

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-07-2 € 13,-

8
2001

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

HYBRIDITÄT

Beiträge von

Monika Fludernik, Freiburg

Claudia Gronemann, Leipzig

Nausikaa Schirilla, Frankfurt

Nestor García Canclini, Mexiko

Eske Wollrad, Oldenburg

Wolfgang Tomaschitz, Wien

SONDERDRUCK

HYBRIDITÄT



Redaktion und Einleitung:
ANKE GRANESS & NAUSIKAA SCHIRILLA

7

MONIKA FLUDERNIK

Hybridität: Theorie und Praxis

6

25

CLAUDIA GRONEMANN

*Die transmediale Strategie im filmischen
Werk Assia Djebars*

36

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Können wir uns nun alle verstehen?
Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und
Differenz*

48

NESTOR GARCÍA CANCLINI

*Figurationen über
Kulturen und Politik*
Raymundo MIER, Mabel PICCINI und
Margarita ZIRES im Gespräch mit
Nestor GARCÍA CANCLINI



forum

60

WOLFGANG TOMASCHITZ

Die Leiber des Ganzen

Buddhistische Grundbegriffe bei

Herbert v. Guenther

84

BÜCHER UND MEDIEN

104

IMPRESSUM

kulturthema

77

ESKE WOLLRAD

Der Weißheit letzter Schluss –

Zur Dekonstruktion von »Weißsein«

105

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

Nausikaa Schirilla

KÖNNEN WIR UNS NUN ALLE VERSTEHEN?

KULTURELLE HYBRIDITÄT, INTERKULTURALITÄT UND DIFFERENZ

Nausikaa SCHIRILLA ist Philosophin und
Erziehungswissenschaftlerin
und habilitiert sich z. Zt. an
der Universität Frankfurt.

Literaturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Ansätze haben mit der Konzeption kultureller Hybridität einen Denkansatz hervorgebracht, der sich zunehmender Beliebtheit erfreut. Die Annahme einer Hybridität von Kulturen und Disziplinen zeichnet viele DenkerInnen des Spektrums postkolonialer Theorie aus. Diese Thesen haben viele Disziplinen und Forschungszweige beflügelt. Es erscheint so, als sei hier eine Lösung für viele fruchtlose Debatten über Eigenes und Anderes, über Alterität und Differenz, Tradition und Moderne gefunden – mittels derer solche vielfach als dichotomisch kritisierten Gegensätze aufgelöst und zum Fließen gebracht werden könnten. Die Konzeption kultureller Hybridität hebt Gegensätze zwischen Einem und Anderen auf und öffnet die immer wiederkehrenden Sackgassen in der Kontroverse um Kulturrelativismus und Universalismus. Elisabeth Bronfen erklärt beispielsweise in ihrer Einleitung zu einem Band, der zeitgenössische Autoren aus der postkolonialen Kritik und Theoretiker kultureller Hybridität vorstellt, die Universalismusdebatte sei obsolet geworden. (Bronfen 1998) Sie sagt, die Kritik am westlichen Universalismus hätte sich erübrigt, weil im Zeitalter der Globalisierung und des Postkolonialen die Gegensätze zwischen Nord und Süd, zwischen Ost und West hinfällig und fließend geworden seien. Kulturen seien heute nur als hybride zu begreifen, kulturelle Phänomene sind aus ihrem gegenseitigen Ineinander-Verwobensein zu verstehen und nicht aus Gegensätzen, denen immer etwas Fiktives an-





haftet. Interessant werden die innerkulturellen Differenzen, wie beispielsweise bestimmte Subkulturen, die sich mit Subkulturen anderer Gesellschaften vermischen. Vorstellungen nationaler oder lokaler kultureller Spezifika werden hier zu phantasmatischen Konstruktionen, die letztlich die Funktion erfüllen, über die Ohnmacht und Endlichkeit der Subjekte hinwegzutäuschen.

Das, was im Zusammenhang mit interkulturellen Dialogansätzen immer wieder gefordert wurde, nämlich die Vielfalt und Beweglichkeit von Kulturen zu denken, wird hier neu fundiert, allerdings mit spezifischen theoretischen Implikationen. Das Konzept Kulturelle Hybridität scheint viele Probleme interkulturellen Philosophierens zu lösen – allerdings möchte ich fragen, ob es sich hier nicht um eine Lösung durch Abschaffung der Gegenstandsbereiche und damit um Scheinlösungen handelt.

In der Tat stellt die Sichtweise, Kulturen als in sich vielfältig und Mischungen nicht als Widerspruch, sondern als Synthesen zu betrachten, einen Fortschritt dar, insofern als der Differenzbegriff geöffnet und in Kulturen hineinverlegt wird. Sicher sind viele moderne Subkulturen wie beispielsweise Hip Hop als kulturell hybride Gebilde zu begreifen. Konzeptionen kultureller Hybridität stellen auch einen Schlüssel zum Verständnis globalisierter Subjekte oder von Subjektkonstruktionen in der Migration dar, sie werden in den *cultural studies* oder in sozialwissenschaftlichen Arbeiten vielfältig weiterentwickelt.¹

Dabei erweist sich die postmodernen Öffnung des Subjektbegriffes als ebenso fruchtbar – so werden vielfältige und offene, durch unterschiedliche und vor allem transversale Orientierungen gekennzeichnete Identitäten denkbar.

Die Auflösung der Vorstellung von festgefühten nationalen Kulturen steht auch im Zusammenhang mit der mittlerweile sprichwörtlich gewordenen These Benedict Andersons von der Nation als »*imagined community*« und einer verstärkten Rezeption des Konstruktivismus in den Sozialwissenschaften. Bhabhas Denken ist aber eher durch Derrida und Lacan hindurchgegangen. Es impliziert eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise, die von der modernen Linguistik und ihrer zentralen Erkenntnis der Nicht-Übereinstimmung von Signifikat und Signifikant ebenso geprägt ist wie von der daran ansetzenden Lacanschen Psychoanalyse. Bhabha gewinnt seine Begrifflichkeiten aus und in der Analyse postkolonialer Literatur vor allem in Indien, den USA und Großbritannien. Wichtig sind auch seine Arbeiten über Franz Fanon und dessen Verständnis des Verhältnisses von Kolonisierer und Kolonisierten. Auch hier spielt für Bhabha der Begriff der Hybridität, ähnlich wie der der Ambivalenz eine zentrale Rolle. Hier ist wiederum zentral Bhabhas poststrukturalistisches Subjektverständnis, das einen emphatischen Subjektbegriff im Sinne eines Selbst als Kern oder abgrenzbarer Entität aufgibt zugunsten eines dialogischen, an textuellen Modellen orientierten Konzeptes.

