

DER KOLONIALE SIGNIFIKANT. KULTURELLE ›HYBRIDITÄT‹ UND DAS POLITISCHE, ODER: HOMI BHABHA WIEDERGELESEN

OLIVER MARCHART

1. Diskurs und Ambivalenz

Homi Bhabha gehört zu jenen Theoretikern, die von der informierten Öffentlichkeit zugleich überschätzt und unterschätzt werden. Es scheint der Natur akademischer Modezyklen zu entsprechen, dass auf eine Phase ungerechtfertigten Überschwangs eine Absetzbewegung folgt, die nicht weniger ungerechtfertigt ist: der Hype um Hardt und Negris *Empire* ist das jüngste Beispiel dieses Phänomens. Von einem ähnlichen Konjunkturzyklus wurde Bhabha mit seiner einschlägigen Aufsatzsammlung *The Location of Culture* (1994) erfasst, die zuerst gefeiert wurde und nach einer späteren Kritikwelle vielen als überholt, wenn nicht als ›widerlegt‹ gilt. Dieser Eindruck mag davon herrühren, dass der vor immerhin zwölf Jahren erschienene Sammelband immer noch keinen Nachfolger gefunden hat. Doch selbst wenn es so wäre, dass Bhabha damals bereits alles gesagt hätte, so bleibt seine Intervention in die Debatten postkolonialer Theorie wie auch in jene der Cultural Studies gewichtig genug, um aus zeitlicher Distanz eine Reevaluierung ihrer Errungenschaften und ihres Misslingens zu rechtfertigen. Dies soll hier ausgehend vom Bhabha'schen Leitbegriff der ›Hybridität‹ und aus der Perspektive politischer Theorie und Diskursanalyse geschehen. Einem verengten Blick auf Bhabha als reinem Theoretiker des Postkolonialismus (ein Blick, der, wie ich denke, einige Schuld nicht zuletzt an einer Kulturalisierung des Bhabha'schen Ansatzes trägt, die den Blick auf das potentiell Politische bei ihm verstellt hat) hängt mein Beitrag nicht an – ohne in Abrede stellen zu wollen, dass es Bhabha zentral um die postkoloniale Kondition geht. Stattdessen soll davon ausgegangen werden, dass der von Bhabha an Fragen des Postkolonialismus entwickelte kategoriale Apparat, ja dass seine theoretische Intervention als solche – wie jede ernsthafte theoretische Intervention – in ihren Effekten nicht auf ein bestimmtes Gebiet begrenzt werden kann. Vielmehr besitzt sie weitreichende Konsequen-

zen, die weit in die politische Theorie und die politische Diskursanalyse hineinreichen.¹

Damit ist schon impliziert, dass es sich bei Bhabhas Arbeit nicht zuletzt um eine *Theorie*-Intervention handelt, worauf auch der gegen ihn von aktivistischer, marxistischer oder schlicht denkfeindlicher Seite vorgebrachte Theoretizismusvorwurf gleichsam *ex negativo* hinweist.² Bhabha selbst hat sich gegen den Vorwurf, nur ›hohe Theorie‹ produzieren zu wollen, und gar *poststrukturalistische* Theorie, in seinem Aufsatz ›The commitment to theory‹, der wohl nicht zufällig an erster Stelle in *The Location of Culture* platziert wurde, mit dem Hinweis zur Wehr gesetzt, dass die Linie zwischen Theorie und aktivistischer Praxis keineswegs so wasserdicht gezogen ist, wie von seinen Kritikern insinuiert. Einem Flugblatt, produziert zur Organisation eines Streiks, würde es nicht an Theorie mangeln, und ein Artikel zur Ideologietheorie sei nicht dann praktischer, wenn er mehr Anwendungsbeispiele aufführe. In beiden Fällen handle es sich um Diskursformen, die ihr Objekt nicht so sehr reflektieren als *produzieren*, weshalb sie nicht gegeneinander auszuspielen, sondern eher als Vorder- und Rückseite einer bestimmten Diskursformation zu verstehen sind. Ihre operationale Funktion mag unterschiedlich sein – während das Flugblatt die Funktion der Organisation und Bekanntmachung eines konkreten Protestereignisses besitzt, mag der Aufsatz zur Ideologietheorie an jenen politischen Ideen ansetzen, die z.B. den Prinzipien des Streikrechts zugrunde liegen, – doch es gibt keinen *ontologischen* Unterschied zwischen den beiden Sphären des Diskurses, die verkürzend als ›Theorie‹ und ›Aktivismus‹ bezeichnet wurden. Die diskursive Welt politischer Ideen ist nicht getrennt von jener politischer Aktivismen. Ganz im Gegenteil, beide stehen in einem wechselseitigen Ermöglichungsverhältnis.³ Die Aufgabe politischer Theorie – ihr aktivistischer Anteil – bestehe darin, so Bhabha⁴ in Anlehnung an Antonio

-
- 1 Die Abfassung dieses Textes wurde ermöglicht durch das im Rahmen einer SNF-Förderungsprofessur geförderte Projekt »Protest als Medium – Medien des Protests«, das in einem Teilsegment der Grundlagenforschung zur politischen Diskursanalyse gewidmet ist.
 - 2 Der plumpe Theoretizismusvorwurf gegenüber politischem Denken sollte immer Verdacht erregen; zumeist ist er nämlich nicht allein dem Aktivismus der Kritiker geschuldet, sondern einer Politik des Ressentiments, der dieser ›Aktivismus‹ Ausdruck zu geben versucht.
 - 3 Vgl. Homi Bhabha: *The Location of Culture*, London/New York: Routledge 1994, S. 21-22.
 - 4 Vgl. Homi Bhabha: »Staging the Politics of Difference: Homi Bhabha's Critical Literacy«, interview, in: Gary A. Olson/Lynn Worsham (Hg.):

Gramsci formulierend, dass sie in den Konsens unseres Alltagsverstands eingreifen könne, und zwar genau an jenen Stellen, an denen eine Gemeinschaft das Verhältnis zwischen allgemein als gültig angesehenen Prinzipien und ihrer konkreten Applikation, zwischen Regeln und Fall definiert. Theoretische Arbeit könne die dabei entwickelten Legitimations- und Rechtfertigungsmuster durcheinander bringen.

Was es Bhabha erlaubt, die Kontinuität von ›Politik‹ und ›Theorie‹ behaupten zu können, ist sein weit gefasster Begriff von Diskurs und Textualität. Diskurs sei nicht einfach der ideologische Ausdruck zweiter Ordnung eines vorgängig existenten politischen Subjekts, sondern das Subjekt von Politik sei vielmehr selbst ein diskursiv produziertes Ereignis. Die klassische Frage der Politik ›*Was tun?*‹ müsse deshalb die rhetorische und metaphorische Natur jedes Diskurses, die Bhabha mit dem Derrida'schen Begriff der *Schrift* bezeichnet, berücksichtigen: »What is to be done?‹ must acknowledge the force of writing, its metaphoricity and its rhetorical discourse, as a productive matrix which defines the ›social‹ and makes it available as an objective of and for, action«. ⁵ Das Soziale, verstanden als Raum der Textualität und Diskursivität, wird zum Terrain von politischer (wie theoretischer) Aktion. Mit Konzepten wie Schrift, Textualität und vor allem *Iterabilität* schließt Bhabha eng an einen dekonstruktiven Begriff von Diskurs an, der die Betonung gerade auf die Instabilität jedes Bedeutungszusammenhangs legt. Die Ursache dieser Instabilität ist in der performativen Produktion von Bedeutung zu suchen, in der Tatsache also, dass Bedeutung nur dann diskursiv fixierbar ist, wenn sie in verschiedenen (zeitlichen wie situativen) Kontexten wiederholt produziert werden kann. In dieser notwendigen Wiederholung liegt aber auch ein Problem verborgen: die Unmöglichkeit nämlich der *identischen* Wiederholung. Gerade *weil* ich ein diskursives Ereignis unter veränderten Umständen wiederhole, wird es mir nie gelingen, es identisch zu wiederholen. Diese Notwendigkeit und zugleich Unmöglichkeit (identitärer) Wiederholung im performativen Prozess der Bedeutungsproduktion nennt Derrida *Iterabilität*. Das Konzept beschreibt ein quasitranszendentes Merkmal aller Bedeutungsproduktion, die in sich immer schon den der *Schrift* eigentümlichen Aufschub – die *différance* – eines (endgültigen) Sinnes trägt. *Iterabilität*, *Schrift*, *Textualität* und *Unentscheidbarkeit* sind dekonstruktive Bezeichnungen der prinzipiellen Unabschließbarkeit des Diskursiven, die sich bei Bhabha übersetzt auf die postkoloniale Kondition wiederfinden.

