

## 2. Identität in der Differenz denken: Konstruktivistische Perspektiven auf Identität und Zugehörigkeit

---

Die theoretische Auseinandersetzung mit Identität fokussiert mit Blick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit die Prozesse der Konstruktion und Dekonstruktion insbesondere hinsichtlich der Kategorien Kultur/Ethnizität, Geschlecht/Sexualität und Klasse. Hierfür sind die Ansätze der Postkolonialen, Gender- und Queer Theorie zentral. Ihnen gemeinsam ist ihre konstruktivistische Perspektive auf Identität und Zugehörigkeit, die der Brüchigkeit und Flexibilität von Lebensentwürfen in einer zunehmend globalisierten Welt Rechnung zu tragen sucht. Konstruktivistische Ansätze entwerfen Identität als eine diskursiv und kulturell hergestellte und damit prinzipiell wandelbare Konstruktion. Darüber hinaus richten sie ihr Augenmerk auf die Differenz, deren bisher vorherrschende Konzeptualisierung sie ebenfalls in Frage stellen: Statt als feststehendes Gegenteil von Identität erscheint sie nunmehr als ihr notwendiger Bestandteil, mit dem Effekt, dass sich die hierarchische Gegensatzlogik auflöst. Für dieses Denken der Differenz, das den spielerischen Vorgang der Dekonstruktion repräsentiert und die Sichtweise auf Identität nachhaltig verändert, liefert Derridas Konzept der *différance* die Grundlage. Es wird daher im nächsten Kapitel skizziert und den in dieser Arbeit signifikanten postkolonialen und queertheoretischen Identitätskonzepten vorausgeschickt. Dabei erheben die folgenden Ausführungen nicht den Anspruch der Vollständigkeit, sondern stellen in Anbetracht der Komplexität der genannten Theoreme vielmehr den Versuch dar, einen Einblick in ihre zentralen Zielsetzungen zu geben und sich in ihre verschiebenden Denkbewegungen einzufinden. Insbesondere in Bezug auf Derrida besteht, wie Kimmerle feststellt, eine große Herausforderung darin, »dass er die Praxis des Schreibens tiefgreifend verändert hat«; es ist daher quasi unmöglich seine Philosophie und seine Theorien in einer umfassenden und linearen Weise darzustellen.<sup>1</sup> Vielmehr gilt es, der Uneinheitlichkeit seines Wer-

---

<sup>1</sup> Vgl. Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida zur Einführung, 5. Aufl., Hamburg: Junius 2000, S. 23.

kes sowie seiner eigenen Kritik am Text als einem lückenlosen Entwurf, die er in seinem Aufsatzband *La dissémination* formuliert, Rechnung zu tragen.

## 2.1 ***Différence* und Zwischenraum: Differenz(-)denken nach Jacques Derrida**

Derridas Verständnis von Differenz resultiert aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Differenzmodell der strukturalistischen Linguistik. Während de Saussure die Produktion von Bedeutung als relativ beschreibt und Differenz damit als Andersheit im binären Sinne konstituiert, theoretisiert Derrida auch die unbestimmten Zonen zwischen den Oppositionen der westlichen Identitätslogik, um in die ausgrenzenden und hierarchischen Strukturen verändernd eingreifen zu können.<sup>2</sup> Somit stellt sich Derrida zwar in die Tradition des Strukturalismus, er versucht aber gleichzeitig dessen Gedanken und Konzepte voranzutreiben, zu modifizieren und gegen sich selbst zu wenden.<sup>3</sup> Bedeutung lässt sich ihm zufolge nicht innerhalb eines geschlossenen Systems, sondern nur innerhalb eines Sprachmodells erklären, das die Bedingung für die Möglichkeit des Bedeutens nicht mehr vollständig kontrolliert und das damit als eine Ausstreuung von Sinn zu denken ist.<sup>4</sup> Insofern überschreitet Derrida das Denken de Saussures genau dort, wo es noch in der metaphysischen Vorstellung eines Ursprungs oder Ausgangspunktes des Bezeichnungsvorgangs gründet.<sup>5</sup> Unter dem Neogrammatismus *différance*, den Derrida in *La voix et le phénomène* einführt, in der *grammatologie* weiter entwickelt und ausführlich in seinem aus einem Vortrag hervorgehenden Aufsatz *La différance* erläutert, subsumiert Derrida verschiedene Aspekte seines Differenzdenkens.<sup>6</sup> Bei seiner Schreibweise von *différance* verwendet er ein regelwidriges »a«, das er als Markierung setzt, um darauf hinzuweisen, dass Bedeutung nie abgeschlossen ist.<sup>7</sup> Anhand der besonderen Schreibweise bleiben die Bedeutung von »verschieden sein« und »aufschieben« in der Schwebe und keine der beiden Ebenen wird

- 
- 2 Vgl. Djoufack, Patrice: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung: zur Erfindung von Sprache und Identität bei Franz Kafka, Elias Canetti und Paul Celan, Göttingen: V & R Unipress 2010, S. 74.
- 3 Vgl. Stiegler, Bernd: Theorien der Literatur- und Kulturwissenschaften: Eine Einführung, Paderborn: Fink 2015, S. 76.
- 4 Vgl. Quadflieg, Dirk: Differenz und Raum: Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida, Bielefeld: transcript 2007, S. 14.
- 5 Vgl. Paulus, Stanisława: Identität ausser Kontrolle: Handlungsfähigkeit und Identitätspolitik jenseits des autonomen Subjekts, Münster: Lit Verlag 2001, S. 21.
- 6 Vgl. Lüdemann, Susanne: Jacques Derrida zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg: Junius 2013, S. 72.
- 7 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 76.

dem Sinngehalt von *différance* je gerecht.<sup>8</sup> Gleichzeitig beweist die *différance* – die nach Derrida weder ein Wort noch ein Konzept ist –, dass eine rein phonetische Schreibweise strenggenommen nicht existiert.<sup>9</sup> Als Illustration einer unhörbaren Abweichung bezeugt die *différance*, dass es kein exaktes Représentionsverhältnis zwischen Laut und Buchstabe gibt, wodurch sie die Legitimität der phonologischen sowie der logozentrischen Ordnung in Frage stellt.<sup>10</sup> Nur anhand der logozentrischen Illusion einer vollständigen Sinnübermittlung durch die Schrift wird Derrida zufolge die Vorstellung aufrechterhalten, die Sprache und das sprechende Subjekt gäben das Präsente als eine außersprachliche Realität wieder.<sup>11</sup> In erster Linie kritisiert Derrida somit anhand der *différance* die von der traditionellen und saussureschen Semiologie vorgenommene Abwertung der Schrift gegenüber der Sprache, die er als Verdrängung und als Symptom einer abendländischen Metaphysik ausweist.<sup>12</sup> Da die logozentrische Reduktion der Schrift auf die sekundäre Abbildung von Lauten nur innerhalb einer Kultur mit phonografischer Buchstabenschrift möglich ist, implizieren Phonologismus und Logozentrismus der abendländischen Kultur immer auch einen Eurozentrismus. Damit ist nicht nur eine geografische Zuordnung gemeint, sondern vor allem ein machtvoller Imperialismus, der die Buchstabenschrift als anderen Notationssystemen überlegen wertet.<sup>13</sup> Phonologismus und Logozentrismus sind demzufolge keine natürlichen Gegebenheiten, sondern entspringen einer bestimmten ethischen Vorstellung und Erfahrung, kurzum der westlichen Metaphysik.<sup>14</sup> Die hierarchische Gegensatzlogik dieser Weltsicht legitimiert schließlich vielfältige Ausgrenzungen, die, indem sie ein Außen diskursiv hervorbringen, für die Logik der Identität konstitutiv sind.<sup>15</sup> Später wird Derrida auch die patriarchalen Strukturen der metaphysischen Identitäts- und Sprachlogik kritisieren. Die grundsätzliche Verdrängung des »Weiblichen«, seine Zuordnung zu dem untergeordneten Terminus der hierarchischen Gegensätze bezeichnet Derrida dann als »Phallogozentrismus«.<sup>16</sup>

Während de Saussure Sprache und Schrift folglich als zwei verschiedene Systeme versteht und damit an die Vorstellung einer Sekundarität respektive Vorläufig-

8 Vgl. Ebd., S. 76f.

9 Vgl. Derrida, Jacques: »La différance«, in: Marges de la philosophie, Paris: Les Éditions de Minuit 2006, S. 1-31, hier S. 3.

10 Vgl. Derrida, Jacques: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, in: Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Paris: Les Éditions de Minuit 1973, S. 25-50, hier S. 37.

11 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 26.

12 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 29ff.

13 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 69.

14 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 36.

15 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 28.

16 Vgl. Ebd.

keit anknüpft, gilt es nach Derrida eine ursprüngliche Vermitteltheit beziehungsweise Supplementarität von Bedeutungskonstitution zu denken.<sup>17</sup> Um das binär hierarchische Verhältnis zwischen Schrift und gesprochener Sprache zu dekonstruieren, entwickelt Derrida einen neuen Schriftbegriff, auch *gramma* oder *differance* genannt.<sup>18</sup> Diese »Schrift« nun bezeichnet nicht mehr ein sekundäres und grafisches Zeichensystem, das allein der Repräsentation dient, sondern das Spiel der Differenzen als solches, das die Voraussetzung eines jeden Bezeichnungsvorgangs bildet und sich dabei als stumm und unhörbar erweist:<sup>19</sup>

Mieux, le jeu de la différence dont Saussure n'a eu qu'à rappeler qu'il est la condition de possibilité et de fonctionnement de tout signe, ce jeu est lui-même silencieux. Est inaudible la différence entre deux phonèmes, qui seule permet à ceux-ci d'être et d'opérer comme tels. L'inaudible ouvre à l'entente les deux phonèmes présents, tels qu'ils se présentent. S'il n'y a donc pas d'écriture purement phonétique, c'est qu'il n'y a pas de *phonè* purement phonétique. La différence qui fait lever les phonèmes et les donnent à entendre, à tous les sens de ce mot, reste en soi inaudible.<sup>20</sup>

Die Differenzthematik tut sich bei Derrida somit in der »Schrift« selbst auf. Das beständige Spiel der Differenzen setzt dabei eine Verkettung von Verweisen voraus, die als solche immer schon Spuren anderer Elemente der Kette in sich tragen.<sup>21</sup> Aus der Lokalisierung eines jeden Elements innerhalb dieser unendlichen Verkettung folgt, dass die Differenzen das Ergebnis von Transformationen sind und dass es in der Sprache nur Verschiedenheiten und keine positiven, reinen Einzelglieder gibt:<sup>22</sup> »Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus, une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit: mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs.«<sup>23</sup> Jedes sprachliche Element kann nur dann Sinn generieren, wenn es sich auf ein anderes, vorgängiges oder zukünftiges bezieht, es also zitiert, was im Übrigen auch für das Subjekt gilt.<sup>24</sup> Auch dieses geht seiner Erkenntnis nicht voraus und kann nicht rein mit sich selbst identisch in Erscheinung treten, sondern sich nur innerhalb des Spiels der Differenzen positionieren und sich seinen Platz schaffen.<sup>25</sup> Die *differance* verdeutlicht demnach, dass sich Bedeutung immer nur

17 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 62.

18 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 37.

19 Vgl. Ebd., S. 37f.

20 Derrida: »La différence«, S. 5.

21 Vgl. Ebd., S. 11.

22 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 39.

23 Derrida: »La différence«, S. 11.

24 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 39f.

25 Vgl. Ebd., S. 40.

aus dem von ihr Verschiedenen konstituieren kann und das vermeintlich Eigene immer schon Spuren der Differenz, des Anderen in sich trägt.<sup>26</sup> Das permanente »Zitieren« innerhalb dieses Bezeichnungsvorgangs als das Charakteristikum von Sprache schlechthin, nennt Derrida Iterabilität.<sup>27</sup>

Durch die Umdeutung des Schriftbegriffs hebt Derrida die hierarchische und oppositionelle Unterscheidung zwischen ursprünglicher Sprache und sekundärer Schrift auf und lässt damit gleich mehrere metaphysische Leitunterscheidungen bedeutungslos werden.<sup>28</sup> Bereits der Begriff des Spiels betont die Situierung der *différence* jenseits aller Oppositionen. Die *différence* gehört somit keiner Kategorie an, sie ist weder anwesend noch abwesend und auch keinesfalls theologisch.<sup>29</sup> Stattdessen verkörpert sie den Prozess der Bedeutungshervorbringung als eine kontinuierliche Bewegung, Erneuerung und Verschiebung von Bezeichnungen.<sup>30</sup> Aufgrund ihrer Nähe zum französischen Verb *différer* konstituiert sich die *différence* als das systematische Spiel der Differenzen in Form einer »doppelten Geste«, die Temporalisierung und Spatialisierung gleichermaßen impliziert:<sup>31</sup>

[...] il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différence (avec un a) entre deux différences ou entre deux lettres, différence qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, entre parole et écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deus.<sup>32</sup>

Im Sinne der Temporalisierung bedeutet *différence* den zeitlichen Aufschub, beziehungsweise die aktive Bewegung zwischen den sonst als statisch konzeptualisierten Elementen.

26 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 29.

27 Vgl. Ebd., S. 27.

28 Derrida schreibt hierzu: »Au point où intervient le concept de différence, avec la chaîne qui s'y conjoint, toutes les oppositions conceptuelles de la métaphysique, en tant qu'elles ont pour ultime référence la présence d'un présent (sous la forme, par exemple, de l'identité du sujet, présent à toutes ses opérations, présent sous tous ses accidents ou événements, présent à soi dans sa ›parole vive‹, dans ses énoncés ou ses énonciations, dans les objets et les actes présents de son langage etc.), toutes ces oppositions métaphysiques (signifiant/signifié; sensible/intelligible; écriture/parole; parole/langue; diachronie/synchronie; espace/temps; passivité/activité; etc.) deviennent non-pertinentes.« Derrida: »Sémiologie et grammaticalité. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 41.

29 Vgl. Derrida: »La différence«, S. 6.

30 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 21f.

31 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 77.

32 Derrida: »La différence«, S. 5.

sierten Differenzen.<sup>33</sup> Die Temporalisierung ist jedoch auch eine Verräumlichung. Da die *différance* den Verweis auf andere frühere oder mögliche zukünftige Bedeutungen voraussetzt, schafft sie sowohl zeitliche Distanz zur Vergangenheit und Zukunft als Modifikation der Gegenwart als auch ein räumliches Intervall.<sup>34</sup> Die Verräumlichung ist dann die »production, à la fois active et passive (le *a* de la *différance* indique cette indécision par rapport à l'activité et à la passivité, ce qui ne se laisse pas encore commander et distribuer par cette opposition), des intervalles sans lesquels les termes ‚pleins‘ ne signifiaient pas, ne fonctionneraient pas«.<sup>35</sup> Bedeutung entsteht demzufolge erst mit ihrer gleichzeitigen Verräumlichung und Verzeitlichung, mittels derer sich die Elemente der Kette aufeinander beziehen.<sup>36</sup> Die Tatsache, dass sich Temporalisierung und Spatialisierung gegenseitig bedingen und ineinander übergehen hebt die tradierte metaphysische Unterscheidung zwischen Raum und Zeit auf. Die Gegenwart wird dabei, indem sie Vergangenheit und Zukunft voneinander trennt, selbst zum Raum; sie zeigt die »Verräumlichung der Zeit« sowie die »Verzeitlichung des Raumes« an.<sup>37</sup>

Et nous verrons – plus tard – en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, »constitution originaire« du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendante dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.<sup>38</sup>

Derrida betont vor allem die Aktivität der *différance*, denn das »a« entstammt unmittelbar dem Partizip Präsens von *différer*.<sup>39</sup> Dabei handelt es sich nicht um eine direkte und zielgerichtete Aktivität, sondern vielmehr, wie bei der Beweglichkeit (*mouvance*) oder Resonanz (*résonance*), um eine Unentschiedenheit, die darauf verweist, dass die Endung *-ance* im Französischen zwischen aktiv und passiv verharrt.<sup>40</sup> Die fortwährende Operation, die eigentlich keine ist, beziehungsweise die generative Bewegung der *différance* eröffnet Zwischenräume, Intervalle, räumlicher wie zeitlicher Art, die Entsprechungen und Übergänge zwischen den eurozentrischen Wert-Gegensätzen ermöglichen:<sup>41</sup> »[...] il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérence dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*.«<sup>42</sup> Die Vorstellung einer Ver-

33 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 73f.