Die Konzeption kultureller Hybridität von Canclini muß von der von Bhabha unterschieden werden. Canclinis Thesen sind überwiegend im Kontext kommunikationswissenschaftlicher Auseinandersetzungen entstanden und haben sich an Fragen eines spezifisch lateinamerikanischen Verständnisses von Modernität abgearbeitet. Sie stehen im Zusammenhang mit grundlegenden Fragen des Verhältnisses von Kultur und Globalisierung vor allem im Hinblick auf die Frage US-amerikanischer Dominanz in Kultur- und Wissenschaft und das Ineinandewirken indigener und

In der Tat stellt die Sichtweise, Kulturen als in sich vielfältig und Mischungen nicht als Widerspruch, sondern als Synthesen zu betrachten, einen Fortschritt dar, insofern als der Differenzbegriff geöffnet und in Kulturen hineinverlegt wird.

¹ Zu den unterschiedlichen Verwendungsweisen des Begriffs Hybridität in den *cultural studies* (vgl. WERNER et al. 1997)



Interkulturelles Philosophieren geht von der Einsicht aus, dass das in den Ländern des Westens bzw. des Nordens produzierte Wissen nur einen kleinen Teil des Wissens der Menschheit insgesamt ausmacht, und es sich mit dem Wissen, das an anderen Orten der Erde produziert worden ist, auseinandersetzen muss.

äußerer Faktoren in der lateinamerikanischen Realität. (vgl. Canclini 1997)

Daran anknüpfend hat sich der Begriff der kulturellen Hybridität für bestimmte kulturelle Formationen am Rande der US amerikanischen Gesellschaft eingebürgert, beispielsweise für die amerikanisch – mexikanische *mestizaje* Kultur, wie sie in den Arbeiten von Gloria Anzaldúa oder Maria Lugones dargestellt wird. (vgl. Lugones 1994) Hier steht Hybridität für eine wirkliche Integration verschiedener mexikanischer und amerikanischer Traditionslinien und fungiert als Gegenbegriff gegen eine Integrationsvorstellung, die letztlich von der Dominanz einer (letztlich fiktiven) mehrheitlichen US Kultur geprägt ist. Wichtiges Element stellt die Zweisprachigkeit dar.

Im Folgenden beziehe ich mich auf den Begriff, wie ihn Bhabha geprägt hat. Damit ist zu betonen, dass ich die Gültigkeit der hier gemachten Aussagen beschränken möchte auf dessen Konzept kultureller Hybridität – es wäre zu untersuchen, inwieweit sie für die anderen Konzepte auch zutreffend sind.

Die rezipierten Positionen postkolonialer Theorie enthalten wichtige Beiträge zur Frage des Kulturbegriffes und der Globalisierung. Sie treffen zentrale Punkte, um die Konzeptionen eines polylogs oder interkulturelles Philosophieren kreisen: die Frage nach kultureller Differenz und (in Verbindung damit) die Frage nach der Hegemonie bestimmter westlich geprägter Vorstellungen, die vorschnell und unzulässig universalisiert werden. Dazu gehören beispielsweise Verständnisse von Philosophiegeschichte, die diese nur in der westlichen Geschichte verorten, Konzeptionen von Vernunft und Denken, die nur eine bestimmte Form westlicher Rationalität privilegieren, der Ausschluß spiritueller Erkenntnisquellen aus der Erkenntnis und vieles anderes mehr. Die Einsprüche gegen diese geschilderten Positionen gehen von anderen, von autochthonen Traditionen aus – sie setzen damit einen wie

auch immer gearteten Begriff von Andersheit voraus und sehen in der Belebung oder – wie es ja oft der Fall ist – Wiederbelebung autochthoner philosophischer Traditionen einen Sinn. Interkulturelles Philosophieren fordert zum Dialog mit diesen Traditionen auf bzw. fordert, dass Probleme aus den verschiedenen Blickwinkeln angegangen werden. Interkulturelles Philosophieren stellt sich dem Problem, dass hier sich widersprechende, gegensätzliche Problemlösungsstrategien austauschen könnten und geht dieses Problem immanent und kommunikativ an. Auch dieses Modell erfordert eine Konzeption kultureller Differenz und setzt diese voraus. Ohne Differenz zu unterstellen ist das Bemühen um Verständigung nicht notwendig. Interkulturelles Philosophieren geht von der Einsicht aus, dass das in den Ländern des Westens bzw. des Nordens produzierte Wissen nur einen kleinen Teil des Wissens der Menschheit insgesamt ausmacht, und es sich mit dem Wissen, das an anderen Orten der Erde produziert worden ist, auseinandersetzen muss. Ein Modell dieser Auseinandersetzung stellt der Polylog dar.

Vom Standpunkt einer Konzeption kultureller Hybridität kann argumentiert werden, dass diese Konzeptionen Vorstellungen implizieren, es gäbe autochthones Wissen, was eine Illusion darstellt. Hier erscheinen hier Gegensätze als Schein, weil sie als Beharren auf festen Ordnungen in einem schon längst von Auflösung ebendieser Ordnungen gekennzeichneten System zu charakterisieren sind. Bezüge auf autochthone Kulturen gelten als überholt, weil sich Blicke und Denkweisen von Nord und Süd, Kolonisierern und Kolonisierten schon längst vermischt haben und gar nicht mehr auseinander zuhalten sind. Nicht die Suche nach Eigenem und Autochthonem ist angesagt, sondern die Suche nach Binnendifferenzierungen und Subkulturen in einer schon längst globalisierten Kultur. Eine Kritik an der Normierung bestimmter Vorstellungen



des Menschen, des Subjekts oder der Vernunft ist hinfällig geworden und hat sich in eine wird nämlich vorgeworfen, dass er ebendiese kulturelle Hybridität in der Kunst und Literatur nicht anerkennt und damit an einem monokulturellen Selbstverständnis festhält, das längst überholt ist. Diese Feststellung wird in der postkolonialen Theorie zwar für die Literatur getroffen, ließe sich aber ebenso für die Philosophie geltend machen.

