonialismus erzeugten, Wirklichkeit darstellt. Der Kolonialismus produziert also gewollte und ungewollte Hybridität.

Die Kolonisierten stellen schreckenerregende oder begehrte Objekte paranoider Klassifikation, aber auch eine beunruhigende Präsenz, die die Bilder und die Formen der Autorität stets in Frage stellen. Auch wenn sie oft als schweigende Objekte behandelt werden, sind koloniale Texte voll von ihren Worten und ihrem Tun, die nicht immer verstanden werden, aber Unsicherheit erzeugt. So z. B., wenn koloniale Artefakte, die Ausdruck und

38 H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur (Anm. 2), S. 166.

39 Ebenda.

40 Ebenda, S. 167.

Mittel der Macht sein sollte, auf eine Art verwendet, werden, die unerwartet, unheimlich oder gar unverständlich scheinen. Diese Artefakte präsentieren sich in den Händen der Kolonisierten als hybride Objekte, die zwar Ähnlichkeit mit dem autoritativen Symbol aufweisen, diese aber durch Entstellung oder Veränderung des Gebrauchs umwerten. Dieser Prozess der Umstellung, die Unsicherheit produziert, ist sehr deutlich in dem Beispiel, das Homi Bhabha in seinem Aufsatz „*Zeichen als Wunder*“ gibt und das von einem leidgeprüften Missionar in Indien 1817 geschrieben wurde:

*Aber immer noch wäre jedermann froh, eine Bibel zu bekommen. Und warum? Um sie als Sehenswürdigkeit auszustellen; um sie für ein paar Piaster zu verkaufen oder als Altpapier zu benutzen ... Einige sind auf dem Markt getauscht worden.*⁴¹

Die Wirkung der kolonialen Macht wird daher gesehen nicht nur in uneingeschränkter Ausübung der kolonialistischen Autorität oder in der stillschweigenden Unterdrückung einheimischer Tradition, sondern vor allem in der Produktion von Hybridisierung, nicht als gewolltes Ziel, sondern als Effekt, als Umkehrung seiner Verleugnungen, als Verfremdung seiner Erkenntnisregel und sogar als Negierung seines Ansprechers. Die koloniale Macht hat eine diskursive und praktische Dynamik entfacht, die gegen ihre Logik wirkt, aber von ihr bestimmt ist.

Auch aus diesem Grund ergänzte Said seinen diskursanalytischen Ansatz im „Orientalismus“ durch eine kontrapunktische Methode in dem Buch „*Culture and Imperialism*“. Diese Methode gibt ihm die Möglichkeit, den durch den Imperialismus ausgelösten kulturellen Prozess als einen Prozess zu betrachten, in dem sich Kolonialherren und Kolonisierte durch rivalisierende Erzählungen und Geschichten bekämpft haben, aber einen gemeinsamen historischen Rahmen schaffen, wo sie sich auf einander beziehen. Diese Methode legt ganz andere Akzente als H. Bhabha und gründet auf anderen theoretischen Annahmen, aber zielt darauf ab, manche Aporien in seinem Buch „*Orientalismus*“ zu überwinden und den Imperialismus als einen Prozess zu begreifen, wo der Umgang mit dem Fremden geistige und praktische Hybridität sowohl bei den Kolonisierenden als auch bei den Kolonisierten erzeugt hat.

Hybridität als ästhetischer Begriff

Als ästhetischer Begriff wird der Begriff Hybridität verwendet, um jene Kunst zu charakterisieren, die aus einer kulturellen Grenzarbeit entsteht. Es sind gerade jene Menschen, die in der Diaspora als Migranten und Exilierte oder Minoritäten leben, die ganz bewusst solche Kunst produzieren. H. Bhabha nennt einige Beispiele solcher Kunst in Amerika, und zwar sowohl bei den Afroamerikanern als auch bei den Puertorikanern.⁴²

41 Ebenda, S. 180.

42 Ebenda, S. 4 ff.

Andere Beispiele werden von A. Appiah in Afrika genannt.⁴³ Diese Kunst ist gekennzeichnet durch ihre Homologie mit der hybriden Wirklichkeit. H. Bhabha zitiert Tomas Ybara-Frausto, der die hybride Chicano-Ästhetik des „*Rasquachismo*“ folgendermaßen beschreibt:

*Der Einsatz verfügbarer Ressourcen, um diese zu vermischen, einander gegenüber zu stellen und zu integrieren, Rasquachismo ist eine auf Vermischung und Zusammenfließen abgestimmte Sensibilität... eine Freude an Textur und sinnlichen Oberflächen... die selbst-bewusste Manipulation von Materialien und Ikonographie... die Kombination vorgefundener Materialien mit satirischem Witz... die Manipulation von Rasquache-Kunstwerken, dem Code und den Befindlichkeiten von beiden Seiten der Grenze.*⁴⁴

