

Einfach hybrid! -

Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies

(Teil 1 von 2)



von *Sabine Grimm**

Postcolonial Studies beschäftigen sich im weitesten Sinne mit der Geschichte des Kolonialismus und dessen Fortwirken in der Gegenwart. So verwies etwa Edward Said auf die für den Kolonialismus konstitutive Konstruktion des »Orients« durch »westliche« Diskurse, insbesondere innerhalb der europäischen Literatur. Dabei bleibt er jedoch einem Opfer-Täter-Dualismus verhaftet, den Homi K. Bhabha durch eine Theorie des Widerstands gegen den Kolonialismus überwindet – dem Konzept der Hybridisierung.

Bei der Forschungsrichtung 'Postcolonial Studies'¹ handelt es sich zunächst um eine Unterabteilung der 'Cultural Studies', einer akademischen Disziplin, zu der sich in der Bundesrepublik kaum eine Entsprechung findet. Diese ist mit »Kulturwissenschaften« nur unzureichend übersetzt, auch wenn dieser Begriff zuweilen eine Annäherung an die entsprechenden angloamerikanischen Forschungsansätze signalisieren soll. Die Postcolonial Studies bewegen sich zwischen literaturwissenschaftlichen und allgemein kulturtheoretischen Ansätzen. Dem entspricht eine Unterscheidung, die sich in den Veröffentlichungen zum Thema immer wieder findet: die zwischen postkolonialen Literaturen einerseits und postkolonialer Kritik beziehungsweise Theorie andererseits. Die Namen, die am häufigsten fallen, wenn von letzterer die Rede ist, lauten: Edward Said, Homi K. Bhabha und Gayatri C. Spivak. Ihre theoretischen Konzepte, um die es im folgenden geht, sind forschungsleitend, auch wenn Bhabha und Spivak, im Gegensatz zu Said, in der Regel nur bruchstückhaft rezipiert werden.

Die Konstruktion des Orients

Eine wichtige Voraussetzung für die intellektuelle Formierung der postkolonialen Kritik war die Etablierung der »Colonial Discourse Analysis«. Sie konstituierte sich als akademische Richtung innerhalb der Literatur- und Kulturtheorie nach dem Erscheinen von Edward Saids *Orientalism* (1978). Zwar hatte es zweifellos schon früher Schriften zum Kolonialismus gegeben, die die Stereotypen des exotischen und inferioren »Anderen« angriffen und zum Teil Saids Thesen vorwegnahmen – er selbst verwies unter anderem auf Frantz Fanon und Aimé Césaire. Doch erst mit Saids Buch richtete sich das Forschungsinteresse auf den orientalistischen beziehungsweise allgemeiner den kolonialen Diskurs. Saids zentrale These war die einer engen Verbindung zwischen den »westlichen« Diskursen über den »Orient« und den historischen Formen kolonialer Eroberung, Besetzung und Administration. Er erhob quasi einen Generalvorwurf gegen die »europäische« Literatur: Seine Analyse des orientalistischen Diskurses erstreckte sich von der griechischen Tragödie über Dante und Voltaire, Chateaubriand und Byron, Nerval, Flaubert, Camus bis hin zu Henry Kissinger (einer der wenigen Nicht-Literaten), um nur einige Namen zu nennen. Die theoretische Bestimmung seines Gegenstands war so folgenreich wie widersprüchlich. Said entwickelte vor allem zwei Definitionen von Orientalismus, die seine Analyse strukturierten. Zum einen bezog er sich auf Michel Foucaults Archäologie des Wissens und bestimmte den orientalistischen Diskurs historisch: »Nimmt man das späte 18. Jahrhundert als grob umrissenen Ausgangspunkt, so läßt sich Orientalismus als eine Art umfassende Institution für die Beschäftigung

mit dem Orient diskutieren und analysieren ... Ohne Orientalismus als Diskurs zu untersuchen, kann man die unglaublich systematische Disziplin nicht verstehen, mit Hilfe derer es der europäischen Kultur gelang, den Orient politisch, gesellschaftlich, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und imaginär in der an die Aufklärung anschließenden Epoche zu organisieren und sogar hervorzubringen« (Said 1978: 3).

Mit dieser Einführung des Diskursbegriffs in die Forschung zum Kolonialismus etablierte er die Auffassung einer relativen Autonomie des Kulturellen, indem er die Repräsentationen des Orients nicht als bloße Widerspiegelungen ökonomischer und politischer Faktoren oder als nachträgliche Legitimationen, sondern als konstitutive Momente von Kolonialismus und Imperialismus begriff und die Bedeutung der Wissensproduktion für die historischen Formen kolonialer Unterwerfung und Administration betonte. Literarische Texte, Reiseberichte und akademische Diskurse wurden im Anschluß an Orientalism nun nicht mehr nur als Dokumente des Kolonialismus, sondern als für den Prozeß der Kolonialisierung selbst konstitutive diskursive Praktiken analysiert. Die Colonial Discourse Analysis förderte so zwar viel über die Phantasmen des kolonialen Diskurses zutage, zur gleichen Zeit aber hielt sie die Forscher und Forscherinnen davon ab, die historischen und aktuellen Bedingungen, die er beschreiben und kontrollieren sollte, das heißt auch das jeweilige Zusammenwirken ökonomischer, politischer und kultureller Faktoren genauer zu untersuchen. Man konzentrierte sich auf »den Diskurs«.