34 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 80f.

35 Derrida: »Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 38f.

36 Vgl. Ebd., S. 38.

37 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 80f.

38 Derrida: »La différance«, S. 8.

39 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 79.

40 Vgl. Derrida: »La différance«, S. 9.

41 Vgl. Ebd., S. 7.

42 Ebd., S. 8.

räumlichung als eine mit der *différence* unmittelbar in Bezug stehende Bewegung nimmt Derrida auch unter der Idee der *khôra* wieder auf. Das Wort, das im Griechischen so viel wie eingenommener oder bewohnter Ort bedeutet, bezeichnet bei Platon die »dritte Gattung«, die zwischen dem Sein der intelligiblen Ideen (»Urbilder«) und dem Werden der körperlichen Dinge (»Abbilder«) vermittelt und so allem Entstehenden einen Platz einräumt.<sup>43</sup> Die fundamentale Unbestimmtheit, die schon Platon hinsichtlich der *khôra* konstatierte, nimmt Derrida zum Ausgangspunkt, um sie als etwas zu konzeptualisieren, was sich jeglicher Kategorien und Gegensätze entzieht und logisch nicht greifbar ist, sondern nur durch einen hybriden Ansatz, jenseits von Logos und Mythos erfasst werden kann.<sup>44</sup> Die *khôra* kann so möglicherweise als die Voraussetzung der *différence* dechiffriert werden, als etwas grundsätzlich Unbestimmbares, ein »Zwischen«, das dem Geschehen der Differenzierung, dem Spiel der Differenzen, Raum gibt.<sup>45</sup> Die Gestaltlosigkeit der *khôra* sowie ihre einzige mögliche Bestimmung als ein sowohl aufschiebendes als auch verräumlichendes Geschehen der Differenzierung, verdeutlicht ihren Zusammenhang mit der *différence*.

Das Resultat der *différence* ist die Dekonstruktion, denn was mit ihr aufgelöst wird, ist das metaphysische Ursprungs- und Gegensatzdenken.<sup>46</sup> Das Spiel der Differenzen bei Derrida als eine nie endende Aufschiebung wirkt der Vorstellung einer mit sich selbst identischen Präsenz, einer Verfestigung des Gegenwärtigen, entgegen:<sup>47</sup> »Or si la différence est (je mets aussi le >est< sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent.«<sup>48</sup> Die *différence* unterläuft somit die Logik kohärenter und mit sich identischer Entitäten sowie polarer und hierarchischer Oppositionen.<sup>49</sup> Bereits ihr Oszillieren zwischen den Bedeutungen »verschieden sein« und »aufschieben« verhindert jegliche essentialistische Zuschreibung und stellt damit die Vieldeutigkeit wieder her.<sup>50</sup> Das Differenzdenken Derridas verschreibt sich folglich der Vielheit statt der Einheit und der Affirmation des Nicht-Identischen statt der Gleichartigkeit; es erweist sich als der unleugbare und beständige Verweis auf das Andere: [...] la différence comme renvoi à l'autre, c'est-à-dire comme expérience indéniable – je souligne: *indéniable* – de l'altérité de l'autre, de l'hétérogène, du singulier, du non-même, du différent, de la dissymétrie, de l'hétérono-

43 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 156.

44 Derrida, Jacques: *Khôra*, Incises, Paris: Galilée 1993, S. 17.

45 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 157f.

46 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 79.

47 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 78.

48 Derrida: »La différence«, S. 6.

49 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 30.

50 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 79.

mie.«<sup>51</sup> Den metaphysischen Logozentrismus der westlichen Philosophie nimmt Derrida auf, um ihn zu kritisieren und zu modifizieren. Dabei geht er keinesfalls davon aus, dass das Denken der *differance* eine Überschreitung oder gar Negierung des traditionellen Identitätsdenkens ermöglicht.<sup>52</sup> Allerdings thematisiert er durch Aufzeigen der immanenten sprachlichen Strukturen die Ausschlüsse jeglicher Setzung von Identität und weist das metaphysische Denken als nur eine von vielen möglichen philosophischen Denkrichtungen aus.<sup>53</sup> Der traditionelle Diskurs wird auf diese Weise gezwungen, sich zu öffnen.<sup>54</sup>

Mit der Dekonstruktion tradierter Vorstellungen und Werte des Eigentlichen, Ganzen und Präsenten geht auch eine Kritik an den modernen und westlichen Bekenntnissen des Multikulturalismus und Pluralismus einher, die, indem sie über alle Differenzen hinweg eine Essenz des Menschlichen voraussetzen und gleichzeitig weiterhin zwischen dem Eigenen und dem Anderen unterscheiden, sowohl einem separatistischen und homogenisierenden Kulturverständnis als auch einer traditionellen Identitätslogik verhaftet bleiben.<sup>55</sup> Derridas Denken geht stattdessen immer schon von einer Differenz mit sich selbst aus, sodass es schließlich keine Kultur und keine (kulturelle) Identität gibt, die mit sich selbst identisch wäre:

*Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même. Non pas de n'avoir pas d'identité, mais de ne pouvoir s'identifier, dire »moi« ou »nous«, de ne pouvoir prendre la forme du sujet que dans la non-identité à soi ou, si vous préférez, la différence avec soi. Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence avec soi.*<sup>56</sup>

Die Differenz, um die es Derrida geht, ist nicht aufhebbar, vielmehr ist sie jeder politischen und kulturellen Gemeinschaft inhärent, die sie so nicht nur vom Anderen, sondern immer auch von sich selbst unterscheidet.<sup>57</sup> Das Differenzdenken Derridas vermag daher nicht nur die Grenzen zwischen dem vermeintlich Eigenen und Fremden zu verschieben, sondern auch das Politische, Gesellschaftliche und Kulturelle aus einer anderen Perspektive, quasi von den Rändern her, zu denken und zu transformieren. Insofern liegt es den folgenden Konzeptionen über Identität als philosophisches Prinzip zugrunde.

51 Derrida, Jacques: *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003, S. 63.

52 Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 31; Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 19.

53 Vgl. u.a. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 31; Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 19.

54 Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 19.

55 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 155.

56 Derrida, Jacques: *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris: Les Éditions de Minuit 1991, S. 16.

57 Vgl. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 156.

## 2.2 Postkoloniale Identitätskonzepte aus dem maghrebinischen Raum

Um ein Verständnis für die Konstruktion insbesondere kultureller beziehungsweise ethnischer Identität zu entwickeln, bieten postkoloniale Theorien grundlegende Denkansätze und Methoden. Sie schaffen ein Bewusstsein nicht nur für die nach wie vor wirkenden kolonialen Machtverhältnisse, sondern vor allem für ihre Entstehung und permanente Reproduktion durch kulturelle Identitäts- und Abgrenzungsdiskurse. Diese kritische Perspektive auf kulturelle Identität als eine Größe, die, um sich zu konstituieren der Ausschließung eines unterlegenen Anderen bedarf, bildet die Grundlage der vorliegenden Arbeit, deren Untersuchungsgegenstand sich an der Grenze zwischen Europa und dem Maghreb situiert. Dabei konzentriert sich die Arbeit auf die Konzepte, die Jacques Derrida und Abdelkébir Khatibi zum Thema Identität vorgelegt haben. Sie werden im Folgenden vorgestellt. Die Auswahl dieser beiden Konzepte beruht zum einen auf der gemeinsamen Verortung der beiden Theoretiker zwischen dem Maghreb und Frankreich, zum anderen auf ihrer geringen Rezeption innerhalb deutschsprachiger Diskurse über Identität. Es geht also darum, erstens die spezifischen Innenperspektiven von zwei Experten wahrnehmbar zu machen, die vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen mit der französischen Kolonialisierung sprechen und zweitens die Impulse sichtbar zu machen, die für das kritische Überdenken statischer Identitätsvorstellungen nicht nur von deutschen und anglophonen Theoretiker:innen ausgegangen sind, sondern auch von solchen, die mit dem maghrebinischen Raum biografisch verbunden sind. Die Zusammenschau beider Konzepte, die sich aufgrund der engen Freundschaft Derridas und Khatibis gegenseitig beeinflusst haben, erlaubt es darüber hinaus, die Komplexität der französischen Kolonialgeschichte zu erkennen. So zeichnet die beiden Herangehensweisen an Identität eine Vielzahl an Gemeinsamkeiten aber auch Unterschieden aus, die wiederum auf die einerseits ähnliche, andererseits aber auch voneinander abweichende Lebensgeschichte der beiden Theoretiker inmitten der Kolonialzeit zurückzuführen ist.

### 2.2.1 *Le monolingisme de l'autre: Sprache, Kultur und Identität bei Jacques Derrida*

Notre question, c'est toujours l'identité. Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présupposée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général?<sup>58</sup>

---

58 Derrida, Jacques: *Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Incises, Paris: Galilée 1996, S. 31f.

Die Position Derridas, seine Vorstellung von Identität, vielmehr von Nicht-Identität, ist unmittelbar geprägt von seinen persönlichen Erfahrungen, denen er, sie dekonstruierend, universelle Geltung zuschreibt.<sup>59</sup> Jacques Derrida wuchs als Jude sephardischer Abstammung inmitten der Kolonialisierungs- und Dekolonialisierungsprozesse um 1940 im primär islamisch geprägten Algerien auf, was die Frage der Zugehörigkeit gleich mehrfach in sein Leben einschrieb.<sup>60</sup> Nachdem die in Algerien lebenden Juden seit dem Crémieux-Dekret vom 24. Oktober 1870 en bloc zu französischen Staatsbürgern erklärt und an die französische Lebensweise assimiliert worden waren, erlebt der spätere Philosoph und Literaturwissenschaftler als Zwölfjähriger die Folgen der antisemitischen Vichy-Regierung: Er wird von der Schule verwiesen und erleidet den Verlust seiner Staatsbürgerschaft.<sup>61</sup> Die bereits seit 1897 ansteigende antijüdische Stimmung im Land kulminierte 1940 in einer Reihe antisemitischer Maßnahmen.<sup>62</sup> Den algerischen Juden wird zunächst die Ausübung einer Reihe von Berufen verweigert und schließlich das Crémieux-Dekret außer Kraft gesetzt.<sup>63</sup> Das Leben der gesamten jüdischen Bevölkerung Algeriens, die seit siebzig Jahren ausnahmslos die französische Staatsbürgerschaft innehatte, verändert sich durch diese unvorhergesehenen Maßnahmen grundlegend.<sup>64</sup> Bereits 1941 werden Derridas Geschwister von der Schule ausgeschlossen, während er selbst noch ein Jahr das Lycée von Ben Aknoum besucht, bevor auch ihm der Zugang zu Schulbildung verweigert wird.<sup>65</sup> Derrida, der gerade begonnen hatte seine große Leidenschaft, die Literatur, zu entdecken, beschreibt diesen plötzlichen Entzug der französischen Staatsbürgerschaft und den damit einhergehenden Ausschluss vom französischen Schulsystem als eine traumatische Erfahrung, die er unter dem Begriff *trouble de l'identité* zusammenfasst und die sein Denken nachhaltig geprägt hat:<sup>66</sup>

J'étais très jeune à ce moment-là, je ne comprenais sans doute pas très bien – déjà je ne comprenais pas bien – ce que *veut dire* la citoyenneté et la perte de la citoyenneté. Mais je ne doute pas que l'exclusion – par exemple hors de l'école assurée aux jeunes Français – puisse avoir un rapport à ce trouble de l'identité dont je te parlais il y a un instant. Je ne doute pas non plus que de telles »exclusions« viennent

59 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 137f.

60 Vgl. u.a. Lüdemann: Jacques Derrida zur Einführung, S. 17; de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 85.

61 Vgl. u.a. Peeters, Benoît: Derrida, Grandes biographies, 2. Aufl., Paris: Flammarion 2011, S. 12; de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 85.

62 Vgl. Peeters: Derrida, S. 25, 32.

63 Vgl. Ebd., S. 33.

64 Vgl. Ebd.

65 Vgl. Ebd., S. 34.

66 Vgl. Ebd., S. 34ff.

laisser leur marque sur cette appartenance ou non-appartenance *de la langue*, sur cette affiliation à la langue, sur cette assignation à ce qu'on appelle tranquillement une langue.<sup>67</sup>

Derrida verdeutlicht, dass diese Erfahrung ihn gelehrt hat, dass er sich als algerischer Jude auf keine kulturelle Tradition und Sprache als »die eigene« beziehen kann.<sup>68</sup> Die Tatsache, dass es im von Frankreich besetzten Algerien möglich war, einer ganzen Gemeinschaft zuerst die französische Staatsbürgerschaft zu verleihen, um sie ihr nach mehr als siebzig Jahren zu entziehen und nach circa zwei Jahren, 1943, wieder zurückzugeben, beweist Derrida zufolge, dass es sich bei Konzepten wie Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit um prekäre Konstrukte und nicht um »natürliche« Gegebenheiten handelt:

Une citoyenneté, par essence, ça pousse pas comme ça. C'est pas naturel. Mais son artifice et sa précarité apparaissent mieux, comme dans l'éclair d'une révélation privilégiée, lorsque la citoyenneté s'inscrit dans la mémoire d'une acquisition récente: par exemple la citoyenneté française accordée aux Juifs d'Algérie par le décret Crémieux en 1870. Ou encore dans la mémoire traumatique d'une » dégradation«, d'une perte de la citoyenneté: par exemple la perte de la citoyenneté française, pour les mêmes Juifs d'Algérie, moins d'un siècle plus tard.<sup>69</sup>

Erst mit neunzehn Jahren, kurz vor dem Beginn des Unabhängigkeitskrieges und nach einer relativ unregelmäßigen und von vielen Umbrüchen geprägten Schulzeit, kommt Derrida Ende September 1949 nach Paris, wo er jedoch als sogenannter pied-noir ebenfalls mit seiner permanenten Nicht-Zugehörigkeit konfrontiert wird.<sup>70</sup> Später wird sich Derrida mit seinem Status als Suchender zwischen den Kulturen, Sprachen und Religionen arrangieren und ihn zu einem wichtigen Ausgangspunkt seines grenzüberschreitenden philosophischen Denkens machen.<sup>71</sup> Aufgrund seiner kontroversen Thesen, die weit über das tradierte und disziplinäre Terrain der Philosophie reichen, wird Derrida lange Zeit als unseriöser Grenzgänger betrachtet und innerhalb des französischen Universitätsbetriebs vergleichsweise wenig rezipiert.<sup>72</sup> Stattdessen finden seine Theorien, vor allem die Dekonstruktion, ab 1966 an der amerikanischen Ostküste eine weite

67 Derrida: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 35.

68 Vgl. Djoufack: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S. 134.

69 Derrida: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 34f.

70 Vgl. u.a. Peeters: Derrida, S. 58, 22; Vgl. Lüdemann: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 17.

71 Vgl. Englert, Klaus: *Jacques Derrida*, Paderborn: Fink 2009, S. 10.

72 Vgl. u.a. Ebd.; Lüdemann: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 17.

Verbreitung, sodass Derrida in den folgenden Jahrzehnten zwischen den Staaten und Frankreich pendelt.<sup>73</sup>