Die hybride Ästhetik ist also alles Andere als eine mimetische Ästhetik. Sie zeugt vielmehr von einer Sensibilität, die analog zur synchretistischen Welt nicht einfach eine vorgefundene Welt reproduziert, sondern über sie verfügt, um Neues entstehen zu lassen. Von der hybriden Welt wird nicht nur dieser Gestus der Erfindung übernommen, sondern auch das Prinzip der Vermischung, des Herauslösen von kulturellen Artefakten aus ihrem Zusammenhang und ihre Zusammenfügung in einem neuen Kontext. Dadurch verlieren sie ihre ursprüngliche Bedeutung oder erzeugen eine neue Bedeutung durch den Dialog mit anderen heterogenen Artefakten, der somit inszeniert wird. Die Grenzarbeit besteht hier darin, einen Zwischenraum zu schaffen oder eine ästhetische Distanz zu ermöglichen. Dieser Zwischenraum ist ein Raum der Intervention des Künstlers, der Materialien manipuliert, indem er sie durch Witz und Kalkül wie Signifikanten ohne Signifikate behandelt, deplaziert, verfremdet und dadurch einem neuen Kode aufzwingt, der in Dialog mit dem alten eintritt und ihn dezentriert. Mit dem Begriff Hybridität wird demnach die Struktur einer Kunst bezeichnet, die Ähnlichkeit mit der modernen europäischen Kunst aufweist, aber in einem anderen sozialen und geistigen Zusammenhang entsteht und auch eine andere Funktion hat. Sie ist weder als Ausdruck der Negierung einer Kunst-Institution noch als semiotische Emanzipation von einer Wirklichkeit oder als oppositioneller Gestus gegenüber einer Gegenwart zu verstehen, sie ist vielmehr ein Versuch, adäquate Darstellungsformen für eine im Entstehen begriffene Sensibilität und Erfahrungsmodalität zu finden.

Als ästhetischer Begriff wird Hybridität auch verwendet, um eine Kategorie zu schaffen, mit der alte und neue Werke neu gelesen werden können. Sowohl Said als auch H. Bhabha bestimmen in diesem Zusammenhang den Begriff der Weltliteratur neu, um ihn von seiner eurozentrischen Einschließung zu befreien und daraus eine zentrale Kategorie einer Komparatistik zu machen, der weder die Zentralität des Westens als selbstverständlich hinnimmt noch die Souveränität der Nation oder den Universalismus der menschlichen Kultur als Ziel setzt. Mit der Kategorie Hybridität werden jene berühmten

43 Kwame Anthony Appiah, *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*, New York/Oxford 1992, S. 71, auch S. 139 f.

44 H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (Anm. 2), S.10.

Sätze von Goethe, mit denen er den Modus der Entstehung der Weltliteratur beschreibt, ernst genommen. Goethe schreibt nämlich, dass der Kontakt zwischen Völkern dazu führt, dass diese bisher „*unbekannte geistige Bedürfnisse empfinden*“,⁴⁵ dass ihnen fremdes gewahr werde und dass sie es in sich aufnehmen. Diese sind genau jene Prozesse, die H. Bhabha als Hybridisierung beschreibt. Und Bhabha ist sich dieser Nähe bewusst, deswegen möchte er den Begriff Weltliteratur neu bestimmen und neue Ziele für die Komparatistik definieren:

*Das Studium der Weltliteratur könnte das Studium der Art und Weise sein, in der Kulturen sich durch ihre Projektion von „Andersheit“ (an-)erkennen. Während einst die Weitergabe nationaler Traditionen das Hauptthema einer Weltliteratur war, können wir jetzt möglicherweise annehmen, dass transnationale Geschichte von Migranten, Kolonisierten oder politischen Flüchtlingen – diese Grenzlagen – die Gebiete der Weltliteratur sein können.*⁴⁶