Im folgenden möchte ich auf diese Fragen eingehen, indem ich zunächst nach Status und Reichweite der Konzeptionen kultureller Hybridität frage und kritische Positionen rezipiere. Anschließend möchte ich auf die in dieser Position enthaltenen Implikationen für einen Kulturbegriff ausführen und zeigen, inwiefern dieser interkulturellem Philosophieren rezipiert werden muss. Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass kulturelle Hybridität für Bhabha nicht etwas darstellt, dem eine Entität oder bestimmte Charakterisierung einer Entität entspräche. Vielmehr liest er Hybridität aus kulturellen Äußerungen oder kulturellen Formationen heraus. Hybridität arbeitet und wirkt – Hybridität stellt keine neue Analyseeinheit dar, die etwa an die Stelle von Nationalkulturen oder Minderheitenkulturen zu treten hätte. (Bhabha 1990: S. 2f, 1994: S. 40f) Kulturelle Formationen in diesem Sinne stellen für Bhabha kein Gegenstand der Analyse dar. Bhabha analysiert einzelne Werke oder Werke bestimmter Autoren und zeigt, wie in diesen Hybridität sich äußert und wirkt. So könnten wir aber beispielsweise mit Bhabha sagen, dass Identitäten in einer globalisierten Welt kulturelle Hybridität ausdrücken. Postkoloniale Subjekte – hier vor allem die MigrantInnen aus den ehemals kolonisierten Ländern – haben vielfältige Identitäten und tragen Spuren der unterschiedlichsten kulturellen Traditionen und Prägungen in sich, sie können sich in vielen Kulturen bewegen und sind nicht der einen oder anderen Kultur zuzuschreiben. Diese

Analyse ist vor allem aus der Untersuchung literarischer Texte von SchriftstellerInnen aus dem indischen Subkontinent gewonnen, die heute in verschiedenen Regionen der Welt leben bzw. aus der Analyse von MigrantInnen- bzw. Diaspora-Literatur.

Zum zweiten sei nun darauf hingewiesen, dass es sich hier auch um eine aus Soziologie und Kommunikationswissenschaften schöpfende These handelt. Kulturelle Hybridität wird als mit der Moderne untrennbar verbunden begriffen. Hybridität ist gebunden an die Folgen der kolonialen Begegnung bzw. an eine bestimmte Konzeption dieser Begegnung, an die Globalisierung als ein soziokulturelles, technologisches und ökonomisches Phänomen, und an die Tatsache der weltweiten Migrationsbewegungen. Hybride Kulturen in der postkolonialen globalisierten Welt zeichnen sich aus durch Vermischung von Diskursen, Technologien, Traditionslinien und Praktiken, sie sind geprägt durch den Charakter der modernen Großstädte auf der ganzen Welt mit ihrer Globalisierung im Bereich des Verkehrs und der Kommunikation und ihrem Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Traditionslinien und unterschiedlicher Rationalitäten. Kulturelle Hybridität wird hier in mehrfacher Hinsicht als ein Spezifikum der Moderne verstanden und als eine Folge des Kolonialismus. Hybridität ist ein Produkt der kolonialen Geschichte, da der Kolonialismus ein spezifisches Phänomen der Moderne darstellt, ist auch kulturelle Hybridität eine Erscheinungsform der Moderne. Bhabha vertritt diese Ansicht nicht explizit. Er thematisiert aber ausdrücklich nur das postkoloniale und koloniale Verhältnis und begreift dies als einen spezifischen Ausdruck der westlichen Moderne. Hybridität ist ferner gebunden an bestimmte technologische Bedingungen der Moderne wie Reise- und Kommunikationsmittel und auch daher als Spezifikum der Moderne zu betrachten.

Kulturelle Hybridität wird hier in mehrfacher Hinsicht als ein Spezifikum der Moderne verstanden und als eine Folge des Kolonialismus.



thema
HYBRIDITÄT

So scheint es mir wichtig, darauf zu insistieren, dass es Mischungen und Durchlässigkeiten auch in vergangenen Epochen immer schon gegeben hat.

Zum dritten – und dies ist in unserem Kontext zentral, geht die Konzeption kultureller Hybridität mit einer vor allem durch die moderne Literaturwissenschaft geprägten spezifischen Zuspitzung des Begriffes des Kulturellen einher, in dem die grundsätzliche Offenheit und Ambivalenz des Kulturellen betont wird, weil Zeichen und Bedeutungen grundsätzlich ambivalent und offen sind. Eine reine Kultur ist eine Fiktion, Kultur ist immer an narrative Strukturen gebunden und changierend, offen, vielfältig durchlässig. (vgl. Bhabha 1994: S. 3f)

Es ist nun zu fragen, ob denn der erstgenannte Punkt von allen, die sich auf die Konzepte kultureller Hybridität beziehen, so mitbedacht wird. In vielen Verwendungsweisen dieses Begriffs wird unterstellt, als handle es sich bei Hybridität um eine spezifische Identitätsform oder um ein durchgängiges Phänomen. Dieser Eindruck wird durch Bhabha selbst auch verstärkt, vor allem, wenn er sehr plakative Formulierungen gebraucht. Meiner Meinung nach ist zu differenzieren zwischen einer Analyse, die beispielsweise in Popkulturen Wirken kultureller Hybridität nachweist und dem Behaupten von kultureller Hybridität als einer Identitätsform postkolonialer Subjekte. Mit letzterem wird eine unzulässige Essentialisierung vorgenommen.

Daran anschließend sei kurz angedeutet, dass es insbesondere in Reaktion auf den zweitgenannten Punkt starke Kritik an Bhabha und verwandten Positionen gibt. An der Konzeption der grundlegenden Hybridität postkolonialer Subjekte ist von den verschiedensten Positionen aus Kritik geübt worden. Viele, so beispielsweise Aijaz Ahmad, werfen den Vertretern der kulturellen Hybriditätsthese vor, diese verallgemeinere die Position der relativ privilegierten Intellektuellen aus den Ländern des Südens, während deren Status, so auch der Zugang zu Kommunikationsmitteln,

zu Verkehr und Mitteln generell den Massen der Länder des Südens verwehrt bleibe. (Vgl. Ahmad 1995) Auch wenn die Kritik Ahmads an Bhabha zu personalisiert erscheint, so ist es doch von zentraler Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass nicht alle Menschen, vor allem nicht alle Menschen des Südens, Zugang zu einer globalen Mobilität haben; sie haben weder materiell noch politisch oder technologisch die Möglichkeit, an der Globalisierung von Verkehr und Kommunikation teilzuhaben. (Vgl. Hall 1996) So ist meiner Meinung nach zu unterscheiden zwischen einer theoretischen Debatte über postkoloniale bzw. Diasporaliteratur und deren Denken und einer allgemeinen Charakterisierung der Situation postkolonialer Subjekte bzw. von MigrantInnen in den westlichen Ländern. Wichtig ist auch, dass letztere überhaupt keine homogene Gruppe darstellen und zu differenzieren sind nach sozialer Position, Status, Geschlecht etc.