Race, Rhetoric, and the Postcolonial, Albany: State University of New York Press 1999, S. 12.

5 H. Bhabha: The Location of Culture, S. 23.

Das Konzept, das in Bhabhas Arbeiten dieses dekonstruktive Argument nochmals diskursanalytisch zusammenfasst, ist *Ambivalenz*. Kulturelle Identität, die stets performativ qua iterativer Diskursproduktion aufs Neue produziert werden muss, ist von einem Moment konstitutiver Ambivalenz gekennzeichnet, denn in letzter Instanz wird jede Bedeutungsstabilisierung scheitern. Das führt Bhabha, in dekonstruktivistischer Diskurstadtition zu der Annahme, dass jene traditionellen Binarismen wie Vergangenheit und Zukunft, Innen und Außen, Subjekt und Objekt, die ja das Grundraster westlich-metaphysischer Identitätsformationen bilden, letztlich nicht stabilisierbar sind.⁶ Eines der Ziele seiner theoretischen Intervention besteht, wie bei Derrida, somit in der Unterwanderung und Verkomplizierung solcher Dualismen. Diese auf der quasitranszendentalen Bedingung der Iterabilität basierende Unabschließbarkeit aller Bedeutungsproduktion wird nun von Bhabha auf den beiden Ebenen des Politischen und des Kulturellen ausgespielt, deren genaues Verhältnis allerdings ungeklärt bleibt und im Folgenden einer weitestmöglichen Klärung zugeführt werden soll. Zum einen kennzeichnet Ambivalenz die Ermöglichungsbedingung des *Politischen*, wie das folgende Zitat nahelegt: »What the attention to rhetoric and writing reveals is the discursive ambivalence that makes ›the political‹ possible«.⁷ Zum anderen stellt Ambivalenz ein unumgebares Merkmal von Kultur bzw. kultureller Identität(en) dar. Während das Problem des Politischen bei Bhabha immer wieder nur gestreift und nicht austheoretisiert wird, spielt kulturelle Ambivalenz die zentrale Rolle in Bhabhas Theorie. Sie wird mit der von Bhabha eingeführten spezifischen *Metapher der Hybridität* gekennzeichnet.

2. ›Hybridität‹ als verfehelter Leitbegriff postkolonialer Theorie

Hybridität beschreibt nicht allein jene ›kulturellen‹ und psycho-sozialen Effekte von Kolonisierung, die anderweitig als Kreolisierung oder *Métissage* beschrieben wurden. Bhabhas Begriff gibt darüber hinaus der grundlegenden Ambivalenz des Diskursiven (also aller Diskurse) metaphorisch Ausdruck. Dieser Leitbegriff des Bhabha'schen Werks ist, worauf unzählige Male kritisch hingewiesen wurde, nicht gerade eine glückliche Wahl. Der aus der Botanik entlehnte Begriff für ›Kreuzung‹ führt einen Organizismus, ja Biologismus metaphorisch wieder ein, dem er

6 Vgl. ebd., S. 251.

7 Ebd., S. 24.

von der Sache her entgegenwirken soll. Denn von der Sache her entspricht Hybridität jenen Derrida'schen Quasi-Begriffen, die den simultanen Effekt von Trennung *und* Verbindung, von Differenz *und* Gleichheit anzeigen.⁸

Dieses quasitranszendente, d.h. allgemeine Merkmal aller Signifikation wird nun von Bhabha auf die spezifisch postkoloniale Kondition übertragen: Hybridität wird zum Zeichen der Produktivität kolonialer Macht, die zugleich diese Macht untergräbt. Das heißt, koloniale Macht operiert nicht allein über den Einsatz von Autorität und repressiver Gewalt, so als würde sie eine unüberwindbare Mauer zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten errichten; »the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions«.⁹ Der Diskurs der Kolonialherren produziert vielmehr selbst Hybriditätseffekte, insofern die eigentliche Identität der Kolonisatoren auf ihrer phantasmatischen Doppelkonstruktion der Kolonisierten basiert. Der kolonisierte Andere wird im kolonialen Phantasma zum Objekt der Furcht *wie* des Begehrens, der Verachtung *wie* der Bewunderung. In der Figur des »Diener« etwa sieht der Blick des Kolonisators vertrauenswürdige Dankbarkeit und wittert doch ständigen Verrat. Jedes Stereotyp, mit dem der koloniale Andere zu einem eindeutigen Bild fixiert werden soll, ist immer schon in sich gespalten und (selbst-)widersprüchlich. Das Stereotyp ist, wie Bhabha auf Lacan anspielend sagt, ein *unmögliches Objekt*:

»Stereotyping is not the setting up of a false image which becomes the scapegoat of discriminatory practices. It is a much more ambivalent text of projection and introjection, metaphoric and metonymic strategies, displacement, over-determination, guilt, aggressivity; the masking and splitting of »official« and phantasmatic knowledges to construct the positionalities and oppositionalities of racist discourse.«¹⁰

Wenn der Diskurs des Kolonialismus in sich ambivalent ist, dann öffnen sich auch Spielräume der Subversion kolonialer Identität. Hier setzt nicht zuletzt die produktive Kritik Bhabhas an Said (1979) an, nach dessen Darstellung der Orient in den orientalistischen Diskursen des Okzidents als ein Orientalismus produziert wird, womit der Dualismus von Orient und Okzident, Kolonisatoren und Kolonisierten eher bestätigt als subvertiert wäre. Doch wenn der koloniale Diskurs Hybridität notwendig er-

8 Vgl. Robert Young: Colonial Desire – Hybridity in Theory, Culture and Race, London und New York: Routledge 1995, S. 26.

9 H. Bhabha, The Location of Culture, S. 112.

10 Ebd., S. 81-82.

zeugt, dann produziert er zusammen mit seiner Autorität zugleich die Möglichkeit ihrer Subversion: »Hybridity is a problematic of colonial representation and individuation that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other ›denied‹ knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority – its rules of recognition.«¹¹ Die Ursache hierfür kann wieder in der notwendigen Struktur der Iterabilität von Bedeutungs- und Identitätsproduktion bzw. in der Wiederkehr des Verdrängten gefunden werden. Was der Kolonisator verwirft, verschwindet nicht ohne Spuren. Die *Überschreibung* des Anderen impliziert dessen *Wiederschreibung*; doch jede Wiederschreibung produziert eine Differenz und Verschiebung, die eine eigene Gestalt annimmt: »[T]he trace of what is disavowed is not repressed but repeated as something *different* – a mutation, a hybrid«,¹² was wiederum zu Unterhöhlung der identitätsstabilisierenden Binarismen führt: »The paranoid threat from the hybrid is finally uncontainable because it breaks down the symmetry and duality of self/other, inside/outside.«¹³ Schon aus diesem prinzipiellen Grund dürfe das Verhältnis zwischen dem Kolonisator und dem Kolonisierten nicht als eines uneingeschränkter Dominanz und Autorität des einen über den anderen verstanden werden. Der koloniale Diskurs erreicht nie den Punkt endgültiger Stabilität, weshalb das Verhältnis des Kolonisators zum Kolonisierten (und umgekehrt) als Verhältnis kontinuierlicher Verhandlung/Aushandlung gefasst werden müsse.