Zwei Orte der Manifestation der Weltliteratur werden hier identifiziert, und dadurch zwei Objekte der Untersuchung für eine Komparatistik. Der erste Ort ist allgemeiner Natur und könnte jedes literarische Werk sein. Der zweite ist spezifischer Natur und beschränkt sich auf manche Werke, die jene Hybridität, von der wir schon sprachen, in ihren Strukturen aufweisen. Mit dem ersten Ort haben wir ein neues Objekt, das dadurch neu ist, dass es durch eine neue Betrachtungsweise konstituiert wird. Die Werke werden danach untersucht, wie sie die Andersheit projizieren, konstruieren und wie dadurch ein Bewusstsein von der Existenz des Anderen manifest wird, der somit anerkannt oder zumindest erkannt wird. Schon hier werden Werke nicht nach einer spezifisch-nationalen Identität befragt, sondern nach den Modalitäten, mit denen sie diese Identität als Differenz, d. h. als Produkt einer Spannung zwischen Selbst und Anderem gestalten. Dadurch wird das Selbst als etwas aufgefasst, was in Abhängigkeit zum Anderen entsteht und zwar durch Wahrnehmung des Fremden, durch seine Aufnahme, durch die Erweckung von unbekanntem Bedürfnissen, die es ermöglicht, aber auch durch die Reaktion der Abwehr und der Abgrenzung, die es provoziert.

Das zweite Objekt setzt als zentral jene Literaturen, die in der Komparatistik eher als marginal behandelt werden, in denen aber gerade jener aktuelle oder im Entstehen begriffene Prozess der Hybridisierung bewusst und konsequent als strukturelles Merkmal anerkannt und künstlerisch übersetzt wird.

In beiden Fällen liefert die Kategorie Hybridität ein Werkzeug, um neue Akzente sowohl in der Produktionsästhetik als auch in der Darstellungs- oder Rezeptionsästhetik zu setzen, und zwar bei älteren Werken wie bei neuen. Nicht nur Salman Rushdie oder

45 Ebenda.

46 Ebenda.

Gordimer werden also postkolonialistisch untersucht, sondern auch Shakespeare oder Goethe.⁴⁷

Hybridität als kritischer Begriff

Schon an den bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, dass Hybridität einen Begriff und eine Kategorie abgibt, womit die Verfasstheit einer Wirklichkeit, die Modalität der Konstitution von Wissen oder der Strukturierung von Praxis und Strategien sowie das Produkt dieser Praxis beschrieben werden kann. Aber ich habe schon an manchen Beispielen angedeutet, dass es sich auch um einen kritischen Begriff handelt. Ich nenne kritischen Begriff einen Begriff, der eine neue Sichtweise inauguriert und alte als fragwürdig erscheinen lässt. Es handelt sich um eine Kategorie, mit deren Hilfe gewohnte herrschende Diskurse hinterfragt werden können und autoritative Stimmen erschüttert werden.

Daher ist der Hybriditätsbegriff so zentral für den postkolonialen Diskurs (zumindest bei den meisten Theoretikern). Wenn wir bedenken, dass dieser Diskurs sich als eine geistige Intervention versteht, die darauf abzielt, eine Subjektposition am Rande der asymmetrischen Welt zu etablieren und Möglichkeiten der Subversion und der Überwindung dieser Asymmetrie zu erarbeiten, dann verstehen wir die Zentralität dieses Begriffes, mit dem nicht nur die Wirklichkeit dieser Ränder, sondern auch der Prozess seines Zustandekommens und der produktive Modus des Denkens, der Darstellung und des Handelns, der dort vorherrscht, charakterisiert wird.

Hybridität wird auch zu einem zentralen Begriff im postkolonialen Denken, weil mit ihm jene Erzählungen, jene Sprachen, jene Geschichten und Mythen, die zur Entstehung und Konsolidierung der imperialistischen asymmetrischen Welt beitragen und sie in verschiedenen Ausformungen weiterhin legitimieren und strukturieren, dekonstruiert werden.

Zu den wirksamsten Erzählungen des Machtdispositivs gehören die Vorstellungen über die Kultur. Seit dem 19. Jahrhundert wurde in Europa mindestens zwei verschiedene Kulturbegriffe entwickelt, und dies im engen Verhältnis zu dem imperialistischen Unternehmen. Said hat den ersten Begriff genau herausgearbeitet.⁴⁸ Dabei unterscheidet er zwei Momente in diesem Kulturbegriff: eine einfachere und eine komplexere Bestimmung. Nach der einfacheren Bestimmung wäre die Kultur jene semiotischen Praktiken, wie sie in der Kunst, in der Kommunikation und in Darstellungen zu finden sind. Charakteristisch für sie wäre ihre relative Autonomie gegenüber den ökonomischen, sozialen und politischen Feldern und die Tatsache, dass sie oft ästhetische Absichten haben, d. h. auf eine Kommunikationsform abzielen, die Lust produziert. Die zweite komplexere Bestimmung schließt die erste ein, führt aber die metaphorische dichotomische Einteilung

47 Vgl. dazu u. a. Ato Quayson, *Postcolonialism, Theory, Practice or Process?*, Malden, MA. 2000, vor allem das Kapitel „Parables from the Canon: Postcolonizing Shakespeare“, S. 156-184.