Der Zuschreibung von kultureller Hybridität an die Moderne ist entgegenzuhalten, dass Kulturen immer schon durchlässig waren, sich immer schon gemischt haben und schon immer mehrdeutig waren. (vgl. Fuchs 1999: S. 371f) Die Globalisierung hat in dieser Hinsicht die Struktur von Kulturen nicht verändert. Eine Überbetonung des hybriden Charakters der globalisierten Kultur verkennt und verschleiert diese Dimension, die Kultur in den verschiedensten Gesellschaften immer schon gehabt hat. Es würde den hier vorhandenen Rahmen überschreiten, die diese These belegende Literatur anzuführen, deshalb sei kurz auf einige Arbeiten hingewiesen.

So scheint es mir wichtig, darauf zu insistieren, dass es Mischungen und Durchlässigkeiten auch in vergangenen Epochen immer schon gegeben hat. Sie stellen beileibe kein Monopol der Moderne dar. Es ist eher eine Konstruktion westlicher Einzigartigkeit, derartige Mischungen ermöglicht zu haben.²



Es handelt sich hier um ein fiktives Modernitätsparadigma, zu dem auch die Behauptung gehört, interkultureller Dialog oder kulturelle Mischung sei erst in der Moderne möglich geworden. (Vgl. Müller 1998: S. 56) Es ist dagegen davon auszugehen, »dass jede Gesellschaft ›komplex‹, jede Kultur ›polyphon‹ und ›heteroglot‹ und jedes Subjekt in einen Dialog wechselseitiger Stimmen verstrickt ist.« (Fuchs 1999: S. 386)

Interessant wird Bhabha aber in seiner Analyse der kolonialen Begegnung. Auch diese ist hybride, oder wie Bhabha oft auch sagt, ambivalent. Das Verhältnis Kolonisierer – Kolonisierte steht im Zentrum des Interesses von Bhabha und hier kommt auch Hybridität bzw. Ambivalenz zum Tragen. (vgl. Bhabha 1994: 40ff, Loomba 1998: S. 178f) Bhabha bringt immer wieder Beispiele, aus denen hervorgeht, dass koloniale Diskurse oft darin versagen, einheitliche und festgefügte Identitäten zu liefern und sich auch hier Mischungen mit dem Anderen und Anleihen beim Anderen finden lassen. Dieses Phänomen bezeichnet er mit dem Begriff der Ambivalenz. Nicht nur waren die Kolonisatoren auf die Hilfe Einheimischer angewiesen, sie mussten diese auch integrieren und vieles von ihnen übernehmen, darüber hinaus waren die Verhaltensweisen der kolonialen Subjekte bzw. dieser Kollaborateure waren nicht klar, nicht eindeutig und oft von subversiven Bestrebungen durchzogen.

Bhabha zufolge lassen sich Subjekte nicht über einen einzigen Faktor bestimmen – nicht durch eine bestimmte Ethnie, nicht durch eine bestimmte sozioökonomische Position, nicht durch eine bestimmte Religionszugehörigkeit. Ethnie, Geschlecht, Generation, soziale Stellung und Position im politischen System usw. sind zentral für die Beschreibung von Subjekten und es läßt sich kein einzelnes die-

ser Elemente isolieren und als ausschließlich maßgebend diskutieren. Die Person läßt sich nicht vereinheitlichen und auf einen einzigen Faktor reduzieren. Identität wird bei Bhabha verstanden als ein Ort in Zwischenräumen – »in-between spaces«. (vgl. Bhabha 1994:2) Damit hat Identität für ihn auch den Charakter eines Überschusses: Es gibt etwas, das sich nicht festlegen läßt, das sich nicht festschreiben läßt in einer von einem einzigen Faktor bestimmten Identität. In diesem Überschießen wird Subjektivität stets neu verhandelt. Subjektive Identitäten sind nicht festschreibbar, aber auch nicht völlig beliebig, weil diese Aushandlungsprozesse politischen und gesellschaftlichen Beschränkungen unterliegen. Dies gilt für die Kolonialmacht wie für ihre Gegner. Auch Einheimische waren Teil der Macht und trugen zu ihrer Etablierung bei. Zugleich aber unterliefen sie die Macht der Kolonialregierungen und trugen dazu bei, dass sie sich nicht ganz so etablieren konnte, wie geplant. Die Kolonialmacht war angewiesen auf die Hilfe von Einheimischen und diese wußten die Situation oft für sich zu nutzen. Die Kolonialmacht erscheint damit nicht völlig homogen und statisch. Sie traf immer wieder auf Mitarbeiter, die Anweisungen umgingen, Strafen simulierten etc. Simulieren, Täuschen, Vorspielen und Mimikrie stellen für Bhabha ganz wichtige Strategien dar, die die Macht der Kolonisierer zwar anerkennen, aber sie wiederum unterlaufen (vgl. Loomba 1998: 176f). Das Bild der Maske drückt für ihn die Ambivalenz aus, das Phänomen der Kolonisierung nicht nur als erfahrene Unterdrückung zu betrachten, sondern eben auch als Grenze der kolonialen Autorität und als Widerstandspotential. So ist das Wirken der Kolonialmacht für ihn grundsätzlich ambivalent, aber dies

Es gibt etwas, das sich nicht festlegen läßt, das sich nicht festschreiben läßt in einer von einem einzigen Faktor bestimmten Identität.

² Die Moderne zeichnet sich hierdurch gerade nicht aus, ganz im Gegenteil. Es gibt sogar zahlreiche Hinweise darauf, dass kulturelle Mischungen mit der Existenz der Nationalstaaten eher erschwert worden sind. Viele Belege wären zu nennen in Gestalt nicht-nationalstaatlich organisierter Gesellschaften, die sich durch eine ausgesprochene kulturelle Vielfalt auszeichnen.