Um sich Derridas Perspektive auf die Zusammenhänge von Sprache, Identität und Zugehörigkeit zu nähern, ist sein Vortrag, den er anlässlich des von Édouard Glissant, David Wills und Patrick Mensah geleiteten Kolloquiums *Echoes from elsewhere/Renvois de l'ailleurs* in Bâton Rouge im Bundesstaat Louisiana 1992 hielt, von Bedeutung. Das Kolloquium widmete sich den Problemen der frankophonen Literaturen außerhalb Frankreichs. Insbesondere dem Gebrauch des Französischen außerhalb Frankreichs, seiner Transformation durch verschiedene Muttersprachler:innen und der Identitätskonstitution durch Sprache sollte nachgegangen werden.<sup>74</sup> In seinem Vortrag adressierte Derrida die Kernfragen des Kolloquiums und bezog sich auf seinen marokkanischen Kollegen und Freund Abdellébir Khatibi, dessen Theorien und Werke ihn Zeit seines Lebens beeinflusst haben.<sup>75</sup> In diesem Sinne kann die »Einsprachigkeit des Anderen« vielleicht sogar als Ko-Invention der beiden Autoren bezeichnet werden.<sup>76</sup> In Louisiana nahm Derrida auch einige Hypothesen auf, die er bereits 1982 im Rahmen eines wissenschaftlichen Treffens an der Sorbonne sowie in einigen Diskussionen mit Claude Lévesque und Christie McDonald in Montréal formuliert hatte.<sup>77</sup> Aus dem Vortrag entstand 1996 der Aufsatz *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, in dem Derrida seine eigene spezifische linguistische Situation reflektiert und sich mit der Bezeichnung »franko-maghrebinisch« auseinandersetzt, die seine Biografie und die seines Freundes Khatibi zumindest begrifflich zu verbinden scheint. In *Le monolinguisme de l'autre* führt Derrida seinen Dialog mit Khatibi sowie mit seinem karibischen Kollegen Glissant auf fiktive Weise fort und bezieht bei der Formulierung des Konzepts »Einsprachigkeit des Anderen« deren postkoloniale Konzepte einer *bi-langue* und einer *Poétique de la relation* mit ein. Allerdings bedeutet seine Bezugnahme auf Khatibi und Glissant nicht, dass er mit den Vorstellungen seiner Kollegen vollständig übereinstimmt, vielmehr entwickelt er in der Auseinandersetzung mit ihnen einen dekonstruktivistischen Entwurf von Identität und Sprache.<sup>78</sup> In Abgrenzung zu Khatibi bezeichnet sich Derrida als derjenige, der franko-maghrebinischer, wenn nicht sogar der einzige wirkliche Franko-Maghrebiner von beiden ist: »Cher Abdellébir, vois-tu, je me considère ici comme le *plus* franco-maghrébin de nous deux,

73 Vgl. u.a. Englert: Jacques Derrida, S. 7f.; Stiegler: Theorien der Literatur- und Kulturwissenschaften, S. 76.

74 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 116.

75 Vgl. Combe, Dominique: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre», Carnets: revue électronique d'études françaises 2/7 (2016), S. 6-11, hier S. 6.

76 Vgl. Ebd., S. 8.

77 Vgl. Ebd., S. 7.

78 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 130.

et peut-être même le *seul* franco-maghrébin.«<sup>79</sup> Dabei nimmt Derrida Bezug auf seinen Status als algerischer Jude, der sich weder zu den französischen Franzosen, noch zu den »Frankophonen«, die weder französisch noch maghrebinisch sind, und letztlich auch nicht zu den frankophonen Maghrebiniern zählen kann, die nicht französische Staatsbürger sind und es auch niemals waren.<sup>80</sup> In diese spezifische und paradoxe Situation des algerischen Juden, der von sich behaupten kann, dass er gleichzeitig maghrebinisch und französisch ist, sieht Derrida die Problematik der Zugehörigkeit in besonderem Maße eingeschrieben. Die französische Sprache, derer er sich als algerischer Jude bedient, betrachtet Derrida als Substitut einer nicht vorhandenen Mutter- oder Ursprungssprache, was ihn zu seiner Konzeption von Sprache als immer schon ursprüngliches Supplement führt. Vor dem Hintergrund seiner biografischen Erfahrungen bricht Derrida mit der Vorstellung eines der Sprache vorausgehenden und unabhängigen Ursprungs von Bedeutung, beziehungsweise eines transzendentalen Signifikats und hebt so die strukturalistische Trennung zwischen Signifikat und Signifikanten auf.<sup>81</sup> Infolgedessen wird Sprache bei Derrida zu einer unendlichen Verweiskette der aufgewerteten Signifikanten, zu einem beständigen Spiel der Signifikation.<sup>82</sup> Aus dieser Logik resultiert mithin auch die Dekonstruktion eines transzendentalen und von der Sprache unabhängigen oder präexistenten Subjekts. Vielmehr wird alles – Sprache, Kultur und Identität – zu einem performativ-diskursiven Prozess.<sup>83</sup>

In dieser Hinsicht unterscheidet Derrida sich von Glissant und dessen Vorstellung von einer *langue du maître*, also eines natürlichen Bezugs des Subjekts zu seiner Sprache, der den Kolonisierten durch die aufgezwungene Diglossie abhandengekommen sei. Zwar stimmt Derrida der Kritik Glissants an der kolonialen Situation und am Eurozentrismus prinzipiell zu, erweitert sie jedoch, indem er einen radikalen Bruch mit der Vorstellung einer selbstverständlichen oder gar »natürlichen« Beziehung zur Sprache vollzieht, die weder für die Kolonisatoren noch für die Kolonisierten bestehe:

Si la »non-maîtrise d'un langage approprié« dont parle Édouard Glissant qualifie en premier lieu, plus littéralement, plus sensiblement, des situations d'aliénation »coloniale« ou d'asservissement historique, cette définition porte aussi, pourvu qu'on y imprime les inflexions requises, bien au-delà de ces conditions déterminées. Elle vaut aussi pour ce qu'on appellerait la langue du maître, de l'*hospes* ou du colon.<sup>84</sup>

79 Derrida: *Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 29.

80 Vgl. Ebd., S. 29f.

81 Vgl. Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 29f.

82 Vgl. Paulus: *Identität ausser Kontrolle*, S. 22.

83 Vgl. de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 86.

84 Derrida: *Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 44.

Die Idee von einer natürlichen Verwurzelung in einer Sprache oder Kultur und vor allem von der Möglichkeit ihrer Aneignung weist Derrida dezidiert zurück und schlussfolgert stattdessen: »[...] qu'il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice, à de la jalousie sans appropriation«.<sup>85</sup> Dass Sprache und Kultur auf natürliche Weise besessen werden und dadurch spontan Identitäten, Zugehörigkeiten, Staatsbürgerschaften und Grenzen begründen, ist für Derrida eine politische und diskursive Konstruktion, die alle inneren Spaltungen und Differenzen kanalisiert und die insbesondere in einem kolonialen Kontext der nicht-westlichen Welt aufgezwungen wird:

Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement*, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut pas entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme la »sienne«.<sup>86</sup>

Als »Verbot« bezeichnet Derrida auch die Unterdrückung der nicht-französischen Sprachen und Kulturen – Arabisch, Tamazigh und Hebräisch – sowie ihre Fremdmarkierung als *langues étrangères* während der Kolonialisierung, die das Gefühl von Entfremdung bei der kolonisierten Bevölkerung erheblich verstärkte:<sup>87</sup>

*Premièrement, l'interdit.* Un interdit, gardons par provision ce mot, un interdit particulier s'exerçait donc, je le rappelle, sur les langues arabe ou berbère. Il prit bien des formes culturelles et sociales pour quelqu'un de ma génération. Mais ce fut d'abord une chose *scolaire*, une chose qui vous arrive »à l'école«, mais à peine une mesure ou une décision, plutôt un dispositif pédagogique. L'interdit procédait d'un »système éducatif«, comme on dit en France depuis quelque temps, sans sourire et sans inquiétude. [...] et à l'école l'apprentissage de l'arabe, mais au titre de langue étrangère; de cette étrange sorte de langue étrangère comme langue de l'autre, certes, quoique, voilà l'étrange et l'inquiétant, de l'autre comme le prochain le plus proche. *Unheimlich*.<sup>88</sup>

85 Ebd., S. 46.

86 Ebd., S. 45.

87 Vgl. Segler-Meßner, Silke: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, in: Littératures francophones et politiques., Paris: Karthala 2009, S. 179-191, hier S. 182.

88 Derrida: Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, S. 65f.

Derrida ist als franko-maghrebinischer Jude mit einem dreifachen Ausschluss konfrontiert – er kann sich weder mit dem arabischen und amazighischen Kulturerbe, noch mit der französischen Wirklichkeit der sogenannten Metropole, noch mit der jüdischen Sprache und Geschichte vollständig identifizieren –, was er als »l'interdit fondamental, l'interdiction absolue, l'interdiction de la diction et du dire« bezeichnet.<sup>89</sup> Er ist daher darauf angewiesen, sich selbst und seine Identität in und mit der Sprache und Kultur der/s Anderen zu konstituieren, sodass die monolithische Unterscheidung zwischen dem Eigenem und dem Fremden, zwischen Identität und Differenz, aufgelöst ist:

Or, vois-tu, je n'appartiens à aucune de ces ensembles clairement définis. Mon »identité« ne relève d'aucune de ces trois catégories. [...] Mon hypothèse, c'est donc que je suis ici, peut-être, seul, le *seul* à pouvoir me dire à la fois maghrébin (ce qui n'est pas une citoyenneté) et citoyen français. À la fois l'un et l'autre. Et mieux, à la fois l'un et l'autre *de naissance*.<sup>90</sup>

Die Aneignung der ihm fremden französischen Sprache bedeutet dabei notwendigerweise einen permanenten und absoluten Übersetzungs- beziehungsweise Transformationsprozess ohne Referenz, denn es gibt für den *monolingue*, der er ist, keine Ausgangs-, sondern nur Ankunftssprachen, die im Prozess des Ankommens dauerhaft verharren:

[...] parce ce monolingue est en quelque sorte *aphasique* (peut-être écrit-il parce qu'il est aphasique), il est jeté dans la traduction absolue, une traduction sans pôle de référence, sans langue originale, sans langue de départ. Il n'y a pour lui que des langues d'arrivée, si tu veux, mais des langues qui, singulière aventure, ne s'arrivent pas à arriver [...]<sup>91</sup>

Derridas doppelte Aussage: «- On ne parle jamais qu'une seule langue... (oui mais) – on ne parle jamais une seule langue« verkörpert das Gesetz der Übersetzung und die Übersetzung als Gesetz gleichermaßen.<sup>92</sup> Da die Trennung zwischen einer ursprünglichen und nicht-ursprünglichen Sprache aufgehoben ist, handelt es sich bei Derrida nicht um ein Modell der Übersetzung im herkömmlichen Sinne, sondern vor allem um das Begehr des *monolingue*, Sprache und Identität durch (Re-)markierung neu zu erfinden.<sup>93</sup> Damit wird das Verbotene, Ausgeschlossene und Verdrängte, die Erinnerung an das, was niemals stattgefunden hat, in die Sprache

89 Ebd., S. 58.

90 Ebd., S. 30.

91 Ebd., S. 117.

92 Vgl. Ebd., S. 25.

93 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 136f.

eingeschrieben, sodass sich eine völlig neue Form der Genealogie beziehungsweise des Gedächtnisses bildet:

[...] il surgit, il s'érige même comme désir de reconstituer, de restaurer, mais en vérité d'inventer une *première langue* qui serait plutôt une *avant-première langue* destinée à traduire cette mémoire. Mais à traduire la mémoire de ce qui précisément n'a pas eu lieu, de ce qui, ayant été l'interdit, a dû néanmoins laisser une trace, un spectre, le corps fantomatique, membre-fantôme – sensible, douloureux, mais à peine lisible – de traces, de marques, de cicatrices. Comme il s'agissait de produire en l'avouant, la vérité de ce qui n'avait jamais eu lieu.<sup>94</sup>

Das, was Derrida Übersetzung nennt, stellt eine besondere Form der Dekolonialisierung und der postkolonialen *récécriture* dar.<sup>95</sup> Die negativen Spuren, das, was historisch etwa durch die Kolonialisierung ausgeschlossen oder verboten wurde, findet wieder einen Zugang in die Sprache.<sup>96</sup> Dominante und dominierte Sprache treten dadurch in ein dialogisches Verhältnis miteinander.<sup>97</sup> Auf diese Weise wird die vergessene Vorgeschichte artikuliert und die hegemoniale Historiographie transformiert. Die (Re-)markierung »verunreinigt« die dominante Sprache, ohne dass sie ihre Regeln verletzt und wird so zum Ausgangspunkt einer Öffnung zum Anderen.<sup>98</sup>

Im Gegensatz zu Glissant, der in seiner *Poétique de la relation* ebenfalls die Einschreibung des Unterdrückten in die Sprache des Anderen forciert, als »Spur« jedoch vor allem das Kreolische bezeichnet, begreift Derrida sie als Bestandteil der *differance* und damit als Ausgangspunkt von Sprache allgemein.<sup>99</sup> Da im Denken Derridas kein Element als solches präsent sein kann, sondern immer Teil einer unendlichen Verkettung ist, wird das Konzept der »Einsprachigkeit des Anderen«, das permanente und grundlegende Vorhandensein des Anderen im Eigenen, zu einer universellen Struktur abstrahiert.<sup>100</sup> Als Modell einer anderen Übersetzung, die vornehmlich die iterative Transformation von Text bedeutet – wobei hier Text

94 Derrida: *Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 118.

95 Vgl. Febel, Gisela: »Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren«, in: Reuter, Julia und Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2012, S. 229–247, hier S. 239.

96 Derrida: *Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, S. 118.

97 Vgl. Djoufack: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S. 137.

98 Vgl. Ebd.

99 Vgl. u.a. Ebd., S. 122f.; Derrida: »Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 37f.

100 Vgl. u.a. Derrida: »Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 37f.; Combe: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre«, S. 11.

die unendliche Verkettung der Signifikanten bedeutet – überschreitet die »Einsprachigkeit des Anderen« jegliche Konzeption von einem natürlichen und monolithischen Ursprung von Sprache.<sup>101</sup> Sie verdeutlicht, dass jede Sprache immer schon supplementiert, transformiert und damit im Grunde »entfremdet« ist und schreibt der Situation Derridas als *monolingue* so allgemeine Gültigkeit zu: »Malgré les apparences, cette situation exceptionnelle est en même temps exemplaire, certes, d'une structure universelle ; elle représente ou réfléchit une sorte d'aliénation originale qui institue toute langue en langue de l'autre: l'impossible propriété d'une langue.«<sup>102</sup> Demnach ist die eigene Sprache immer schon die Sprache des/r Anderen oder wie Derrida es ausdrückt: »Il n'y a, de part en part, que des différences et des traces de traces.«<sup>103</sup> Die Abgeschlossenheit von Sprache und Identität sowie auch von Kultur erweist sich prinzipiell als Illusion.<sup>104</sup> Auf das Phänomen der grundlegenden *differance* von Kultur geht Derrida in seinem Aufsatz *L'autre cap* ein: »La grammaire du double génitif signale aussi qu'une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture.«<sup>105</sup>

Die Universalisierung, die Derrida der »Einsprachigkeit des Anderen« zuschreibt, führt keinesfalls zu einer Negation der Unterschiede oder der Prozesse von Enteignung, sondern eröffnet vielmehr Möglichkeiten, Kultur und Identität jenseits nationaler und kultureller Grenzen zu denken.<sup>106</sup> Indem Sprache und Text bei Derrida keine eindeutige Sinnzuschreibung mehr ermöglichen, verhindern sie eine Vereinnahmung durch hegemoniale Zugriffe jeglicher Art.<sup>107</sup> So befinden sie sich in ständiger Bewegung; sie nehmen Setzungen vor, die auf einer anderen Ebene möglicherweise wieder konterkariert werden:<sup>108</sup> »Le texte peut toujours rester à la fois ouvert, offert et indéchiffrable, sans même qu'on le sache indéchiffrable.«<sup>109</sup> Derridas Konzept der *differance*, das auch die »Einsprachigkeit des Anderen« durchdringt, macht nicht, wie oft kritisiert, die Vorstellung von

<sup>101</sup> Vgl. u.a. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 136; Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 38.