48 E. Said, *Culture and Imperialism* (Anm. 9), S. XII ff.

der Wirklichkeit und speziell der symbolistischen Wirklichkeit in „hoch“ und „niedrig“ ein und siedelt die Kultur in der höheren Sphäre der geistigen Produktion an. Die Kultur wäre etwas Subtileres und Höheres, das jede Gesellschaft je gedacht und erzeugt hätte. Said zitiert den englischen Denker Matthew Arnold, der 1860 die Idee betont, dass Kultur ein Palliativum, wenn nicht ein neutralisierendes Mittel gegen die zerstörerische, aggressive und merkantile moderne Stadtextistenz wäre. Diese Vorstellung von Kultur als das Beste, was in einer Gesellschaft je gedacht und geschrieben worden ist, als eine höhere Sphäre, die abgeschieden von dem brutalen, schmutzigen und frustrierenden modernen Alltag wäre, findet man schon in der berühmten Rede des englischen Kolonialtheoretikers Maccaulay 1835 über die Erziehung in Indien.⁴⁹ Während in Europa mit diesem Kulturbegriff ein Mittel der Sozialisation, der Stiftung des Gemeinschaftsgefühls und des Stolzes über die Leistung der Nation bereitgestellt wurde, wird er in den Kolonien zum Mittel der Selbstdarstellung und der Unterwerfung. 1838 schreibt ein anderer Kolonialtheoretiker deutlich:

*[The Indians] daily converse with the best and wisest Englishmen through the medium of their works, and form ideas, perhaps higher of our nation than if their intercourse with it were of a more personal kind.*⁵⁰

Die englische Kultur wird als das Eigentliche der Nation betrachtet, etwas das aus dem nicht so schönen Kolonialalltag herausgehoben ist. Sie wird aber dann als Mittel der Selbstdarstellung verwendet, um die Hierarchie zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden zu dokumentieren. Bei dem Kontakt mit der englischen Kultur sollen die Kolonisierten durch die Leistungsfähigkeit der Engländer so beeindruckt werden, dass sie ihre eigene Inferiorität einsehen. Die Kultur wird also als etwas betrachtet, das mit dem Alltag nicht zu tun hat, aber zur Konsolidierung des Alltags beiträgt. Mit ihr soll die Notwendigkeit der Kolonisation gerade von den Kolonisierten eingesehen werden.

In diesem Sinne wird die Kultur zu einem eher kämpferischen Begriff, der durch verschiedene politische und ideologische Bestrebungen mobilisiert werden kann. Kultur wird zu einem Mittel der Homogenisierung von nationalen Identitäten und zu einem Wert an sich erhoben, der rein gehalten, verteidigt und weiter tradiert werden sollte.

Der zweite Kulturbegriff wurde im Hinblick auf die Welt der Nichteuropäer und im Zuge der Konstruktion einer westlichen Makrokultur als Folge der Auseinandersetzung mit den neuen, für die Europäer sichtbar gewordenen fremden Völkern erarbeitet. Der Kulturbegriff, der bei der Behandlung der außereuropäischen Welt entwickelt wurde, unterscheidet sich von dem, den wir eben analysiert haben. Er steht dem Kulturbegriff Herders viel näher. Von der Ethnologie wird er so erweitert, dass er alle Lebensbereiche einbezieht. Die Kultur wird dann nicht mehr im Gegensatz zum Alltag definiert. Sie drückt sich in allen Lebensbereichen aus, von der ökonomischen Produktionsweise bis

49 Th. Maccaulay, Minute on Indian Education, in: B. Ashcroft u. a. (Hrsg.), The post colonial studies reader (Anm. 1), S. 428-430.

50 Zit. nach: G. Viswanathan, English Literary study in British India, in: ebenda, S. 431-437, Zit S. 431.

zu den Ritualen, von der Raumorganisation bis zu den Liedern. Der erste Kulturbegriff, von dem oben die Rede war, bezog sich auf das Geschriebene, der zweite bezieht sich auf das Mündliche, auf die materiellen Güter und auf das Körperliche. Der erste handelte von einer selbstreflexiven, von hervorragenden Individuen getragenen Handlung, der zweite verweist auf eine kollektive Seinsweise, die eines fremden Beobachters bedarf, um auf den Begriff gebracht zu werden. Die Kultur der Nichteuropäer ist eine implizite Kultur. Sie ist nicht direkt gegeben. Erst mittels einer wissenschaftlichen Tätigkeit wird ihre Eigenart sichtbar, expliziert. Der Einheimische spricht nicht über seine Kultur, er drückt sie aus. Es ist der Wissenschaftler, der darüber spricht. Auch die außereuropäische Kultur wird formuliert und verfügbar gemacht durch hervorragende Persönlichkeiten, nämlich europäische Wissenschaftler.