Das Eigene verbleibt im Schein des
Getrenntseins, im Topos des Anderen,
der die wechselseitige Verstrickung
leugnet.

suggeriert nicht als Gleichwertigkeit. Vielmehr realisiert sich diese Ambivalenz in einem Dominanzverhältnis. Dominanz ist Herrschaft – aber sie ist niemals total.

In den letzten Jahren konnten wir eine Debatte verfolgen, die einerseits kritisierte, wie Rassendiskurse und ethnische Diskurse letztlich eines leisteten, nämlich gänzlich Andere in den Kolonien zu konstruieren, die nicht nur erobert und ausgebeutet werden konnten, sondern auch als Gegenpol fungieren mussten, damit das westliche Subjekt sich von seiner Reinheit, seiner Zivilisation und seinem hohen Entwicklungsstand überzeugen konnte. Die Konstruktion des Anderen stellt gleichermaßen die Kehrseite der Konstruktion des Eigenen dar, um Selbstzweifel und die vielen dunklen Seiten im Eigenen ausgrenzen zu können. (Spivak 1999, vgl. Mudimbe 1994) Doch so wichtig diese Erkenntnisse auch sind – in ihnen stellt sich ein Problem. Bhabha – und im übrigen auch Anthony Appiah – haben immer wieder gezeigt, dass in diesem Denken im Grunde genommen die Gegensätze zwischen Einem und Anderen nicht aufgehoben werden. Unter dem Aspekt der Ambivalenz sind die Einem und Anderen nicht mehr so streng zu trennen und Widerstand wird also in der Ambivalenz möglicher subversiver Strategien verortet und weniger im Bezug auf eigene Traditionen oder auf eine autochthone Kultur u.a. Das Eigene verbleibt im Schein des Getrenntseins, im Topos des Anderen, der die wechselseitige Verstrickung leugnet. Es bleibt zu fragen, auf welcher theoretischen Grundlage diese wichtige Einsicht erfolgt ist, d.h. ob an ihr festzuhalten ist, ohne einem Kulturverständnis zu folgen, das letztendlich eine grundlegende Ambivalenz denkt, die nicht einem spezifischen Verhältnis entspringen muss.³ Diesen Grundlagen möchte ich mich nun zuwenden.

Damit komme ich zum drittgenannten Punkt. Hybridität und Ambivalenz beruhen auf Bhabhas literaturwissenschaftlich geprägtem Verständnis von Kultur und demzufolge auch auf einem Subjektbegriff, in dem die Grenzen zwischen Einem und Anderen aufgehoben sind. Vielfalt und Ambivalenz erscheinen bei ihm als der Struktur der menschlichen Sprache inhärent und nicht als Ausdruck bestimmter politischer und sozioökonomischer Verhältnisse. Wir finden hier eine Auffassung des Kulturellen als eines frei flottierenden Zeichensystems. Diese impliziert die Möglichkeit, dass Zeichen ihre Bedeutung ständig verändern. Für Bhabha stellt kulturelle Differenz eine »*enonciation*« von Kultur als erkennbar, autoritativ, identifizierbar und wertbar dar: »*Cultural difference is a process of signification through which statements of culture or on culture differentiate, discriminate and authorize the reproduction of fields of force, reference, applicability and capacity*« (Bhabha 1994: S. 35).

Kultur ist niemals einheitlich, sondern grundsätzlich offen und durch Ambiguität charakterisiert. Bhabha spricht von der grundlegenden »*uncertainty*« oder »*undecidability*« von Kultur, im Sinne der »*uncertainty*« oder »*undecidability*« von Texten im allgemeinen. Kultur ist ein »*place of utterance*«, durchkreuzt von der »*différance*« des Schreibens. Kulturelle Vielfältigkeit erkärt sich durch Disjunktion von *énoncé* und *énonciation*, zwischen dem vom Subjekt geäußerten und dem Gegenstand der Äußerung. Dieser grundlegende Bruch beinhaltet, dass eine Aussage also nicht (nur) durch ihren Inhalt geprägt ist, sondern Bedeutung gewinnt durch den Kontext, in dem sie geäußert wird. Dieser differiert stets in einem spezifischen Raum und zu einer bestimmten Zeit. Kulturelle Äußerungen sind performative Akte, die einem ständigen Bedeutungswandel unterliegen. Wenn Bhabha kritisch fragt: »*How does the deconstruction of the ›sign‹, the emphasis on*

³ In eine ähnliche Richtung gehen die Einwände von Appiah, der wiederum aber ein anderes Verständnis von Hybridität hat, da sein Denken eher der analytischen Philosophie nahesteht. (Appiah 1994)



indeterminism in cultural and political judgement, transform our sense of the »subject« of culture and the historical agent of change» (Bhabha 1994: S. 174), dann stellt er auch ein widerständiges oder auf sein Recht pochendes kulturelles Wissen in Frage. Kultur stellt keinen allgemeinen Referenzrahmen dar, der mehr oder weniger einheitlich und analysierbar ist, sondern einen ambivalenten, diskontinuierlichen, polyvalenten Raum. Dieser ist in Bezug auf seine Binnendifferenzierungen zu diskutieren, nicht in Bezug auf die imaginären Differenzen zum Anderen. Bhabha schreibt: »The »right« to signify from the periphery of authorized power and privilege does not depend on the persistence of tradition; it is resourced by the power of tradition to be reinscribed through the conditions of contingency and contradictoriness that attend upon the lives of those who are »in the minority«. ... This process stranges any immediate access to an originary identity or a »received« tradition.« (Bhabha 1994: S. 2)

Bhabha unterscheidet Vorstellungen von »culture as epistemology« und »culture as enunciation«. (ebd.: S. 177) Das klassische epistemologische Kulturverständnis betont den sinnhaften Charakter des Kulturellen und seine Kraft, intentional handelnden Subjekten Sinnstrukturen zu vermitteln. Dieses muß Bhabha zufolge zu Beschreibungen kultureller Elemente führen »as they tend towards a totality« (ebd.) und damit imaginäre Ganzheiten unterstellen. Kultur verstanden als »enunciatory practise« aber eröffnet den Raum, ambivalente Subjekte zu denken, die sich stets neu verorten und als solche zu widerständigen (»contestatory«) Subjekten werden. Konstitution von Sinn wird zu einer Frage von Performanz und Verhandelbarkeit.