<sup>102</sup> Derrida: Le monolingisme de l'autre ou la prothèse d'origine, S. 121.

<sup>103</sup> Derrida: »Sémiologie et grammautologie. Entretien avec Julia Kristeva«, S. 38.

<sup>104</sup> Vgl. Paulus: Identität ausser Kontrolle, S. 29.

<sup>105</sup> Derrida: L'autre cap suivi de La démocratie ajournée, S. 17.

<sup>106</sup> Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 138.

<sup>107</sup> Vgl. Febel: »Postkoloniale Literaturwissenschaft. Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren«, S. 239ff.

<sup>108</sup> Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 84.

<sup>109</sup> Derrida, Jacques: Éléments. Les Styles de Nietzsche, Chicago: The University of Chicago Press 1979, S. 136.

Identität grundsätzlich unmöglich, sondern nimmt lediglich Abstand von ihrer Konzeptualisierung als stabil und differenzfrei.<sup>110</sup>

Die Dekonstruktion der abendländischen Oppositionen, Zentren und Begriffsfelder setzt Derrida in Hinblick auf die geschlechtlich konnotierte Metaphysik fort. In *Épérons. Les styles de Nietzsche* geht Derrida der Frage der Geschlechterdifferenz beziehungsweise dem Problem des Weiblichen bei Nietzsche nach und greift dazu unter anderem auf Heideggers Nietzsche-Deutungen zurück.<sup>111</sup> Dabei zeigt sich eine unmittelbare Verbindung mit der Frage nach Wahrheit und Stil.<sup>112</sup> So beginnt Derrida in *Épérons* zunächst mit der Zerstreuung des Begriffsfelds des Stils, um dieses schließlich in Hinblick auf seine geschlechtlichen Konnotationen zu untersuchen: Beispielsweise erinnert der Stil an ein Stilett, einen kleinen Dolch oder an *épérons*, das Schwert unter dem Schiff sowie den Felsvorsprung beim Hafen, an dem sich die Wogen brechen und wird somit in Relation zum Phallus gesetzt.<sup>113</sup>

La question du style, c'est toujours l'examen, le pesant d'un objet pointu. Parfois seulement d'une plume, mais aussi bien d'un stylet, voire d'un poignard. [...] Le style s'avançerait alors comme l'*épéron*, celui par exemple d'un vaisseau voile: le *rostrum*, cette saillie qui va au devant, brise l'attaque à fender la surface adverse. Encore, toujours en termes de marine, cette pointe de rocher qu'on appelle aussi *épéron* et qui »rompt les lames à l'entrée d'un havre«.<sup>114</sup>

Indem Derrida in seiner Nietzsche-Lektüre den Stil als männlich und die Schrift als weiblich definiert, verweist er auf seinen veränderten Schriftbegriff und setzt die Frau mit der *differance* gleich: »Elle (s)écrit. C'est à elle que revient le style. Plutôt: si le style était (comme le pénis serait selon Freud le ›prototype normal du fétilche‹) l'homme, l'écriture serait la femme.«<sup>115</sup> Die Frau verkörpert somit die Vervielfältigung der Stile, sie ist die Instanz, die das binäre Geschletersystem subvertiert und die Begriffe der abendländischen Philosophie relativiert.<sup>116</sup> Im Anschluss an Nietzsche, der die Wahrheit als Frau beziehungsweise als das Spiel der Frau, die Wahrheit »entbergend zu verbergen« fasst, konzipiert Derrida die Frau als Schauspielerin, die Wahrheit und Maskerade zusammenfallen lässt.<sup>117</sup> Die Wahrheit, so

<sup>110</sup> Vgl. Saal, Britta: »Kultur in Bewegung. Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität«, in: Saal, Britta und Michiko Mae (Hg.): *Transkulturelle Genderforschung: ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 21-47, hier S. 42f.

<sup>111</sup> Derrida: *Épérons. Les Styles de Nietzsche*.

<sup>112</sup> Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 66f.

<sup>113</sup> Vgl. Ebd., S. 68.

<sup>114</sup> Derrida: *Épérons. Les Styles de Nietzsche*, S. 36ff.

<sup>115</sup> Ebd., S. 56.

<sup>116</sup> Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 85.

<sup>117</sup> Vgl. u.a. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 67; Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 85.

könnte Derrida mit Nietzsche gelesen werden, ist, »dass es die Wahrheit nicht gibt« und die Frau diese »Nicht-Wahrheit der Wahrheit« repräsentiert.<sup>118</sup> Da sich die Wahrheit folglich nicht festsetzen oder einnehmen lässt, kann sie auch nicht mit essentialistischen Deutungen von Weiblichkeit oder weiblicher Sexualität gleichgesetzt werden:

Elle engloutit, envoie par le fond, sans fin, sans fond, toute essentialité, toute identité, toute propriété. Ici aveuglé le discours philosophique sombre – se laisse précipiter à sa perte. Il n'y a pas de vérité de la femme mais c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la »vérité«. Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité.<sup>119</sup>

Als »Nicht-Wahrheit« und Verkörperung von Vielheit scheint die Frau bei Derrida eine Allegorie der Dekonstruktion zu sein.<sup>120</sup> Die Verbindungen, die Derrida in seiner Nietzsche-Lektüre zwischen Metaphysikkritik und Feminismus zieht, beziehungsweise seine Dekonstruktion von Wahrheit, Metaphysik und Frau, sind entsprechend seines Schreibstils nur schwer zu entwirren.<sup>121</sup> So verschwimmen in *Épérons. Les styles de Nietzsche* zwei Autorinstanzen, denn oft lassen sich die Stimmen von Nietzsche und Derrida nicht eindeutig voneinander trennen. Auch wenn hinter der Maskerade der Frau das Hermaphroditische, das Unentscheidbare und Vieldeutige, zum Ausdruck zu kommen scheint und somit die Geschlechterdifferenz de-ontologisiert wird, sind Derridas Ausführungen aus feministischer Perspektive oft kritisiert worden: Indem die Frau das Andere, Fremde und Nicht-Identische repräsentiere, besetze sie erneut die Differenzposition, die ihren prinzipiellen Ausschluss aus dem Identitätsdiskurs bestätige.<sup>122</sup>

Derridas Konzeption von Kultur, Sprache, Geschlecht und Identität spiegelt sich auch in der Ausgestaltung seiner Texte, die sich ausnahmslos durch Heterogenität und Diversität sowie durch Gastfreundschaft (*hospitalité*) in Form einer direkten Einschreibung des Anderen als Dialogpartner auszeichnen. Derrida verhandelt, indem er verschiedene Medien und Sichtweisen in seine Texte einfließen lässt und dergestalt die literarischen Traditionen überwindet, Alterität als konstitutiv für die Erfindung (s)eines Selbst. Als ein entorteter Sprecher bedient sich Derrida in jedem seiner Texte des Konzepts der »Einsprachigkeit des Anderen«, um über die Aufnahme des Anderen als Bedingung jeglichen Seins sowohl Identität als auch Bedeutung zu (re-)konstruieren. Das Andere – und manchmal auch

<sup>118</sup> Vgl. Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 66f.

<sup>119</sup> Derrida: *Épérons. Les Styles de Nietzsche*, S. 50.

<sup>120</sup> Vgl. u.a. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 85; Kimmerle: Jacques Derrida zur Einführung, S. 68.

<sup>121</sup> Vgl. Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche, Walter de Gruyter 1999, S. 458.

<sup>122</sup> Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 85.

die Andere – manifestiert sich nicht nur anhand unterschiedlicher Kontexte, die in seinen Texten in ein dialogisches Verhältnis miteinander treten, sondern auch ganz direkt in Form von Redevielfalt beziehungsweise als Diskussionen mit einer Stimme aus dem Off, was Nachtergael treffend als *double auteurité* beschreibt.<sup>123</sup>

Die Texte Derridas verweisen folglich bereits in ihrer Ästhetik auf die Notwendigkeit verschiedener Sprecher:innen für die Bedeutungsproduktion, wie sie schon Bachtin beschrieben hat.<sup>124</sup> Derridas Denken beziehungsweise seine Philosophie artikuliert sich in seinen Schriften meistens erst durch den Blick eines Anderen.<sup>125</sup> Während es in *Épérons. Les styles de Nietzsche* zu einer Überlappung der Stimmen von Derrida und Nietzsche kommt, schreibt sich Derrida in *Jacques Derrida* mit dem Engländer Geoffrey Bennington und in *Le monolinguisme de l'autre*, wie bereits erläutert, mit dem in Marokko geborenen Abdelkébir Khatibi. Einige seiner späteren Texte charakterisiert die Einschreibung weiblicher Alterität.<sup>126</sup> Sowohl *La Contre-Allée* mit Catherine Malabou als auch der Film *D'ailleurs Derrida*, der in gemeinsamer Arbeit mit der ägyptischen Regisseurin und Dichterin Safaa Fathy entstand, sind durch das Auftreten weiblicher Gesprächspartnerinnen gekennzeichnet.<sup>127</sup> Wie Phantome oder Gespenster seiner selbst agieren Derridas Dialogpartner:innen im Hintergrund und lassen die Autorinstanz durchaus ambivalent und differentiell erscheinen. Seine eigene Identität und die allgemeine Vorstellung von einem homogenen Selbst werden auf diese Weise ebenso dekonstruiert wie das Genre der Autobiographie.<sup>128</sup> Das mehrstimmige Konzept, das die Alterität dialogisch einbindet, bildet als ein wiederkehrendes Motiv in Derridas Texten einen Gegenentwurf zu einer eindimensionalen Sichtweise und Vorstellung von Identität. Darüber hinaus setzt es seine Philosophie der Differenz sowie sein Empfinden eines *trouble de l'identité* auf der narrativen und ästhetischen Ebene um.

## 2.2.2 *La bi-langue: Das Hybriditätskonzept von Abdelkébir Khatibi*

Je suis, se disait-il, un milieu entre deux langues: plus je vais au milieu, plus je m'en éloigne. Étranger, il faut que je m'attache à tout ce qui l'est sur cette terre, et sous elle. La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne

<sup>123</sup> Vgl. Nachtergael, Magali: »Jacques Derrida, l'autre en soi«, halshs-746127, Villeurbanne: HAL, 2011, S. 6, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00746127> (zugegriffen am 01.12.2020).

<sup>124</sup> Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 74.

<sup>125</sup> Vgl. Nachtergael: »Jacques Derrida, l'autre en soi«, S. 10.

<sup>126</sup> Vgl. Ebd., S. 4f.

<sup>127</sup> Vgl. Ebd., S. 2.

<sup>128</sup> Vgl. Ebd., S. 9.

je ne sais rien. N'avais-je pas grandi, dans ma langue maternelle, comme un enfant adoptif? D'adoption en adoption, je croyais naître de la langue même.<sup>129</sup>

Abdelkébir Khatibi, Schriftsteller, Soziologe und Professor an der Universität Rabat, wurde 1938 in El Jadida in Marokko geboren und gehört zweifelsohne zu den wichtigsten Literaten des Maghreb.<sup>130</sup> Seine innovativen literarischen und theoretischen Schriften reflektieren ästhetische, literarische und kulturelle Prozesse und befassen sich insbesondere mit der Beziehung zwischen der Kultur des Maghreb und Europas sowie zwischen Islam und Christentum.<sup>131</sup> Seit 1981 stand Khatibi in engem Austausch mit Jacques Derrida und teilte mit ihm viele kultur- und literaturtheoretische Ansichten vor allem in Hinblick auf die sogenannte »Frankophonie« sowie auf Episteme der Subjektivität, des Körpers, der Schrift und des Verflechtungsverhältnisses von Identität und Differenz. Gleichzeitig unterscheiden sich beide Schriftsteller und Kulturtheoretiker in ihrem Verhältnis zur Sprache.<sup>132</sup> Während Derrida als algerischer Jude das Französische als *prothèse d'origine*, als Substitut seiner abwesenden Muttersprache begreift, konstituiert sich Khatibis Bezug zur französischen Sprache und Kultur aus einem zwei- beziehungsweise mehrsprachigen kulturellen Kontext.<sup>133</sup> Khatibis Denken, seine Konzepte und Theorien, stehen ebenso wie bei Derrida in einem engen Zusammenhang zu seinem eigenen Leben, seiner Kindheit, Familie und Schulzeit, kurzum seinen Erfahrungen, die er in einer von Kolonialisierung und Dekolonialisierung geprägten Gesellschaft und Kultur gesammelt hat.<sup>134</sup> Das Französische, das Khatibi unter dem Protektorat als Fremd- und Schriftsprache in der Schule erlernt hat, existiert dabei neben der religiösen arabischen Schrift und den von ihm als *langue maternelle* oder *parler maternel* bezeichneten, nicht verschriftlichten Sprachen, die in den meisten magrebinischen Familien gesprochen werden und zu denen das dialektale Arabisch sowie die verschiedenen Tamazigh-Dialekte gehören.<sup>135</sup> Als Diglossie

129 Khatibi, Abdelkébir: »Amour bilingue«, in: Khatibi, Abdelkébir (Hg.): *Romans et récits*, Paris: Éditions de la Différence 2008, S. 205-283, hier S. 208.

130 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 144.

131 Vgl. de Toro, Alfonso: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, in: de Toro, Alfonso und Charles Bonn (Hg.): *Le Maghreb writes back: figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébines*, Hildesheim: Olms 2009, S. 153-175, hier S. 153.

132 Vgl. Combe: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre«, S. 7f.

133 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 123.

134 Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 154.

135 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 123f.

bezeichnet Khatibi diese Aufspaltung zwischen geschriebener und gesprochener Sprache.<sup>136</sup> Eine Erfahrung, die er als einen Bruch der kindlichen Psyche wertet und die er unter anderem in *La langue de l'autre* von 1999 beschreibt:<sup>137</sup> »J'écris depuis l'enfance sous le signe de la littérature française, de sa langue à laquelle j'ai été donné. Avec les miens et dans mon milieu, j'avais appris à parler en arabe. Parler dans une langue et écrire dans une autre, est une expérience étrange et peut-être radicale.«<sup>138</sup> Zu der Diglossie von *phonie* und *graphie* und der Spaltung von *langue maternelle* und kolonialer Fremdsprache tritt das komplexe und vorkoloniale Verhältnis zwischen arabischen oder Tamazigh-Dialekten und dem sakralen Schriftarabisch noch verschärfend hinzu, sodass am Ende eine höchst komplizierte Struktur der Beziehungen sowohl zwischen den Medien – Mündlichkeit und Schriftlichkeit –, als auch zwischen den Sprachen – dialektale Muttersprache, Sprache des Korans und koloniale Fremdsprache –, vorliegt:<sup>139</sup> »C'est dire que le bilinguisme et le plurilinguisme ne sont pas, dans ces régions, des faits récents. Le paysage linguistique maghrébin est encore plurilingue: diglossie (entre l'arabe et le dialectal), le berbère, le français, l'espagnol au nord et au sud du Maroc.«<sup>140</sup>

Mit Bezug auf die Analysen Lacans, die sich mit den Auswirkungen von Sprache auf die Struktur der Psyche beschäftigen, betrachtet Khatibi die »Archäologie des Kindes« im Maghreb als geprägt von der Trennung zwischen gesprochenem, präsymbolischem Dialekt, der *langue maternelle*, die auf einer mystisch abstrahierten Ebene mit dem Körper der Mutter und dem Gefühl ursprünglicher Liebe und Einheit assoziiert wird, und der formalen arabischen oder französischen Schrift, die

136 Der Begriff der Diglossie wird bei Khatibi nicht eindeutig definiert. Insofern wird er auch in der Sekundärliteratur unterschiedlich bestimmt. Meistens wird als »Diglossie« die Aufspaltung zwischen geschriebener und gesprochener Sprache verstanden, allerdings finden sich auch Texte, die darunter das komplexe Verhältnis zwischen dem Arabischen und Tamazigh oder zwischen Mutter- und Fremdsprache subsumieren. Ich werde mich im Folgenden dem Mehrheitsdiskurs anschließen und mit »Diglossie« die Trennung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit bezeichnen. »Arabische Diglossie« meint dann die Spaltung zwischen mündlichem Dialekt – arabisch oder tamazigh – und religiöser Schrift. Vgl. u.a. Combe: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre«, S. 10; Larrivée, Isabelle: *La Littérarité comme traduction: Abdelkébir Khatibi et le palimpseste des langues*, Dissertation, Paris: Université Paris XIII (Paris Nord), U.F.R. des Lettres, des Sciences de l'Homme et des Sociétés 03.1994, S. 176; Djoufack: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S. 124.