Rührt die Erweiterung des Kulturbegriffes, die vorgenommen wurde, um die außereuropäische Wirklichkeit zu beschreiben, von einer Unmöglichkeit her? Der Unmöglichkeit, bei den anderen Völkern auch hervorragende geistige Persönlichkeiten zu finden, deren Produkte dem Europäer unmittelbar zum Lesen zur Verfügung gestellt werden könnten? Ethnologie wird oft als die Wissenschaft der schriftlosen Völker präsentiert. Aber auch schriftkundige Völker wurden Gegenstand der Ethnologie. Offensichtlich war der neue Kulturbegriff notwendig, um eine Hierarchie deutlich zu markieren: Auf der einen Seite die Hochkultur der Kolonialländer, auf der anderen Seite die niedrigere Kultur der kolonisierten Völker. In diesem letzteren Fall ist Kultur vor allem ein Wissen und ein Ausdruck der Macht. Wissen und Ausdruck der Macht nicht nur, weil sie hier in einen asymmetrischen Kontext eingeschrieben ist oder durch diesen Kontext erst ermöglicht wird und zu seiner Perpetuierung beiträgt, sondern auch und vor allem deswegen, weil sie als Ausdruck der Fähigkeit zu wissen betrachtet und präsentiert wird. Wissen über eine Kultur erwerben bedeutet in diesem Zusammenhang zu demonstrieren, dass man etwas kann, was der Andere nicht kann.

Dass dieser Kulturbegriff im 19. Jahrhundert bemüht wird, um den sich konstituierenden Nationsbegriff zu unterstützen, dass er zur Ausdifferenzierung innerhalb Europas verwendet wird, ändert nichts daran, dass er als Werkzeug der Ethnologie eine hierarchische Perspektive der Betrachtung der europäischen und der nichteuropäischen Welt darbot.

Der Begriff Hybridität liefert ein Instrumentarium, um diese verschiedenen Kulturbegriffe in Frage zu stellen. H. K. Bhabha identifiziert drei Ziele, die ein durch den postkolonialen Diskurs unterstützter Paradigmenwechsel in der Beschreibung der Kultur erreichen sollte. Wir haben diese Ziele schon angegeben, aber rekapitulieren wir sie hier noch einmal:

- unsere menschliche geschichtliche Gemeinsamkeit neu einschreiben
- unsere kulturelle Gleichzeitigkeit neu beschreiben
- die Zukunft von der uns zugewandten Seite berühren.⁵¹

Postkoloniale Theoretiker gehen dabei von dem postmodernen Zugang zur Kultur aus. Im postmodernen Diskurs wird eine prinzipielle Neuartigkeit in der Verfasstheit der spätmodernen Gesellschaften konstatiert. Sie sind charakterisiert durch einen permanenten Prozess interner Brüche und Fragmentierungen und durch eine gegenseitige Verflechtung von Gesellschaften, die die ganze Welt umspannen.⁵² Die Konsequenz dieser Entwicklung ist eine Zerstreuung (*dislocation*), die dazu führt, dass Zentren verdrängt und durch eine Vielfalt von Machtzentren ersetzt werden.

„Anders als Soziologen meist denken“, so paraphrasiert Stuart Hall Ernesto Laclan, „sei die Gesellschaft kein einheitliches und klar begrenztes Ganzes, keine Totalität, die sich wie die Osterglocke aus einer Zwiebel – über evolutionäre Veränderungen aus sich selbst heraus entfalte. Sie werde beständig durch Kräfte außerhalb ihrer selbst dezentriert oder zerstreut. Spätmoderne Gesellschaften seien durch Differenz charakterisiert; sie seien durch verschiedene gesellschaftliche Spaltungen und Antagonismen durchritten, die für Individuen eine Vielzahl von verschiedenen Subjektpositionen, Identitäten produziert.“⁵³

Vom postmodernen Diskurs übernehmen die postkolonialen Theoretiker die Begriffe der Diskontinuität, der Brüche, der Pluralisierung von Identitäten und der Differenz. Mit dem Begriff Hybridität wird ein Instrumentarium entwickelt, der die Modalität dieser Brüche und dieser Pluralisierung von Identitäten sowie die Beschaffenheit der entstehenden Subjektpositionen beschreibt. Er wird aber nicht nur für die Beschreibung der spätmodernen Gesellschaften verwendet, sondern liefert ein Denkwerkzeug zur Analyse gerade früherer Gesellschaften und historischer Konstellationen. So wird der Prozess der Konstitution des Westens und der nationalen Kulturen neu interpretiert.