Der totalisierende Diskurs

Diese Tendenz war jedoch weniger Saids Foucaultrezeption geschuldet, sondern eher auf eine weitere, umfassendere Definition zurückzuführen, die er seiner Analyse zugrundelegte. Mit ihr bezeichnete er Orientalismus als »Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen 'dem Orient' und (in der Regel) 'dem Okzident' beruht ... Dieser Orientalismus ermöglicht es, Aischylos beispielsweise mit Victor Hugo und Dante mit Karl Marx zusammenzubringen«. (Said 1978: 3) Diese totalisierende Definition, die den orientalistischen Diskurs mit »Europa«, dem »Westen«, dem »europäischen Wissen« insgesamt identifizierte, brachte eine gleichsam umgekehrte Essentialisierung des »Westens« mit sich und verdunkelte die historischen Unterschiede zwischen Orientalismus, Kolonialismus und Imperialismus. Sie ermöglichte es Said, die unterschiedlichsten Texte als »orientalistisch« zu entlarven und dabei die politischen Differenzen zwischen Unterstützern des Kolonialismus und seinen Kritikern weitgehend auszublenden.

Seine umstrittenste These war die, daß die Diskurse des Orientalismus nichts über die tatsächliche Beschaffenheit ihres Objekts aussagten. Mit ihr war ein zentrales theoretisches Problem seiner Studie verbunden. Auf der einen Seite gab Said an, daß seine Untersuchung sich auf die »interne Konsistenz« (1978: 5) des Orientalismus als eines »diskursiven Felds« konzentriere, das nichts mit dem realen Orient zu tun habe, während er andererseits behauptete, das orientalistische Wissen sei für die koloniale Eroberung, Besetzung und Administration unabdingbar gewesen. In einem bestimmten Moment war also der orientalistische Diskurs mit den historischen Bedingungen konfrontiert, in dem Moment nämlich, als dieser von einem »fremden« zu einem »kolonialen Raum« wurde und seine Repräsentationen zum Instrument im Dienst der kolonialen Macht gerieten. Said löste dieses im Kern historische Problem in seiner theoretischen Argumentation durch die psychoanalytische Unterscheidung zwischen latentem und manifestem Orientalismus. In den Debatten um Orientalismus kehrte vor allem ein Thema immer wieder: die Frage nach dem Widerstand der Kolonisierten. Die Kritik richtete sich gegen Saids Konzentration auf die

orientalistischen Diskurse und seine implizite Behauptung, der Westen habe den Orient durch diese gleichsam zum Schweigen verurteilt. Eine ähnliche Kritik wird auch gegen Gayatri Spivaks Thesen zur »epistemischen Gewalt« des westlichen Diskurses vorgebracht, die in verschiedener Hinsicht an Saids Kritikperspektive anschließen. Sie begreift die Geschichte des Kolonialismus als eingeschrieben in die westlichen Wissensformen, deren Eurozentrismus nicht durch einen umgekehrten Ethnozentrismus zu überwinden sei. In ihrer historischen Analyse des Diskurses über Sati (Witwenverbrennung) etwa, in dem indische Frauen sowohl der patriarchalen Ideologie der Hindus als auch jener der Kolonialmacht unterworfen waren, betont sie zwar Formen von Verweigerung – etwa Sati-Suizide gegen die Gesetze der britischen Administration –, kommt jedoch letztlich zu dem Schluß: »There is no space from where the subaltern (sexed) subject can speak.« (Spivak 1988) Ihr dekonstruktives Diktum »The subaltern cannot speak« brachte ihr den Vorwurf ein, die »Stimme des Indigenen« auszulöschen und dem kolonialen Diskurs eine absolute Macht zuzuschreiben.² Spivak hält dieser Kritik entgegen, daß man, um »indigene Theorien« zu konstruieren, die letzten Jahrhunderte »of historical involvement« ignorieren müsse. (Spivak 1990: 69) In diesem Sinne gibt es kein »Außerhalb« des kolonialen, westlichen Diskurses: »Der dekonstruktivistische philosophische Standpunkt besteht in der eigentlich unmöglichen Verweigerung gegenüber einer Struktur, die man angreift und zugleich verinnerlicht hat.« (Spivak 1993: 60)

Objekte des Begehrens und der Verachtung

Ein Konzept, das den Täter-Opfer-Dualismus Saids wie auch die dekonstruktive Hermetik Spivaks zu überwinden versucht, ohne die »indigene Stimme« zu beschwören, entwickelt Homi Bhabha. Er kritisiert Saids Annahme einer eindeutigen Intention auf seiten des Westens: Seine Unterstellung, daß sich die »koloniale Macht ausschließlich im Besitz des Kolonisatoren« befinde, sei eine »historische und theoretische Vereinfachung«. (Bhabha 1983: 200) Bhabha bezeichnet es dagegen als Ziel seines theoretischen Projekts, »eine bestimmte Niederlage oder gar ein Unvermögen des 'Westens' bei der Durchsetzung der 'Idee' der Kolonisierung nachzuzeichnen«. (1996: 348). Er greift die von Said nahegelegte psychoanalytische Unterscheidung zwischen latentem und manifestem Orientalismus auf und versucht sie im Sinne einer allgemeinen Theorie des kolonialen Diskurses weiterzutreiben: Die westlichen Repräsentationen des Orients, so seine These, zeugten von einer grundlegenden Ambivalenz gegenüber dem »Anderen«, das »zugleich ein Objekt des Begehrens und der Verachtung« sei. (Bhabha 1994: 67) Es geht ihm nicht nur darum, den Täter-Opfer-Dualismus Saids zu überwinden, sondern darüber hinaus eine Theorie des Widerstands gegen den Kolonialismus zu entwickeln. Hier setzt sein Konzept der »Hybridisierung« an. Nach Bhabhas Vorstellung bezeichnet Hybridität eine dem kolonialen Diskurs inhärente Ambivalenz, die er zugleich als die Bedingung seiner Subversion ausmacht: »Wenn wir den Effekt kolonialer Macht in der Produktion von Hybridisierung sehen und nicht in der lauten Herrschaft kolonialer Autorität oder der stummen Verdrängung indigener Traditionen, findet ein wichtiger Perspektivwechsel statt. Er offenbart die Ambivalenz am Ursprung traditioneller Diskurse über Autorität und ermöglicht eine Form der Subversion, die in dieser Unsicherheit gründet und die diskursiven Zustände der Herrschaft in den Nährboden der Intervention verwandelt.« (1994: 112).³

