

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

Monika Fludernik und Miriam Nandi<sup>1</sup>

# HYBRIDITÄT

THEORIE UND PRAXIS

Die Begriffe *Hybridität* und *Synkretismus* haben sich in den letzten Jahren als neue Fixsterne am Firmament der Literaturtheorie etabliert. Besonders der Terminus Hybridität hat extensive neue Interpretationen und Refunktionalisierungen erfahren und sich zu einem Schlüsselbegriff der postkolonialen Theorie entwickelt. Im folgenden möchten wir uns auf Homi Bhabhas einflussreichen Grundlagentext *Die Verortung der Kultur*<sup>2</sup> konzentrieren und untersuchen, wie er mit dem Begriff Hybridität umgeht.

Dieser Artikel ist in drei Teile gegliedert: Zunächst möchten wir in einem kurzen etymologischen Abriss die Entstehung des Terminus Hybridität erläutern, um ihn schließlich von häufig (fälschlicherweise) synonym verwandten Begriffen wie Synkretismus und Kreolisierung abzusetzen. Im zweiten Abschnitt werden wir den Versuch unternehmen, Bhabhas recht eigene Verwendung des

<sup>1</sup> Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Übersetzung und Zusammenfassung der Einleitung und des Aufsatzes »*The Constitution of Hybridity: Postcolonial Interventions*« von Monika FLUDERNIK, die 1998 im Sammelband *Hybridity and Postcolonialism: Twentieth-century Indian Literature*, hg. Monika FLUDERNIK, Tübingen: Stauffenburg-Verlag erschienen sind. Die Übersetzung wurde von Miriam NANDI angefertigt und von Monika FLUDERNIK überarbeitet.

<sup>2</sup> H. BHABHA: *Die Verortung der Kultur*. Übers. M. Schiffmann und J. Freudl. Tübingen: Stauffenburg, 2000. Original: *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Monika FLUDERNIK ist Professorin am Institut für Anglistik der Universität Freiburg. Miriam NANDI ist Dissertantin (Thema: Darstellung von Kindern und kastenlosen »Subalternen« im indisch-englischen Roman).





Hybriditätsbegriffes und dessen kontextuelle Einbettung in seinen Texten nachzuzeichnen. Im letzten Teil möchten wir das Thema Hybridität aus einer systematischen Perspektive heraus diskutierten und praktische Implikationen des Begriffs für das Studium von *postkolonialen* Literaturen aufzeigen. Die Hervorhebung des Präfixes »post« deutet bereits an, dass Bhabhas Auffassungen, bei denen der koloniale Diskurs im Mittelpunkt steht, modifiziert werden müssen, wenn sie auf postkoloniale Texte angewendet werden sollen.

»At the best we [English] are but hybrids, yet, probably, not the worse for that.«

John CRAWFORD

## 1. WAS IST HYBRIDITÄT?

Das *Große Fremdwörterbuch*<sup>3</sup> definiert das Nomen »Hybride« folgendermaßen:

<aus lat. *hybrida* = Mischling, Bastard, weitere Herkunft unsicher> aus Kreuzung hervorgegangenes pflanzliches und tierisches Individuum, dessen Eltern sich in mehreren Merkmalen unterscheiden.

Im 18. Jahrhundert wurde das Lexem *hybrid* (zumindest in England) zwar auch schon auf Menschen angewandt; anders als im 19. Jahrhundert schwangen jedoch noch keine rassistischen Untertöne mit. Das *Oxford English Dictionary* zitiert Passagen von Ben Jonson und John Crawford:

»Sie ist eine Wilde irischer Abstammung, Sir, und ein Mischling.«

»She's a wild Irish born, sir, and a hybride.« (1630)

»Bestenfalls sind wir [Engländer] auch nur Mischlinge, aber es kommt uns wohl gar nicht so übel an.«

»At the best we [English] are but hybrids, yet, probably, not the worse for that.« (1861)<sup>4</sup>

Im 19. Jahrhundert gewinnt der Begriff allgemein entscheidend negative Konnotationen und bezieht sich auf sämtliche gemischt-ethnische Subjekte. Der viktorianische Rassismus trifft also nicht allein die Afrikaner *an sich*. Eine im OED zitierte Äußerung von James Boswell aus dem 18. Jahrhundert kontrastiert Hybridität mit der exotischen Zelebrierung von afrikanischer Andersheit: »Neger aus dem Sudan, nicht solche ekelhaften [...] Mischlinge, wie man sie in der Oxford Street sieht, sondern echte, reine Neger, halbnackt, schwarz wie Ebenholz.«<sup>5</sup> Hier bedeutet Hybridität rassische Unreinheit und ist eindeutig negativ konnotiert, während der »echte Schwarze« als positiver Widerpart, als ein »edler Wilder« im wortwörtlichen Sinn auftritt.

Zudem wurde der Terminus auch metaphorisch verwendet, insbesondere für die Bezeichnung von philologischen Komposita aus verschiedenen Sprachen und, allgemeiner »für alles, das sich aus heterogenen Quellen ableiten lässt oder aus unterschiedlichen oder gegensätzlichen Elementen zusammengesetzt ist.«<sup>6</sup> In diesem Spektrum von sich ständig verschiebenden Bedeutungen ist die jüngste Anwendung des Begriffes auf das koloniale und postkoloniale Umfeld eine nachvollziehbare Übertragung von früheren Bedeutungen.

Liselotte Glage zufolge wurde der Terminus »Hybridität« in seiner »postkolonialen« Konnotation erstmals 1980 gebraucht.<sup>7</sup> Das zugrundeliegende Konzept ist jedoch älter und war schon früher unter den Begriffen

<sup>3</sup> DUDENREDAKTION: *Duden. Das große Fremdwörterbuch: Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter*. Mannheim: Dudenverlag, 1994, S. 584.

<sup>4</sup> OED, S. 523. (Übers. M.N.)

<sup>5</sup> OED, S. 523. (Übers. M.N.)

<sup>6</sup> OED, S. 523. (Übers. M.N.)

<sup>7</sup> L. GLAGE: *Strategien der Differenz: Was oder wie ist der postkoloniale Roman?* In: *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*. Vol. 43.1 (1995), S.77–90.



Kreolisierung (»creolization«)<sup>8</sup> bzw. *Synkretismus* (»syncretism«)<sup>9</sup> bekannt. Im folgenden Zitat nimmt Brathwaite zentrale Gedankengänge Homi Bhabhas vorweg:

»Für die Neugierigen und die Ehrgeizigen, [gab es] die Möglichkeit, ihre Herren nachzuahmen. [...] Es war eine der Tragödien der Sklaverei und der Bedingungen, unter denen Kreolisierung stattfinden mußte, dass sie diese Art von Mimikry und solche Chamäleon-Menschen (»mimic men«) hervorgebracht hat. Aber unter diesen Umständen war dies die einzige Art von Nachahmung des Weißen, die man akzeptiert hätte, wenn man in Betracht zieht, wie Sklaven gesehen wurden, und es war diese Art von Mimikry die zumeist belächelt und von der jamaikanischen (und der westindischen) Mittelklasse gefördert wurde. Die Skurrilität eines Satzes wie *Der Schnee fiel in den Zuckerrohrfeldern* wurde typisch für die Weltansicht der gebildeten Westinder.«<sup>10</sup>

Die beschriebene Situation war typisch für das Aufeinandertreffen der Jamaikaner, der Chamäleon-Menschen (»mimic men«), mit der britischen Kultur. Brathwaite fährt fort:

»Noch wichtiger für das Verstehen der jamaikanischen Entwicklung während dieser Periode war der Prozeß der Kreolisierung. Kreolisierung sieht die Gesellschaft nicht in den Gegensatzpaaren schwarz und weiß, Herr und Sklave, als getrennte atomare Einheiten, sondern als zu einem Ganzen beitragende Teile.«<sup>11</sup>

Der Satz *The snow was falling in the canefields*, in dem die europäische literarische Tradition auf den jamaikanischen kolonialen Schauplatz projiziert wird, stellt ein typisches Beispiel für Kreolisierung – heute würde man Hybridisierung sagen – dar. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass das *linguistische Mo-*

dell der Kreolisierung, in dem die indigenen Sprachen an die Macht kommen, wobei sie die Kolonialsprache verändern oder überlagern, die oben dargelegte kritische Funktion nicht mehr erfüllen kann. Kreolisierung ist nicht nur ein homogenisierender Prozess; der effektive Sieg der Kreolsprachen über die Kolonialmacht im linguistischen Kontext nimmt ihnen auch das notwendige subversive Potential. Anders ausgedrückt: Während die Kreolsprachen eine entscheidend subversive Funktion im kolonialen Zusammenhang hatten, haben sie sich im Zuge ihrer Etablierung als linguistischer Standard einer jungen postkolonialen Nation entweder in einen triumphalen nationalistischen Diskurs oder in eine Mimikry der früheren Kolonialherren gewandelt, je nachdem ob das Kreol wie in der Karibik zur Standardsprache wird oder das britische Englisch, wie in Indien, als Norm weiterbesteht.