Bei der Analyse der Konstitution des Westens kommt S. Hall zu einem Ergebnis, das E. Said im „*Orientalismus*“ schon angedeutet hatte, nämlich, dass die oft reklamierte Einzigartigkeit des Westens zum Teil durch Europa und seinen Selbstvergleich mit anderen nichteuropäischen Gesellschaften hergestellt worden sei. Der Unterschied dieser anderen Gesellschaften und Kulturen zum Westen war der Maßstab, an dem die Errungenschaften des Westens gemessen wurden. Die Vorstellung des Westens nahm in diesem Kontext des Kontaktes und der Beziehung Gestalt an.⁵⁴

Analog zu den Nationalkulturen, die ihre Unverwechselbarkeit durch die Absetzung von anderen Kulturen konstituieren, entsteht Europa also nicht nur durch einen internen Prozess, den es natürlich auch gegeben hat, sondern durch das Bewusstsein seiner Verschiedenheit, das den internen Prozess schließlich auch mitbestimmte. Der als anders Wahrgenommene und Beschriebene dient als Kontrastfolie, um die Eigentümlichkeit Europas zu formulieren. Aber auch die Praxis in den Kolonien und der Umgang mit

52 Vgl. S. Hall, Rassismus und kulturelle Identität (Anm. 7), S. 184.

53 Ebenda.

54 Ebenda, S. 146.

dem Fremden zwingen zur Neubestimmung dessen, was man ist, und lässt bewusst oder unbewusst Neues in die Kulturpraxis einsickern.

Postkoloniale Ansätze zielen mit dem Hybriditätsbegriff darauf ab, jenen Prozess sichtbar zu machen, wo sich die Erfahrungen der Europäer mit denen der Nichteuropäer (und umgekehrt) kreuzen, die Interdependenz der kulturellen Orte abzustecken, in denen sich Kolonisierte und Kolonisierende getroffen, koexistiert und sich gegenseitig bekämpft haben. Genau das nennt Bhabha Neueinschreibung der menschlichen gemeinsamen Geschichte. Eine solche Geschichtsschreibung ist nicht zu verwechseln mit moralischen Polemiken gegen Diskriminierung und Stereotypen oder mit dem Denunzieren von individuellem und institutionalisiertem Rassismus. Ähnliche Reaktionen beschreiben, so H. Bhabha,⁵⁵ die Auswirkungen eines Problems statt seiner Struktur. Bei den meisten postkolonialen Theoretikern geht es um einen systematischen Versuch, den Konstitutionsprozess von Subjekten und Subjektivitäten, von Kulturen und Institutionen, von Habitus und Selbstverständlichkeiten aufzuzeigen.

Mit dem Begriff Hybridität wird die kulturelle Gleichzeitigkeit auch neu beschrieben. Bhabha führt diesen Begriff sowie den Begriff der Kulturdivergenz ein, um einen anderen Begriff zu kritisieren, nämlich den der Kulturdiversität. Kulturelle Diversität betrachtet er als ein epistemologisches Objekt des empirischen Wissens, wodurch beobachtbare unterschiedliche Kulturzüge konstatiert und beschrieben werden. Was Bhabha dem Begriff offensichtlich vorwirft, ist, dass damit sowohl eine Beschaffenheit als auch die Beziehung zwischen den Kulturen bestimmt wird. Mit diesem Begriff geht man all zu schnell von der empirischen Feststellung von Unterschieden zu der Annahme, dass kulturelle Inhalte und Bräuche vorgegeben sind und autarken Prozessen unterworfen sind. Daraus werden dann Vorstellungen von Reinheit, Ursprünglichkeit sowie Homogenität und Totalität entwickelt. Kulturen erscheinen so als in sich geschlossene Einheiten, die voneinander radikal getrennt sind. Daraus entsteht die liberale Einstellung zu den Kulturen, die Kulturrelativismus genannt wird.⁵⁶ Diese Vorstellung gründet auf die zwei Kulturbegriffe, die wir oben analysiert haben. Kulturelle Hybridität und Kulturdivergenz dagegen betonen die Tatsache, dass zwischen Kulturen Austausch stattfindet, dass sie Orte der historischen Intertextualität sind, voneinander wissen und lernen, sich gegenseitig beeinflussen, aber zugleich abgrenzen. Kulturdivergenz bezeichnet den Prozess, durch den sich Kulturen erst als Kulturen repräsentieren. Sie ist ein autoreflexiver, autodefinitiver Prozess, durch den Kulturen bestimmen, was sie sind, was sie nicht sind und wie sie gesehen werden möchten. In diesem Prozess werden Vereinheitlichungsversuche unternommen, neue Forderungen, Bedeutungen und Strategien entwickelt, um Aufforderungen einer politischen Gegenwart als Praxis von Herrschaft und Widerstand zu genügen. Kulturelle Differenz setzt ein, weil ein Anderer in den Horizont eintaucht. Sie ist also kulturelle Grenzarbeit und entfaltet sich als Prozess wechselseitiger Infragestellungen. Und diese wechselseitige Infragestellung bedeutet auch eine Erneuerung kultureller Produktion.