Die Konzepte der Hybridität haben sich mittlerweile in den Postcolonial Studies durchgesetzt. Sie beziehen sich entweder explizit auf Sprachtheorien oder auf dekonstruktivistische und psychoanalytische Ansätze, die sich an solchen orientieren (etwa Jacques Derridas Begriff der »différance«). Homi Bhabha leitet seine Vorstellung eines in sich gespaltenen Diskurses unter anderem von Michail Bachtins Romantheorie ab, genauer, von dessen Thesen zur Dialogizität der

Sprache im allgemeinen und des Romangenres im besonderen. Für Bachtin bezeichnet Hybridität zunächst die Art und Weise, wie eine sprachliche Äußerung, selbst in einem einzelnen Wort oder Satz, zweistimmig sein kann. Er begreift diese »innere Dialogizität« als eine notwendige Begleiterscheinung der sozialen »Spaltung der Sprache«, als »eine Folge ihrer Überbesetzung mit in der Rede differenzierten Intentionen. Diese Aufspaltung und die mit ihr zusammenhängende Überbesetzung und Überlastung der Wörter und Formen mit Intentionen sind die unvermeidbaren Begleiterscheinungen des sozial widersprüchlichen historischen Werdens der Sprache.« (Bachtin 1979: 218). In diesem Sinne bestimmt er Hybridisierung als »Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung«, als »Aufeinandertreffen zweier verschiedener, durch die ... soziale Differenzierung ... geschiedener sprachlicher Bewußtseine in der Arena der Äußerung« (1979: 244) und unterscheidet zwischen einer unabsichtlichen, »organischen« und einer beabsichtigten Hybridisierung.⁴ Während die erstere ein »zentraler Modus des historischen Lebens und Werdens von Sprachen« sei, versteht er die letztere als ein »künstlerisches Verfahren« – etwa Formen der Stilisierung und der Parodie – im Roman. Bei der beabsichtigten Sinnhybride handelt es sich »um eine bewußte vergleichende Zusammenstellung und Gegenüberstellung«, beide »Standpunkte werden hier nicht vermischt, sondern einander dialogisch konfrontiert«. (1979: 245f.).

Hybridität als Modell des Widerstands

Es ist vor allem dieser Aspekt der dialogischen Konfrontation, den Bhabha für sein Konzept der Hybridisierung bei Bachtin aufgreift. Es geht ihm in erster Linie um das Moment der Subversion des kolonialen Herrschaftsdiskurses, in dem innerhalb eines einzelnen Diskurses eine Stimme in der Lage ist, die andere zu demaskieren und so deren Autorität zu unterminieren, und nicht um die Vorstellung einer »Vermischung« zweier Sprachen im Sinne von Bachtins »organischer Hybridität«. Bhabha transformiert so Bachtins »intentionale Hybridität« theoretisch zu einem aktiven Moment des Widerstands gegen die koloniale Herrschaft. (vgl. Young 1995) Über den Einwand hinaus, daß hier die kolonialen Gewaltverhältnisse nivelliert würden (Mackenthun 1996: 377), verallgemeinert Bhabha den Begriff der Hybridität zum Modell von Widerstand und kultureller Politik überhaupt – eine Tendenz, die in den Postcolonial Studies allgemein zu beobachten ist. Historische Analysen spezifischer Diskurse sind dagegen selten und berücksichtigen kaum andere Dimensionen.⁵ Bhabha selbst zieht selten historische Dokumente heran. Als eines der wenigen Beispiele für sein Konzept der Hybridität dient ihm der Text eines christlichen Missionars in Indien, der darüber berichtet, wie er indischen Hindus die Kommunion nahezubringen versucht: Er ist verwirrt, als diese, da Vegetarier, angeekelt auf die Idee reagieren, das Fleisch Christi zu essen und sein Blut zu trinken; der englische Missionar erscheint selbst als kannibalistischer Vampir (Bhabha 1994: 102ff.). Abgesehen von der Frage, inwieweit hier von Widerstand die Rede sein kann, vermeidet Bhabha, zwischen historisch unterschiedlichen Formen von Kolonialismus zu differenzieren, und verallgemeinert seine auf Indien bezogenen Analysen zu solchen des kolonialen Blicks überhaupt.