Nun schleppt Bhabhas Subversionstheorie, wie jede Subversionstheorie, das Problem mit sich, dass die machtgefährdenden Effekte der Subversion schwierig nachzuweisen sind – schließlich handelt es sich nicht um einen Umsturz oder um offenen Protest. So ließe sich durchaus vermuten, dass für die Macht ein gewisses Maß an ›Subversion‹ sehr wohl zur eigenen Stabilisierung produktiv gewendet werden kann, ohne dass man mit dieser Annahme schon in die umgekehrte Falle ginge, jede Form des Widerstands als ohnehin hoffnungslos an die Macht ausverkauft abzutun. Im Unterschied zu makropolitischem Protest ist, worauf wir noch zurückkommen werden, weder das Ausmaß noch der Erfolg mikropolitischer Subversionspraktiken messbar (insofern ja die Ziele und Forderungen dieser Praktiken, an denen man letztere messen könnte, in den wenigsten Fällen ausformuliert sind) und kann nur theoretisch postuliert werden. Hinzu kommt die oft vorgetragene Kritik, dass Bhabha einer Romantisierung der Lage der Kolonisierten und, in seinen neueren Aufsätzen, der Lage von Migrationsgemeinschaften erliegt, welche ja vielfach einer gewaltsamen Zwangshybridisierung ausgesetzt sind.

11 Ebd., S. 114.

12 Ebd., S. 111.

13 Ebd., S. 116.

Doch die nicht nur politisch, sondern auch theoretisch schwerwiegendste Kritik richtet sich gegen eine bei Bhabha zu beobachtende Tendenz, Hybridität als eine von vorgängig gegebenen Binarismen abgeleitete eigene Misch-Identität darzustellen. So merkt etwa Bart Moore-Gilbert an:

»[H]is conceptualizations of the means to move beyond the binary in fact depend for their effectiveness entirely upon the structures he is trying to undermine. Hybridity, perhaps the key concept throughout his career in this respect, obviously depends upon a presumption of the existence of its opposite for its force. Not only does this involve a new set of binary oppositions, but it runs the danger that the hybrid (and the postcolonial space or identity it represents) will itself become essentialized.«¹⁴

Der Gerechtigkeit halber sollte angemerkt werden, dass Bhabha sich explizit gegen diese Lektüre wendet, vor allem dort, wo – in der zelebratorischen wie in der kritischen Rezeption – unterstellt wird, Bhabha würde mit dem Hybriditätskonzept eine sophistiziertere Form des Multikulturalismus vertreten. Hybridität sei keinesfalls ein dritter Begriff, der dazu angetan sei, die Spannung zwischen zwei Kulturen im Sinne eines Kulturrelativismus aufzulösen.¹⁵ Wie Bhabha explizit festhält, geht es ihm um keine postmoderne Feier eines Pluralismus der Beliebigkeit, keine Feier der Fragmentierung, der *bricolage*, des Pastiche oder des ›Simulacrum‹.¹⁶ So sieht er sich immer wieder zu Klarstellungen veranlasst, wie etwa in der folgenden Interviewpassage:

»Finally, I think there is a misunderstanding about my notion of hybridization. For me, hybridization is really about how you negotiate between texts or cultures or practices in a situation of power imbalances in order to be able to see the way in which strategies of appropriation, revision, and iteration can produce possibilities for those who are less advantaged to be able to grasp in a moment of emergency, in the very process of the exchange or the negotiation, the advantage. Hybridization is much more a social and cultural and enunciative process in my work. It's not about the people who eat Chinese food, wear Italian clothes, and so on; but sometimes, in a very complimentary way to me personally, it's been taken to mean some kind of diversity or multiple identities. For me, hybridization is a discursive, enunciatory, cultural, subjective process having to do with the struggle around authority, authorization, deauthorization,

14 Bart Moore-Gilbert: *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London/New York: Verso 1997, S. 129.

15 Vgl. H. Bhabha: *The Location of Culture*, S. 113-114.

16 Ebd., S. 238.

and the revision of authority. It's a social process. It's not about persons of diverse cultural tastes and fashions.«¹⁷

Folglich richtet sich Bhabha explizit gegen einen Multikulturalismus, der differente kulturelle Identitäten wiederum nur dann akzeptiert, wenn sie als Subeinheiten nach dem Modell von Nationalität konstruiert sind:

»But that's the issue: represent yourself as a little national minority and of course we will support you; but seep in, disseminate in, and change and translate what is seen to be the dominant lines of the transmission of cultural tradition, of national ritual, then we're not so sure. Become a virus and we don't want you; remain virtuous in the national mold and you can come and join ›the mixed salad‹, or ›the melting pot‹, or the consommé, or the casserole, or whatever else you'd like. Sit at our table.«¹⁸

Trotz dieser Dementis scheint die Bhabha'sche Vorstellung einer hybriden Identität *in eigener Gestalt* oder der Idee eines ›dritten Raumes‹ jenseits aller Binarismen, der *als dritter* gleichsam eine eigene Nummerierung erfährt, genau das Missverständnis (wenn es denn eines ist) nahezu legen, dass der ›gemischte Salat‹ nun eine eigene Identität neben anderen gewonnen habe. Man könnte sagen, dass Bhabhas Texte in dieser Unentschiedenheit ein Beispiel für jene postkoloniale Ambivalenz selbst geben, welche sie thematisieren. In der zelebrierischen Bhabha-Rezeption wurde diese Ambivalenz schließlich multikulturalistisch vereindeutigt. Selbst bei einem so hochreflektierten Theoretiker der Cultural Studies wie Stuart Hall findet sich im Anschluss an Bhabha ein ähnlicher Zug ins Multikulturelle. So würde, laut Hall, die Verunsicherung von traditionellen Identitäten etwa durch Prozesse der Globalisierung und der Migration überall zum Entstehen kultureller Identitäten führen, »die zur gleichen Zeit auf verschiedene kulturelle Traditionen zurückgreifen und die das Resultat komplizierter Kreuzungen und kultureller Verbindungen sind, die in wachsendem Maße in einer globalisierten Welt üblich werden«.¹⁹ Diesen Prozess mit der Idee einer starren Alternative zwischen Assimilation oder Rückkehr zu den ›Wurzeln‹ beantworten zu wollen, sei verfehlt, da die neu entstandenen hybriden Identitäten auch einen Wert für sich darstellten. Was Hall in Berufung auf Salman Rushdie, implizit aber auf Homi Bhabha, als Möglichkeit der ›Übersetzung‹ beschreibt, versteht er als Chance, ja als ein positives Merkmal von ›Kulturen der Hybridität‹:

17 H. Bhabha: Staging the Politics of Difference, S. 39.

18 Ebd., S. 26.

19 Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument Verlag 1994, S. 218.