55 Vgl. H. K. Bhabha, Die Verortung der Kultur (Anm. 2). S. 34.

56 Ebenda, S. 51 f.

Kulturelle Differenz produziert also kulturelle Hybridität. Als Prozess findet sie nicht nur zwischen Makrokulturen, sondern auch innerhalb von Makrokulturen statt.

Die Zukunft von der uns zugewandten Seite her zu berühren bedeutet, die Gegenwart als Ort der kulturellen Differenz zu verstehen und den Begriff der menschlichen Gemeinschaft einer radikalen Revision zu unterziehen. Die Gegenwart als Ort der Kultur-differenz betrachten, bedeutet, sich von manchen Paradigmen zu verabschieden. Das erste Paradigma ist das der Tradition und der historischen Kontinuität. Nach diesem Paradigma werden Identität, Subjektivität, Gemeinschaft, Kultur als Ergebnisse einer historischen Permanenz betrachtet. Sie haben einen Ursprung oder Anfang und können dadurch in ihren authentischen Zügen genau bestimmt werden. Das zweite Paradigma ist das der Homogenität, der Organizität und der Reinheit, wonach Kulturen und Gemeinschaften einheitliche Gebilde darstellen, die organisch gewachsen sind. Damit wird die Geschichte nicht negiert. Im Gegenteil. Gefordert wird nur die Konzentration auf die sich in der Gegenwart vollziehende Geschichte. Und diese Konzentration ist nur ein Moment in der erforderlichen geistigen Intervention, mit der die menschliche Gemeinschaft neu eingeschrieben werden sollte.

Die Konzentration auf die Momente und Prozesse, die bei der Artikulation der Kultur-differenzen produziert werden, führt zu einer radikal neuen Perspektive in der Betrachtung des Funktionierens von Kulturen. Statt sich auf jene Entitäten wie Gemeinschaft, Identitäten, Rasse, Klasse, Geschlecht, die gewöhnlich als Faktoren und Motoren der Geschichte betrachtet werden, zu konzentrieren, gilt das Interesse vielmehr den Zwischenräumen, die im Prozess der kulturellen Differenz entstehen. Zwischenräume sind Orte der Überlappung, der Deplazierung, also noch nicht konturierte, stabilisierte und gesicherte Orte. Und gerade an diesem Ort werden Strategien der Selbstheit ausgearbeitet. Hier entstehen Versuche der individuellen oder gemeinschaftlichen Selbstdefinition. Zwischenräume stellen also innovative Orte der Zusammenarbeit und des Widerstreits dar, wo intersubjektive und kollektive Erfahrungen gemacht werden und neue Identitäten entstehen. Hier werden Forderungen formuliert, Repräsentationen erarbeitet, Handlungsspielräume erkämpft, Gemeinschaften konstituiert. Und dabei geschieht ein Austausch von Werten und Bedeutungen zwischen den miteinander konkurrierenden Gruppen trotz eventuellen antagonistischen und sogar unvereinbaren Bestrebungen. Diese Perspektive führt zu einem Kulturbegriff, den Stuart Hall folgendermaßen definiert.

Wir sollten nationale Kulturen nicht als etwas Einheitliches, sondern als einen diskursiven Entwurf denken, der Differenzen als Einheit oder Identität darstellt. Sie sind von tiefen inneren Spannungen und Differenz durchzogen und nur durch die Ausübung kultureller Macht vereinigt.⁵⁷

Hier definiert Stuart Hall nationale Kulturen. Aber schon in dieser Definition wird deutlich, dass es nicht nur nationale Kulturen gibt, sondern auch andere Ebenen unterhalb und oberhalb der Nation, wo Kulturen im Differenzbereich diskursiv entworfen und oft gewaltsam durchgesetzt werden. Kulturen sind Mittel der Homogenisierung und tendieren dazu, ihre Beschaffenheit als Grenzarbeit durch eine radikale Rhetorik der Homogenität und der Organizität zu decken. Dies ist eine Antwort auf die durch den Zwischenraum der kulturellen Differenz entstandene Verunsicherung sowohl an der Peripherie als auch in den Metropolen. Diese Antwort kann sogar die Form des Rassismus annehmen.