Konzeptionen des Kulturellen, die Kultur als Widerstreit von Repräsentationen und als Ort der des Aushandelns sehen, werden zur Zeit in allen Disziplinen lebhaft diskutiert. Die aus dekonstruktiven Ansätzenden kommenden Auffassungen treffen sich mit denen konstruktivistischer TheoretikerInnen in der

Hinsicht, dass Nationen und kulturelle Einheiten als fiktive Entitäten betrachtet werden. Diese werden als Knotenpunkte in Netzen von Signifikantenketten dargestellt, die sich beliebig entknoten, neu vernetzen und verdichten können. Kulturelle Hybridität stellt klare Differenzen in Frage und betont Durchlässigkeit, Verknüpfungsmöglichkeiten und Veränderungsmöglichkeiten. Behauptungen von nicht-einholbaren Differenzen im interkulturellen Dialog werden damit irrelevant. Ebenso wird es schwierig, zu zeigen, dass bestimmte Vorstellungen anderen gegenüber »fremd« sind – dass beispielsweise die westliche Subjektvorstellung den Subjektvorstellungen anderer Kulturen als nachzuziehendes Modell auferlegt wird. Kulturelle Differenz hat Bhabha zufolge keine Bedeutung in sich, sie stellt auch kein Problem dar. Es »gibt« Differenz nicht, vielmehr entfaltet sie sich neu in bestimmten, sich ständig verändernden Kontexten. Sie ist flexibel.

Bhabha begreift sich sehr stark in einer Gegnerschaft zum Multikulturalismuskurs. (ebd.: S. 38) Nicht die Vielfalt der Kulturen und ihre Unterschiedlichkeit und auch nicht ihr Dialog untereinander sind angesagt – gerade letzteren kritisiert er heftigst. Der Blick auf die Vielfalt der Kulturen verbleibt seiner Meinung in den großen Narrativen von Sinnhaftigkeit, intentionalem Handeln und Totalität – trägt also zur Aufrechterhaltung essentialisierender und illusorischer Konzeptionen bei. Bhabha richtet den Blick auf die Randzonen in Nationen und Gesellschaften. Hier manifestiert sich kulturelle Differenz. Differenz in der Kultur eröffnet den Blick auf die Ränder und grauen Zonen, in denen das aus dem Einheitlichkeitsdiskurs ausgestoßene zu finden ist, was immer wieder in das Ganze hineinwirkt, handelt es sich doch um Elemente, die, um der Vereinheitlichungsleistung willen an den Rand gedrängt worden sind. Diesen Gedanken möchte ich kurz weiter verfolgen, da er tatsächlich ganz neue Perspektiven eröffnet und ich eine Auseinandersetzung

Das klassische epistemologische Kulturverständnis betont den sinnhaften Charakter des Kulturellen und seine Kraft, intentional handelnden Subjekten Sinnstrukturen zu vermitteln.



thema
HYBRIDITÄT

Denn in der Nachfolge des Kolonialismus sind wir mit einer Situation konfrontiert, in der das Setzen von Differenz zugleich das Behaupten von Unterlegenheit und Überlegenheit bedeutet.

mit diesem für alle, die sich dem interkulturellen Dialog oder Polylog verschrieben habe, für unerlässlich halte.

In dem Text *DisSemination* knüpft Bhabha an Anderson an und setzt sich zugleich mit ihm auseinander (Bhabha 1994: S. 139ff). Das Herrschaftsmodell des modernen Nationalstaats besteht ihm zufolge weniger in der Kraft des Austarierens und in der Schaffung eines fiktiven homogenen Ganzen, das das Nicht-dazugehörige ausgrenzt, sondern eher in der Korrelation von Ausdifferenzierung und Stärkung der Totalität. So wird Anderes und Differentes stets um so feiner und umfassender integriert. Diese Modell versteht Bhabha analog zu Foucaults Erkenntnis des Ineinanders von Individualisierung und totalitärer Herrschaft. (ebd.: S. 310f) Die widerständige Kraft der Ränder würde also in ihrer Gegnerschaft zum Ganzen bestehen.

Ein Ansatz, der auf den Dialog unter differenteren Kulturen setzt und Veränderungspotentiale im autochthonen Kulturen bestimmt, erliegt Bhabha zufolge nicht nur der Imagination des Eigenen, das immer schon mit dem Anderen verstrickt ist, sondern verkennt auch das genannte zentrale Herrschaftsmoment der Moderne. Der Begriff der kulturellen Differenz enthält bei ihm des weitern wiederum einen klaren Herrschaftsanspruch: »*the attempt to dominate in the name of a cultural supremacy which is itself produced in the moment of differentiation*« (ebd.: S. 34). Die Differenzierung enthält eine Wertung, eine Zuschreibung von Über- und Unterlegenheit. In seinem Aufsatz *The Commitment of Theory* sagt Bhabha: Das Thematisieren von kultureller Unterschiedlichkeit kann sich nicht am Konzept der Vielfalt von Kulturen orientieren, sondern muss den Begriff der kulturellen Differenz in den Mittelpunkt stellen. Denn in der Nachfolge des Kolonialismus sind wir mit einer Situation konfrontiert, in der das Setzen von Differenz zugleich das Behaupten von Unterlegenheit und Überlegenheit bedeu-

tet. Ohne Bezugnahme auf diese grundlegende Herrschaftsstruktur bleiben alle Studien über kulturelle Vielfalt im herrschenden Diskurs befangen. (Bhabha 1994) Er zeigt an vielen Beispielen aus der politischen Theorie und der Philosophie, dass das Sprechen von kultureller Unterschiedlichkeit im westlichen Diskurs so funktioniert, zugleich Botschaften von Überlegenheit und Unterlegenheit zu transportieren. Ja, der Kulturunterschied wird überhaupt nur eingeführt, um Wertigkeitsunterschiede zu machen. Auf diese Weise behauptet der Westen seine Differenz und seine Überlegenheit. Dies hat immer als Legitimationsgrundlage für die Beherrschung, Negierung und Zerstörung anderer Denksysteme gedient, völlig unabhängig von deren realen Inhalten. Wenn wir uns das Funktionieren dieses Musters nicht vergegenwärtigen, werden wir es immer wieder aufs neue reproduzieren. Bhabhas Meinung nach leistet genau dies der gegenwärtige Diskurs über die Vielfalt der Kultur- und Denksysteme: Er reproduziert das Muster von der Überlegenheit des Westens.