»Sie [die Übersetzung] beschreibt Identitätsbildungen, die natürliche Grenzen durchschneiden und durchdringen und die von Menschen entwickelt wurden, die für immer aus ihren Heimatländern zerstreut wurden. Solche Menschen erhalten starke Bindungen zu den Orten ihrer Herkunft und zu ihren Traditionen, jedoch ohne die Illusion, zur Vergangenheit zurückkehren zu können. Sie sind gezwungen, mit den Kulturen, in denen sie leben, zurechtzukommen, ohne sich einfach vollständig zu assimilieren und ihre eigenen Identitäten vollständig zu verlieren. Sie tragen die Spuren besonderer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten, durch die sie geprägt wurden, mit sich. Der Unterschied ist, daß sie nicht einheitlich sind und sich auch nie im alten Sinne vereinheitlichen lassen wollen, weil sie unwiderruflich Produkt mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen sind und zu ein und derselben Zeit mehreren ›Heimaten‹ und nicht nur einer besonderen Heimat angehören. Menschen, die zu solchen *Kulturen der Hybridität* gehören, mußten den Traum oder die Ambition aufgeben, irgendeine ›verlorene‹ kulturelle Reinheit, einen ethnischen Absolutismus, wiederentdecken zu können. Sie sind unwiderruflich *Übersetzer*.«²⁰

Die Übersetzungsleistung besteht Hall (und Bhabha) zufolge im Erlernen der Fähigkeit, zwischen zwei oder mehr Identitäten oder kulturellen Sprachen vermitteln zu können. Denn in der Ära der Spätmoderne würden neue Identitätstypen hybrider Kultur geschaffen. Hall bezieht sich positiv auf Rushdies *Satanische Verse* – wie auch Bhabha – und dessen Erklärung, diese Identitäten würden »Hybridität, Unreinheit, Vermischung und Veränderung« feiern, »die durch neue und unerwartete Verbindungen zwischen Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen, Songs entstehen. Sie freuen sich an der Bastardisierung und fürchten den Absolutismus der Reinheit. Als *Mélange*, als Mischmasch, ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, *so betreten Neuheiten die Welt*. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt und die ich zu ergreifen versucht habe.«²¹ Wie Rushdie scheint auch Hall diese Entwicklung begrüßenswert, während der Gefahr gewaltsamer ›Entmischung‹ durch etwa nationalistische Re-Ethnisierungspolitiken entgegengetreten werden müsse. Interessanterweise taucht hier aber mit solchen Metaphern wie *Mélange* genau jenes Imaginäre des Multikulturellen, also jene ›Benettonisierung‹ von Kultur wieder auf, von der Bhabha sich explizit abgrenzt, ohne dass diese Abgrenzung ihm oder seinen Adepten überzeugend gelingen würde.

20 Ebd. (Hervorh. i. Orig.)

21 Bhabha zit. n. S. Hall: Rassismus und kulturelle Identität, S. 219.

3. Die Nicht-Selbstidentität der Kultur und das Politische

Meine Hypothese lautet nun, dass die Ursachen für diesen ›Rückfall‹ in den Diskurs des Multikulturalismus gar nicht so sehr auf dem Feld der Politik, als auf jenem der theoretischen Grundannahmen zu suchen sind. Trotz der Beteuerung, es würde sich bei dem Phänomen Hybridität um einen sozialen Prozess handeln, bleibt bei Bhabha und anderen die Tendenz zu beobachten, Kategorien wie jene des *Dazwischen*, der *liminality* oder eben der Hybridität zu einer je neuen Identität zu verdinglichen. Geht man dem Hinweis von Moore-Gilbert in Bezug auf diese Grundannahmen nach, wird man sehr bald auf eine Verwechslung, genauer *Verschmelzung* der Ebenen stoßen. Denn einerseits handelt es sich bei Iterabilität – und folglich Hybridität – um die Logik jeder Form diskursiver Bedeutungs- und Identitätsproduktion. Andererseits scheint Hybridität das Produkt eines bestimmten historischen Prozesses der Kolonisierung zu sein, was den allgemeinen Charakter wieder untergräbt. Oder wie Moore-Gilbert das Problem formuliert:

»Precisely because of his attempt to avoid polarities, to stress contiguity and the productive dynamics of cultural ›translation‹, as well as on the grounds of plain common sense, Bhabha is forced to admit that *all* cultures are impure, mixed and hybrid. As ›The Third Space‹ puts it, ›all forms of culture are continually in a process of hybridity‹. The question which this raises, however, is that if this is indeed the case, then what is the conceptual purchase of concepts like ›the third space‹, ›hybridity‹ and the ›in-between‹ (which operate in conformity to ›the general conditions of language‹) and how can they be conceived of as specifically postcolonial modes or spaces of cultural intervention?«²²

Es würde zu kurz greifen, mit Moore-Gilbert und anderen Bhabha-Kritikern wieder zum Theoretizismus- und Textualismusvorwurf zurückzukehren und Bhabha vorzuhalten, er würde die ›objektiven Bedingungen‹ nicht ausreichend berücksichtigen. Hybridität, so wie es in Auseinandersetzung mit Derrida und anderen Poststrukturalisten von Bhabha entwickelt wurde, ist eben kein bloß *historisches*, sondern ein *quasi-transzendentes* Konzept. Das bedeutet: Obwohl die Ausarbeitung eines solchen Konzepts erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt und – in Bhabhas Fall – vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung des Postkolonialismus möglich war, ist es vom Anspruch *transzendental*, d.h. es beschreibt die Bedingung der Möglichkeit von Identitätsproduktion *eo ipso* und nicht nur postkolonialer Identitätsproduktion. Die Inkonsequenz

22 B. Moore-Gilbert: Postcolonial Theory, S. 129-130 (Hervorh. i. Orig.).

Bhabhas besteht darin, dass er, wohl wissend um den allgemeinen Charakter des Konzepts, es unvermittelt appliziert auf partikulare, d.h. historisch-konkrete Umstände des Postkolonialismus. Damit wird ein quasitranszendentes Konzept wie das der Hybridität rein metaphorisch gesetzt. Es wird zur Metapher.

Die eigentlich emanzipatorische Pointe, die im ursprünglich starken quasitranszendentalen Anspruch des Hybriditätskonzepts Bhabhas liegt, wird durch die postkoloniale Engführung, die noch dazu die Gefahr der Multikulturalisierung in sich trägt, wieder kassiert. Ganz entgegen der üblichen Annahme, Bhabhas Problem bestünde in der Überdehnung des Anspruchs der Kategorien von Ambivalenz, Differenz, Hybridität usw., besteht das eigentliche Problem in deren Verdinglichung. Das nicht abstellbare Spiel der Iterabilität und Differenz, Garant *jeder* kulturellen Identitätsproduktion, wird so vorschnell auf eine bestimmte historische Epoche oder einen geographischen Raum eingegrenzt. Doch die emanzipatorische Pointe besteht gerade darin, dass die Produktion jeder kulturellen Identität letztinstanzlich scheitert und neu ausgehandelt werden muss. Das ist der tiefere Sinn des Begriffs der Kontingenz, der auch bei Bhabha eine wichtige Rolle spielt: gerade weil alle Identitäten ›hybrid‹ sind, mögen sie zwar im Gewand pseudonatürlicher ewiger Traditionen, Rituale oder Institutionen auftreten, sind aber dennoch für weitere politische Reartikulationen offen. Es ist dieser quasitranszendente Aspekt an Bhabhas Arbeiten, der betont werden sollte.