*Der Rassismus konstruiert und verteidigt ein Bild der Nationalkultur – homogen und weiß, doch durch Angriffe von inneren und äußeren Feinden bedroht und daher beständig verwundbar [...] Ein Rassismus, der auf sozialen und politischen Wirren der Krise und des Krisenmanagement mit der Wiederentdeckung nationaler Größe, zumindest in der Vorstellung antwortet.*⁵⁸

Die postkolonialen Theoretiker registrieren also sowohl im Süden als auch im Norden eine Verunsicherung, die daher rührt, dass neue Probleme in alte Kategorien übersetzt werden, so dass nur alte Lösungen bereitgestellt werden. Daher verlangt H. Bhabha eine Rückkehr zur Gegenwart. Und die Gegenwart definiert er, und zitiert dabei Heidegger, als eine Grenze, von der aus etwas sein Wesen beginnt. In der Gegenwart wohnen heißt, in einem „Darüber hinaus“ oder in einem „darüber hinausgehenden“ Bereich wohnen. Es handelt sich um einen Zwischenraum, wo Desorientierung, Störung des Richtungssinns herrscht, wie wir schon gesehen haben, aber wo auch Erfindung und Intervention anzutreffen sind. Die Grenze wird markiert durch die Brüchigkeit ethnozentrischer Ideen, durch die Fragmentierung der „Großen Erzählungen“, durch die Fragwürdigkeit von Einzelgrößen wie Klasse, Geschlecht, Ethnien, Traditionen „als den vorrangigen konzeptuellen und organisatorischen Rahmen“.⁵⁹

Das Neue, dessen Wesen beginnt, so lässt sich herausarbeiten, besteht aus dissonanten ja sogar dissidenten Geschichten und Stimmen von Frauen, Kolonisierten, Minderheitsgruppen usw. Das Neue scheint mir aber auch die Modalität der kulturellen Grenzarbeit, die eine Begegnung mit dem Fremden nicht mehr in bekannte dichotomische Kategorien übersetzt und in einem Kontinuum von Vergangenheit und Gegenwart ansiedelt, sondern bewusst als „Neues“ inszeniert. Die Vergangenheit wird nicht mehr einfach als gesellschaftliche Ursache oder ästhetischer Vorläufer verstanden, auch sie wird dadurch erneuert, dass sie als Zwischenraum dargestellt wird. Dadurch wird die Beziehung zur Vergangenheit als ein notwendiger und nicht nostalgischer Teil des Lebens begriffen.⁶⁰ Daher werden die westlichen Metropolen aufgefordert, ihre postkolonialen Geschichten, welche von Migranten erzählt werden, die nach dem Krieg hingeströmt sind als einhei-

58 Zit. nach ebenda, S. 208.

59 H. K. Bhabha, die Verortung der Kultur (Anm. 2), S. 2.

60 Vgl. ebenda, S.10 f.

mische Narrative, als ihrer nationalen Identität inhärent anzuerkennen. „*Was heißt es, in einem Kontinent Europäer zu sein, der nicht nur von den Kulturen seiner früheren Kolonien gefärbt ist, sondern ebenso von amerikanischen und heute japanischen Kulturen?*“⁶¹ so stellt sich die kulturelle Frage von der postkolonialen Perspektive her gesehen im Norden. Und im Süden ist man mit dem folgenden Problem konfrontiert:

*Wie können wir diesen Dialog (mit den europäischen und amerikanischen Kulturen, die sich als Macht präsentieren) so inszenieren, dass wir endlich diejenigen sind, die ihm, ohne Terror und Gewalt, seinen Platz zuweisen? Werden wir jemals dazu in der Lage sein, seinem imperialistischen Blick zu widerstehen?*⁶²

Die Frage ist also nicht mehr, ob man sich auf den Dialog einlassen soll, sondern wie das zu machen ist. Der postkoloniale Diskurs muss als ein Versuch verstanden werden, den historischen Rahmen dieses Dialogs zu ergründen und die Möglichkeiten des menschlichen Zusammenseins, die sich daraus ergeben, zu ermitteln.

61 S. Hall, Rassismus und kulturelle Identität (Anm. 7), S. 266.

62 Ebenda, S. 39.