Grundsätzlich changiert Bhabhas Einsatz des Hybriditätsbegriffs zwischen seiner Verwendung für eine allgemeine Kulturtheorie und seiner Zuschreibung auf bestimmte Subjekte. Zum einen versucht er, über den Begriff der Hybridisierung seine Vorstellung von »kultureller Differenz« vom Multikulturalismus abzugrenzen und begreift die Gespaltenheit der Sprache als zentrale Metapher für seine Kulturtheorie: »Nur wenn die Theorie der Tatsache Rechnung trägt, daß schon der Ort der Äußerung in sich gespalten ist, kann eine internationale Kultur gedacht werden, die nicht auf dem Exotismus des Multikulturalismus oder der Diversität der Kulturen basiert, sondern auf der

Einschreibung und Artikulation der Hybridität von Kultur.« (1994: 38). In diesem Sinne vertritt er einen abstrakten Antiessentialismus, der die Arbitrarität von Sprache selbst zum Modell von Politik erklärt. So spricht Bhabha davon, daß »Widerstand nicht notwendigerweise ein oppositioneller Akt politischer Intention« sei, sondern vielmehr »der Effekt einer Ambivalenz«. (1994: 110) Aus dieser Perspektive plädiert er gegen eine »Politik der Polarisierung« und für ein »hybrides« Verständnis von Kritik. An diesem Punkt wird die politische Indifferenz seiner Theorie offenkundig: »Die Sprache der Kritik ist nicht deshalb wirkungsvoll, weil sie die Begriffe Herr und Knecht, Merkantilist und Marxist bis in alle Zeiten trennt, sondern sie ist es in dem Maße, wie es ihr gelingt, die vorhandenen Widersprüche zu überwinden und den Raum für eine Vermittlung zu öffnen: einen Ort der Hybridität ...« (1994: 25).

Zum anderen dient ihm der Begriff der Hybridität zur Kennzeichnung der Situation von postkolonialen Migranten. Hier geht er mit der Unterstellung einher, daß aus dem »kulturellen« Status von Migranten (»zwischen« verschiedenen »Kulturen«), den Subjekten, denen Hybridität in besonderem Maße zugeschrieben wird, quasi per se eine antirassistische Politik folge. Im Zuge einer behaupteten Auflösung eindeutiger »kultureller Identitäten« durch Globalisierung und Migration gerät so die Figur des Migranten zum neuen revolutionären Subjekt. Diese Zuspitzung nimmt auch Stuart Hall in der Verknüpfung des Hybriditätsbegriffs mit seinem Konzept der »neuen Ethnizitäten« vor.⁶ Hall konstruiert in seinen neueren Aufsätzen eine dekonstruktive Wende in der antirassistischen Politik: Während der frühere »Kampf um die Repräsentationsverhältnisse« von der homogenisierenden Bezugnahme auf ein essentiell gedachtes schwarzes Subjekt bestimmt gewesen sei, sieht er nun eine »Politik der Repräsentation« auftauchen, die sich der Hybridität von Identitäten, sprich, ihrer diskursiven Konstruiertheit und Uneindeutigkeit, bewußt sei. Halls politisches Projekt, das er in einigen kulturellen Produktionen bereits umgesetzt sieht ⁷, zielt auf eine Umdeutung des Ethnizitätsbegriffs und seine Entkopplung von rassistischen und nationalistischen Diskursen. Ihm zufolge erkennt dieser den »Stellenwert von Geschichte, Sprache und Kultur für die Konstruktion von Subjektivität und Identität an sowie die Tatsache, daß jeder Diskurs plaziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in einem Kontext steht« (Hall 1994: 21f.). In diesem Sinne seien »wir alle ethnisch verortet, unsere ethnischen Identitäten sind für unsere subjektive Auffassung darüber, wer wir sind, entscheidend«. (1994: 23) Das »wir« soll in diesem Fall tatsächlich »alle« einschließen, doch bezieht Hall wie Bhabha sein Konzept der »neuen Ethnizitäten« in besonderer Weise auf Migranten und versteht es als antirassistisch.

Hybridität und Antirassismus

In einem Interview erklärt er, den Begriff der Hybridität etwa so zu benutzen, wie sich Salman Rushdie als »Bastard« betrachte, »das heißt als jemand, der das Unreine, Negative bewußt auf sich nimmt. Es geht dabei in erster Linie um die störende Kraft in bezug auf die alten Essentialismen«. (Hall 1996: 52). An Rushdies Plädoyer für Hybridität, das Hall an anderer Stelle zustimmend zitiert, wird allerdings deutlich, wie die Rede von der Hybridisierung – über die Assoziationskette: Sprache, Kultur, Ethnie, Rasse – die »alten Essentialismen« in ihrer Umkehrung selbst aufrufen kann: »Jene, die den Roman heute am heftigsten bekämpfen, sind der Meinung, daß ein Vermengen mit anderen Kulturen unweigerlich die eigene Kultur schwächen und ruinieren muß. Ich bin genau der entgegengesetzten Meinung. Die Satanischen Verse feiern die Bastardisierung, die durch neue, unerwartete Kombinationen von Menschen, Kulturen, Ideen, politischen Richtungen, Filmen oder Liedern entsteht. Das Buch erfreut sich am Mischen der Rassen und fürchtet den Absolutismus des Reinen.« (Rushdie 1992: 457f.). Diese Umkehrung bleibt allerdings negativ an den rassistischen Diskurs gebunden, was ihre antirassistische Wirksamkeit fraglich erscheinen läßt. Tatsächlich