Als emanzipatorisch gibt er sich dort zu erkennen, wo Bhabha als Advokat eines ›neuen Internationalismus‹ auftritt, der nicht dem Exotismus des Multikulturalismus erliegt und auch nicht der Idee einer Diversität von Kulturen, sondern vielmehr auf der Einschreibung und Artikulation kultureller Ambivalenz und Differenz besteht.²³ Denn damit ist vor allem eine internationalistische Politik gemeint, die ihren Ausgang in der *Nicht-Selbstidentität* von Kulturen nimmt. Hybridität ist hier ein anderer Name für die Tatsache, dass keine ›Kultur‹, d.h. keine Form kultureller Identität, in sich geschlossen ist oder in einem dualistischen oder pluralistischen Verhältnis zu einer oder mehreren anderen Kulturen steht: »Cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self and Other [...].«²⁴ Jede Kultur, und damit jede identitäre Formation schlechthin, wird vielmehr von ihren eigenen Grenzen durchdrungen und einem konstitutiven Mangel ausgesetzt, der nichts anderes markiert als die Unmöglichkeit der Selbstabschließung und Selbstein-

23 Vgl. H. Bhabha: *The Location of Culture*, S. 38.

24 Ebd., S. 35.

schließung. Gerade weil jede Identität auf ein Außen, auf ein *beyond*, verwiesen bleibt, um sich überhaupt tendenziell stabilisieren zu können, kann sie ihren Grund und Ursprung – ihre *arché* – nie in sich selbst finden:

»The reason a cultural text or system of meaning cannot be sufficient unto itself is that the act of cultural enunciation – the *place of utterance* – is crossed by the *différance* of writing. [...] It is this difference in the process of language that is crucial to the production of meaning and ensures, at the same time, that meaning is never simply mimetic and transparent.«²⁵

Diese Annahme führt, neben dem Plädoyer für einen neuen Internationalismus, zu einer radikalen und unerwarteten Infragestellung des Kulturbegriffs. Der Kulturbegriff wird seiner traditionell essentialistischen Aspekte entkleidet und nicht mehr als Substrat thematisiert, sondern als Problem, das im Schnittpunkt der Artikulation solcher Identitäten wie Klasse oder Geschlecht auftritt: »Culture only emerges as a problem, or a problematic, at the point at which there is a loss of meaning in the contestation and articulation of everyday life, between classes, genders, races, nations.«²⁶

Mit diesem radikal entkernten Kulturbegriff wird, im Anschluss an Freud, ein Moment des *Unheimlichen* in die Kultur eingeführt. Stellt sich uns Kultur in ihrem *heimlichen* Aspekt als Sedimentierung naturalisierter Praktiken, Traditionen und Institutionen dar, in denen man sich orientieren und damit »zu Hause« fühlen kann, so liegt in der Tatsache der notwendigen Iteration und somit Verschiebung dieser Praktiken ein Moment des Unheimlichen begründet. Die Nicht-Selbstidentität von Kultur ist dieser Spaltung zwischen *heimlich* und *unheimlich* geschuldet:

»Culture is *heimlich*, with its disciplinary generalizations, its mimetic narratives, its homologous empty time, its seriality, its progress, its customs and coherence. But cultural authority is also *unheimlich*, for to be distinctive, signficatory, influential and identifiable, it has to be translated, disseminated, differentiated, interdisciplinary, intertextual, international, inter-racial.«²⁷

Mit anderen Worten, die Nicht-Selbstidentität von Kultur ist ihrer unheimlichen *Grundlosigkeit* geschuldet, der Tatsache, dass keine Kultur ultimativ *gründbar* ist, sondern immer auf einem Abgrund gebaut. Dieses

25 Ebd., S. 36.

26 Ebd., S. 34.

27 Ebd., S. 136-137.

Merkmal ultimativer Grundlosigkeit teilt sie mit der Gesellschaft als ganzer (denn in gewissem Sinne ist Kultur nichts anderes als Gesellschaft oder das Soziale aus einem verschobenen Blickwinkel betrachtet).

Von hier drängt sich allerdings eine Konsequenz auf, die Bhabha nicht vollständig auszuschildern in der Lage ist, die sich aber aus den Prämissen ergibt: Wenn Gesellschaft und damit Kultur keinen Grund hat, dann wird ein Begriff des Politischen unumgänglich als gleichursprüngliches Supplement dieses abwesenden Grundes. Bhabha bleibt auf der Ebene einer Theorie der Unheimlichkeit/Grundlosigkeit von Kultur stehen, ohne die Logik ihrer, freilich immer nur partiell gelingenden *Gründung* theoretisch fassen zu können. Doch die umfassende Theoretisierung dieses Moments des Politischen – letztlich der notwendigen und doch ultimativ scheiternden Gründung des Sozialen und Kulturellen – ist unabdingbar nicht nur für politische Theorie, sondern auch für *Kulturtheorie*, die auf diese Weise gleichsam zur politischen Theorie in einem anderem Aggregatzustand wird. Wie könnte also eine solche politische Theorie als Theorie ›des Politischen‹ in Bhabhas postkoloniale Kulturtheorie integriert werden? Diese Frage kann hier nicht im Detail beantwortet werden; ich werde mich deshalb mit zwei Hinweisen begnügen. Der erste Ansatzpunkt scheint mir im dislokatorischen Effekt des Politischen zu liegen, für den sich in Bhabhas Theorie Anhaltspunkte finden lassen. Der zweite Ansatzpunkt, der eher auf der Ebene der (Makro-)Politik zu verorten ist als auf jener des Politischen, ist in Bhabhas postkolonialer Diskursanalyse zu finden, und dies ansatzweise in seinem Begriff des *kolonialen Signifikanten*.

Der dislokatorische Effekt des Politischen besteht, wenn man die politischen Theorien etwa von Claude Léfort oder von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe genauer betrachtet, im Auftreten eines Antagonismus innerhalb des Feldes der Kultur bzw. des Sozialen, also der sedimentierten ›heimlichen Praxen‹. Das Politische als Name für diesen Moment des Antagonismus, in dem sich das soziale Feld der Differenzen spaltet in zwei Äquivalenzketten, führt notwendigerweise zum Aufbrechen, d.h. zur *Dislokation* dieser naturalisierten Sedimente.²⁸ Aus der Perspektive der Kultur, also des Heimlichen, eignet jedem Konflikt, der sich zu einem Antagonismus ausdehnt, dieser dislokatorische Aspekt des Unheimlichen, der die Kontingenz aller einst für verbürgt gehaltener *Heimeligkeit* demonstriert. Dieser Moment ist in gewisser Weise tiefer liegend als das Phänomen der Iterabilität, denn er impliziert die Verdich-

28 Vgl. Ernesto Laclau: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London/New York: Verso 1990.

tung von Differenz zu Äquivalenz in einer Figur des *Bruchs*. Der Antagonismus ist nicht subversiv, sondern dislozierend; er hat mehr gemein mit dem Lacan'schen Realen als mit der Derrida'schen Iterabilität, auch wenn er auf Letztere verwiesen bleibt. Doch er bleibt auf Iterabilität nur verwiesen, indem er zugleich einen Ebenenwechsel herbeiführt. Die *kleinen Differenzen*, die sich in jeder sich ständig verschiebenden Iteration kultureller Praktiken einstellen, werden antagonistisch ignoriert zugunsten einer Bündelung aller Differenzen zu einer Äquivalenzkette: damit werden Zeit und Raum (die Verzeitlichung, die im Aufschubseffekt von *différance* und Iteration genauso liegt wie die Verräumlichung dieses Aufschubs) in ihrer Wirksamkeit suspendiert. Die minimal-subversive Differenz verschwindet im großen *Bruch* mit aller Differenz. Im Moment dieses antagonistischen Bruchs soll die Zeit (und damit auch Verzeitlichung und Verräumlichung qua Iteration) angehalten werden, wie Walter Benjamin mit einer aus der Julirevolution überlieferten Anekdote illustriert: im Augenblick der Revolution schossen die Revolutionäre auf die Turmuhren, um die Zeit einzufrieren.