Die Wirkung dieses Diskurses in der Theoriebildung benennt Bhabha so: Er verhindert generell jegliche »*eigenständige Artikulation*« von Menschen bzw. TheoretikerInnen der ehemals kolonisierten Länder bzw. der Länder des Südens. Bhabha fordert eine »*wirklich internationale Theorie*«, die von eben jener eigenständigen Artikulation gestaltet wird. (Bhabha 1994) Das Ineinandergreifen von Setzen kultureller Differenz und Behaupten von Überlegenheit stellt sich als eine Art Denkverbot dar, als ein Verbot, die Parallelen im Anderen und die widersprüchliche Vielfalt im eigenen Denken zu sehen. Die Aufgabe kritischen Denkens besteht darin, der Differenz in ihrer Herrschaftswirkung nachzuspüren und sie als Differenz aufzuheben.

Bhabha benennt seine eigene Position, seinen eigenen Kontext als den einer kritischen Theorie, die über westliche Theorie arbeitet



und die kritisiert, dass und wie Bedeutungen aus einem partikularen kulturellen Kontext universalisiert werden, wobei sie eine gleichermaßen interne Kritik der Herrschaft des westlichen logozentrischen Zeichens leistet; des idealistischen Subjekts. Aus dieser Perspektive beschreibt Bhabha, dass institutionelle Effektivität hergestellt wurde, indem das Wissen um kulturelle Differenz den Anderen ausschließt. Differenz und Andersheit werden zur Phantasie einer bestimmten kulturellen Sphäre oder zum Phantom eines Kampfes zwischen den Einigen und den Anderen. Dies ist ein Prozeß, »where the Other text is forever the exegetical horizon of difference, never the active agent of articulation.« (Ebd.: S. 31) Der Andere wird zitiert, beleuchtet, erforscht – dabei verliert der Andere seine Macht zu bedeuten, zu negieren, sein historisches Begehren zu initiieren und seinen eigenen Diskurs zu etablieren. Ziel kritischer Theorie besteht darin, das Funktionieren dieser Strategie nach zu verfolgen. Diese ist wiederum verbunden mit den Figuren der großen Erzählungen, denn das Herrschaftsmoment in dieser Beziehung von Theorien untereinander besteht in der Verortung, in der »location«; das Entscheidende an der Präsentation des Wissens der Anderen, sagt Bhabha, ist »location as the closure of grand theories«. Das Andere hat stets die Position, das minderwertige Objekt von Wissen zu sein, »the docile body of difference« (ebd.). Nur eine Infragestellung der großen Erzählungen und ihrer Einheitlichkeit, Andersheit etc. kann diese institutionelle Macht, im Sinne eines Verwiesenseins auf einen Diskurs von Anderen, aufbrechen. Auflösbar ist dieser Herrschaftszusammenhang nur durch Rehistorisierung der Fragen der großen Theorien, so auch der Frage des Subjekts im Kontext ihrer Produktion von kultureller Differenz, um die in ihr enthaltenen referentiellen und institutionellen Elemente, durch die Differenz produziert wird, zu benennen. Der Diskurs kultureller Differenz entstand zugleich mit dem Diskurs westlicher

Modernität und dem des Kolonialismus. Als Grundlage der Moderne müssen wir nicht nur die Wurzeln moderner Zivilgesellschaft sehen, sondern ebenso den Kolonialismus.

Diese Auffassung kritisiert einerseits einen Herrschaftsanspruch westlichen Denkens – und damit, so verstehe ich sie jedenfalls, einen wichtigen Anspruch interkulturellen Philosophierens, zugleich aber kritisiert sie ihn auf einer theoretischen Grundlage, die auch dem Anspruch interkulturellen Philosophierens den Boden entzieht. Denn wenn kulturelle Differenz nur im Kontext der Setzung von Über- und Unterlegenheit entsteht, dann ist Philosophieren über Differenz irrelevant. Vielmehr sind die unterschiedlichen Modi des Setzens von Differenz zu dekonstruieren.

Es stellt sich nun aber die Frage, ob sich die Bedeutung von kultureller Differenz in der Setzung von Überlegenheit erschöpft. Gibt es noch ein anderes Element? Wie frei ist das Spiel der Differenzen im Sinne der Derridaschen *différance*? Fügen sie sich nicht wieder zu einer Differenz zusammen? Auch Bhabhas Konzept geht von interkulturellen Bedeutungsunterschieden aus, wie beispielsweise unterschiedliche Menschenbilder. Er kritisiert die Vorherrschaft des Liberalismus als typisch westliches Produkt in der internationalen Debatte über politische Modelle. Allerdings zeigt er auch am Beispiel J. S. Mills, dass der Liberalismus selbst die liberalen Positionen nie ganz hat durchhalten können. Um beispielsweise die Dominanz eines bestimmten Menschenbildes behaupten zu können, müssen inhaltliche Unterschiede zugrunde gelegt werden. Daher sind auch die inhaltlichen Differenzen zwischen Kulturen relevant. (Bhabha 1994: S. 19ff)

Bhabha selbst stellt sich dieser Frage, ob denn die Zeichen beliebig und endlos verknüpfbar seien und Bedeutung damit einer unendlichen Vielfalt unterliege. In einer Auseinandersetzung mit Terry Eagleton zeigt er, dass

Der Andere wird zitiert, beleuchtet, erforscht – dabei verliert der Andere seine Macht zu bedeuten, zu negieren, sein historisches Begehren zu initiieren und seinen eigenen Diskurs zu etablieren.