spielte der Begriff der Hybridität in den Rassentheorien des letzten Jahrhunderts eine zentrale Rolle. War er zunächst im botanischen und biologischen Diskurs gebräuchlich, so wurde die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Hybridität Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer entscheidenden Frage im Streit zwischen Vertretern der Doktrin, daß die Menschen in verschiedene Spezies einzuteilen (Polygenese), und Vertretern der Auffassung, daß sie eine Spezies seien (Monogenese). (Vgl. Young 1995: 9) Die Debatte konzentrierte sich auf die Frage der Fertilität von »Mischlings«-Nachkommen und führte etwa auf seiten der Polygenese-Vertreter zu Degenerationsbehauptungen, die durch ausgedehnte Forschungen und Tabellen belegt werden sollten. Doch kann die Verwendung des Begriffs Hybridität im rassistischen Diskurs nicht dazu dienen, das Hybriditätskonzept der postkolonialen Kritik als rassistisch zu denunzieren. Ebenso wenig ist die Umkehrung des rassistischen Diskurses, wie sie Hall und Rushdie vornehmen, mit diesem gleichzusetzen.

Anmerkungen:

1. Der Begriff postkolonial kommt hier in widersprüchlicher Weise zum Einsatz. Abgesehen von seiner Verwendung im Sinne einer historischen Periodisierung – das »Post« soll schlicht die Phase nach der Dekolonisation kennzeichnen – changiert er zwischen verschiedenen Bedeutungen, und dies zuweilen innerhalb einzelner Texte: Während die meisten den Begriff auch im Sinne eines fortgesetzten Einflusses kolonialer Strukturen auf eine formal dekolonisierte Gegenwart oder synonym mit neokolonial gebrauchen, er also nicht eine Überwindung kolonialistischer Machtverhältnisse signalisieren soll, erhält er in Kombination mit »postmodern« in manchen Fällen eine solche Bedeutung.
2. Vgl. etwa Benita Parry 1987
3. An anderer Stelle verwendet er in derselben Absicht Lacans Begriff der Mimikry. Beide Konzepte beruhen auf dem Gedanken einer ironisierenden, parodierenden Imitation eines vorhergehenden Diskurses. Bhabha begreift Hybridität und Mimikry gleichermaßen als Strategien des kolonialen Diskurses wie des Widerstandes gegen diesen.
4. Bachtins Vorstellung einer Vielfalt von »Sprachen« bezieht sich auf soziale Differenzierungen, er spricht auch von »verbal-ideologischen Horizonten«. Gemeint sind also nicht einfach Nationalsprachen – diese selbst sind vielmehr in sich sozial differenziert und durch Hybridisierung gebildet –, sondern etwa: »gattungs- und berufsspezifische, ständisch-gruppenspezifische (Sprache des Adligen, des Pächters, des Kaufmanns, des Bauern), Sprachen von Richtungen, Alltagssprachen« etc., vgl. Bachtin 1979: 201
5. Die hier üblichen Analysen bleiben zum Beispiel weit hinter Tzvetan Todorovs »exemplarischer Geschichte« zurück, wie er sie in »Die Eroberung Amerikas« entwickelt.
6. Vgl. Hall 1994, darin vor allem die Aufsätze »Neue Ethnizitäten« und »Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten«
7. Hall bezieht sich etwa auf Hanif Kureishi-Filme (Sammy and Rosy get laid, My Beautiful Laundrette), in denen die Widersprüchlichkeit der »neuen Ethnizitäten« zum Ausdruck komme.

Literatur:

- Bachtin, Michail M. 1979: Die Ästhetik des Wortes. Frankfurt am Main
- Bhabha, Homi K. 1983: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. In: Francis Baker u.a. (Hg.): The Politics of Theory. Colchester
- ders. 1994: The Location of Culture. London, New York
- ders. 1996: Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. In: Das Argument 215/1996
- Hall, Stuart 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg
- ders. 1996: Terrains der Verstörung. Interview von Christian Höller. In: Texte zur Kunst Nr. 24/1996

- Mackenthun, Gesa 1996, E Pluribus Unum? Die Position der USA im postkolonialen Diskurs. In: Das Argument 215/1996
- Rushdie, Salman 1992: Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981 – 1991, München
- Said, Edward W. 1978: Orientalism. New York, London
- ders. 1990: Third World intellectuals and metropolitan culture. In: Raritan, Winter 1990
- ders. 1997: Götter, die keine sind. Berlin
- Spivak, Gayatri C. 1988: Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture. Illinois
- diess. 1990: The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. Hrsg. v. Sarah Harasym, London, New York
- diess. 1993: Outside in the Teaching Machine. London, New York
- Young, Robert 1990: White Mythologies. Writing History and the West, London/New York
- ders. 1995, Colonial Desire, Hybridity in Theory, Culture and Race, London/New York

Nation hybrid - Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies (Teil 2 von 2)

von **Sabine Grimm**

Die »holy trinity« der Postcolonial Studies – Said, Spivak und Bhabha – hat für einen grundlegend neuen Blick auf den Kolonialismus gesorgt. Daß sich in ihren Ansätzen auch Schwachpunkte finden, zeigte bereits der erste Teil des Artikels. So bleibt Said einem Täter-Opfer-Dualismus verhaftet, Bhabha mit seinem Konzept der Hybridisierung als Widerstandsform gegen den Kolonialismus negativ an den rassistischen Diskurs gebunden. Der zweite Teil des Artikels setzt sich mit dem Verhältnis der Postcolonial Studies zu Klasse und insbesondere Nation auseinander. Beziehen sich die einen auf Kultur, um ihr politisches Projekt einer nationalen Befreiung in den Staaten des Trikonts zu begründen, versuchen die anderen, Nation in den Zentren kulturell umzudeuten.