Mit seinem Begriff des *time-lag* kommt Bhabha diesem Aspekt des Politischen nahe, allerdings zumeist wieder nur aus Perspektive von Iteration und Hybridität. Denn einerseits ist unter *time-lag* eine nachhin-kende Zeitdifferenz gemeint, welche der Diskurs der Kolonisatoren gegenüber den Kolonisierten einrichtet: eine Zeitdifferenz zwischen den historisch ›zurückgebliebenen‹ Kolonien und der auf der historischen Fortschrittsskala voranmarschierenden Metropole, die die zu kolonisierenden Subjekte in die eigene Gegenwart zu erheben gedenkt. Hier, wie überall sonst, betont Bhabha die *Ambivalenz* dieses temporalen Modus, der die spezifische Temporalität der Moderne darstellt. Sie besteht darin, dass die Zeitdifferenzen, die im *time-lag* sichtbar werden, sowohl Produkt des kolonialen Diskurses sind als auch Gegenstand kolonialer Domestizierungsbemühungen. So erweist sich der kolonialistische Anteil des Diskurses der Moderne an seiner ständigen Arbeit am Synchronisieren auseinanderbrechender Zeitzonen, die ja doch zugleich von ihm produziert werden: genau deshalb generieren sie ambivalente Effekte, an denen jede in Bhabhas Sinne *subversive* Zeitverschiebung ansetzen könne. Fast ›nietzscheanisch‹ spricht Bhabha von einer performativ-deformativen Umwertung der Zeichen und Werte der Moderne, die im postkolonialen Übersetzungsprozess zum Tragen kommt, ohne zu einer neuen narrativen Homogenität verschmolzen zu werden.

Andererseits jedoch besitzt diese Zeitdifferenz auch die Eigenschaft einer temporalen Zäsur: sie wird zum *Zeitspalt*. Erst wenn man die entscheidende Rolle berücksichtigt, die Walter Benjamin für Bhabha spielt, und das nicht allein für das Konzept der Übersetzung, dann wird deut-

lich, dass die Idee des *time-lag*, i.e. der zeitlichen Verzögerung und zugleich Zäsur, im Benjamin'schen Sinn verstanden werden muss. In Benjamins Sinne muss das potentiell revolutionäre und damit antagonistische Moment (wenn Revolution hier als Metapher für Antagonismus verstanden wird), das in der Dislokation der ›homogenen und leeren Zeit‹ versteckt ist, berücksichtigt werden. Jene Zäsur also, die in diese lineare ›homogene und leere Zeit‹, von der Bhabha, Benjamin²⁹ zitierend, immer wieder spricht, einbricht und die Zeit progressiver Geschichtsschreibung des Westens außer Kraft setzt, besitzt – mit Benjamin gedacht – einen revolutionären Aspekt. Dieser kann nie vollständig vom Dominanzdiskurs des postkolonialen differentiellen *time-lag* kassiert werden. Seine Kraft, die in Benjamins revolutionärem Messianismus den Ablauf der Zeiten unterbricht, ist nichts anderes als ein Effekt des Politischen: nämlich des Auftretens eines antagonistischen Bruchs. Sie ausschließlich unter dem Aspekt der Iterabilität zu fassen, wird ihrem (makro-)politischen Potential nicht gerecht.³⁰

4. Die Politik und der *koloniale Signifikant*

Bei Bhabha findet sich das Politische in Gestalt des Antagonismus nicht austheoretisiert. Was sich mit dem Konzept des *time-lag* findet, ist immerhin eine Ahnung des Politischen und seiner dislokatorischen Effekte. Wie oft in der Kulturtheorie geht die Abwehr gegenüber einem radikalen Begriff des Politischen Hand in Hand mit der Abwehr gegenüber Politik im Sinne von *Makro*-Politik. Was damit zu tun hat, dass sich gerade fortschrittliche Theorien wie jene Bhabhas mit Foucault der Rehabilitierung *mikro*-politischer Aspekte des Widerstands verschrieben haben, die mehr auf ›Subversion‹ als auf Dissidenz und Protest fokussieren. Dabei verliert man Politik im eher traditionellen Verständnis ganz aus dem Blick, was aufgrund des Fehlens eines strengen Antagonismuskonzepts nicht überrascht, denn die Passage von mikropolitischen Praktiken zu makropolitischen Äquivalenz- und Allianzbildungen wird erst durch Antagonisierung und also durch das Politische gewährleistet. Wer von der Subversion (von Mikropolitiken) zum Protest etwa anticolonialer Bewegungen

29 Vgl. Walter Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Band I. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 701.

30 Die Frage des revolutionären Zeitspalts bei Benjamin im Verhältnis zu Hannah Arendt findet sich ausführlicher entwickelt in: Oliver Marchart: *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia + Kant 2005.

(zur Makropolitik) gelangen will, muss gleichsam durch das Nadelöhr dieses Zeitbruchs des Politischen hindurch.³¹ Ansonsten wird man einem Apolitizismus erliegen, der in Bhabhas Fall keineswegs – wie es ihm oft, und nicht ohne Ressentiment, zum Vorwurf gemacht wird – im mangelnden Engagement und fehlender Basisverbundenheit zu suchen ist, sondern vielmehr in Bhabhas Fokussierung auf das Mikropolitische im Gewand des ›Literarischen‹ liegt.

Mit dieser Kennzeichnung von Bhabhas Strategie als ›literarisch‹ soll auf seine weitgehende Reduzierung (oder ›Ontisierung‹) des dekonstruktiven Konzepts von *Schrift* auf den literarischen Diskurs hingewiesen werden, d.h. auf ein bestimmtes Genre von Schrift. Zwar macht Bhabha klar, wie wir gesehen haben, dass ein politisches Flugblatt letztlich genauso am dekonstruktiven quasitranszendentalen Merkmal der Schrift teilhat. Politische Diskurse werden in auffälligem Unterschied zu literarischen dennoch von Bhabha so gut wie nie untersucht. Der innere Grund mag darin liegen, dass der literarische Diskurs oberflächlich betrachtet mehr aussagt zur Illustration jenes Phänomens der Ambivalenz und Übersetzung, das Bhabha aufzuweisen sucht. Wenn das quasitranszendente Merkmal von Ambivalenz, Iteration etc. nun aber ein Charakteristikum *jeder* Schrift ist, dann würde sich dieses Charakteristikum an jedem Diskursgenre, einschließlich des politischen aufweisen lassen.³² Wer mobilisieren will, wird das Ziel der Mobilisierung nicht im Vagen halten können; und dennoch wird dieser Mobilisierungsdiskurs immer von Ambivalenz gekennzeichnet sein, insofern er von einem Außen abhängt, gegen das er sich richtet und das ihm seine innere Kohärenz gibt. Den Namen dafür haben wir schon kennengelernt: Antagonismus.

Bhabhas weitgehende Ignoranz gegenüber Makropolitik – Symptom seiner Abwehr gegenüber dem Politischen als Instanz des Antagonismus – lässt sich nun auch an jener zweiten Dimension des Politischen als Supplement des abwesenden Grundes erkennen. Denn das Politische bezeichnet eben nicht nur das Moment der Dislokation bestehender Identitäten und Bedeutungsformationen, sondern auch das Moment ihrer *Instituierung*. Diese Dimension des Politischen trägt den Namen *Hegemonie*.

31 Vgl. Oliver Marchart: »Bridging the Micro-Macro-Gap. Is There Such a Thing as Post-Subcultural Politics?«, in: David Muggleton/Rupert Weinzierl (Hg.): *The Post-Subcultures Reader*, New York/Oxford: Berg, S. 83–97.

32 Dazu wäre allerdings, so ist zu vermuten, ein größerer Analyseaufwand vonnöten, denn politische Diskurse agieren intentional ambivalenzkritisch und komplexitätsreduktiv – was nicht heißt, dass ihnen je gelingen würde, Ambivalenz und Komplexität wirklich auszuschalten.