Neben dem Terminus Hybridität und Kreolisierung hat sich auch der Begriff des Synkretismus einen wichtigen Platz in der aktuellen Theoriediskussion erworben. Auch Abdul JanMohammeds Verwendung des Terminus *Synkretismus* geht über das binäre Modell vom obigen Brathwaite Zitat (»weiß und schwarz, Herr und Sklave«) hinaus. Für ihn stellt Synkretismus die Verschmelzung zweier unterschiedlicher Traditionen zu einer neuen subversiven Gegenkultur dar. Im Zuge dieser synkretistischen Vermischung zweier ursprünglich antagonistischer Traditionen werden Gegensatzpaare wie »Einheimischer / Kolonialherr« aufgelöst. JanMohammed sieht Vorläufer einer solchen Entwicklung bereits im Kolonialroman wie Rudyard Kiplings *Kim*

»Der Schnee fiel in den  
Zuckerrohrfeldern«

<sup>8</sup> E. K. BRATHWAITE: *Creolization in Jamaica*. Aus: *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770–1820*. Oxford: Clarendon Press, 1971. In: B. ASHCROFT G. GRIFFITH, AND H. TIFFIN (Hg): *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New Accents. London: Routledge, 1989, S. 202–205.

<sup>9</sup> A. JANMOHAMMED: *The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 12.1 1985, S.59–87. Wieder abgedruckt in: ASHCROFT et al., S.18–23.

<sup>10</sup> BRATHWAITE, S. 203. (Übers. M.N.)

<sup>11</sup> BRATHWAITE, S. 203f. (Übers. M.N.)



... die Weigerung, Modelle aufzuzeigen, würde bedeuten, dass man sich weigert zu akzeptieren, dass die Produktion postkolonialer Texte die gleichen hybriden Voraussetzungen hat wie die Produktion von postkolonialer (Literatur)theorie.

und E.M. Forsters *Eine Reise nach Indien*. Aus diesen Texten spreche, so JanMohammed, eine gewisse Offenheit für den kolonialisierten Anderen und damit die Fähigkeit, dem Anderen eine Wertschätzung jenseits von eurozentrischen Klassifikationssystemen zukommen zu lassen.<sup>12</sup> Anders als Brathwaite und später Bhabha, wertet JanMohammed Synkretismus (oder Hybridität) bereits in der Kolonialliteratur, nicht nur in postkolonialen Texten, positiv.

In dem postkolonialen Gründungstext *The Empire Writes Back*<sup>13</sup> werden die politischen und ideologischen Implikationen des Begriffes Hybridität, bzw. Synkretismus noch deutlicher. In ihrem Buch dieses Titels schlagen Ashcroft, Griffiths und Tiffin vor, dass eine inhärente Verbindung zwischen Synkretismus / Hybridität und der politischen Situation in den ehemaligen Kolonien besteht.

»[...] die synkretistische oder hybridisierte postkoloniale Erfahrungswelt steht [...] jeglicher monozentrischer Sichtweise menschlicher Erfahrung entgegen. Gleichzeitig widerlegt sie damit auch jene Utopie, die postkoloniale Kritiker oft attraktiv finden, nämlich die Utopie, dass kulturelle Praktiken zu einem ›reinen‹ und ›unberührten‹ kulturellen Zustand zurückkehren könnten, und dass solche Praktiken, wie z. B. der Gebrauch von einheimischem Vokabular und grammatikalischen Formen aus der Landessprache innerhalb einer auf Englisch verfassten Literatur, Authentizität signalisieren könnten. Daher distanzieren sich synkretistische Sichtweisen des Postkolonialen [...] vom kultur-essentialistischen Standpunkt, der den Gebrauch des Englischen wegen seines angeblichen Mangels an Authentizität in der Literatur des nicht-englischen Sprachraums ablehnt.«<sup>14</sup>

Der ursprünglich biologische Begriff, der von JanMohammed und Bhabha bereits metaphorisch auf ethnisch und kulturell gemischte Gesellschaften und kulturelle Praktiken angewandt wurde, wird von Ashcroft et al. auf die Ebene der Sprache übertragen. Bereits der Terminus Kreolisierung hatte die zentrale Bedeutung angedeutet, welche die Sprache im Gefolge der Kolonialisierung bei der Hybridisierung von Kulturen gewinnt. Laut Ashcroft et al. muss jedoch die Debatte auf eine post-strukturalistische Interpretationsebene gehoben werden und erfordert ein postmodernes, dekonstruktivistisches Gerüst. In einem zweiten Absatz wird diese Appropriation literaturtheoretischer Grundsätze mit der Begründung verteidigt, dass sie angeblich an der Hybridität postkolonialer Wirklichkeit teilhätten:

Es ist recht verständlich, dass viele postkoloniale Kritiker das dringende Bedürfnis hatten, das, was sie »europäische Theoriediskussion« nannten, (oder die »Literaturtheorie« an und für sich) abzulehnen, weil sie ihrer Ansicht nach in ihren Annahmen und ihrer politischen Wirkung unrettbar eurozentrisch sei. Aber eine solche Weigerung, theoretische Modelle aufzuzeigen, würde bedeuten, dass man sich weigert zu akzeptieren, dass die Produktion postkolonialer Texte die gleichen hybriden Voraussetzungen hat wie die Produktion von postkolonialer (Literatur)theorie. Sowohl literaturtheoretische Texte, wie auch Texte von SchriftstellerInnen sind Produkte postkolonialer Hybridität.<sup>15</sup>

Diese Argumentation zeigt deutlich, dass Bhabhas Konzeptualisierungen von Hybridität, die tief im post-strukturalistischen Denken verwurzelt sind, sich aus einer Grundannahme

<sup>12</sup> vgl. JANMOHAMMED, S. 22.

<sup>13</sup> B. ASHCROFT, G. GRIFFITH, AND H. TIFFIN (Hg.): *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New Accents. London: Routledge, 1989.

<sup>14</sup> ASHCROFT et. al., S. 41–42. (Übers. M. N.)

<sup>15</sup> ASHCROFT et. al., S. 180 (Übers. M. N.)





herleiten, die implizit bei Brathwaite und explizit bei Ashcroft et al. vorhanden ist, nämlich der These, dass der hybride Zustand der Postkolonialität und die post-strukturalistische Akzeptanz eines methodischen Eklektizismus im Grunde genommen als die zwei Seiten ein und derselben Medaille aufgefasst werden müssen.

Ebenfalls interessant sind in diesem Zusammenhang zwei weitere Schwerpunktverschiebungen, welche sich daraus ergeben, dass das Phänomen Hybridität nun auf einer allgemeineren, theoretischen Ebene diskutiert wird. Die erste dieser zwei Schwerpunktverschiebungen betrifft die Tatsache, dass sich die Begriffe Kreolisierung und Synkretismus zuerst auf afrikanische Subjekte der Kolonialisierung bezogen, während der Terminus nach Bhabha auf alle möglichen anderen (farbigen) Subjekte ausgeweitet wurde, insbesondere jedoch auf die *indische* Diasporaliteratur. Zweitens wandten Brathwaite und JanMohammed den Terminus ausschließlich auf das Territorium ehemaliger Kolonien an, während Bhabha, und später Kobena Mercer<sup>16</sup> mit ihren Arbeiten zur Kreolisierung innerhalb der afrikanischen Diaspora, sozusagen eine Exterritorialisierung von Hybridität vornehmen: Sie wechseln vom vormals kolonialisierten Mutterland (Afrika, Indien) zu den Diaspora- oder Migrantengemeinden in den westlichen Metropolen. Diese Ausweitung des Begriffes auf den kosmopoliti-

schen Schauplatz von Hybridität ist kontrovers rezipiert worden.<sup>17</sup>

Des weiteren kann man vermerken, dass Bhabha Hybridität nicht wie seine Vorgänger als leicht verständliche Mischung, sondern – weniger greifbar – als gegenseitige Kontaminierung definiert, wobei eine imaginäre Reinheit der kolonialen wie auch der postkolonialen Zustände impliziert ist. Hybridität wird also nicht mehr in Analogie zum gescheiterten Diskurs der Repräsentation (wie bei Ashcroft et al.) gesehen, sondern wird zu einem Impuls für Hybridisierung, einem dritten Ort (*»third space«*)<sup>18</sup> zwischen kolonisierendem und kolonisierten Subjekt, der die Hybridisierung der beiden Beteiligten herbeiführt. Es wird also nicht nur, wie im Synkretismus, eine (wenn auch explosive) Mischung herbeigeführt, sondern die beiden Teile reagieren quasi chemisch aufeinander. Wie Elisabeth Bronfen in ihrer Einleitung zur deutschen Übersetzung einiger Klassiker der Hybriditätsdebatte anmerkt, besteht Bhabhas zentraler Angelpunkt darin, dass die internen Differenzen produktiver werden und so koloniale, rassistische oder nationalistische Konzeptionen des Anderen aufheben.<sup>19</sup> Bronfen ihrerseits interpretiert Hybridität als eine Verquickung von verschiedenen Elementen, die nicht genau voneinander abzugrenzen seien. Bezugnehmend auf Foucaults Gedanken der Heterotypie<sup>20</sup> deklariert sie Hybridität zur »bricolage«.

Hybridität ... wird zu einem Impuls für Hybridisierung, einem dritten Ort zwischen kolonisierendem und kolonisierten Subjekt, der die Hybridisierung der beiden Beteiligten herbeiführt.

<sup>16</sup> K. MERCER: *Diaspora Culture and the Dialogic Imagination: The Aesthetics of Black Independent Film in Britain*. In: *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*. M.B. CHAM AND C. ANDRADE-WATKINS. Cambridge/MA: MIT Press, 1988, S. 50–61.

<sup>17</sup> M. YOUNG: *White Mythologies. Writing History and the West*. London: Routledge, 1990, A. DIRLIK: *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 20.2. (1997), S. 328–357. R. SUNDER-RAJAN: *The Third World Academic in Other Places; or, the Postcolonial Intellectual Revisited*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 23.3 (1997), S. 596–616.