Die theoretisch Herausforderung wird weiterhin darin bestehen, zu zeigen, inwieweit eine Verflüssigung des Differenzbegriffes ein anderes Umgehen mit kultureller Differenz eröffnet, ohne wiederum den Begriff der Differenz aufzulösen.

zumindest, was Subjektivitäten betrifft, die Zeichen absolut nicht frei sind in ihrer Bedeutungsmacht, sondern wiederum von objektiven Faktoren etc. beeinflusst werden. Identitäten aber sind nicht aus diesen ableitbar, sondern können erst nachträglich beschrieben werden. Die diese erzeugenden Einheiten bilden sich in einem diskontinuierlichen interaktiven Prozess. Ähnliches ließe sich auch für die Differenzen zwischen Kulturen sagen. (ebd.: S. 171ff)

So geht es weniger darum, die Differenzen zwischen Kulturen zu leugnen. Bhabhas Kritik am Multikulturalismus und interkulturellem Dialog ist eine politische. Er verortet die Veränderungspotentiale an den Rändern des Zentrums.⁴ Nur die ungleichen Gleichen, die hybriden Neuankömmlinge können mit Subversion, Mimikry, Simulation etc. die Herrschaftsstrategien unterlaufen. Zu behaupten, die Differenzen zwischen Kulturen sind letztlich irrelevant, setzt aber den Westen als Zentrum – kulturelle Vielfalt wird letztlich als eine Herrschaftsstrategie des Westens dargestellt. Veränderungspotentiale nur am Rande des Zentrums zu sehen, impliziert, die ganze Welt als großes Zentrum darzustellen, die keine Peripherie mehr kennt – ist das nicht die Erfüllung der Wunschvorstellung bestimmter US amerikanischer Geostrategen?⁵

Dem ist entgegenzuhalten, dass das Spielen von Differenzen nicht endlos beliebig ist, und auch Modelle denkbar sind, diese als in bestimmten Kontexten sich ereignend zu denken, in denen zwar eine Bedeutungsvielfalt herrscht, die sich aber durchaus von anderen Bedeutungsvielfalten unterscheidet.

Das Anknüpfen an literaturwissenschaftliche Elemente im Kulturbegriff muss meiner Meinung nach nicht notwendig zu einer Aufgabe des Differenzbegriffes führen. Der Verweis auf die Binnendifferenzierungen muss nicht die Perspektive der Außendifferenzierung ersetzen, diese erscheint nur flexibler. Die »klassische« Kritik an Bhabha, er setze »word« mit der »world« gleich (vgl. Loomba 1998) trifft nur einen Teil des Problems. Problematisch an diesem Hybriditätskonzept ist die Orientierung an einer einheitlich gewordenen westlich dominierten Welt, die trotz aller Sensibilität für die subversiven Strategien das Modell eher festschreibt als ihren fiktiven Charakter, gegenläufige Modelle und internen Differenzen hervorzustellen.⁶

Dennoch ergeben sich aus diesem Ansatz wichtige Infragestellungen interkulturellen Philosophierens vor allem hinsichtlich der Totalität von kulturellen Differenzen und der Vielfalt kultureller Traditionen. Das Hybriditätskonzept richtet den Blick auf die Vielfalt des Anderen und dessen Verwobenheit mit dem Eigenen und mit wiederum anderen Anderen. So gilt es im Blick auf das kulturell Andere, dessen Vielfalt zu denken, ohne dass die Differenz gänzlich aufgelöst wird. Dazu ist meiner Meinung nach eine Reflexion des Zusammenhanges von Sinn und einheitlichen oder vereinheitlichenden Bewegungen erforderlich. Die theoretisch Herausforderung wird weiterhin darin bestehen, zu zeigen, inwieweit eine Verflüssigung des Differenzbegriffes ein anderes Umgehen mit kultureller Differenz eröffnet, ohne wiederum den Begriff der Differenz aufzulösen.

⁴ Damit fehlt bei BHABHA eine sich auf alternative kulturelle Modelle gründende Perspektive und damit auch eine sozioökonomische des Widerstands völlig, die sich an einer allgemeinen Globalisierungskritik entzündet. (vgl. SAN JUAN 1996, VARADHARAJAN 1995: S. 16f)

⁵ Dass sich die postkolonialen TheoretikerInnen so vehement gegen das Anknüpfen an eigene Traditionen wenden, hat vielleicht wirklich mehr mit ihrem Status als globalisierte Intellektuelle zu tun als mit ihren theoretischen Ansätzen. Andere, vergleichbare Intellektuelle gehen anders damit um, so beispielsweise Veena Das oder Ashis Nandy.

⁶ Zu ähnlichen Rezeptionen poststrukturalistischer Ansätze im Kulturbegriff mit einer anderen Stoßrichtung vgl. vor allem die Arbeiten von Stuart Hall, beispielsweise Hall 1996.



LITERATUR

- AHMAD, Aijaz, 1995: *The Politics of Literary Criticism*, in: *Race and Class* 36/3/1995, S. 1–20
- ANDERSON, Benedict 1997b: *Kulturelle Wurzeln*, in: BRONFEN, Elisabeth/MARIUS Benjamin/STEFFEN Therese (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen
- BHABHA, Homi K. 1994: *The Location of Culture*, London, New York.
- BHABHA, Homi K. (Hg.) 1990: *Nation and Narration*: London, New York.
- BHABHA, Homi K. 1996: *Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur*, in: *Das Argument* 215/1996, S. 345–361.
- BHABHA, Homi K. 1997: *DissemiNation*, in: BRONFEN, Elisabeth et al (Hg.): *Hybride Kulturen*. Tübingen.
- BHAVNANI, Kum-Kum/PHOENIX, Ann (Hg.) 1994: *Shifting identities – Shifting Racisms*, London. Thousand Oaks, New Delhi
- CANCLINI, Nestor Garcia: *Culturas híbridadas*. Sao Paolo 1997
- FUCHS, Martin, 1999: *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Beziehungen. Das Beispiel Indien*. Frankfurt am Main
- HALL, Stuart 1996a: *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Hrsg. von MORLEY, David/ CHEN Kuan-Hsien, London, New York
- HALL, Stuart 1996c: *When was the postcolonial? Thinking at the Limit*, in: CHAMBERS, Ian/CURTI, Lidia (Hg.): *The postcolonial Question*, London, New York
- LOOMBA, Ania 1998: *Colonialism/Postcolonialism*, London, New York
- LUGONES, Maria 1994: *Purity, Impurity and Separation*, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19/2/1994: S. 458–479
- MUDIMBE, V. Y. 1988: *The Invention of Africa*. Bloomington, Indianapolis
- MÜLLER, Harald, 1998: *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Frankfurt am Main
- SAN JUAN E. Jr. 1996: *Über die Grenzen »postkolonialer« Theorie: Kassiber aus der »Dritten Welt«*, in: *Das Argument* 215/ 1996, S. 361–372
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty 1999: *A Critique of Postcolonial Reason*. New York, London.
- VARADHARAJAN, Asha 1995: *Exotic Parodies. Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*. Minneapolis.
- WERBNER, Pnina/MODOOD, Tariq (Hg.) 1997: *Debating Cultural Hybridity*. London