Erst über eine hegemoniale Anstrengung wird Bedeutung in relativ stabilen Diskursformationen fixiert oder artikuliert. Das geschieht, wenn differentielle Elemente zu einer Äquivalenzkette verknüpft werden. Der Fluss differentieller Bedeutung wird vorübergehend gestoppt. Bhabha, der auch mit Gramsci und mit Laclau und Mouffe argumentiert, ist sich der Bedeutung von Hegemonie bewusst, doch wie immer pflegt er die Betonung auf die Ambivalenz hegemonialer Formationen und nicht auf die Fixierung sozialer und politischer Allianzen zu legen: »Hegemony requires iteration and alterity to be effective, to be productive of politicized populations.«³³ Das ist natürlich nicht an sich falsch, da jede diskursive Formation, um ihre Hegemonie zu stabilisieren, der Iteration bedarf und somit Ambivalenz immer mit eingekauft wird.³⁴ Was mit dieser Beobachtung aber noch nicht geklärt ist, betrifft die Logik der *Institution* neuer Bedeutungsfixierungen und folglich der Ambivalenzreduktion, denn jede Fixierung von Bedeutung vermindert vorübergehend Ambivalenz. Woraufhin sich eine heutige emanzipatorische politische Anstrengung ausrichten müsste, ist gerade der Aufbau eines gegenhegemonialen Blocks. Hinter dieser hegemonialen Anstrengung steht bei Gramsci aber kein »Akteur« im traditionellen Sinne, sondern ein »kollektiver Wille«, der – im Unterschied zu Bhabhas diesbezüglichen Befürchtungen – seiner eigenen Konstruktion nicht vorausgeht (als voluntaristisches Subjekt), sondern immer erst zu konstruieren ist. Im radikalen Konstruktivismus der Hegemonietheorie ist das Subjekt, ganz wie im Lacanianismus bei Bhabha, ein gespaltenes und kein substantielles, daraus folgt aber nicht, dass politische Identifikationsprozesse überflüssig wären. Gerade *weil* es

33 H. Bhabha: *The Location of Culture*, S. 29.

34 Bhabhas Insistenz auf dem Aspekt der Ambivalenz ist sogar wichtig, da sie nicht zuletzt gegen essentialistische Formen der Identitätspolitik gerichtet ist. So betont er zurecht, dass jede Artikulation die artikulierten Elemente von Grund auf modifiziert, ja überhaupt erst in dieser neuen Form erschafft: »So in the articulation between, say for instance, a certain feminist position and a certain position on race, both of these positions will be substantially transformed because of the object around which they decide to negotiate an articulation between themselves. It could be housing or education, for example. If it's education in an African-American community in the U.S., then the coming together of feminism and the question of race will not be defined by the prior given signs – race and gender. They will be reconstituted in and through a negotiation with this third space or thing which in a way disjuncts any sense of the two of them doing just some kind of simple dealing with each other. Negotiation is always a double dealing – a doubling dealing, not a mere double dealing.« H. Bhabha: *Staging the Politics of Difference*, S. 25.

kein voluntaristisches Subjekt gibt, muss ein ›kollektiver Wille‹ hegemonial konstruiert werden. Unbestritten bleibt hingegen, was Bhabha in einem Interview auf die Frage, ob zu einem hegemonialen politischen Kampf nicht auch Fixierungsbemühungen gehörten, zur Antwort gibt: »Yes it does, but within a general landscape of the iterative, within a general landscape of the contingent. It's a different thing to think about fixation within an economy of iteration and contingency than to think of fixation within a more universalistic or a more communicational or expressive model of the subject or of meaning.«³⁵ Nur die unbestreitbare Annahme, dass alle hegemonialen Fixierungsbemühungen auf einem quasitranszendentalen Terrain der Kontingenz und Ambivalenz (qua Iteration) operieren, entbindet uns nicht davon, auch der politischen Logik von Fixierung und Ambivalenzreduktion gerecht zu werden.

Obwohl Bhabha auch diesen Aspekt nicht voll zu erfassen vermag, findet sich im Zusammenhang seiner postkolonialen Diskursanalyse ein Instrument, das an die hegemonietheoretische politische Diskursanalyse angeschlossen ist: das Konzept des *colonial signifier* oder kolonialen Signifikanten. Natürlich wird auch dieser Begriff wieder verglichen mit Derridas »entre«, that shows confusion between opposites and stands between the oppositions at once«,³⁶ wobei die Betonung auf der ›ambivalenten Seite‹ des kolonialen Signifikanten liegt:

»The colonial signifier – neither one nor the other – is, however, an act of ambivalent signification, literally splitting the difference between the binary oppositions or polarities through which we think cultural difference. It is in the enunciatory act of splitting that the colonial signifier creates its strategies of differentiation that produce an undecidability between contraries or oppositions.«³⁷

Dieser koloniale Signifikant ist, wie Bhabha betont, nahe am Nicht-Sinn (Bhabha zitiert als Beispiele für kolonialen Nicht-Sinn den berühmten Ausruf ›the Horror, the Horror‹ aus Conrads *Heart of Darkness*, den Todesruf einer Eule aus Conrads *Nostromo*: ›Ya-acabo! Ya-acabo‹ und ›Boum, ouboum‹, ein Höhlenecho aus Fosters *A Passage to India*). Es handelt sich um einen Nicht-Sinn, der die traditionellen Dualismen, die den kolonialen Raum aufteilen – Natur/Kultur oder Chaos/Zivilisation – durcheinanderbringt. Man könnte sagen, dass das Auftreten des kolonialen Signifikanten die sedimentierten Diskursformationen, aus denen sowohl Kolonisierte wie Kolonisatoren Sinn ziehen, disloziert. Doch wie

35 H. Bhabha: Staging the Politics of Difference, S. 23.

36 H. Bhabha: The Location of Culture, S. 128.

37 Ebd.

leistet er das? Diese ›hybriden Signifikanten‹, wie Bhabha sie auch nennt, stellen zunächst noch keine Übersetzungen oder Aushandlungen dar, sondern markieren einen Kern des Widerstands gegen jede Übersetzung. Sie sind als »Einschreibung kolonialen Schweigens«³⁸ zu verstehen. Von ihnen her springt uns das Lacan'sche ›Che voi?‹ an, auf das Bhabha sich an dieser Stelle bezieht. Die Frage: ›Du sagst das, aber was willst du damit?‹ kommt uns vom Ort des ›Subjekts-des-Mangels‹ im symbolischen Anderen entgegen. Der koloniale Diskurs spricht zu uns, aber wir wissen nicht, was er sagt, denn es steht kein transzendentes Subjekt hinter ihm, das seinen Zusammenhalt garantieren würde – nur ein Subjekt des Mangels und damit ein Mangel an Subjekt.

Der koloniale Signifikant deutet also keinesfalls auf eine Fülle von Bedeutungen kultureller Diversität oder kulturellen Sinns hin – und schon gar nicht auf eine simplifizierende Darstellung des Kolonisierten. Der koloniale Signifikant markiert ganz im Gegenteil den Ort des Verschwindens von Kultur: ›the point of culture's ›fading«.³⁹ Auf diese Weise verhindert der koloniale Signifikant die vorschnelle Assimilation postkolonialer Bedeutungen in eine allgemeine Kultur der Menschheit. Was wird, so fragt Bhabha, aus kultureller Identität, die ja in der Fähigkeit besteht, für jedes Wort den geeigneten Platz im Diskurs zu finden, wenn sie dem kolonialen Nicht-Sinn begegnet? So viel lässt sich sagen: die Sinnstiftungen des Kolonialismus von Fortschritt, Vernunft und Ordnung werden disloziert und begegnen der Ambivalenz und Selbstentfremdung ihres eigenen kolonialen Diskurses.