<sup>18</sup> H. BHABHA: *The Third Space: Interview with Homi K. Bhabha*. In: *Changing Identities*. Ed. H. J. RUTHERFORD. London: Lawrence and Wishart, 1990, S. 207–221.

<sup>19</sup> E. BRONFEN, M. BENJAMIN UND T. STEFFEN: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus debatte*. Tübingen: Stauffenburg, 1997.

<sup>20</sup> BRONFEN, S. 14–17.





Hybridität fungiert inzwischen als ein Schlüsselbegriff zur Beschreibung kultureller Vielfalt, die den Diskurs über »rassische Unreinheit« auf subversive und progressive Weise um-schreibt.

Was Bhabha selbst betrifft, so hat er die Idee der Hybridität sogar noch weiter kompliziert, indem er Lacans Kategorie des Imaginären aufgriff und somit einen Ansatz, der auf das Werk von Frantz Fanon (1925–1961) zurückgeht, weiter entwickelte. Bei Bhabha und Fanon erleiden sowohl der Kolonialherr als auch das koloniale Subjekt eine Spaltung ihrer Identität, eine Spaltung, die durch gegenseitige imaginäre Identifikation herbeigeführt wird, und bei Bhabha mit dem Begriff der Mimikry zusammenfällt. Bhabhas Modell stützt sich zudem auf den Dekonstruktivismus von Jacques Derrida und das Werk des russischen Literaturkritikers Michail Bachtin. Wie Bachtin geht Bhabha davon aus, dass die Autor-(itäre) Stimme sich selbst in der Repräsentation des Anderen spaltet. Die beiden Kritiker konzentrieren sich also auf die interne Destabilisierung von Auktorialität / Autorität und auf die Politik der Erzählung. Bhabha geht jedoch insofern über Bachtins Ansatz hinaus, als er nicht eine simple Umkehrung der Verhältnisse vorsieht, sondern vielmehr – wie Young überzeugend dargelegt hat – die Positionen von Zentrum und Peripherie rekonzeptionalisiert. Indem er die Ambivalenz innerhalb des Anderen, der Peripherie, lokalisiert und zeigt, dass die Ambivalenz selber Teil des Zentrums ist, übernimmt er Derridas dekonstruktivistische Methode und gibt dieser eine psychoanalytische Wendung, mithilfe derer Projektionen und Verdrängung analysiert werden können.<sup>21</sup>

So vereint Bhabha ein Spektrum an post-strukturalistischen Konzepten in seinem Ansatz, die dann in unterschiedlichen Kontexten und Schauplätzen katachretisch angewendet und nebeneinander gestellt werden können.<sup>22</sup>

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass sich der Terminus Hybridität von seiner ursprünglichen Verankerung in Diskursen über ethnische Vermischung und bi-kulturelle sexuelle Beziehungen gelöst hat und eine positive Konnotation erhielt, die mit der Perspektive des Anderen verbunden ist. Hybridität fungiert inzwischen als ein Schlüsselbegriff zur Beschreibung kultureller Vielfalt, die den Diskurs über »rassische Unreinheit« auf subversive und progressive Weise um-schreibt. Allerdings sollte man genau unterscheiden zwischen der Verwendung des Begriffs Hybridität für (neo)koloniale und für postkoloniale Schauplätze. Während Bhabhas Ideologisierung des Hybriditätskonzeptes auf Unterdrückung, also auf einen kolonialen Rahmen fokussiert, sind die traditionelleren Deutungen des Begriffs eher auf Diskussionen von postkolonialer Literatur zugeschnitten. In der Folge beabsichtigen wir, Bhabhas Hybriditätskonzept vorsichtig zu würdigen, indem wir seinen Text einer genauen Analyse unterziehen. Auf diese Weise versuchen wir, einige Orientierungspunkte für eine eventuelle Ausdehnung des Begriffes auf das postkoloniale bzw. postmoderne Gerüst des (exil)indischen Romans vorzuschlagen.

<sup>21</sup> R. YOUNG: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995, S. 161.

<sup>22</sup> Unter Katachrese wird im allgemeinen eine absichtliche entfremdende Verwendung eines Begriffes verstanden, insbesondere kann es sich auch um eine fast absurd anmutende Metapher handeln. In postkolonialen Texten bedeutet Katachrese die strategische Anwendung eines Konzeptes auf einen Gegenstand, der außerhalb des ursprünglichen Bedeutungsfeldes liegt. So bezeichnet Spivak eine junge Frau aus der indischen Mittelschicht katachretisch als »Subalterne«, obgleich dieser Begriff ausschließlich für die Beschreibung eines Daseins im untersten Stratum der Sozialstruktur gedacht war. Das Schicksal der jungen Selbstmörderin Bhubaneswari Badhuri »liest« Spivak katachretisch als Metapher für das Schicksal der Subalternen. Ähnlich verfährt Bhabha in der Ausdehnung seines Hybriditätskonzeptes vom kolonialen auf den postkolonialen Kontext.

G. SPIVAK: *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge/MA: Harvard UP, 1999, vgl. vor allem S. 14, 251, 306–308.



## 2. HOMI BHABHAS HYBRIDITÄT – LINGUISTISCHE RASTER

Bhabhas Gebrauch des Lexems *Hybridität* lässt sich auf zweierlei Arten untersuchen. Einerseits können der grammatikalische Status des Begriffs und seine lexikalischen Varianten auf rein linguistischer Basis geklärt werden; andererseits kann man Bhabhas Hybriditätsbegriff mit einer Reihe anderer Schlüsselbegriffe verbinden, die miteinander in einer syntagmatischen und häufig metonymischen oder sogar synekdochischen Beziehung stehen. Die grammatikalische Analyse lässt einen paradigmatischen Rahmen vermuten, jedoch können Bhabhas metonymische Figurationen auch metaphorisch interpretiert werden, als Äquivalenzen, die sich auf der Spur der Jakobsonschen poetischen Funktion bewegen.

### 2.1. DIE GRAMMATIK DER HYBRIDITÄT

Zu Beginn lässt sich feststellen, dass Bhabha nicht nur den Terminus *Hybridität* verwendet, sondern auch die Lexeme *hybrid* in der Funktion eines Adjektivs<sup>23</sup> und, seltener, als Substantiv<sup>24</sup> – sowie (einmal) *Hybridisierung*.<sup>25</sup> Wie man sieht, verwendet Bhabha Bachtins Hybridisierung nur selten, da sein Konzept der Hybridität bereits über eine innere Dialektik verfügt und dynamisch angelegt ist. Bhabhas Hybridität konstituiert sich als ein niemals zur Ruhe kommender Prozess von kontinuierlichen Bewegungen und Gegenbewegungen, was eine Parallele zur

rastlosen und stets unabgeschlossenen Suche des Zeichens nach dem Bezeichneten im dynamischen Prozess der Bedeutung darstellt. Trotz dieser *konzeptionellen* Ausrichtung zur Prozessualität hin, ist Bhabhas Gebrauch des Terminus *Hybridität* jedoch auf seltsame Weise statisch, wie sich an der häufigsten Kollokation des Textes: der *hybride Ort* (*hybrid site*) ablesen lässt. Wir haben beispielsweise »hybride Plätze und Ziele des Kampfes«,<sup>26</sup> »strategische Allianzen, die in den widersprüchlichen hybriden Orten und Symbolen von Bauernrevolten am Werk sind«,<sup>27</sup> »den kontingenten Prozess, in dem sich das Innere in das Äußere verwandelt und einen anderen hybriden Ort, ein anderes hybrides Zeichen produziert.«<sup>28</sup> Das Adjektiv *hybrid* modifiziert im allgemeinen ein hauptsächlich statisches Hauptwort, wie zum Beispiel in der Formel »ein heterogenes, hybrides Zeichen.«<sup>29</sup> Jedoch sind diese Nominalphrasen in Kontexte eingebettet, die mit dynamischem Potential ausgestattet sind. So bilden in den zitierten Passagen »Kampf«, »Bauernrevolte« und »das sich in das Äußere verwandelnde Innere« den Ausgangspunkt für konfliktuelles Handlungspotential und dynamische Prozessualität, besonders im weiteren Kontext von Bhabhas Argumentation:

»In einer solchen diskursiven Zeitlichkeit verwandelt sich das Geschehnis der Theorie in die Verhandlung widersprüchlicher und antagonistischer Momente, die hybride Orte und Ziele des Kampfes eröffnen und jene negativen Polaritäten zwischen der Erkenntnis und ihren Objekten sowie zwischen der Theorie und der praktisch-politischen Vernunft zerstören.«<sup>30</sup>

»In einer solchen diskursiven Zeitlichkeit verwandelt sich das Geschehnis der Theorie in die Verhandlung widersprüchlicher und antagonistischer Momente, die hybride Orte und Ziele des Kampfes eröffnen und jene negativen Polaritäten zwischen der Erkenntnis und ihren Objekten sowie zwischen der Theorie und der praktisch-politischen Vernunft zerstören.«

Homi K. BHABHA

<sup>23</sup> BHABHA, S. 25, 28, 38, 58, 101, 128, 140, 173, 187, 192, 204, 207, 210, 250.

<sup>24</sup> BHABHA, S. 11, 112; 114 (zweimal) und 116, wo das Lexem *hybrid* als Synonym für Einheimischer (»native«) fungiert

<sup>25</sup> S. 111, vgl. auch »hybridisiert« (211)

<sup>26</sup> BHABHA, S. 39.

<sup>27</sup> BHABHA, S. 279.

<sup>28</sup> BHABHA, S. 309.