137 Vgl. Siassi, Guilan: »The politics and ethics of translation in the works of Abdelkébir Khatibi«, *Expressions Maghrébines: Revue de la Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines* 15/1 (2016), S. 47-63, hier S. 50.

138 Khatibi, Abdelkébir: »La langue de l'autre. Exercices de témoignage«, in: Khatibi, Abdelkébir (Hg.): *Essais*, Paris: Éditions de la Différence 2008, S. 115-135, hier S. 115.

139 Vgl. u.a. Siassi: »The politics and ethics of translation in the works of Abdelkébir Khatibi«, S. 50; Djoufack: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S. 124.

140 Khatibi, Abdelkébir: *Maghreb pluriel*, Paris: Denoël 1983, S. 179.

den väterlichen Logos, das Gesetz und die Macht repräsentiert.<sup>141</sup> Da die Sprache des familiären und intimen beziehungsweise mütterlichen Universums, die vom Kind zuerst erlernt wird später keine logographische Entsprechung findet, wird sie marginalisiert, infantilisiert und geradezu ausgelöscht, was für die Subjektivierung des Individuumus weitreichende Folgen hat:<sup>142</sup>

Cette situation est la suivante: le dialecte est inaugural dans le corps de l'enfant; la langue écrite est apprise ensuite, et en période coloniale, cette langue, cette écriture arabes, ont été combattues, refoulées et remplacées au service de la langue française. Telle est l'archéologie de l'enfant.<sup>143</sup>

Das Subjekt, dessen Mutter- beziehungsweise Erstsprache mündlich ist und bleibt, sieht sich mit einer spezifischen Form der Aphasie konfrontiert. Das mündlich geprägte Gedächtnis, das nicht vollständig in die fremde Sprache und Schrift übersetzt werden kann, schwingt als fragmentierte Spur in jeder schriftlichen und fremdsprachlichen Äußerung mit und erfährt so eine Dopplung.<sup>144</sup>

Der von Khatibi verwendete Begriff der Muttersprache beziehungsweise der *langue maternelle* hat zu Diskussionen mit Derrida geführt, der darin den Ausdruck eines noch intakten Vertrauens in eine gewisse Zugehörigkeit und Ursprünglichkeit erkennt, die ihm zufolge grundsätzlich angezweifelt werden muss; immerhin sieht er sich selbst als lebendigen Beweis der absoluten Nicht-Zugehörigkeit.<sup>145</sup> Die Diglossie eines frankophonen und arabophonen Schriftstellers wie Khatibi ist allerdings keineswegs weniger konfliktgeladen als der *monolinguisme* des sogenannten Franko-Maghrebiners<sup>146</sup>. So prägt die Zwei- oder Mehrsprachigkeit ein äußerst ungleiches und komplexes Kräfteverhältnis zwischen den Sprachen.<sup>147</sup> Der differente Umgang mit Sprache bei Khatibi und Derrida spiegelt ihre unterschiedlichen Biografien, die ihr jeweiliges Denken nachhaltig beeinflusst haben. Dennoch weisen ihre literarischen Schriften und Theorien zahlreiche Parallelen und Analogien

141 Vgl. Siassi: »The politics and ethics of translation in the works of Abdelkébir Khatibi«, S. 50ff.

142 Vgl. Ebd., S. 51.

143 Khatibi: Maghreb pluriel, S. 186.

144 Vgl. Ebd., S. 196f., 276. Anm.: Den Begriff der »Aphasie« nimmt auch die algerische Schriftstellerin Assia Djebar in ihren Werken auf. Sie verwendet ihn allerdings in erster Linie, um die Verdrängung weiblicher Oralität und Memoria aus der Schrift und somit auch aus der hegemonialen Geschichtsschreibung zu beschreiben. Anders als bei Djebar spielt die Frage der geschlechtlichen Zuordnung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit sowie der Status der Tamazigh-Sprachen bei Khatibi nur eine untergeordnete Rolle. Ihm geht es in erster Linie um das Verhältnis zwischen dialektalem Arabisch und religiöser sowie französischer Schrift.

145 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 182.

146 Vgl. Combe: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre«, S. 10.

147 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 124.

auf.<sup>148</sup> Wie Derrida arbeitet auch Khatibi an einer Revision des metaphysischen Identitäts- und Ursprungsdenkens, das er als Quelle jeder Ideologie ausweist: »Or, ces deux idéologies, et chacune sur son propre terrain, sont tenues par une tradition métaphysique, morale et intellectuelle, dont l'édifice conceptuel demande de notre part une élucidation radicale.«<sup>149</sup> Seine theoretischen Konzepte und Paradigmen streben daher eine Überwindung der diskursiv hergestellten dichotomen Gegenüberstellung der Kulturen, vor allem der arabischen und westlichen, an und antizipieren zentrale postkoloniale Konzepte.<sup>150</sup> Dabei stehen seine Texte im Zeichen einer neuen, radikalen und politischen Poetik wie sie das Umfeld der Zeitschrift *Souffles* ab Mitte der sechziger Jahre proklamiert hat.<sup>151</sup> Die Literatengruppe hat sich zum Ziel gesetzt, die Erfahrungen von Kolonialisierung, Krieg und Terror zur Grundlage einer neuen Ästhetik zu machen und sich die französische Sprache subversiv anzueignen; ein Vorgehen, das der Schriftsteller Mohammed Khaïr-Eddine als *guerilla linguistique* bezeichnet.<sup>152</sup> Sie strebt damit eine »kulturelle Entkolonialisierung« sowie eine Überwindung der nachkolonialen Kluft zwischen frankophonen und arabophonen Kulturschaffenden an.<sup>153</sup> Auf diese Weise schreibt sich die Gruppe, deren Mitglied Khatibi damals ist, in das von postkolonialen Theorien proklamierte Verfahren des *Writing-back* ein. Damit reagiert sie auch auf die Probleme der vorhergehenden *génération 52* in der französischsprachigen Maghrebliteratur, die sich, obwohl sie sich bereits durch zunehmende Autonomie auszeichnete und den literarischen Text zu einem Ort der Identitätsfindung und politischen Auseinandersetzung werden ließ, mit der Vereinnahmung durch die koloniale Kultur und Sprache konfrontiert sah.<sup>154</sup>

148 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 182.

149 Khatibi: Maghreb pluriel, S. 16.

150 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Maghrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 145.

151 Vgl. Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 143ff.

152 Vgl. u.a. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Maghrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 154; Gro nemann, Claudia: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, in: Maaß, Christiane und Sabine Schrader (Hg.): Viele Sprachen lernen...ein notwendiges Übel? Chancen und Probleme der Mehrsprachigkeit, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2002, S. 269–289, hier S. 275; Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 143.

153 Vgl. Heiler: Der maghrebinische Roman, S. 143.

154 Vgl. u.a. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Maghrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 154; Hél Bongo, Olga: »Polymorphisme et dissimulation du narratif dans *La mémoire tatouée d'Abdelkébir Khatibi*«, Études littéraires 43/1 (2012), S. 45–61, hier S. 51; Berndt, Frauke und Lily Tonger-Erk: Intertextualität: eine Einführung, Berlin: E. Schmidt 2013, S. 90ff.

Die ideologiekritische Analyse sowohl der arabisch-islamischen als auch der christlich-okzidentalen Kultur und Metaphysik mit seinem zweifach kulturell geschulten Blick bezeichnet Khatibi als *double critique*:<sup>155</sup> »Et je pense bien que ma profession – regard dédoublé sur les autres – s'enracine à tout hasard à l'appel de me retrouver, au-delà de ces humiliés qui furent ma première société.«<sup>156</sup> Die »doppelte Kulturkritik« ist eine Strategie der Dekonstruktion und kann für Khatibi mit dem Diskurs der Entkolonialisierung gleichgesetzt werden.<sup>157</sup> Eine Entkolonialisierung allerdings, die sowohl die eigene als auch die fremde beziehungsweise koloniale Kultur betrifft:<sup>158</sup>

Engageons-nous d'emblée dans ce qui est réalisé devant nous et essayons de le transformer selon une double critique, celle de cet héritage occidental et celle de notre patrimoine, si théologique, si charismatique, si patriarchal. Double critique: nous ne croyons qu'à la révélation du visible, fin de toute théologie céleste et de toute nostalgie mortifiante.<sup>159</sup>

Das Ziel der *double critique* ist die *pensée-autre*, eine subversive, andere Denkweise, die die Bereitschaft voraussetzt, Differenz als Strukturprinzip anzuerkennen. Okzidentale und islamische Metaphysik werden gleichermaßen überwunden und binäre Dichotomien dekonstruiert:<sup>160</sup> »La pensée du ‚nous‘ vers laquelle nous nous tournons ne se place, ne se déplace plus dans le cercle de la métaphysique (occidentale), ni selon la théologie de l'islam, mais à leur marge. *Une marge en éveil.*«<sup>161</sup> Damit bedeutet *pensée-autre* ein gänzliches Abrücken von metaphysischen Konzepten und Weltzugängen zugunsten einer dynamischen Kulturauffassung:

Pensée-autre, celle du non-retour à l'inertie des fondements de notre être. [...] pensée-autre, laquelle est dialogue avec les transformations planétaires. [...]

---

<sup>155</sup> Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 157.

<sup>156</sup> Khatibi, Abdelkébir: »La mémoire tatouée«, in: Khatibi, Abdelkébir (Hg.): Romans et récits, Paris: Éditions de la Différence 2008, S. 15-113, hier S. 15.

<sup>157</sup> Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 144.

<sup>158</sup> Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 158.

<sup>159</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 12.

<sup>160</sup> Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 157.

<sup>161</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 17.

Pluralité et diversité, sur lesquelles nous reviendrons – quant à l'élément subversif d'une pensée-autre.<sup>162</sup>

Khatibis Erstlingswerk *La mémoire tatouée* von 1971, eine Mischung aus Roman und autobiografischer Erzählung mit dem paradigmatischen Untertitel *AutoBiographie d'un décolonisé*, kann als Gründungswerk des transkulturellen Denkens Khatibis und als erster Ausdruck seines offenen Kulturkonzepts gelten.<sup>163</sup> Der Text, der anhand biografischer Erlebnisse des Autors die Dekolonialisierung einer ganzen Generation beschreibt und dabei sowohl die Frage von (kultureller) Identität, Differenz und Zweisprachigkeit als auch das oppositionelle Verhältnis zwischen Europa und der arabischen Welt reflektiert, entfaltet bereits alle für den Autor zentralen Schlüsselkonzepte.<sup>164</sup> Die autobiografische Spurensuche Khatibis in *La mémoire tatouée* ist von dem Empfinden einer permanenten Zerrissenheit und Diskontinuität geprägt, die aus seiner mehrfachen kulturellen und sprachlichen Zugehörigkeit resultiert:<sup>165</sup> »À l'école, un enseignement laïc, imposé à ma religion; je devins trilingue, lisant le français sans le parler, jouant avec quelques bribes de l'arabe écrit, et parlant le dialecte comme quotidien. Où, dans ce chassé-croisé, la cohérence et la continuité?«<sup>166</sup> Der Text problematisiert und universalisiert die Entfremdung und Entwurzelung des kolonialisierten Subjekts, das insbesondere während seiner Kindheit und Jugend mit einer zerbrochenen Genealogie und einem zum Alltag diskrepanten Schul- und Bildungsanspruch konfrontiert wird.<sup>167</sup> Dabei stehen die beiden Begriffe *mémoire* und *tatouée* in wechselseitiger und produktiver Beziehung zueinander.<sup>168</sup> Sie sind der unmittelbare Ausdruck der von Khatibi teilweise als traumatisch empfundenen doppelten kulturellen Erfahrung.<sup>169</sup> Die Tätowierung, die in der Volkskultur des Maghreb fest verankert und durch ihre besondere Textur einer *écriture en points* charakterisiert ist, erfüllt als Metapher und als semiotisches System, das Khatibi insbesondere in *La Blessure du nom propre* von 1974

<sup>162</sup> Ebd., S. 12f.

<sup>163</sup> Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 154.

<sup>164</sup> Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 144.

<sup>165</sup> Vgl. Ait Tabassir: »Abdelkébir Khatibi. Ou l'emprise du milieu«, S. 10.

<sup>166</sup> Khatibi: »La mémoire tatouée«, S. 40.

<sup>167</sup> Vgl. Hél-Bongo: »Polymorphisme et dissimulation du narratif dans La mémoire tatouée d'Abdelkébir Khatibi«, S. 57.

<sup>168</sup> Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 154.

<sup>169</sup> Vgl. de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 84.

analysiert, vielfältige Funktionen.<sup>170</sup> Zum einen verbildlicht sie die palimpsesthafte und zum Teil schmerzhafte Prägung des kindlich-adoleszenten Gedächtnisses zunächst durch die familiäre und autochtonen Kultur und später durch den Prozess der Kolonialisierung.<sup>171</sup> Zum anderen steht sie für eine Visibilisierung dieses doppelt kulturell geprägten aber auch vergrabenen Gedächtnisses durch eine Transformation in Zeichen.<sup>172</sup> Das Gedächtnis wird durch die Tätowierung also sowohl be- als auch geschrieben; es materialisiert sich in Form vielfältiger kultureller, historischer und schließlich körpereigener Spuren. Insofern bilden beide, Tätowierung und Gedächtnis, ein Palimpsest. Als eine Art intertextuelles Bezugssystem verkörpern sie nicht nur die doppelte kulturelle Prägung als Resultat kolonialer Begegnung, sondern verweisen auch darauf, dass es sich bei kultureller Hybridität um ein Strukturprinzip handelt.<sup>173</sup>

Eine ähnlich vieldeutige Metapher, die Khatibi in den Dienst seiner Kritik an der traditionellen Epistemologie stellt, ist die *bi-langue*. In *Amour bilingue* von 1983, einem Text der zwischen postmodinem Roman und philosophisch-theoretischem Essay oszilliert und auf vielfältige Weise die literarischen Konventionen sprengt, konzeptualisiert Khatibi die Poetik einer *bi-langue*, indem er die Geschichte einer unmöglichen Liebesbeziehung zwischen einem französischsprachigen Erzähler aus Marokko und seiner französischen Partnerin erzählt.<sup>174</sup> Die von Eifersucht und ambivalenter Faszination geprägte Liebe, verbildlicht auf mehreren Ebenen den spannungsgeladenen Kulturkontakt zwischen Frankreich und dem Maghreb sowie die Sprach- und Identitätsfindung der kolonialen und nachkolonialen Generationen.<sup>175</sup> Die Frage von Identität und Alterität beziehungsweise Differenz steht somit im Zentrum dieser Erzählung.