Aijaz Ahmad, einer der wenigen marxistischen Kritiker der Postcolonial Studies, weist darauf hin, wie weitgehend in deren vorherrschender Theoriebildung die Klassenverhältnisse außer acht gelassen werden. Theoretische Konzepte wie das der Hybridität affirmierten die privilegierte Position postkolonialer Intellektueller, die oft als Repräsentanten ihrer Herkunftsländer wahrgenommen würden, im Sinne einer Selbststilisierung der eigenen kulturellen Kompetenz (über mehrere Sprachen verfügen etc.). Außerdem ignorierten sie die Klassenunterschiede zwischen Migrant*innen (Ahmad 1996). Seine Kritik richtet sich vor allem gegen eine Tendenz, die in Edward Saims Behauptung, der »Kampf um Dekolonisation« habe sich »von den Peripherien ins Zentrum bewegt« (Said 1990: 30), paradigmatisch zum Ausdruck gelange: »In solchen Formulierungen wird der 'Kampf um Dekolonisation' zu einer vornehmlich literarischen oder literaturwissenschaftlichen Angelegenheit, und die akademische Elite der Intelligenzija reklamiert – der verblüffenden Diskrepanz zwischen Fakten und Selbstwahrnehmung ungeachtet – für sich die Rolle der revolutionären Avantgarde der ganzen Welt.« (Ahmad 1992: 208).

Exil als seelische Verfaßtheit

Ahmads Einwände beziehen sich unter anderem auf Saims Unterscheidung zwischen »kolonialen« und »postkolonialen Intellektuellen«, eine Unterscheidung, die auch Bhabha und andere postkoloniale Kritiker vornehmen. Als »koloniale Intellektuelle« bezeichne Said schlicht Nicht-

Europäer, die während der kolonialen Periode aus der kulturellen Perspektive europäischer Dominanz geschrieben, das heißt sich mit der europäischen Kultur identifiziert hätten, ganz gleich ob als Nationalisten oder Marxisten. »Postkolonialen« Intellektuellen dagegen schreibt er zu, zugleich außerhalb der westlichen kulturellen Tradition zu stehen und die Waffen des europäischen kritischen Denkens besser zu beherrschen: Sie nutzten die einst exklusiv dem »Europäer« vorbehaltenen Techniken und Diskurse und wendeten sie »im Herzen der westlichen Metropole« gegen die ehemaligen Kolonisatoren. Ahmad kritisiert diese Periodisierung und wendet sich dabei vor allem gegen Saids Behauptung, die privilegierte Position für den Kampf gegen Kolonialismus und Imperialismus bestehe nun in der Kombination von »Third World Origin« und »Metropolitan Location« (Said 1990: 29) – eine Auffassung, die in der postkolonialen Kritik vorherrscht. Die hier verbreiteten »Ideologien der Immigration« (Ahmad) gingen mit einer Rhetorik einher, die Begriffe wie Exil oder Diaspora entwerte: »Der Umstand, daß manche dieser Intellektuellen tatsächlich aus politischen Gründen ins Exil gehen mußten, wurde dazu benutzt, den Begriff 'Exil' durch einen äußerst inflationären Gebrauch auszudehnen, und zwar zunächst als Metapher und schließlich als vollständig angeeignete Terminologie für die Beschreibung der existentiellen Bedingungen von Immigranten insgesamt; der Oberschichts-Indier, der sich selbst dazu entschieden hat, in einem Metropolenstaat zu leben, wird so zum 'Diaspora-Indier', und das 'Exil' als solches wird, abgelöst von materiellen Bedingungen, zur seelischen Verfaßtheit. Exil, Immigration und berufliche Vorlieben werden zu Synonymen und faktisch wechselseitig ununterscheidbar.« (Ahmad 1992: 86).¹

Ahmads Intervention in die Postkolonialismus-Debatte zielt nicht darauf ab, die Entwicklung der Postcolonial Studies an westlichen Akademien per se zu beklagen und die betreffenden Intellektuellen als »Verräter« des antiimperialistischen Kampfs zu brandmarken.² Seine Analyse macht vielmehr eine Verschiebung linker Theoriebildung sichtbar, die er an einigen Punkten zu Recht als politisch fragwürdige Abkehr und Distanzierung von einem mit der marxistischen Kapitalismuskritik verbundenen Antikolonialismus beschreibt: Die postkoloniale Kritik gehe nicht nur mit einem größeren Interesse am Kolonialismus der Vergangenheit als am Imperialismus der Gegenwart einher – in der Tat erfährt man in den hier bevorzugten Analysen wenig über die gegenwärtigen politischen Verhältnisse in den postkolonialen Staaten. Sie habe die Aufmerksamkeit in einer so umfassenden Weise von den »Fakten« imperialistischer Kriege und ökonomischer Ausbeutung zu den »Fiktionen« der kulturellen Repräsentationen verschoben, daß marxistische Ansätze in der Regel als totalisierend und ökonomistisch verworfen würden und sich das intellektuelle Engagement nun beinahe ausschließlich auf Diskursanalyse und Dekonstruktion konzentriere (Ahmad 1992: 93).