<sup>29</sup> BHABHA, S. 309.

<sup>30</sup> BHABHA, S. 39.



»Hybridität ist die Umwertung des Ausgangspunktes kolonialer Identitätsstiftung durch Wiederholung der diskriminatorischen Identitätseffekte.«

Homi K. BHABHA

In diesem Satz werden die Begriffe »Geschehnis«, »Orte«, »Erkenntnis« und »Ziele« und die Begriffe »Zeitlichkeit«, »Verhandlungen« und »Kampf« nebeneinander gestellt. Die Dynamik wird also in einer räumlichen Struktur, in der sich Antagonismen gegenseitig aufheben, eingefroren.

Eine zweite grammatikalische Untersuchung lässt sich in Bezug auf den Terminus Hybridität und seine typischen Syntagmen anstellen, wobei sich erneut zeigen lässt, dass der Begriff auf seltsame Weise statisch bleibt. Hybridität erscheint nur selten in Verbindung mit einem Verb, das aktive Handlungen bezeichnet. Ebenso wenig ist Bhabhas Text an einer präzisen Definition des Begriffes interessiert. Im Gegenteil, die wichtigsten Syntagmen, in denen der Begriff Hybridität erscheint, sind modifikatorisch: entweder schreiben sie Hybridität einem anderen Konzept oder einer anderen Entität zu – »Die Hybridität imaginärer Gemeinschaften«,<sup>31</sup> »Hybridität von Rasse und Sexualität im postkolonialen Diskurs«,<sup>32</sup> »Hybridität von Bildern der Regierungsform«, oder sie modifizieren den Begriff Hybridität selber, indem sie ihm verschiedene Merkmale zuschreiben – »Die Ambivalenz der Hybridität«,<sup>33</sup> »der Affekt der Hybridität«,<sup>34</sup> »Strategien von Hybridität«,<sup>35</sup> Bei der ersten Vorgehensweise (»Hybridität von Bildern«) wird eine andere Entität als hybrid definiert oder als den Mechanismen der Hybridität unterliegend dargestellt; bei der zweiten Kategorie wird Hybridität selbst definiert, als ambivalent charakterisiert, als ein Affekt oder die Entfaltung von Strategien beschrieben. Passagen, in denen der Begriff Hybridität explizit definiert wird, sind sehr selten in Bhabhas Text, dafür wird Hybridität sehr häufig als Qualität *anderer* Konzepten

zugeschrieben. Auf diese Weise kommt es dazu, dass sich Hybridität eher in Kontexte eingebunden findet und weniger eine Sache an und für sich darstellt, so dass wenig Raum für aktive Gerichtetheit verbleibt. Hybridität, so signalisiert es Bhabhas Grammatik, ist eine Art Oberflächenstruktur, die die Situationalität ihrer Existenzzusammenhänge vorbestimmt.

#### 2.1.1. KOLLOKATIONEN

Im folgenden sollen die Kollokationen in Bhabhas Text analysiert werden, in die das Lexem *Hybridität* eingebunden ist. Wir beginnen mit dem Kapitel »Zeichen als Wunder« (»*Signs taken for wonders*«), weil hier die explizitesten Definitionen von Hybridität zu finden sind:

»Hybridität ist das Zeichen *der Produktivität der kolonialen Macht, ihrer flottierenden Kräfte und Fixpunkte; sie ist der Name für die strategische Umkehrung des Prozesses der Beherrschung durch Verleugnung (das heißt, der Produktion diskriminatorischer Identitäten, durch die die »reine« und ursprüngliche Identität der Autorität sichergestellt wird). Hybridität ist die Umwertung des Ausgangspunktes kolonialer Identitätsstiftung durch Wiederholung der diskriminatorischen Identitätseffekte. Sie offenbart die notwendige Deformation und De-plazierung sämtlicher Orte der Diskriminierung und Beherrschung. Sie entthront die mimetischen und narzisstischen Forderungen der kolonialen Macht, führt ihre Identifikation aber in Strategien der Subversion wieder ein, die den Blick des Diskriminierten zurück auf das Auge der Macht richten. Denn das koloniale Hybride ist die Artikulation des ambivalenten Raumes, in dem der Ritus der Macht am Ort des Begehrens inszeniert wird, wodurch seine Objekte zugleich disziplinar und diskriminierend – oder, in meiner kombinierten Metapher, zu einer negativen Transparenz – werden.«<sup>36</sup> (Herv. d. Verf.)*

<sup>31</sup> BHABHA, S. 7.

<sup>32</sup> BHABHA, S. 79.

<sup>33</sup> BHABHA, S. 168.

<sup>34</sup> BHABHA, S. 178.

<sup>35</sup> BHABHA, S. 216.

<sup>36</sup> BHABHA, S. 165f.



In dieser ungewöhnlich deutlichen Passage definiert Bhabha Hybridität zunächst als ein Zeichen, dann als ein Signifikat für einen Prozess der Umkehrung von Machtverhältnissen und schließlich *direkt* als Umwertung von Identifikationsmustern. Im darauf folgenden Satz wird Hybridität ein aktives Interventionspotential zugeschrieben: »Sie offenbart [...], entthront [...], führt [...] wieder ein.« Jedoch sind »offenbaren, entthronen und wieder einführen« nicht in erster Linie aktive, sondern affektive Verben, und sie implizieren, dass Hybridität am effektivsten als Moment funktioniert, welches eine Verschiebung innerhalb eines zugrundeliegenden Szenariums hervorruft.

Im folgenden wenden wir uns Bhabhas Formulierungen zu, in denen »Hybridität« charakterisiert wird: »Die Ambivalenz der Hybridität«,<sup>37</sup> »Affekt der Hybridität«,<sup>38</sup> »Strategien von Hybridität«,<sup>39</sup> Wir ignorieren zunächst Formulierungen wie »hybride Orte«<sup>40</sup> und »ambivalente, hybride Grenzlinie«,<sup>41</sup> in denen Hybridität als Raum identifiziert und nicht durch weitere Attribute bestimmt wird. Diese beiden letzten Formulierungen suggerieren nämlich, dass es einen Raum gibt, innerhalb dessen Hybridität existiert oder wirkt, nicht unbedingt, dass Hybridität räumlich zu denken ist.

Ambivalenz und Hybridität werden von Bhabha häufig gleichgesetzt. Auch in anderen Passagen des Buches argumentiert Bhabha, dass Ambivalenz eine Eigenschaft der Hybridität sei. Die zweite Charakterisierung von Hybridität, in der ihr ein Effekt (und ein »Affekt«) zugeschrieben wird, verdient eine eingehendere Analyse:

*»Die metonymische Strategie produziert den Signifikanten der kolonialen Mimikry als den Affekt der Hybridität – als Modus sowohl der Aneignung als auch des Widerstandes, vom Disziplinierten zum Begehrenden. Als das diskriminierte Objekt wird das Metonym der Präsenz zur Stütze eines autoritären Voyeurismus und dient dazu, nur um so besser das Auge der Macht zur Schau zu stellen. Wenn dann die Diskriminierung in die Bestätigung des Hybriden umschlägt, wird das Signum der Autorität zu einer Maske, zu einer Farce.«<sup>42</sup>*

Insoweit Diskurs eine Form der defensiven Kriegsführung ist, markiert die Mimikry jene Momente bürgerlichen Ungehorsams innerhalb der Disziplin der Bürgerlichkeit: zum kriegesischen subalternen Zeichen des Einheimischen, dann können wir nicht nur zwischen den Zeilen lesen, sondern sogar versuchen, die häufig von Zwang bestimmte Realität zu verändern, die sie so klarsichtig enthalten.<sup>43</sup>

Diese Passagen, in denen Mimikry als Funktion der Hybridität beschrieben wird, machen deutlich, dass der Affekt der Hybridität von Stereotypen, Klischees und Witzen produziert wird. Die Signa der Autorität werden am Ort des Hybriden umgedreht und fallen auf den dominanten Diskurs des Kolonialherren zurück. Hybridität, die zunächst im kolonisierten Subjekt oder Hybriden verortet war, wird nun auf das Umfeld jenes Diskurses übertragen, der zuallererst die Hybridität des Anderen konstituiert hatte. Hybridität, selbst ein Zustand, der als »Affekt« des kolonialen Diskurses hervorgebracht wurde, bricht eben diesen Affekt und wirft ihn auf die Quelle seiner eigenen Spaltung zurück. Dadurch wird der herrschende Diskurs selber hybri-

*»Als das diskriminierte Objekt wird das Metonym der Präsenz zur Stütze eines autoritären Voyeurismus und dient dazu, nur um so besser das Auge der Macht zur Schau zu stellen.«*

Homi K. BHABHA

<sup>37</sup> BHABHA, S. 168.

<sup>38</sup> BHABHA, S. 178.

<sup>39</sup> BHABHA, S. 216.

<sup>40</sup> BHABHA, S. 39.

<sup>41</sup> BHABHA, S. 310.

<sup>42</sup> BHABHA, S. 178.

<sup>43</sup> BHABHA, S. 179.



a) Hybridität als *Zustand* (post?)kolonialer Kultur und kolonialer Diskurse und b) Hybridität als *Funktion*, die an bestimmten Orten und Schauplätzen tätig wird, jedoch nicht an diese gebunden ist.

disiert und/oder die Spaltung aufgedeckt, die der Stimme der Autorität immer schon innewohnt, die Spaltung, die ursprünglich die Hybridität des Anderen produziert hatte.

Wir wenden uns nun der kontextuellen Einbettung von Hybridität zu und befassen uns mit Syntagmen der Kategorie (a), in denen Hybridität einer Reihe von Konzepten und Szenarios zugeschrieben wird.