Die *bi-langue* als Denkfigur und kultursemiotisches Übersetzungskonzept, das über den tradierten Translationsbegriff als reinen Transfer hinausgeht, zielt auf eine Öffnung der Sprachen und Kulturen, um ihre oppositionelle Gegenüberstellung zu überwinden.<sup>176</sup> Ähnlich wie Derrida dekonstruiert auch Khatibi anhand

---

170 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 145f.

171 Vgl. Hél-Bongo: »Polymorphisme et dissimulation du narratif dans *La mémoire tatouée* d'Abdelkébir Khatibi«, S. 57.

172 Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 154.

173 Vgl. Ebd., S. 155.

174 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 129.

175 Vgl. u.a. Khatibi: »Amour bilingue«, S. 213; Bensmaïa, Réda: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, Princeton: Princeton University Press 2003, S. 103f.

176 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 128.

des Begriffs der Übersetzung die Vorstellung von einer ursprünglichen Einsprachigkeit.<sup>177</sup> Es geht um die Erschließung eines neuen, anderen und bisher ungedachten Raums des Schreibens und Denkens, der sich in einem »Zwischen« und damit außerhalb des Dualismus von arabischer Diglossie und Fremdsprache sowie der dazugehörigen Kulturen situiert.<sup>178</sup> Das Französische trägt für einen bilingualen Schriftsteller des Maghreb wie Khatibi immer Spuren der mündlichen *langue maternelle* in sich, auch wenn diese nicht unmittelbar wahrnehmbar sind.<sup>179</sup> Damit bildet die französische Sprache ein lebhaftes Palimpsest, in dessen Tiefenstruktur die unterdrückte Muttersprache, ihre Kultur, ihr Denken und Wissen unwiederbringlich eingeschrieben ist:<sup>180</sup> »La langue ›maternelle‹ est à l'œuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abyme, extrêmement difficile à mettre au jour.«<sup>181</sup> Innerhalb der verwendeten Fremdsprache, des Französischen, wirkt die *langue maternelle* samt ihren Auffassungen von Sachverhalten, Dingen und Gefühlen fort.<sup>182</sup> Dieser Akt der Übersetzung hat allerdings seine Grenzen, denn es bleibt immer ein Rest, der sich nicht vollständig von einer Sprache in die andere übertragen lässt, etwas, das sich sowohl der Ausgangs- als auch der Zielsprache und damit der Reduktion auf eine fixierte Bedeutung entzieht.<sup>183</sup> Es ist dieser Moment der unmöglichen Übersetzung und damit der Spaltung und Dopplung von Sprache, in dem sich ein Intervall, ein Abgrund öffnet und Hybridität generiert wird:<sup>184</sup> »Comme si: tel est le texte bilingue, aux marges de l'intraduisible.«<sup>185</sup> In diesem Zwischenraum, der Ähnlichkeit mit Bhabhas *Third Space* hat, treffen sich die Sprachen, ohne jedoch miteinander

<sup>177</sup> Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 181.

<sup>178</sup> Vgl. u.a. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 150; Buci-Glucksmann, Christine: »Fitna ou la différence intractable de l'amour«, in: *Imaginaires de l'autre: Khatibi et la mémoire littéraire*, Paris: L'Harmattan 1987, S. 17-43, hier S. 19.

<sup>179</sup> Vgl. u.a. de Toro, Alfonso: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, in: Gehrmann, Susanne und Claudia Gronemann (Hg.): *Les enJEUx de l'autobiographique dans les littératures de langue française: du genre à l'espace – l'autobiographie postcoloniale – l'hybridité*, Paris: L'Harmattan 2006, S. 59-89, hier S. 75; Djoufack: *Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung*, S. 125.

<sup>180</sup> Vgl. de Toro: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, S. 75.

<sup>181</sup> Khatibi: *Maghreb pluriel*, S. 179.

<sup>182</sup> Vgl. Bensmaïa: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, S. 100ff.

<sup>183</sup> Vgl. de Toro: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, S. 75.

<sup>184</sup> Vgl. Ebd., S. 11.

<sup>185</sup> Khatibi: *Maghreb pluriel*, S. 183.

zu verschmelzen.<sup>186</sup> In Form eines Chiasmus treten *langue maternelle* und Fremdsprache in Beziehung zueinander und verwandeln sich.<sup>187</sup>

Une rencontre à deux partenaires, c'est-à-dire deux langues en jouissance, c'est-à-dire une procession de partants, de revenants et de mourants. J'estime aujourd'hui que ce temps fut sans mesure, que notre rencontre (ce chiasme-là) méconnaissait l'inversion permanente des situations et l'épreuve nécessaire d'une belle inexpérience.<sup>188</sup>

Die zwei sich ursprünglich gegenüberstehenden Sprachen treffen sich in einer produktiven Überschneidung und beeinflussen sich gegenseitig:<sup>189</sup> »Où se dessine la violence du texte, sinon dans ce chiasme, cette intersection, à vrai dire, irréconciliable?«<sup>190</sup> An dieser Schnittstelle entsteht eine andere, »dritte« Sprache, die zwischen *langue maternelle* und Fremdsprache oszilliert.<sup>191</sup> Diese *bi-langue* ist ein »Dazwischen« und macht ein Schreiben und Denken in zwei oder mehreren Sprachen gleichzeitig möglich.<sup>192</sup> Dabei kommt dem Bindestrich besondere Bedeutung zu, denn er markiert sowohl das »Zwischen«, die Unabschließbarkeit jeder Übersetzung, als auch die mystische Räumlichkeit der *bi-langue*.<sup>193</sup> Mit der *bi-langue* wird die Frage der sprachlichen und kulturellen Zugehörigkeit sowie der Schuldkomplex der frankophonen Schriftsteller:innen des Maghreb, sich von der kolonialen Kultur und Sprache vereinnahmen zu lassen, obsolet:<sup>194</sup>

La *bi-langue*? Ma chance, mon gouffre individuel, et ma belle énergie d'amnésie. Énergie que je ne sens pas, c'est bien curieux, comme une déficience; mais elle serait ma troisième oreille. Atteint par quelque désintégration, je me serait développé – j'aimais à l'imaginer ainsi – en un sens inverse, dans la dissociation de tout

186 Vgl. Bensmaïa: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, S. 104.

187 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 125.

188 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 264.

189 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturschichtschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 147.

190 Khatibi: *Maghreb pluriel*, S. 179.

191 Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 126.

192 Vgl. Bensmaïa: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, S. 104.

193 Vgl. u.a. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 125; Cooke, Miriam: »À la recherche de la langue maternelle«, in: *L'identité: choix ou combat?: actes du colloque international organisé à Tunis en mars 1998*, Tunis: Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université de Tunis 2002, S. 141–151, hier S. 147.

194 Vgl. u.a. Bensmaïa: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, S. 102ff.; Mabrour, Abdelouahed: »La *bi-langue* ou l'(en) jeu de l'écriture bilingue chez Abdelkébir Khatibi«, *Linguistica Antverpiensia, New Series–Themes in Translation Studies* 2 (2003), S. 112f., <https://lans.ua.ac.be/index.php/LANS-TTS/article/view/79>.

langage unique. C'est pourquoi j'admire, chez l'aveugle, cette gravité du geste; et chez le sourd, cet amour désespéré, impossible de la langue.<sup>195</sup>

Das Gefühl einer kolonialen Entfremdung und Schizophrenie, das noch die erste Generation der frankophonen Schriftsteller:innen aus dem Maghreb kennzeichnete, wandelt Khatibi positiv um, indem er der Mehrsprachigkeit produktive Kreativität zuschreibt, ohne ihre Schwierigkeiten zu leugnen.<sup>196</sup> Für Khatibi ist die frankophone Literatur des Maghreb immer schon ein *récit de traduction*, eine Erzählung in mehreren Sprachen.<sup>197</sup> Auf diese Weise repräsentiert sie einen mehrsprachigen Raum, der es den Autor:innen ermöglicht, ihren *trouble de l'identité* zu artikulieren.<sup>198</sup> Genau genommen handelt es sich bei der französischsprachigen Maghreb-literatur um eine doppelte Übersetzung: Zunächst innerhalb der arabischen Diglossie zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit und anschließend zwischen *langue maternelle* und kolonialer Fremdsprache:

Pour lui parler, il était traduit lui-même par un double mouvement: du parler maternel à l'étranger, et de l'étranger en étranger en se métamorphosant, dieu sait pour quelles extravagances.<sup>199</sup>

Mit jeder schriftlichen Äußerung vollzieht sich ein analoger Wechsel zwischen den Sprachen und Medien.<sup>200</sup> Neben der mündlichen *langue maternelle* schreibt sich auch die arabische Kalligraphie als die erstgelernte Schrift in die *bi-langue* ein:<sup>201</sup>

Permutation permanente. Il l'avait mieux compris à partir d'une petite désorientation, le jour où, attendant à Orly l'appel du départ, il n'arrivait pas à lire à travers la vitre le mot »Sud«, vu de dos. En l'inversant, il s'aperçut qu'il l'avait lu de droite à gauche, comme dans l'alphabet arabe – sa première graphie. Il ne pouvait mettre ce mot à l'endroit qu'en passant par la direction de sa langue maternelle.<sup>202</sup>

Das Französische als »dritter Code« tritt folglich an die Stelle der verdeckten arabischen Diglossie von mündlichem Dialekt und religiöser Schrift.<sup>203</sup> Was schließt

195 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 208.

196 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 148.

197 Vgl. Khatibi: Maghreb pluriel, S. 186.

198 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 180.

199 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 219.

200 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der magrebinischen Literatur«, S. 272.

201 Vgl. Ebd., S. 279.

202 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 219.

203 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der magrebinischen Literatur«, S. 277.

lich als Französisch sicht- und lesbar wird, ist immer schon eine mehrfache Übersetzung beziehungsweise Transformation.<sup>204</sup> »Situation éminemment complexe, car langue tierce, le français se substitue à la diglossie en se traduisant lui-même du français en français.«<sup>205</sup> Die unterdrückte *langue maternelle* und ihr Gedächtnis überleben ebenso wie die arabische Schrift in den französischen Sprachzeichen, die einer doppelten Grammatik und Genealogie gehorchen.<sup>206</sup>

Ainsi le texte bilingue – qu'il le veuille ou non – est à la trace de l'exil du nom et de sa transformation. Il tombe sous le coup d'une double généalogie, d'une double signature, qui sont tout autant les effets littéraires d'un don perdu, d'une donation scindée en son origine.<sup>207</sup>

Den komplexen Prozess dieser doppelten Transformation verdeutlicht Khatibi exemplarisch an Abdelwahab Meddebs Roman *Talismano*. Im Zuge nicht nur einer Übersetzung, sondern auch Transkription in die französische Schrift ändert sich der Titel *Talismano* mitsamt seiner Bedeutung, ebenso wie der Name des Autors, der zu einem französischen »Pseudonym« und zu einer Metapher sprachlicher Enteignung und doppelter kultureller Zugehörigkeit wird.<sup>208</sup>

Transformation d'un nom: de *koiné sacrale* et littéraire au dialecte arabe tunisien (diglossie), puis de la diglossie à la graphie française (coloniale): l'écrivain arabe de langue française est l'effet littéraire de cette double transformation, de cette perturbation.<sup>209</sup>

Der Eigenname, der sonst paradigmatisch für Identität und Zugehörigkeit steht, verkörpert nun den fortlaufenden Bedeutungswandel als Prinzip jedes Sprachprozesses.<sup>210</sup> Das »Pseudonym« als der doppelt übersetzte Name verweist bereits auf Khatibis Konzeption von Identität, die für ihn keine stabile Entität, sondern ein ebenso dynamischer und endloser Prozess ist.<sup>211</sup>

<sup>204</sup> Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 126.

<sup>205</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 188.

<sup>206</sup> Vgl. Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 127.

<sup>207</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 186.

<sup>208</sup> Vgl. u.a. Khatibi: »La langue de l'autre. Exercices de témoignage«, S. 118; Khatibi: Maghreb pluriel, S. 181ff.

<sup>209</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 187: »*koiné sacrale*« bezeichnet hier wohl das klassische Arabisch, das sich als eine sogenannte »Ausgleichssprache« in der Mitte des 6. Jahrhunderts nach Christus mit dem Koran als der heiligen Schrift von Marokko im Westen, bis Zentralasien im Osten und nach Andalusien im Norden verbreitet hat.

<sup>210</sup> Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 280.

<sup>211</sup> Vgl. de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 85.

Das Übersetzungskonzept und Modell der *bi-langue* evoziert nicht ein Französisch, dessen Syntax, Typographie und Vokabular oberflächlich manipuliert wurden.<sup>212</sup> Vielmehr wird die französische Sprache subversiv von innen heraus modifiziert.<sup>213</sup> Als ein mehrsprachiges Palimpsest, in dem *langue maternelle* und religiöse Schrift in Form vielfacher intertextueller Bezüge und nicht transkribierter, unübersetzbare Sprach- und Schriftzeichen präsent sind und eine Sinnstreuung hervorrufen, überschreitet das Französische in den Texten maghrebinischer Schriftsteller:innen jegliche Form von Sprachmetaphysik.<sup>214</sup>

Oui, j'ai parlé, j'ai grandi autour de l'Unique et du Nom, et le Livre de mon dieu invisible devrait finir en moi. Arrière-pensée extravagante, qui ne me quitte jamais. Elle s'impose dans cette frappe: que toute langue soit bilingue! Asymétrie du corps et de la langue, parole et écriture – au seuil de l'intraduisible.<sup>215</sup>

Anhand seines Übersetzungskonzepts inszeniert Khatibi Sprachprozess und Bedeutungsproduktion als grundsätzlich unabgeschlossen und polyphon:<sup>216</sup> »[...] de prononcer deux paroles simultanées: l'une, qui parvenait à son écoute (sans cela, pouvait-elle me tenir tête?), et une autre, qui était là, et pourtant lointaine, vagabonde, retournée sur elle-même.«<sup>217</sup> Indem die sprachübergreifenden Signifikate eine Vervielfältigung erfahren, werden monologisches Sprechen und Eindeutigkeit sowie eine reduktionistische Vereinnahmung und Instrumentalisierung des Geschriebenen gezielt verhindert.<sup>218</sup> Bei Khatibi ist Übersetzung ein kreativer Akt und das grundlegende, permanente Verfahren jeder Textproduktion, die nicht mehr an die materielle Anwesenheit von zwei Sprachen gebunden ist.<sup>219</sup> Jede Sprache und Schrift »übersetzt« ständig Unbekanntes und impliziert somit immer schon ein Anderes in Form anderer Sprachen sowie Sprach- oder

212 Vgl. Bensmaïa: *Experimental nations: Or, the invention of the Maghreb*, S. 106f.

213 Vgl. Mabrour: »La bi-langue ou l'(en) jeu de l'écriture bilingue chez Abdelkébir Khatibi«, S. 112.

214 Vgl. u.a. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 150; Djoufack: Entortung, hybride Sprache und Identitätsbildung, S. 127; Khatibi: »Amour bilingue«, S. 207. Anm.: Khatibi bezeichnet die sich im Prozess der Übersetzung befindende Sprache auch als »folle« und verweist damit auf das Moment des »Wahnsinns« als Symbol eines radikalen Umsturzes der Metaphysik.

215 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 208.

216 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 277.

217 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 224.

218 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 275ff.

219 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturgeschichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 150f.