Antikolonialismus als Intellektuellenprojekt

Ahmad klagt die Dimensionen ein, die im Zuge dieser Verschiebung in den Hintergrund treten oder vollständig vernachlässigt werden: die Frage der Klassenverhältnisse, die Kritik der politischen Ökonomie, den politischen Bezug auf soziale Kämpfe in den ehemaligen Kolonialstaaten, in der Peripherie überhaupt. Seine Intervention richtet sich nicht zuletzt gegen eine Umdeutung von Antikolonialismus zum Intellektuellenprojekt einer »Dekolonisation des westlichen Denkens«. Eine solche Umdeutung nimmt etwa Robert Young, die postkoloniale Kritik mit dem Postmodernismus kurzschließend, in *White Mythologies* vor: »Wir sollten nicht annehmen ... , daß der Anti-Kolonialismus auf unser Zeitalter beschränkt war: Sympathie für den unterdrückten Anderen und Forderungen nach Dekolonisation sind so alt wie der europäische Kolonialismus selbst. Neu in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg, während derer die Dekolonisation der europäischen Empire

zum größten Teil erfolgte, war der sie begleitende Versuch, ebenso das europäische Denken und die Formen seiner Geschichte zu dekolonisieren. Er markiert so jene fundamentale Verschiebung und kulturelle Krise, die gegenwärtig als Postmodernismus charakterisiert wird.« (Young 1990: 119). Für Young setzt diese postmodern-postkoloniale »Krise«, mit der die »europäische Kultur« sich zunehmend darüber bewußt werde, daß sie nicht mehr das »unhinterfragte Zentrum der Welt« (1990: 19) sei, 1961 mit der Veröffentlichung von Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* ein. Fanons Kritik des Humanismus als Ideologie, die den Kolonialismus legitimierte, aber auch Jean Paul Sartres Vorwort zu den *Verdammten dieser Erde* – in dem er schreibt: »auch wir Europäer werden dekolonisiert«... »Ihr wißt genau, daß wir Ausbeuter sind ..., weil wir alle von der kolonialen Ausbeutung profitiert haben« – gelten Young als Beginn einer Dekolonisation des Westens, die er durch Derridas Dekonstruktion der westlichen Philosophie und die »holy trinity« der Postcolonial Studies – Said, Bhabha und Spivak – fortgeführt sieht.

Der Bezug auf Frantz Fanon eint die Kritiker und die Protagonisten der Postcolonial Studies, die hierbei allerdings unterschiedliche theoretische und politische Interessen verfolgen. Vor allem dann, wenn es um Fanons Thesen zum Verhältnis von nationaler Kultur und Antikolonialismus geht, die von ihrem historischen Kontext, dem algerischen Befreiungskampf gegen die französische Kolonisation, kaum zu trennen sind, lassen sich hier zum Teil verwirrende Frontstellungen ausmachen. Die einen beziehen sich weiterhin auf das Projekt nationaler Befreiung, wie Fanon es in *Die Verdammten dieser Erde* formuliert hat, und setzen auf Nation als einheitsstiftenden Bezugspunkt des Widerstands in den Ländern der »Dritten Welt«. Die anderen hingegen greifen die gegen einen identitären Kulturbegriff gerichteten Aspekte seiner Thesen für ihre kulturtheoretischen Konzepte auf und lesen Fanon durch Dekonstruktion und Poststrukturalismus hindurch. Tatsächlich sind beide Momente, ein kritischer wie ein affirmativer Bezug auf den Begriff des Nationalen, in *Die Verdammten dieser Erde* zu finden. Fanon ging davon aus, daß im politischen Kampf gegen den Kolonialismus »die Tradition ihre Bedeutung« ändere und die Intellektuellen sich der »schwankenden Bewegung«, der »verborgenen Gleichgewichtsstörung, in der sich das Volk befindet«, anschließen sollten, von »der her plötzlich alles in Frage gestellt« (Fanon 1981: 192) werde. Bhabha etwa nimmt diese gegen eine kulturalistische Fixierung auf die »nationale Tradition« gerichtete These Fanons für seine Sprachtheorie auf: »Fanons Bewegungsmetapher – wenn sie für eine Theorie der kulturellen Signifikation reinterpretiert wird – ermöglicht uns nicht nur, die Notwendigkeit von Theorie zu sehen, sondern ebenso die restriktiven Vorstellungen von kultureller Identität, mit denen wir unsere Visionen von politischer Veränderung belasten.« (Bhabha 1994: 37f.).

E. San Juan dagegen, ein vehementer Kritiker Bhabhas und der postkolonialen Theorie überhaupt, möchte an Fanons »Ausgangsprojekt der national besetzten Eroberung von Identität« im Sinne von Handlungsfähigkeit und der Einheit des politischen Kampfs festhalten. (San Juan 1996: 365) Er sieht im »Aufstieg des postkolonialen Textualismus« ein »Symptom des schwindenden Widerstands der 'Dritten Welt' in den Achtzigern« (1996: 368) und beklagt die »Verflüchtigung des 'Dritte-Welt'-Kults in das eklektische Kosmopolitentum der Postkolonialität« (1996: 362). Daß Fanons Projekt »abgewertet und verleugnet« worden sei, liege an der »weltweiten Hegemonie der poststrukturalistischen Ideologie und ihrem Faible für Austausch, Pastiche, Fragmentierung, Textualität und Differenz« (1996: 365) – die Polemik gegen das Ungeheuer des Poststrukturalismus nimmt hier verschwörungstheoretische Züge an, die mit der marginalisierten Position jener, die an marxistischen Imperialismustheorien, innerhalb der selbst marginalen Strömung der Postcolonial Studies festhalten, kaum zu erklären ist.