### 2.1.2. KONTEXTE

Die folgenden Kollokationen der Kategorie (a) finden sich in Bhabhas Text:

- »die Hybridität imaginärer Gemeinschaften«<sup>44</sup>
- »die kulturelle und historische Hybridität der postkolonialen Welt«<sup>45</sup>
- »die kulturelle Hybridität ihrer<sup>46</sup> Grenzlage«<sup>47</sup>
- »Einschreibung und Artikulation der Hybridität von Kultur«<sup>48</sup>
- »die Hybridität der Kulturen«<sup>49</sup>
- »Hybridität von Rasse und Sexualität im postkolonialen Diskurs«<sup>50</sup>
- »Hybridität von Bildern der Regierungsform«<sup>51</sup>

Diese Kontexte können in zwei Bereiche eingeteilt werden. Einerseits wird Hybridität zur Beschreibung der »Grenzlage« von Kultur und Gemeinschaft verwendet, wobei der Ort des Hybriden das Postkoloniale ist. Andererseits wird Hybridität in Diskursen verortet, in der Autorität, die sich anscheinend in diskursiven Machtstrukturen und »Bildern der Herrschaft« als symbolischer Diskurs manifestiert, bzw. in historischen Schriften, die Bhabha »didaktisch« nennt. Diese Kontexte brechen mit anderen »Definitionen« von Hybridität,

in denen Hybridität in dem Hybriden, dem Einheimischen, dem Kolonisierten lokalisiert wird.<sup>52</sup> Bereits an anderer Stelle war Hybridität eher in Bezug auf seine *Wirkung* als in Bezug auf seine *Essenz*, sein »Wesen«, beschrieben worden. In der Tat gibt es, wie wir gesehen haben, keine Essenz der Hybridität.

Eine Folgerung, die wir an dieser Stelle vorschlagen möchten, lautet also, dass es mindestens zwei unterschiedliche Bedeutungen des Begriffes Hybridität gibt: a) Hybridität als *Zustand* (post?)kolonialer Kultur und kolonialer Diskurse und b) Hybridität als *Funktion*, die an bestimmten Orten und Schauplätzen tätig wird, jedoch nicht an diese gebunden ist. In der letztgenannten Verwendung ist das Konzept der Hybridität zugleich ein Zustand des Gespaltenseins und ein Agens, das die Spaltung am Ort seiner (vorläufigen?) Lokalisierung bewirkt. Insofern finden hier die Wirkungsweisen des Rebus, wie sie von Lacan beschrieben wurden, ihren Widerhall. Das bedeutet, dass Hybridität sozusagen als die Leerstelle fungiert, die es erlaubt, dass Dinge verschoben werden, wodurch der Prozess der Signifikation ermöglicht wird.

### 2.1.3. AMBIVALENZ

Es gibt zweifelsohne weitere relevante psychoanalytische Kontexte (besonders den Narzissmus), auf die man in diesem Zusammenhang hinweisen könnte. Aus Platzgründen beschränken wir uns auf Bhabhas Schlüsselbegriff *Ambivalenz*, der eine präzise psychoanalytische Bedeutung hat: gemeint ist die Präsenz

<sup>44</sup> BHABHA, S. 7.

<sup>45</sup> BHABHA, S. 33

<sup>46</sup> d.h. »der Kulturen einer postkolonialen Gegenmoderne«

<sup>47</sup> vgl. auch »der unauflösbare Grenzcharakter hybrider Kultur« S. 336

<sup>48</sup> BHABHA, S. 58

<sup>49</sup> BHABHA, S. 352

<sup>50</sup> BHABHA, S. 79, vgl. auch »Hybridisierung von Diskurs und Macht« S. 164

<sup>51</sup> BHABHA, S. 199

<sup>52</sup> Es gibt allerdings Ausnahmen: Bhabhas Diktum »Hybridität ist Häresie« (S. 336), das er im Kontext von Rushdies Feier der Hybridität in *Die satanischen Verse* äußert, bezieht sich selbstverständlich auf einen Diskurs.



widersprüchlicher Emotionen (wie Liebe und Hass). Freuds erste Erwähnung dieses Begriffes findet sich in seinem Aufsatz »Zur Dynamik der Übertragung«,<sup>53</sup> wo er den Begriff Ambivalenz verwendet, um das Phänomen negativer Übertragung zu beschreiben: Der Analytiker fungiert als Objekt der Begierde, empfängt jedoch gleichzeitig Hassreden von Seiten des Patienten. (Diese werden als Ausdruck des Widerstandes gegen die Behandlung verstanden.)<sup>54</sup>

Wie Robert Young in seiner hervorragenden Untersuchung mit dem prägnanten Titel »The Ambivalence of Bhabha«<sup>55</sup> zeigt, bezieht sich Bhabhas Verwendung des Begriffes auf die Ambivalenz in Edward Saids Unterscheidung zwischen latentem und manifestem Orientalismus, also auf Saids Kontrastierung von politischen Strategien des Wissens und der Wissenschaft einerseits und exotistischen Projektionen und Fantasien über den Orient andererseits. Für Bhabha ist diese Ambivalenz des Orientalismus ein zentrales Moment in seinen Analysen über die innere Spaltung des westlichen orientalistischen Diskurses und er versucht, diese Ambivalenz mit Hilfe von Freuds Fetischismustheorie noch weiter zu interpretieren.

Wie Young dargelegt hat, entwickeln sich Bhabhas Aufsätze von einer Greenblatt'schen Analyse subversiver Macht,<sup>56</sup> in der argumentiert wird, dass der herrschende Diskurs Widerstände in sich einbettet und dadurch entschärft, hin zu einer verstärkt politisierten

Sicht der Dinge, nach der aufständische Taktiken von Seiten subalternen Positionen (der Unterdrückten) ernsthafte Auswirkungen auf den herrschenden Diskurs haben können. Allerdings wird im Zuge dieser Entwicklung der ursprünglich psychoanalytische Theorierahmen seiner Präzision enthoben. Zudem thematisiert Bhabha letztlich auch keine Darstellungen von tatsächlichen Aufständen und nennt bloß diskursive Widerstände von subalternen Seite.<sup>57</sup>

Die zentrale Stellung des Konzeptes der Ambivalenz bei Bhabha lässt sich bereits an den Untertiteln zweier Kapitel ablesen: »Von Mimi-kry und Menschen: Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses« und »Zeichen als Wunder: Fragen der Ambivalenz und der Autorität unter einem Baum bei Delhi im Mai 1817« (Herv. d. Verf.). Bhabhas psychoanalytischer Rahmen beschränkt sich nicht allein auf Freuds Fetischismustheorie, sondern bezieht außerdem die Dichotomie zwischen Narzissmus und Aggressivität in der Beziehung zwischen dem *moi* und der Position des Imaginären (*petit a*) mit ein.<sup>58</sup> Diese zwischen Liebe und Hass schwankende affektive Ambivalenz des Subjektes wird dann von Bhabha auf die Analyse von Stereotypen über den Anderen, der entweder als »gehorsamer Diener« oder als »Satan« dargestellt wird, ausgedehnt:

»Der Schwarze ist Wilder (Kannibale) und doch zugleich ein gehorsamer und würdevoller Diener (der das Essen serviert); er verkörpert die zügellose Sexualität des Eingeborenen und ist doch unschuldig wie

... dass der herrschende Diskurs Widerstände in sich einbettet und dadurch entschärft, hin zu einer verstärkt politisierten Sicht der Dinge, nach der aufständische Taktiken von Seiten subalternen Positionen (der Unterdrückten) ernsthafte Auswirkungen auf den herrschenden Diskurs haben können.

<sup>53</sup> S. FREUD: *Zur Dynamik der Übertragung* (1912). In: *Studienausgabe. Ergänzungsband*. Frankfurt: Fischer, 1982.

<sup>54</sup> J. LAPLANCHE UND J. B. PONTALIS: *The Language of Psychoanalysis*, New York: Norton, 1973 [1967], vgl. vor allem S. 73.

<sup>55</sup> R. YOUNG: *The Ambivalence of Bhabha*. In: Ders. *White Mythologies. Writing History and the West*. London: Routledge, 1990, S. 141–156.

<sup>56</sup> S. GREENBLATT: *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago: Univ. of Chicago Pr, 1980.

<sup>57</sup> YOUNG 1990, S. 151–154.

<sup>58</sup> J. LACAN: *Linie und Licht: Vom Blick als Objekt klein a*, in: Ders. *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Freiburg: Walter, 1980, S. 97–111.



Die Konzepte Hybridität und Ambivalenz fokussieren beide auf die zentrale Frage nach der Identifikation.