Schriftpraktiken:<sup>220</sup> »Passage multiple selon un chassé-croisé: ici, deux langues et une diglossie, scène de ses transcriptions. Il avait appris que toute langue est bilingue, oscillant entre le passage oral et un autre, qui s'affirme et se détruit dans l'incommunicable.«<sup>221</sup> Da kein Wort nur einer einzigen Grammatik gehorcht, sondern jeweils eine unendliche Vielzahl an Bezügen und Bedeutungen aufweist, sind alle Sprachen »mehrsprachig« und konstituieren sich ausnahmslos in Relation zu anderen Sprachen und Texten.<sup>222</sup>

Point nodal sur lequel j'interviendrais plus loin, et qui fait que le bilinguisme interne à toute langue (celui du communicable à l'incommunicable, de la »prose« à la poésie) opère une séparation, un acte de scission, de différence et de transmutation selon un mouvement qui ne cesse de se doubler et de se dédoubler. Et le texte littéraire (tout texte) serait la scénographie de cette énonciation bifide. La langue française n'est pas la langue française: elle est plus ou moins toutes les langues internes et externes qui la font et la défont.<sup>223</sup>

Khatibis Sprachkonzept beruht demnach auf der Vorstellung eines grundsätzlichen Plurilinguismus. Damit verliert der Begriff der Mehrsprachigkeit seine ursprüngliche Bedeutung, denn er bezieht sich nicht mehr auf die Grenzziehung zwischen den Sprachen, sondern auf das System innerhalb einer jeden Sprache.<sup>224</sup> Anhand des Wortes *kalma* beziehungsweise *kalima* exemplifiziert Khatibi die vielsprachige Verkettung eines einzelnen Wortes sowie den niemals endenden Prozess seiner Bedeutungsproduktion, der sich immer nur temporär und partiell schließt, um Sinn freizugeben:<sup>225</sup>

Il se calma d'un coup, lorsqu'apparut le »mot« arabe *kalma* avec son équivalent savant *kalima* et toute la chaîne des diminutifs, calembours de son enfance: *klima...* La diglossie *kal(i)ma* revint sans que ne disparût ni s'effaçât le mot »mot«. Tous deux s'observaient en lui, précédant l'émergence maintenant rapide de souvenirs, fragments de mots, onopatopées, phrases en guirlandes, enlacées à mort: indé-chiffrables.<sup>226</sup>

<sup>220</sup> Vgl. u.a. Ebd., S. 151; Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 274.

<sup>221</sup> Khatibi: »Amour bilingue«, S. 219.

<sup>222</sup> Vgl. de Toro: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, S. 12f.

<sup>223</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 188.

<sup>224</sup> Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 276.

<sup>225</sup> Vgl. Ebd., S. 278.

<sup>226</sup> Khatibi: »Amour bilingue«, S. 207f.

Indem Khatibi die essentialistische Vorstellung einer natürlichen Differenz der Sprachen und ihrer grammatischen Systeme dekonstruiert, stellt er grundsätzlich die Idee eines Ursprungs in Frage. Sprachen und die dazugehörigen Kulturen werden als translinguistische Räume verstanden, die sich in einem permanenten und nie abgeschlossenen Prozess der Übersetzung befinden und sich ebenso wie das Subjekt mit und in der Differenz konstituieren.<sup>227</sup> »Je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi. Qui souffre en moi sinon cet autre!«<sup>228</sup> Grenzziehungen zwischen Sprachen und Kulturen sowie die Idee einer natürlichen »Einsprachigkeit« und eines Besitzes von Sprache entlarvt Khatibi als Konstrukte:

La monolangue, l'unité de la langue de l'autre est un mot, un concept théologique, une féerie, et un phantasme; tout cela à la fois. Ce qui semble m'attacher à la langue littéraire, c'est le mouvement continu et discontinu de la syntaxe, qui change de perspective selon un rythme dont je ne connais pas les ressorts.<sup>229</sup>

Schreiben erklärt der Schriftsteller und Soziologe zu einem Akt der Erforschung von Unbekanntem und zu einer Erfahrung fundamentaler Enteignung.<sup>230</sup> »Quand j'écris, je le fais dans la langue de l'autre. Cette langue n'est pas une propriété; c'est plutôt le lieu vide d'une identité qui se réincarne.«<sup>231</sup>

Die Transgression restriktiver und deterministischer Konzeptionen von Sprache und Kultur führt bei Khatibi wie bei Derrida zu einer radikalen Destabilisierung tradiertes und monolithischer Konzepte von Identität. Indem weder Sprache noch Kultur besessen werden können, legitimieren sie weder Nationen noch Zugehörigkeiten.<sup>232</sup> Khatibi fordert einen »universellen Kosmopolitismus«, der sich jedoch von eurozentrischen und totalisierenden Verallgemeinerungen, die jegliche kulturelle Differenz eliminieren, unterscheidet.<sup>233</sup> So ersetzt sein transnationales Sprach- und Kulturverständnis starre und normierte Vorstellungen von nationaler, linguistischer, religiöser, ethnischer und kultureller Identität durch ein positives Gefühl kosmopolitischer Mehrfach- beziehungsweise Nicht-Zugehörigkeit.<sup>234</sup> Die Utopie einer mehrsprachigen und literarischen Transnation weist kulturelle Heterogenität und Differenz als gemeinsames Merkmal aus und erklärt sie zur produktiven Kraft:<sup>235</sup> »On peut rêver à une nation littéraire qui respecterait la plu-

<sup>227</sup> Vgl. de Toro: »Performativ-hybride Diasporas«, S. 84.

<sup>228</sup> Khatibi: Maghreb pluriel, S. 30.

<sup>229</sup> Khatibi: »La langue de l'autre. Exercices de témoignage«, S. 120.

<sup>230</sup> Vgl. Combe: »Derrida et Khatibi: autour du monolinguisme de l'autre«, S. 10f.

<sup>231</sup> Khatibi: »La langue de l'autre. Exercices de témoignage«, S. 119.

<sup>232</sup> Vgl. Siassi: »The politics and ethics of translation in the works of Abdelkébir Khatibi«, S. 55f.

<sup>233</sup> Vgl. Ebd., S. 54f.

<sup>234</sup> Vgl. Ebd., S. 55.

<sup>235</sup> Vgl. Ebd.

ralité et l'art de la dissymétrie. Une nation dont chaque composante aurait son lieu d'émission et de réception dans le langage comme une force active et affirmative dans l'ensemble de la nation et de l'internation.«<sup>236</sup>

Mit seiner Hybriditätstheorie blendet Khatibi keineswegs die politischen, historischen und religiösen Spannungen und Konflikte innerhalb der maghrebini-schen Gesellschaften sowie zwischen dem Maghreb und Europa aus. Im Gegenteil: Sie sind für ihn die logische Konsequenz essentialistischer und homogenisie-nder Positionen, die es zu überwinden gilt und daher den Antrieb seines grenzüber-schreitenden Denkens bilden: »Car le conflit entre l'Europe et les Arabes, étant mil-linéaire, est devenu avec le temps une machine de la méconnaissance mutuelle. Pour être mise au jour, cette méconnaissance exigeait, elle exige une pensée-autre, à l'écart des discours politiques de l'époque.«<sup>237</sup> Zudem betont Khatibi, dass sein Konzept einer polyglotten und hybriden Transnation eine Vision ist, die nicht die gegenwärtige Realität abbildet:<sup>238</sup> »Mais vous imaginez que le respect de cette plu-ralité est plutôt discret, fragmentaire, sinon absent. Ce respect appartient à l'uto-pie d'une cité idéale, une cosmopolis.«<sup>239</sup> Mit Hilfe von Hybridität erfasst Khatibi sowohl die grundsätzliche Differentialität von Kultur als auch ihre Wirkung als ei-gene Differenzkategorie und lässt damit die Machtverhältnisse sichtbar werden, die insbesondere mittels gewaltssamer kolonialer Konstruktionen des Kulturellen begründet werden.<sup>240</sup> Als prozessuale und kreative Neukonstruktion von Identitä-ten mit inhärenten Differenzen und Ambivalenzen stellt Hybridität somit ein strategisches Mittel zur Revision der Kolonialgeschichte und zur Intervention in die Ausübung von Autorität dar.<sup>241</sup> Vor dem Hintergrund zunehmender nationali-stischer und fundamentalistischer Tendenzen, die heutzutage insbesondere die Beziehungen zwischen Europa und der sogenannten arabischen Welt trüben, leis-tet Khatibi mit seiner Kultur- und Sprachtheorie einen entscheidenden Beitrag, um kulturelle Grenzziehungen und unüberprüfte Fremdbilder als wirkmächtige und folgenreiche Konstrukte zu entlarven.

Das Hybriditätskonzept, das Khatibi anhand der *bi-langue* formuliert, geht über die grundlegende *differance* von Sprache und Kultur hinaus. In *Amour bilingue* wird die Problematik der Zwei- beziehungsweise Mehrsprachigkeit und der doppelten kulturellen Zugehörigkeit über das Bild des Körpers verhandelt: der Körper der Frau ist zugleich der Körper der Fremdsprache und der des Erzählers derjenige

236 Khatibi, Abdelkébir: *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris: Denoël 1987, S. 209.

237 Khatibi: *Maghreb pluriel*, S. 16.

238 Vgl. Arend: »Translated men – récits de traduction: Abdelkébir Khatibi und die Literaturge-schichtsschreibung der Magrebliteratur im Zeichen des Postkolonialismus.«, S. 153.

239 Khatibi: *Figures de l'étranger dans la littérature française*, S. 209.

240 Vgl. Saal: »Kultur in Bewegung. Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität«, S. 38f.

241 Vgl. Ebd., S. 38.

der *langue maternelle*.<sup>242</sup> Die beiden Protagonisten der Erzählung repräsentieren insofern sowohl zwei Körper als auch die zwei Komponenten der *bi-langue*.<sup>243</sup> Die traditionelle Erzählinstanz wird in *Amour bilingue* nach einem kurzen Prolog durch einen *récitant* ersetzt, der zum einen die Mündlichkeit ins Zentrum des Textes rückt und zum anderen, indem er mit der Sprache verschmilzt, die Unterscheidung zwischen Erzähler und Erzählung unmöglich macht.<sup>244</sup> Indem der *récitant* schließlich vom *récit* verschlungen wird, ist er nicht mehr der Produzent, sondern das Produkt der sich selbst hervorbringenden Erzählung.<sup>245</sup> »(Ce début du texte semblait dévorer le récitant, qui le lisait sans relâche. Il s'approchait chaque fois de ce début qui l'exlauait: un récit sans personnage; ou, s'il y en avait, ce serait le récit lui-même, s'entendant dire ce seul mot: Recommence.)«<sup>246</sup> Ähnlich wie bei Roland Barthes wird der Text zum Körper und nimmt eine quasi menschliche Gestalt an.<sup>247</sup> Der Sprecher lässt sich damit nicht mehr vom Gesprochenen lösen.<sup>248</sup> Erzähler und Erzählung, Körper und Text verbinden sich zu einem bilateralen und hybriden »Schrift-Körper«, in dem *langue maternelle* und Fremdsprache miteinander in einen Dialog treten. Auf diese Weise wird eine Überschreitung der medialen Grenzziehungen sowie der eindeutigen Trennung zwischen *discours* und *histoire* evoziert. Als mediale und performative Strategien stehen Körper und Text in einem reziproken Verhältnis und können nicht mehr voneinander unterschieden werden.<sup>249</sup> Diese Transformation der Schrift in Körper und des Körpers in Schrift ist für das Schreiben Khatibis charakteristisch.<sup>250</sup> Sie kennzeichnet nicht erst *Amour bilingue*, sondern bereits *Le livre du sang* von 1979.

In *La mémoire tatouée* widmet Khatibi der wechselseitigen Bezugnahme von Text und Körper ein ganzes Kapitel und stellt ihm folgende Aussage voran: »J'ai rêvé,

242 Vgl. Mabrour: »La bi-langue ou l'(en) jeu de l'écriture bilingue chez Abdelkébir Khatibi«, S. 106.

243 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 186.

244 Vgl. Ebd.

245 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 279f.

246 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 209.

247 Vgl. Röttger-Denker, Gabriele: Roland Barthes zur Einführung, 3. Aufl., Hamburg: Junius 2004, S. 44.

248 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 280.

249 Vgl. de Toro: »Le Maghreb writes back I – Abdelkébir Khatibi ou les stratégies hybrides de la construction de l'autre. Pensée fondatrice et l'introduction d'un nouveau paradigme culturel.«, S. 156.

250 Vgl. Jablonka, Frank: »Langage du corps et corps du langage dans l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi. Analyse de sociosémiotique du contact«, PhiN. Philologie im Netz 52 (2010), S. 1-12, hier S. 6.

l'autre nuit, que mon corps était des mots.«<sup>251</sup> Text und Körper bedingen sich bei Khatibi in ihrer Entstehung gegenseitig. Auf diese Weise macht der Schriftsteller ihre Komplementarität und Wesensgleichheit, die diskursive Verfasstheit des Körpers und die körperliche Konstitution von Sprache, deutlich.<sup>252</sup> Gleichzeitig dekonstruiert er so den cartesianischen Körper-Geist-Dualismus und mit ihm mehrere konzeptuelle Leitunterscheidungen der modernen westlichen Welt und ihrer Wissenschaftskultur.<sup>253</sup> Die Liebesbeziehung zwischen dem *récitant* und seiner französischen Partnerin in *Amour bilingue* symbolisiert nicht nur die Fusion von *langue maternelle* und Fremdsprache, sondern auch von Welt und Zeichen, von Signifikat und Signifikant sowie damit den Sprachprozess im Allgemeinen als eine libidinöse Verschmelzung:<sup>254</sup> »Aimer un être, c'est aimer son corps et sa langue. Et il voulait, non pas épouser la langue elle-même (il en était un avorton), mais sceller définitivement toute rencontre dans la volupté de la langue.«<sup>255</sup> Dabei wird die Sprache erotisiert beziehungsweise sexualisiert.<sup>256</sup> Diese Art der »körperlichen Syntax« birgt in sich eine neue Form von physischer Subjektivität, die den Rahmen des Sag- und Denkbaren modifiziert.<sup>257</sup> Für Khatibi ist das Sichtbarmachen der Verbindungen von Sprache, Körper, Sexualität und Begehrten eine Notwendigkeit, da diese Elemente zwar fundamentaler Bestandteil von Kultur sind, aber oft durch dogmatische Diskurse tabuisiert und auf ihre reproduktive Funktion redu-

---

251 Khatibi: »La mémoire tatouée«, S. 53.

252 Vgl. Jablonka: »Langage du corps et corps du langage dans l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi. Analyse de sociosémiose du contact«, S. 1.

253 Vgl. Platz, Teresa: Anthropologie des Körpers: vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur, Berlin: Weißensee-Verlag 2006, S. 11ff. Anm.: Der cartesianische Dualismus bezeichnet die Trennung zwischen Körper und Geist, die das moderne Denken entscheidend geprägt hat. Dabei definiert Descartes den Geist als das Fundament eines autonomen und individuellen Selbst und räumt ihm daher einen weitaus höheren Stellenwert ein als dem Körper. Dieser ist als »Materie« nur sekundär und repräsentiert das abgegrenzte Behältnis des Geistes. Der cartesianische Dualismus etabliert somit ein materialistisches Weltbild und geht in der modernen Epistemologie mit weiteren Leitunterscheidungen wie zum Beispiel der Trennung zwischen Natur und Kultur, Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Vernunft und Leidenschaft, Fakt und Fiktion einher.

254 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 281.

255 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 221.

256 Vgl. de Toro, Alfonso: »Abdelkébir Khatibi: Fondateur des stratégies «planétaires» culturelles, littéraires et politiques. Représentations de la pensée hybride khatibienne dans le Maghreb.«, in: Mabrou, Abdelouahed (Hg.): Hommage à Abdelkébir Khatibi, El Jadida: Publication de la Faculté des Lettres 2009, S. 99-155, hier S. 117.