Nationalismus und Befreiung

Eine gegenüber San Juan differenziertere Position nimmt Aijaz Ahmad ein, der den Nationalismus der nationalen Bourgeoisien in den postkolonialen Staaten ebenso angreift wie den Dritte-Welt-Nationalismus emigrierter Intellektueller. Zugleich wendet er sich zu Recht gegen einen abstrakten Antiessentialismus, der glaube, Nationalismus an sich, ohne Ansehung der Machtverhältnisse, kritisieren zu können und dabei die Unterschiede – etwa zwischen kurdischem und türkischem Nationalismus – übergeht. Unverständlich bleibt jedoch, warum er deshalb am Nationalismus als Befreiungsperspektive festhalten muß: Zu kämpfen, so Ahmad, gelte es nicht »gegen Nationen und Staaten an sich, sondern für andere Artikulationen von Klasse, Nation und Staat.« (Ahmad 1992: 11). Letztlich schimmert in Ahmads Bezug auf nationale Befreiung noch das Leninsche Selbstbestimmungsrecht der Völker durch.

Aus dieser Perspektive polemisiert auch er gegen den »poststrukturalistischen Skeptizismus«, gegen dessen Entlarven von Ursprungsmythen, und wirft etwa Said, der weiterhin für den palästinensischen Befreiungskampf eintritt, vor, sich theoretisch immer mehr an die poststrukturalistische Verleugnung von Nation anzunähern.³ Doch geht seine Kritik letztlich an ihrem Gegenstand vorbei. Denn es ist ja keineswegs so, daß PoststrukturalistInnen, wie Ahmad es unterstellt, sich nicht auf Nation beziehen. Vielmehr plädieren sie für eine Anerkennung der postkolonialen Geschichte innerhalb der »nation as narration« (Bhabha), und damit, wie Ahmad es einklagt, für »andere Artikulationen von Nation«, allerdings weniger in den Staaten der Peripherie als vielmehr im Zentrum. So fordert etwa Bhabha: »Die westlichen Metropolen müssen sich mit ihrer postkolonialen Geschichte als einer indigenen oder einheimischen Erzählung, die ein fester Bestandteil ihrer nationalen Identität ist und von den Nachkriegsmigranten und -flüchtlingen erzählt wird, auseinandersetzen.« (Bhabha 1994: 6). Und auch Stuart Halls Diktum »Alle modernen Nationen sind kulturell hybrid« (Hall 1994: 207) ist in diesem Sinne zu verstehen. Er beschließt seine Überlegungen zur »neuen Ethnizität« mit der Feststellung: »Vor fünfzehn Jahren haben wir uns, oder zumindest ich mich, nicht darum gekümmert, ob im Union Jack schwarz vorkommt. Nun tun wir es nicht nur, wir müssen es auch tun.« (1994: 24). Beziehen die einen sich auf Kultur, um ihr politisches Projekt einer nationalen Befreiung in den Staaten des Trikont zu begründen, so versuchen die anderen Nation in den Zentren kulturell umzudeuten.

Insofern die postkoloniale Kritik nicht über eine staatstheoretische Kritik der Nation-Form verfügt, wie sie in der Rassismuskritik der letzten Jahre entwickelt wurde, ist zu befürchten, daß ihre Rezeption an diesem Punkt ein theoretisches Vergessen befördert. Andererseits gibt es genug historisches und aktuelles Material – nicht zuletzt, was den Antiimperialismus der Linken in der Bundesrepublik betrifft -, das einer »Colonial Discourse Analysis« zu unterziehen wäre.

Anmerkungen:

1. In seinen Vorlesungen zum »Ort des Intellektuellen« etwa erklärt Said das Exil zum Modell für seine Neuauflage des »freischwebenden Intellektuellen«, vgl. Said 1997: 67 bzw. 71.
2. Auch wenn er zuweilen diesen Eindruck erweckt und ihm der Vorwurf gemacht wurde, eine »Politik der Nostalgie« zu verfolgen. Vgl. etwa Kaviraj 1993. Tatsächlich übt er am Antiimperialismus der Linken in den sechziger und siebziger Jahren weitaus weniger Kritik als an den aktuellen Positionen der Postcolonial Studies.
3. Said war zwanzig Jahre Mitglied des palästinensischen Exilparlaments, doch hat er schon vor dem Abschluß des israelisch-palästinensischen Friedensvertrags Arafat die Unterstützung aufgekündigt, da er diesen als Selbstaufgabe einschätzt (»He's sold his people into enslavement«).

Literatur:

- Ahmad, Aijaz 1992: In Theory. Classes, Nations, Literatures. London/New York
- ders. 1996: The politics of literary postcoloniality. In: Race & Class, 36, 3/1996
- Bhabha, Homi K. 1994: The Location of Culture. London, New York
- Fanon, Frantz 1981: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main
- Hall, Stuart 1994: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg
- Said, Edward W. 1990: Third World intellectuals and metropolitan culture. In: Raritan, Winter 1990
- San Juan Jr., E. 1996: Über die Grenzen »postkolonialer« Theorie: Kassiber aus der »Dritten Welt«. In: Das Argument 215/1996
- Young, Robert 1990: White Mythologies.
- Writing History and the West, London/New York

***Sabine Grimm** ist Redakteurin bei der Zeitschrift Die Beute.

Die beiden Texte sind in den Ausgaben der Zeitschrift [iz3w](#) Nr. 223 (September 1997, S. 39-42) und Nr. 224 (Oktober 1997, S. 37-39) erschienen.