*ein Kind; er ist mystisch, primitiv und einfältig und doch der gewandteste und meisterhafteste Lügner und Manipulator sozialer Kräfte.»<sup>59</sup>*

In der Folge kompliziert Bhabha diese Ambivalenz aus Liebe und Hass und entwickelt sie zur Mimikry, die dann als subversive Strategie zu sehen ist und aus schlauder Höflichkeit (*sly civility*) besteht. Wenn der Gehorsam des Einheimischen seinen Hass auf den kolonialen Unterdrücker überdeckt, dann sind die ambivalenten Gefühle des Kolonialherren gegenüber dem kolonialisierten Subjekt tatsächlich gerechtfertigt und können nicht mehr als ‚bloße‘ Phantasien interpretiert werden.<sup>60</sup> Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass Bhabha das Ambivalenzkonzept nicht nur auf den Affekt, den die koloniale Begegnung induziert, anwendet, sondern auch auf die Wirkung (den Effekt) auf koloniale, vor allem historiographische Diskurse, und er legt dar, dass durch das Zusammentreffen mit einheimischen Diskursen Hybridisierungen stattfinden können. In seiner Untersuchung zum »Chapati-Mythos« in Kolonialgeschichten über den Aufstand von 1857 zeigt Bhabha, dass das Herumreichen von Broten (»Chapatis«) zwischen einzelnen indischen Dörfern das Gerücht von aufständischen Aktivitäten in Gang setzte, was ambivalente, d.h. widersprüchliche Befürchtungen auf Seiten der Kolonialherren hervorrief: Einerseits wird das Gerücht als indischer Aberglaube abgetan, andererseits weckt es Angst vor einer tatsächlichen Revolte. Diese Ambivalenz schreibt sich in den historiographischen Text ein, der unentschieden zwischen diesen zwei möglichen Optionen schwankt. Durch die Darstellung der Überreaktion der Kolonialherren auf das Gerücht wird gezeigt, dass

<sup>59</sup> BHABHA, S. 122.

<sup>60</sup> YOUNG 1990, S. 151.

<sup>61</sup> BHABHA, S. 309–311.

<sup>62</sup> Robert Young liefert eine exzellente Kritik von Bhabhas Darstellung der subversiven Taktik der Bibel-lesenden Inder, S. 209–10, Fußnote 11.

<sup>63</sup> BHABHA, S. 127, vgl. auch »Die Ambivalenz der Mimikry – fast aber nicht ganz«, S. 134.

die Handlungen des Anderen eine subversive Wirkung haben können. In diesem Fall wurde die verstandesmäßige Kontrolle des Kolonialherren angegriffen und für (einheimische?) Irrationalität und Aberglauben empfänglich gemacht.<sup>61</sup>

Ambivalenz ist daher zunächst im Diskurs des Kolonialherren, im Gebrauch des Stereotypes und in der Wirkung von Angst und Begehren auf den kolonialen Diskurs (Chapati-Affaire) zu verorten. Dafür hängt Ambivalenz in besonderem Maße mit der Ausübung von Autorität zusammen, oder – wie Bhabha zu sagen pflegt – mit der *Präsenz* von Autorität im Buch, der Bibel, die er im Kapitel »Zeichen als Wunder« als kolonialen Signifikanten deutete.<sup>62</sup> Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses (und der affektiv-imaginären Beziehung zwischen dem Kolonialherren und dem kolonialisierten Subjekt) ist jedoch ein Resultat der Ambivalenz innerhalb des Anderen/des Hybriden, dessen Hybridisierung wiederum auf die koloniale Situation zurückzuführen ist. Die Ambivalenz der Situation des Anderen tritt am deutlichsten in Bhabhas Untersuchungen zu Mimikry (ein Terminus, der von Lacan entlehnt wurde) zu Tage, die ihm zufolge auf Ambivalenz gründet: »[Die] Ambivalenz der Mimikry (beinahe dasselbe, aber nicht ganz).«<sup>63</sup>

Wie wir zu zeigen versucht haben, fallen bei Bhabha Ambivalenz und Hybridität in etwa zusammen; sie könnten sogar als Spiegelbilder oder zwei Seiten ein- und derselben Medaille gesehen werden (die Anspielung auf Saussure ist intendiert). Die Konzepte Hybridität und Ambivalenz fokussieren beide auf die zentrale Frage nach der Identifikation. In Bhabhas kolonialem Szenarium entsteht hybride Iden-





tität durch Mimikry: »fast, aber doch nicht ganz dasselbe.«<sup>64</sup> Diese »Ambivalenz der Mimikry – fast aber nicht ganz« bezieht sich auf die Position des Imaginären, die im gegenseitigen Blick des kolonialisierten Subjektes und des Kolonialherren widerspiegelt wird. Die Ambivalenz der Hybridität gründet also auf der Ambivalenz von Hass/Liebe-Projektionen, wird jedoch von Machtgefällen innerhalb des kolonialen Umfeldes politisch determiniert. Die Differenz, die niemals aufgehoben werden kann (und aus politischen Gründen niemals aufgehoben werden darf), bewirkt eine inhärente Instabilität, die Bhabha mit seinen Schlüsselbegriffen Hybridität und Ambivalenz beschreibt: »Die Ambivalenz der kolonialen Autorität wandelt sich wiederholt von der Mimikry – einer Differenz, die fast nichts ist, aber nicht ganz, zu einer Bedrohung – einer Differenz, die fast total ist, aber nicht ganz.«<sup>65</sup> Die Bedeutung dieses winzigen Unterschiedes, dieser Lücke, die nie geschlossen werden kann, wird also zum Ort hybrider und ambivalenter identifikatorischer Katachresen – eine Topologie, die erklärt, weswegen Hybridität von Bhabha sowohl als Ort als auch als Möglichkeiten eröffnende Rebus-artige Struktur gefasst wird. Darüber hinaus kann diese Lücke, die gleichzeitig winzig und unendlich groß ist, da sie niemals geschlossen werden kann, auch als ein Grenzbereich begriffen werden, der sich per definitionem den Finalisierungstendenzen der Entweder/Oder-Erzählmuster westlicher Provenienz widersetzt.

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die syntaktischen Eigenschaften von Bhabhas Hybriditätsdiskurs eben jene Ambivalenz zwischen Stillstand und Prozes-

sualität widerspiegeln, die den Schlüsselpunkt des Hybriditätskonzeptes markiert. Hybridität »ist« sowohl ein Ort identifikatorischer Aushandlungen (ein Ort, an dem sich Hybridität entfaltet) wie auch ein Boden für sich verschiebende Bedeutungszusammenhänge, deren *différance* den Prozess kolonialer Identifikation konstituiert, ähnlich wie Bhabhas Konzepte Hybridität, Ambivalenz, Liminalität oder Mimikry das imaginäre Zentrum von Bhabhas Untersuchung umkreisen, ohne jemals in Äquivalenzen zu münden: sie sind beinahe dasselbe, aber nicht ganz.

Nach dieser ausführlichen Diskussion von Bhabhas Konzeptionen werden wir uns nun unserer Ausgangsfrage nach dem kolonialen Schema und Bhabhas postkolonialer Zelebrierung von kämpferischer und rebellischer Hybridität zu.

## 2.2. POSTKOLONIALE AUSHANDLUNGEN

*»Ich habe jenen Augenblick des Zerstreuens von Menschen durchlebt, der zu anderen Zeiten und an anderen Orten, in Nationen anderer Völker zu einer Zeit des Zusammenkommens wurde. Den Zeitpunkt des Sich-Sammelns von Exilierten und émigrés und Flüchtlingen; des Sammelns am Rand von fremden Kulturen; des Sammelns in den Ghettos oder Cafés der Innenstädte; des Sammelns in der fragmentarischen Existenz und im Halbdunkel fremder Sprachen oder im unbehaglichen Fluß der Sprache eines anderen; des Sammelns der Zeichen von Anerkennung und Akzeptanz, Diplomen, Diskursen, Disziplinen; des Sammelns der Erinnerungen an Unterentwicklung, an andere Welten, die nun retroaktiv gelebt werden; des Sammelns der Vergangenheit in einem Wiederbelebungsritual; des Sammelns der Gegenwart. Und des*

<sup>64</sup> BHABHA, S. 127.

<sup>65</sup> BHABHA, S. 136, vgl. auch »Mein Konzept des Stereotyps-als-Betrachtereinbindung (stereotype-as-suture) erkennt demgegenüber die Ambivalenz jener Autorität und jener Identifikationsordnungen an. Die Rolle der fetischistischen Identifikation in der Konstruktion der diskriminierenden, von der Präsenz der Differenz abhängigen Kenntnissysteme besteht darin, am Punkt der Äußerung und Subjektivierung einen Prozeß der Spaltung und der multiplen/widersprüchlichen Überzeugung herbeizuführen.« (2000: 118f) Es sei noch hinzugefügt, dass die Passagen, die auf Derridas *différance* anspielen, ebenfalls von Bezügen zum Stereotyp getränkt sind.

*»Die Ambivalenz der kolonialen Autorität wandelt sich wiederholt von der Mimikry – einer Differenz, die fast nichts ist, aber nicht ganz, zu einer Bedrohung – einer Differenz, die fast total ist, aber nicht ganz«*

Homi K. BHABHA



»Dies verstellt jedoch den Blick auf die Angst vor dem unauflöslchen Grenzcharakter der hybriden Kultur, die ihre Identifikationsprobleme und ihre diasporische Ästhetik in einer unheimlichen, disjunktiven Zeitlichkeit artikuliert...«

Homi K. BHABHA

*Sammeln von Menschen in der Diaspora: bürokratisch erfaßt, migrierend, interniert; des Sammelns belastender Statistiken, schulischer Leistungen, rechtlicher Positionen oder des Einwanderungsstatus [...]»<sup>66</sup>*

Angesichts dieses Authentizitätsdiskurses haben sich manche Intellektuelle aus der Dritten Welt als Hybride wieder-verortet. Diese Strategie ist zwingend, wenn eine solche Zurschaustellung von Hybridität, wie in Gloria Azaldúas *Borderlands* (1987), eine kollektive Politik ermöglicht, die ihre Aufmerksamkeit auf Differenz und Widersprüche richtet. Wenn jedoch das Hochhalten von Hybridität zum Selbstzweck wird und nur dazu dient, Binäroptionen aufzulösen, läuft man Gefahr, die Frage nach der Verortung völlig verschwinden zu lassen. Dazu muß man sagen: »Notwendig, aber unzureichend.«<sup>67</sup>

Wir hatten zuvor bereits festgestellt, dass Bhabha seine Thesen auf eine Art »Urszene« kolonialer Hybridität stützt, eine Szene, die den Orientalismus Saids aus der Perspektive des Psychoanalytikers Frantz Fanon interpretiert. Neben einigen Problemen, die den historischen Kontext und geschichtliche Details betreffen (Kann man Verallgemeinerungen über verschiedene Arten von Kolonialismus treffen? Inwiefern weicht die koloniale Situation von den Strukturen der individuellen Psyche ab?<sup>68</sup>), bleibt noch eine besonders dringliche Frage bezüglich Bhabhas Ausführungen zum kolonialen System, nämlich die Frage nach der politischen Inbeschlagnahme des Begriffes Hybridität für die gegenwärtige Situation von Immigranten im Westen.