Der aus diskursanalytischer Perspektive verallgemeinerungsfähige Aspekt dieser Beobachtung heißt, dass der bloße Augenblick des Sinnzusammenbruchs innerhalb des kolonialen Diskurses selbst nicht unsignifiziert bleibt, sondern seinerseits signifiziert wird von einem Signifikanten des Nicht-Sinns: dem kolonialen Signifikanten. Es handelt sich nicht um Sinnzusammenbruch *tout court*, also um bloßes Rauschen, sondern vielmehr um die *Signifikation des Sinnzusammenbruchs*.

Diese unmögliche und zugleich notwendige Funktion verbindet den kolonialen Signifikanten Bhabhas mit dem ›leeren Signifikanten‹ der politischen Diskursanalyse Ernesto Laclaus. Es ist nicht die Ambivalenz alleine (die eher dem berüchtigten Konzept des ›gleitenden Signifikanten‹ nahekommt), sondern die tendenzielle Abkoppelung des Signifikanten von jedem Signifikat, die der hegemonialen Fixierungsleistung entspricht. Worin besteht diese im Fall des leeren Signifikanten? Das Argument Laclaus ist folgendes: Damit eine bestimmte Diskursformation

38 Ebd., S. 124.

39 Ebd., S. 124ff.

oder ein Bezeichnungssystem einen gewissen Grad an Identität erreicht, müssen sie in der Lage sein, ihre eigenen Grenzen zu signifizieren. Dazu müssten sie aber auch das signifizieren können, was jenseits der Grenzen ihres Systems liegt: »Aber wenn wir über die Grenzen eines *Bezeichnungssystems* sprechen, ist klar, daß dessen Grenzen nicht selbst bezeichnet werden können, sondern sich selbst *zeigen* müssen als die *Unterbrechung* oder der *Zusammenbruch* des Prozesses der Signifikation.«⁴⁰

Das Argument ist dasselbe wie im Falle des Antagonismus. Ein Signifikationssystem stellt, Saussure zufolge, ein System von Differenzen dar. Die Grenze dieses Systems, und damit das ›Prinzip‹ seiner Vereinheitlichung oder Identität, kann nicht eine weitere Differenz sein, denn dann wäre diese Teil des Systems und nicht dessen Grenze. Sie muss also von radikal anderer Natur sein; sie muss den differentiellen Charakter des Systems *negieren*, um eine zumindest tendenzielle Äquivalenz der dem System zugehörigen Differenzen garantieren zu können. Der Name dafür ist Antagonismus. Damit nun aber die äquivalentielle Identität des Systems auch signifiziert werden kann, übernimmt eine partikulare Differenz, d.h. ein bestimmter Signifikant aus der Reihe der dem System zugehörigen Signifikanten die Aufgabe, die Systematizität des Systems, d.h. seine Identität als solche zu signifizieren. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss er sich von allen partikularen Signifikaten entleeren. Dann bezeichnet er nichts Differentielles mehr, sondern die Äquivalenz der dem System zugehörigen Differenzen gegenüber einem sie alle negierenden Außen. Der Signifikant ›bedeutet nichts‹ mehr, er ist von seinen potentiellen Signifikaten entleert und bezieht sich nur noch auf das alle Differenzen negierende Außen der Signifikation: den Antagonismus. So betrachtet ist der leere Signifikant ein Signifikant des Nicht-Sinns.

Und doch ist er auch ein Signifikant des Sinns, denn die Entleerung des Signifikanten von seinem Signifikat kann nie vollständig gelingen, denn sonst wäre das Bedeutungssystem gefroren in eine äquivalentielle Totalität, in der aller Sinn für immer fixiert wäre. Dieser Extremfall ist in der sozialen Wirklichkeit genauso unmöglich wie der umgekehrte Extremfall einer vollständigen Entfixierung von Bedeutung. Eine hegemonietheoretisch informierte politische Diskursanalyse muss also fragen, *welcher* Signifikant die in letzter Instanz unmögliche Aufgabe des leeren Signifikanten übernimmt und welche partiellen Restsignifikate an ihm haften

40 Ernesto Laclau: Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant 2002, S. 66.

bleiben. An dieser Frage der partiellen Fixierung von Bedeutung – über eine immer nur *tendenzielle* Entleerung bestimmter Signifikanten – erweist sich die Bedeutung der Hegemonietheorie. Denn welchen Signifikanten es gelingt, die Bedeutung einer Diskursformation teilweise und unter Machteinsatz zu fixieren, das ist eine Frage der Hegemonie. Und damit der *Politik*, vermittelt über das Politische: den Antagonismus. So müssten wir den ›*point of culture's fading*‹ von dem Bhabha spricht, zugleich als ›*point of the emergence of the political*‹ bezeichnen.

Fazit

Aus politiktheoretischer und diskursanalytischer Perspektive muss ein kulturelles Hybriditätskonzept kritisiert werden, das von der Vorstellung ausgeht, immer schon präexistente Identitäten würden zu einem Hybrid verschmelzen. Bhabha selbst wendet sich explizit gegen diese Vorstellung, auch wenn er nicht ganz von ihr verschont bleibt und viele seiner Adepten ihr huldigen. Ein politischer Zugang zu kultureller Identität – etwa von Seiten einer diskursanalytisch inspirierten Hegemonietheorie – wird hingegen davon ausgehen, dass kulturelle Identitäten nie präexistent sind, sondern immer erst in einem Artikulationsprozess politisch hergestellt werden. Das hat zur Folge, dass identitäre Grenzen immer schon zum Teil verwischt sind, es hat aber auch zur Folge, dass Grenzen immer neu gezogen und fixiert werden müssen und der eigentliche Moment des Hybriden, philosophisch gesprochen, zwar immer schon da ist, zugleich aber nie eintritt. Am Ort dieses *time-lag* steht der koloniale Signifikant, der die unmögliche und dennoch notwendige Aufgabe übernimmt, den Moment des Nicht-Sinns in allem Sinn zu markieren und den Moment des Sinns in allem Nicht-Sinn. Doch *welcher* Signifikant im jeweiligen Kontext diese Aufgabe übernimmt, das ist nicht mehr eine Frage von ›Kultur‹, sondern es ist eine Frage hegemonialer politischer Artikulation. Eine Kulturtheorie, die dieser Frage gerecht werden will, wird aufhören müssen, die Antwort im Kulturellen zu suchen. Sie wird zu *politischer Theorie* werden müssen.

Literatur

Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.): *Gesammelte Schriften*, Band I.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 691-704.

- Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London/New York: Routledge 1994.
- Bhabha, Homi: »Staging the Politics of Difference: Homi Bhabha's Critical Literacy«, interview, in: Gary A. Olson/Lynn Worsham (Hg.): *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Albany: State University of New York Press 1999.
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität*, *Ausgewählte Schriften* 2, Hamburg: Argument 1994.
- Laclau, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia + Kant 2002.
- Laclau, Ernesto: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London und New York: Verso 1990.
- Marchart, Oliver: »Bridging the Micro-Macro-Gap. Is There Such a Thing as Post-Subcultural Politics?« in: David Muggleton/Rupert Weinzierl (Hg.): *The Post-Subcultures Reader*, New York and Oxford: Berg 2003, S. 83-97.
- Marchart, Oliver: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia + Kant 2005.
- Moore-Gilbert, Bart: *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London und New York: Verso 1997.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979.
- Young, Robert: *Colonial Desire – Hybridity in Theory, Culture and Race*, London und New York: Routledge 1995.