Dabei handelt es sich um eine Privilegierung diasporischer Migrantengemeinden im Westen, welche innerhalb der postkolonialen

Literaturtheorie eine besondere Stellung einnehmen. Sie dient dazu, die Dissidenz dieser Migranten zu unterstreichen. Ähnlich den bei Spivak und Bhabha beschriebenen Widerstandsbewegungen einheimischer Subalternen im kolonialen System, sollen die Migranten innerhalb des westlichen Diskurses subversiv wirken. Wie Young anmerkt, ist Dissidententum in den Machtanalysen des *New Historicism* positiv konnotiert. Bhabha scheint es darum zu gehen, das politische Potential einer Hybridisierung des herrschenden Diskurses durch seine Inszenierung des zurückgeworfenen Blicks des Subalternen herauszustellen. In der Tat kündigt er in seiner Interpretation von Salman Rushdies *Die Satanischen Verse* kategorisch (und daher untypisch) an: »Hybridität ist Häresie.«<sup>69</sup> Die angebliche Hybridität von Rushdies Prosa wird dadurch erzeugt, dass Rushdie absichtlich heilige Figuren der islamischen Tradition »umbenennt« und sie so »Kontingenz und Ambiguität unterwirft«. Wie wir gesehen haben, wird dadurch der Raum oder Ort der Hybridität transformiert. Bhabha behauptet:

»Der Konflikt der Kulturen und Gemeinschaften, den Die satanischen Verse ausgelöst haben, ist in erster Linie in räumlichen Begriffen und binären geopolitischen Polaritäten repräsentiert worden – [...] als Streit der vergangenheitsorientierten (schriftverhafteten) Migranten und den modernen (ironischen) Metropolenbewohnern. Dies verstellt jedoch den Blick auf die Angst vor dem unauflöslchen Grenzcharakter der hybriden Kultur, die ihre Identifikationsprobleme und ihre diasporische Ästhetik in einer unheimlichen, disjunktiven Zeitlichkeit artikuliert, welche zugleich die Zeit der kulturellen De-plazierung und der Raum des »Unübersetzbaren« ist.«<sup>70</sup>

<sup>66</sup> BHABHA, S. 207. (Übersetzung leicht verändert.)

<sup>67</sup> L. MANI: *Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception*. In: *Feminist Review*, Vol. 35, S. 31. (Übers. M.N.)

<sup>68</sup> YOUNG, S. 151–6.

<sup>69</sup> BHABHA, S. 360.

<sup>70</sup> BHABHA, S. 336.



Bhabha überträgt (oder übersetzt, wie er es nennt) schließlich die beunruhigende Wirkung von Hybridisierungen in kulturell spezifischen Milieus wie dem indischen Kolonialismus und (hier) dem islamischen Fundamentalismus auf eine globale Ebene. Er argumentiert, dass es die Postmoderne erlaubt, Dissonanzen innerhalb des dominanten westlichen Diskurses Rechnung zu tragen. Es gibt daher einen Ort, von dem aus Hybridität in neokoloniale Regime wie Sri Lanka, Pakistan oder das südafrikanische Apartheidssystem exportiert werden könne:

*»Die umfassendere Bedeutung der postmodernen Situation liegt in der Erkenntnis begründet, dass die epistemologischen ‚Grenzen‘ dieser ethnozentrischen Ideen auch die artikulativen Grenzen einer Reihe anderer dissonanter, ja sogar dissidenter Geschichten und Stimmen sind – nämlich der Diskurse der Frauen, der Kolonisierten, von Minderheitengruppen, und derjenigen, deren Sexualpraktiken polizeilich registriert sind.«<sup>71</sup>*

*»Ich denke, dass es diesseits der Psychose des patriotischen Enthusiasmus überwältigende Belege für das transnationale und ›übersetzbare‹ Phänomen der Hybridität imaginärer Gemeinschaften gibt.«<sup>72</sup>*

Diese Auffassung von Hybridität ist jedoch nicht mit Bhabhas Position in anderen Passagen des Buches in Einklang zu bringen. Der dominante postmoderne Diskurs, der dem Dissidententum Rechnung trägt, wird vom Westen in die totalitären Heimatländer der ehemaligen Kolonien exportiert. Es ist also der postmoderne Rand der westlichen Kultur, der als Plattform für postkoloniale (und neokoloniale) Kritik dient. Eine solche Position einzu-

nehmen bedeutet jedoch auch, dass man den orientalistischen Diskurs im postmodernem und postkolonialen Gewand erscheinen lässt, was etwas anderes ist, als z.B. den dominanten pakistanischen Diskurs zu dekonstruieren. Die Marginalität oder Subalternität der Position der Migranten, deren »Prosa der harten Realität« von Bhabha in eine »Poesie des Exils« umgeformt wird, ist mit der kosmopolitischen kulturellen Elite des Westens verbunden. Die Migranten haben nämlich keinen subalternen Status innerhalb ihres Heimatlandes, und die »vorgestellten Gemeinschaften« (Benedict Andersons *imagined communities*),<sup>73</sup> denen Bhabha Hybridität zuschreibt, sind traditionell nationalistische und oft totalitäre Regime. Bhabhas exemplarische Fälle, wie das Theater Sri Lankas und südafrikanische Romane, lassen sich nicht unbedingt mit der Literatur Londoner *émigrés* vergleichen. Sein Schweigen über die Werke von Ngugi wa Thiong’o oder Wole Soyinka ist in diesem Zusammenhang auffällig: wenn überhaupt, sind es diese Exilschriftsteller, die Bhabhas Liste von Dissidenten anführen müssten. Gegen Bhabhas Argument spricht zudem, dass die politisch engagierte Literatur kaum stilistische Merkmale der literarischen Postmoderne aufweist oder sich den Thesen des Poststrukturalismus verschreibt. Weder Soyinka noch Ngugi feiern die internationale Hybridität der Londoner Migrantengemeinden, noch scheinen sie sich in irgendeiner Weise Illusionen darüber zu machen, dass ihre Schriften einen subversiven Effekt auf die Politik in Kenia oder Nigeria haben könnten. Natürlich wird Orientalismus nicht

*»Ich denke, dass es diesseits der Psychose des patriotischen Enthusiasmus überwältigende Belege für das transnationale und ›übersetzbare‹ Phänomen der Hybridität imaginärer Gemeinschaften gibt.«*

Homi K. BHABHA

<sup>71</sup> BHABHA, S. 6. (Übersetzung verändert.)

<sup>72</sup> BHABHA, S. 7.

<sup>73</sup> B. ANDERSON: *Imagined Communities: Reflections on the origin and the spread of nationalism*. London: Verso, 1983. Andersons These, dass Nationen stets »vorgestellte Gemeinschaften« (*›imagined communities‹*) sind, ist nicht auf westliche Nationalstaaten beschränkt. Ein Unterschied zwischen »alten« europäischen und den »jüngeren« postkolonialen Nationalstaaten besteht allerdings im Prozeß der Nationenbildung: Während sich die europäischen Nationen im Zuge der Auflösung von religiösen Bindungen bildeten und Nationalismus so zu einer Art »Ersatzreligion« wurde, war der Nationalismus in den Kolonien eine Reaktion auf die Unterdrückung durch das koloniale Regime.



»Denn die Liminalität der westlichen Nation ist der Schatten ihres eigenen finiten Charakters ...«

Homi K. BHABHA

mehr in Form von territorialer Eroberung und politischer Unterdrückung wirksam; aber Bhabhas Hauptinteresse ist ohnehin nicht der Orientalismus an sich, sondern seine Spätfolgen im Neokolonialismus. Zu Formulierungen wie der folgenden entwirft er Utopien von Migrantengemeinden, deren politischer Einfluss jedoch durch die fadenscheinige rhetorische Gymnastik, die zu ihrer Verteidigung veranstaltet wird, ausgehöhlt erscheint. Was Bhabha vorschlägt ist:

»[...] eine Politik der sozialen Differenz, die [...] genuin artikulatorisch ist, da sie davon ausgeht, dass, damit sie diskursiv repräsentiert und sozial repräsentativ – und somit als politische Identität oder politisch wirksam – sein kann, die Grenzen und Bedingungen der Spiegelhaftigkeit durch die Einschreibung der Andersheit überschritten und ausgelöscht werden müssen. Die Re-vision des Problems des globalen Raumes aus postmoderner Perspektive bedeutet, die Verortung kultureller Differenz vom Raum der demographischen Pluralität zu den an den Grenzen stattfindenden Verhandlungen kultureller Übersetzung zu verschieben.«<sup>74</sup> (Herv. d. Verf.)

Die Spekularität der imaginären Beziehung zwischen Kolonialherren und kolonialisiertem Subjekt bestimmt nicht mehr das Verhältnis zwischen dem Westen und seinen Kolonien, und es determiniert sicherlich nicht den Umgang mit Dissidenten in totalitären neokolonialen Staaten. Wenn die spekuläre (imaginarische) Beziehung, die auf so spektakuläre Weise von der Politik der Hybridität »ausgelöscht« wird, noch in irgendeinem Zusammenhang Relevanz haben kann, dann im Verhältnis zwischen unverbesserlichen westlichen Chauvinisten (Bhabha würde sie wohl als »Faschisten« bezeichnen) und den Immi-

grantengemeinden. Bhabhas Verwendung von Fanons Theorien scheint hier auf unheimliche Weise Auferstehung zu feiern, stellt sie doch eine Spiegelung oder Verdopplung von Bhabhas eigener Erfahrung in der britischen Metropole dar. Fanon, ursprünglich aus Martinique, hatte sich schließlich lange Zeit in Paris aufgehalten, und dort rassistische Diskriminierung am eigenen Leib erfahren. Diese Erlebnisse hatte er bewusst in seine Analysen der Neurosen, die ein koloniales Regime bei der afrikanischen Bevölkerung hervorruft, mit einfließen lassen.<sup>75</sup> In Analogie hierzu versucht Bhabha aus der Position eines subalternen postkolonialen Diskurses, der in das Zentrum der westlichen Gesellschaft »zurückschreibt«, in die westliche Nation einzudringen. Es verwundert kaum, dass räumliche Grenzen ausradiert werden müssen, wenn der Postkolonialismus in den Immigrantengemeinden des Westens verortet werden soll:

»Denn die Liminalität der westlichen Nation ist der Schatten ihres eigenen finiten Charakters: sie inkludiert den kolonialen Raum, der in die fiktive Geographie des metropolitanen Raums mit einbezogen wird; und sie lebt von der Wieder-Holung oder Wiederkehr des postkolonialen Migranten, die dazu angetan ist, die holistische Sicht der Geschichte zu verfremden. Der postkoloniale Raum ist nur ein »Zusatz« des metropolitanen Zentrums; er steht zu ihm in einer subalternen, supplementären Beziehung, welche die Präsenz des Westens nicht vergrößert, sondern seine Begrenzungslinien innerhalb des bedrohlichen, strittigen Grenzgebiets kultureller Differenzen neu zieht, wobei sich dieses Gebilde nie zu einem Ganzen zusammenfügt, stets weniger als eine Nation und deren Verdopplung ist.«<sup>76</sup>

Wenn die kulturelle Hybridität der postkolonialen Migranten »die holistische Sicht der

<sup>74</sup> BHABHA, S. 333.

<sup>75</sup> Es sollte an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass sowohl Fanon als auch Bhabha stets von einem männlichen kolonialen Subjekt ausgehen. Die spezifische Unterdrückung von Frauen in den Kolonien, bzw. in der heutigen »Dritten Welt« wird von keinem der beiden männlichen Theoretiker thematisiert.

<sup>76</sup> BHABHA, S. 251. (Übersetzung verändert.)



*Geschichte*« verfremdet, kritisiert sie den Imperialismus nur im Einklang mit westlichen Liberalismuskursen; wenn sie angeblich die Grenzen kultureller Differenz bedroht, muss dies innerhalb des postmodernen liberalen Rahmens geschehen, der einen Großteil des gängigen kritischen Potentials für sich reklamiert.<sup>77</sup>

In der Tat dienen die »kolonialen und postkolonialen Ränder der Moderne«<sup>78</sup> innerhalb des dominanten postmodernen Diskurses der Geisteswissenschaften als strategische Ansatzpunkte, durch die Bhabha hofft, eine weitgehende Akzeptanz für die postkoloniale Lage unter den gegenwärtigen Regeln der Anerkennung zu erreichen:

*»Ich bin überzeugt, dass gerade – wie Gayatri Spivak darlegt hat – die katachretische postkoloniale Handlungsmacht zum »Erfassen der Wertekodierung« eine mit einem Bruch einhergehende Zeitdifferenz im »progressiven« Mythos der Moderne eröffnet und so eine Repräsentation des Diasporischen und Postkolonialen ermöglicht.«<sup>79</sup>*

Der Schlüsselbegriff für Bhabhas rhetorische Manöver ist »katachretisch«. In dieser Passage ist postkoloniales Handeln gleichbedeutend mit einer Rekodierung von Werten, die das aufständische oder oppositionelle Handeln auf die Ebene des Diskurses der politischen Korrektheit verschiebt. Katachretische Bewegungen sind in der Tat typisch für die ganze Rekontextualisierungsstrategie von Bhabhas Projekt.<sup>80</sup> Fanon wird katachretisch auf die Analyse des kolonialen Diskurses angewandt; Lacans Spekularitätsmodell liefert

auf katachretische Weise eine Topographie von Positionalität und Stereotomisierung; und die Lage des »dazwischen« oder »weder/noch« der Immigrantengemeinden im Westen fungiert als katachretische »Übersetzung« von Derridas *différance* und *supplément* auf die Ebene des Minderheitendiskurses. Wenn Young<sup>81</sup> sich fragt, ob Bhabhas kontingente Anwendung von scheinbar völlig unterschiedlichen Schlüsselkonzepten dazu dient, eine totalisierende Argumentationslinie zu verschleiern, oder ob Bhabhas Texte eine strategische Mimikry des hegemonialen westlichen postmodernen und poststrukturalistischen Diskurses darstellen, was noch subversiver wäre, kann dies noch durch die Einsicht ergänzt werden, dass Bhabhas Prosa eine katachretische Verschiebung des hegemonialen Poststrukturalismus auf die Ebene einer enttäuschend mimetischen Literatur postkolonialer Provenienz darstellt. Eine solche katachretische Geste wird am besten durch eine Bewegung von der Szene der Handlung zu der Szene des Schreibens, von der Figur des (neo)kolonialen Subjektes zum postkolonialen Migranten vollführt. So treffend Bhabhas psychoanalytischer Theorierahmen für die Diskussion von Hybridität in der kolonialen Situation auch ist, – die politische Relevanz seines Modells für den Postkolonialismus muss durch eine kaum überzeugende Katachrese gesichert werden, nämlich durch eine Fiktion, im Rahmen derer sich die Hybridisierung des Diskurses in eine Phantasie von politischem Engagement, Dissidententum und oppositioneller Politik verwandelt.

*»Ich bin überzeugt, dass gerade – wie Gayatri Spivak darlegt hat – die katachretische postkoloniale Handlungsmacht zum »Erfassen der Wertekodierung« eine mit einem Bruch einhergehende Zeitdifferenz im »progressiven« Mythos der Moderne eröffnet und so eine Repräsentation des Diasporischen und Postkolonialen ermöglicht.«*

Homi K. BHABHA

<sup>77</sup> »Offen gesagt ist der Postkolonialismus so konstruiert, dass er ein Verstehen der heutigen Krise verunmöglicht und im Zuge seiner Anwendung dazudient, die Herkunft der postkolonialen Intellektuellen, die nicht so sehr Opfer des globalen Kapitalismus als vielmehr dessen Nutznießer sind, zu verschleiern.« DIRLIK, S. 353. (Übers. M.N.)

<sup>78</sup> BHABHA, S. 360.

<sup>79</sup> BHABHA, S. 360.

<sup>80</sup> Der Begriff kehrt an Schlüsselstellen von Bhabhas Argumentation wieder: auf den Seiten 271-273, 360, 369 und 378.

<sup>81</sup> YOUNG 1995, S. 156.



Anders formuliert: Bhabhas Diskurs re-funktionalisiert die Lücke zwischen seinen kolonialen Parametern, deren Anwendung auf die koloniale Situation er meisterhaft gehandhabt hatte, und seinem postkolonialen Programm, nach dem er Postkolonialität als Locus kultureller Hybridität an den Rändern der westlichen Gesellschaft verortet. An dieser Stelle taucht das koloniale Trauma für den entwurzelten Migrant ebenso wie für den feindseligen britischen »Inländer« aus dem kulturellen Unterbewusstsein wieder auf. Dieser Ort des Randes wird in Bhabhas Phantasie zu einem aktiven Nährboden für Hybridisierung, der es ermöglicht, den westlichen Mythos der Moderne (die erzählerische Bewältigung des Kolonialismus) in Frage zu stellen und das neokoloniale Epistem, das sich in anderen Teilen des Globus auf diesen My-

thos stützt, möglicherweise zu unterminieren. (Allerdings schweigt Bhabha auf verdächtige Weise, wenn es um die spezifischen Effekte von Hybridisierung in Afrika oder Asien geht.) Die Lektion, die sich durch Bhabhas ganzes Buch hindurchzieht, besteht darin, die Grenze zwischen dem Selbst und dem Anderen, dem kolonisierten Subjekt und dem kolonialen Unterdrücker, zwischen dem kolonialen und dem postkolonialen System zu dekonstruieren; er realisiert diese Dekonstruktion, indem er sich auf die Lücke zwischen den genannten Dichotomien konzentriert. Wenn wir versuchen, die Trennungslinie zwischen diesen Binari-täten anhand von Bhabhas Modell durch die Positivierung von Hybridität und Ambivalenz zu überbrücken, sollten wir jedoch vorsichtig sein und uns überlegen, ob nicht ein gewisser »Mut zur Lücke« angebracht wäre.

Postkolonialität als Locus kultureller  
Hybridität an den Rändern der  
westlichen Gesellschaft