257 Vgl. Jablonka: »Langage du corps et corps du langage dans l'œuvre d'Abdelkébir Khatibi. Analyse de sociosémiose du contact«, S. 11.

ziert werden.<sup>258</sup> Als *jouissance* bezeichnet Khatibi folglich nicht nur die sexuelle Anziehung zwischen dem *récitant* und seiner französischen Partnerin, sondern auch das Begehr von Sprache, sich das Andere, Fremde einzuverleiben:<sup>259</sup> »*Jouissance du corps et de la langue, inondant ses hantises de mutilation. Ils se caressaient maintenant, se rêvant l'un dans l'autre.*«<sup>260</sup> Das koloniale Machtverhältnis zwischen *langue maternelle* und Fremdsprache kehrt Khatibi in *Amour bilingue* dabei um: nicht das Arabische ist gezwungen sich zu assimilieren, sondern das Französische als Fremdsprache immigriert in die Sprache und Kultur des *récitant*.<sup>261</sup>

Indem sich die Unterscheidung zwischen Erzähler und Erzählung sowie zwischen Text und Körper bei Khatibi in einer unendlichen Verschiebung verliert, bricht der Schriftsteller mit der Vorstellung einer außersprachlichen Wirklichkeit.<sup>262</sup> Die einzige verbleibende Realität ist der transmediale und hybride »Schrift-Körper«, in den alles Erlebte eingeschrieben ist und der zum Ausgangspunkt jeglicher Sinn- und Bedeutungskonstitution wird:<sup>263</sup> »*Phrase qui s'était formée toute seule*«.<sup>264</sup> Damit verändert sich die Konzeption sowohl von Subjekt und Körper als auch von Sprache: Subjekt und Körper werden bei Khatibi de-essentialisiert. Sie stellen keine vordiskursiven und natürlichen Entitäten mehr dar, sondern konstituieren sich ausschließlich mit und durch Sprache. Die Sprache hingegen fungiert nicht mehr als Abbild der Wirklichkeit, sondern entfaltet selbst performative Wirkung.

Seine Kritik an einem repräsentationslogischen Sprachmodell verdeutlicht Khatibi auch, indem er die Personalpronomen nicht mehr als linguistisch stabile Referenzen einer außersprachlichen Wirklichkeit inszeniert, sondern als Elemente des unendlichen und sprachübergreifenden Prozesses von Bedeutungsproduktion.<sup>265</sup> Das kontinuierliche und unscheinbare Changieren der Personalpronomen

258 Vgl. de Toro: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, S. 75.

259 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 281.

260 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 217.

261 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 187.

262 Vgl. u.a. Quadflieg, Dirk: »Sprache und Diskurs. Von der Struktur zur *différance*«, in: Moebius, Stephan und Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 93-107, hier S. 93ff.; Horn: »Literatur. Gibt es Gesellschaft im Text?«, S. 363ff.

263 Vgl. u.a. de Toro: »Nicole Brossard et Abdelkébir Khatibi: Corps-écriture ou écrire comme la circulation infinie du désir.«, S. 63; Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 270.

264 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 207.

265 Vgl. Segler-Meßner: »La bi-langue de Abdelkébir Khatibi comme modèle d'une littérature hybride«, S. 186.

je, il und elle evoziert zum einen eine Vervielfältigung der Perspektiven und reflektiert zum anderen das eigene symbolische Spiel des grundsätzlich mehrsprachigen und instabilen Textes. Darüber hinaus verweist es darauf, dass die Geschlechterdifferenz eine diskursiv und kulturell hergestellte Realität ist.<sup>266</sup>

Da die Wörter im Sinne der *bi-langue* Teil eines permanenten Translationsakts zwischen verschiedenen Sprachsystemen sind und somit einer grammatischen und semantischen Dopplung unterliegen, oszillieren sie auch permanent zwischen den Geschlechtern.<sup>267</sup> In Khatibis Schriften, die sich durch die Einschreibung der *langue maternelle* in die französische Schrift auszeichnen, wird das französische Genus um die arabische Variante erweitert, sodass die Wörter zu mehrdeutigen und androgynen Signifikanten werden:<sup>268</sup>

Il pensa au soleil, et déjà son nom, celui de la lune s'inversent – du féminin au masculin – dans sa double langue. Inversion qui fait tourner les mots avec les constellations, pour une étrange attraction de l'univers. En se disant cela, il croyait s'expliquer sa laciniance de l'androgynie, aimant, désaimant sous le coup des mêmes charmes.<sup>269</sup>

Der von Khatibi vollzogene Wechsel zwischen der arabischen und französischen Sprache entlarvt auf exemplarische Weise die Willkür generischer Klassifikationen.<sup>270</sup> Anhand seines Sprachkonzepts der *bi-langue* destabilisiert Khatibi das traditionelle Zwei-Geschlechter-Modell zugunsten einer permanenten Rotation zwischen Maskulin und Feminin sowie zwischen Hetero- und Homosexualität.<sup>271</sup> »Nous étions de la même espèce bâtarde et d'un croisement insensé: la bi-langue de nos ravissements transsexuels«<sup>272</sup> Die *bi-langue* etabliert somit insgesamt eine Struktur der Dopplung, die alle traduierten Kategorien im Sinne von Derridas *differance* umgestaltet.<sup>273</sup> *Bi-langue* bedeutet somit nicht nur Dopplung von Sprache, sondern auch Vervielfältigung von Geschlecht und Sexualität. Analog zu

266 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 282.

267 Vgl. de Toro: »Abdelkébir Khatibi: Fondateur des stratégies ›planétaires‹ culturelles, littéraires et politiques. Représentations de la pensée hybride khatibienne dans le Maghreb.«, S. 114.

268 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 282.

269 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 208.

270 Vgl. Gronemann: »Mehrsprachigkeit als Sprachreflexion und Mediensimulation in der maghrebinischen Literatur«, S. 282.

271 Vgl. Buci-Glucksmann: »Fitna ou la différence intractable de l'amour«, S. 29.

272 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 238.

273 Vgl. de Toro: »Abdelkébir Khatibi: Fondateur des stratégies ›planétaires‹ culturelles, littéraires et politiques. Représentations de la pensée hybride khatibienne dans le Maghreb.«, S. 116.

monolithischen Vorstellungen von Kultur und Sprache dekonstruiert Khatibi mit der *bi-langue* die Konzeption einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit und greift der heute etablierten Gender- und Queer Theorie voraus. Das Androgyne erhebt er dabei zur Metapher für Hybridität. Es verkörpert für ihn die Verschmelzung von Körper und Text und das Moment des Übergangs sowohl zwischen Kulturen und Sprachen als auch zwischen den Geschlechtern:

Peut-être, en ce temps, avait-il construit cette scène de parade vis-à-vis des femmes, pour quelque mirage de l'androgynie: peut-être aussi, cette duplicité – du corps et de la langue – avait-elle envoûté son enfance, sans que grandît en lui l'être de l'amour, sans qu'il fût aimé par l'amour. Traduire l'impur dans le pur, la prostitution dans l'androgynie, était une aventure, qui exigeait d'être vécue sans aucune réserve. Il errait de pays en pays, de corps en corps, de langue en langue. Et je tombais, parfois, dans la détresse.<sup>274</sup>

Androgynie wie auch Prostitution, Homosexualität und Polygamie fungieren in Khatibis Texten als Denkfiguren der »Verunreinigung« im Sinne der *difference*. In dem sie tradierte Differenzschemata überwinden, verkörpern sie das Unübersetzbare beziehungsweise die Sinnstreuung:<sup>275</sup>

La prostitution et la polygamie étaient, pourtant, son royaume, son harem nataux. Harem (Harîm), *harâm* (sacré, interdit), ces deux mots le ramenaient au lexique de son enfance. Sa langue maternelle continuait ses petits plaisirs, avec une continuité admirable. Il semblait à cette époque qu'il ne fut attaché à la langue étrangère que dans cette corruption, ce chiasme de jouissance: étranges, étranges nuits de noces!<sup>276</sup>

Darüber hinaus repräsentieren sie das »konstitutive Außen«, das im Zuge einer identitätsbildenden Diskursstrategie ausgeblendet und zum Anderen deklariert wird.<sup>277</sup> Das Sichtbarmachen dieses Anderen im Text bedeutet eine Subversion

274 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 221.

275 Vgl. de Toro: »Abdellébir Khatibi: Fondateur des stratégies «planétaires» culturelles, littéraires et politiques. Représentations de la pensée hybride khatibienne dans le Maghreb.«, S. 115.

276 Khatibi: »Amour bilingue«, S. 221.

277 Vgl. u.a. Reckwitz: Subjekt, S. 78ff.; Reckwitz, Andreas: »Subjekt/Identität«, in: Moebius, Stephan und Andreas Reckwitz (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 75-92, hier S. 87. Anm.: Das »konstitutive Außen« bezeichnet im Rahmen poststrukturalistischer Theorien in Anlehnung an Derrida die Abhängigkeit der Subjektivierung beziehungsweise der Formung von Identität von der Differenzmarkierung. Erst indem ein verworfenes und pathologisiertes »Anderes« diskursiv hervorgebracht wird, kann innerhalb des Differenzsystems das »Eigene«, also »Identität« konstituiert und stabilisiert werden.

und ein Irritieren hegemonialer Identitätsdiskurse, wodurch alternative Identifizierungsstrategien möglich werden.<sup>278</sup> Indem Khatibi das Andere ins Zentrum seiner Texte rückt, zeigt er seine Existenz und entlarvt die Instabilität und Konstrukthaftigkeit jeder Subjektivierung.<sup>279</sup> Sein Konzept der *bi-langue* bildet den Ausgangspunkt einer insgesamt als hybrid deutbaren Identitätsvorstellung und das radikale Gegenkonzept zu einem Essentialismus der Kulturen, Sprachen und Geschlechter. Damit weist es Parallelen und Analogien zur sogenannten Queer Theorie auf, die im Folgenden dargestellt wird.

### 2.3 Queering le Maghreb?: Auf dem Weg zu einer postkolonialen Betrachtung von Gender und Sexualität

Für die Analyse der Konstruktion von Identität in Hinblick auf Geschlecht und Sexualität sind Gendertheorien zentral. Sie befassen sich mit der Herstellung von Geschlecht durch soziale und kulturelle Diskurse und nehmen vor allem die Zwei- teilung in Frau und Mann, ihre Bedeutung und Auswirkungen auf die Gesellschaft kritisch in den Blick. Die Queer Theorie richtet ihren Fokus überdies auf die gesellschaftliche Normierung von Sexualität und ihre enge Beziehung zur herrschenden Geschlechterordnung. Für die vorliegende Arbeit, die Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung als untrennbar miteinander verwoben betrachtet, bietet sie daher einen sinnvollen theoretischen Ausgangspunkt und wird im folgenden Kapitel dargestellt. Ihre vorrangig europäische und US-amerikanische, weiße und mittelständische Entstehungsgeschichte und Perspektivierung allerdings sind Anlass für Kritik, wenn es um die Untersuchung der Geschlechterordnung in nicht-westlichen Kulturen geht oder um die Beschreibung der geschlechtlichen und sexuellen Identität von Menschen anderer Hautfarbe, kultureller oder auch klassen- spezifischer Herkunft. Die undifferenzierte Übertragung gender- und sexualitäts- theoretischer Ansätze in nicht-westliche kulturelle Kontexte birgt die Gefahr, aus einem eurozentrischen Blickwinkel heraus Verallgemeinerungen zu treffen und kulturelle Abgrenzungstendenzen zu bestärken. Dieser Problematik verschiedener Ausschlussmechanismen innerhalb queerer Theoriebildung geht das zweite Unterkapitel nach, das die Möglichkeiten einer postkolonialen und inklusiven Herange-

---

278 Vgl. u.a. Reckwitz: Subjekt, S. 78ff.; Thon, Christine: »Kollektivität braucht radikale Demokratie. Politik und ihre Subjekte aus hegemonietheoretischer Perspektive«, in: Jähnert, Gabriele, Karin Aleksander und Marianne Kriszio (Hg.): Kollektivität nach der Subjektkritik: geschlechtertheoretische Positionierungen, Bielefeld: transcript 2013, S. 101-116, hier S. 108.

279 Vgl. Thon: »Kollektivität braucht radikale Demokratie. Politik und ihre Subjekte aus hegemonietheoretischer Perspektive«, S. 108.

hensweise an Geschlecht und Sexualität eruiert, die nicht nur kulturelle, sondern auch klassenspezifische Differenzen berücksichtigt.

### 2.3.1 Was ist Queer?: Theorie und Entstehungsgeschichte

Der Begriff queer, der ins Deutsche übersetzt so viel wie »verquer« bedeutet, wurde seit dem frühen 20. Jahrhundert vor allem in Europa und den USA als abfälliger Ausdruck für »schwul« oder »lesbisch« verwendet.<sup>280</sup> In den achtziger und neunziger Jahren wurde der Begriff von politischen Aktivist:innen jedoch einer Neubewertung unterzogen und zu einer positiven Selbstbezeichnung umgedeutet.<sup>281</sup> Seitdem wird queer sowohl als Sammelbegriff für ein politisches Bündnis marginalisierter nicht-heteronormativer Sexualitäten als auch im Sinne eines neuen theoretischen Konzepts, der Queer-Theorie, verwendet, das sich kritisch mit der Normalisierung von Geschlecht und Sexualität auseinandersetzt.<sup>282</sup> Es handelt sich also um einen Begriff im Wandel.<sup>283</sup> In ihrer Einleitung zu *Queer Theory* schreiben Morland und Willox hierzu: »What makes a theory queer? What does it mean to describe oneself as queer? Is 'queer' an adjective, a noun, or a verb? Is 'queer' something that you *do* or something that you *are*?«<sup>284</sup> Ähnlich beschreibt auch Goldman queer als »a complex term which itself allows for many, sometimes contradictory, interpretations«.<sup>285</sup> Jagose zufolge skizziert queer heute vor allem »Ansätze oder Modelle, die Brüche im angeblich stabilen Verhältnis zwischen chromosomal, gelebten Geschlecht (*gender*) und sexuellem Begehrn hervorheben«.<sup>286</sup> In ihrer umfassenden Einführung verweist Jagose zwar dezidiert auf die prinzipielle Offenheit von queer, setzt den Begriff letztlich jedoch vor allem in Beziehung zu den »festeren und bekannteren Kategorien ›lesbisch‹ und ›schwul‹«.<sup>287</sup> Engel hingegen betrachtet queer »als eine Kritik an den definitorischen Grenzziehungen jeglicher Identitätsdiskurse und Identitätskonstruktionen«<sup>288</sup> und nach Degele ist queer als

280 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 17.

281 Vgl. Ebd., S. 18.

282 Vgl. Jagose, Annamarie: *Queer theory: eine Einführung*, 2. Aufl., Berlin: Querverlag 2005, S. 13.

283 Vgl. Ebd.

284 Morland, Iain und Annabelle Willox: »Introduction«, in: Morland, Iain und Annabelle Willox (Hg.): *Queer theory*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2005, S. 1-5, hier S. 1.

285 Goldman, Ruth: »Who is that Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory«, in: Beemyn, Brett und Michele J. Eliason (Hg.): *Queer studies: a lesbian, gay, bisexual, & transgender anthology*, New York, NY: New York University Press 1996, S. 169-182, hier S. 170.

286 Vgl. Jagose: *Queer theory*, S. 15.

287 Ebd., S. 14.

288 Engel, Antke: *Wider die Eindeutigkeit: Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2002, S. 41.

Substantiv mit LGBT gleichzusetzen und bezeichnet dann »all diejenigen, die sich nicht in das Korsett eindeutiger heterosexueller Orientierungen und binärer Geschlechtszuordnungen zwängen lassen wollen«.<sup>289</sup>

Die verschiedenen Interpretationen von queer machen deutlich, dass bis dato Uneinigkeit über die Bedeutung des Begriffs herrscht. Vor allem existieren zwei grundverschiedene Verwendungsweisen, eine identitätsaffirmierende und eine identitätskritische, die auf die doppelte Anbindung des Ausdrucks erstens in Gesellschaft und Politik und zweitens in der vorrangig poststrukturalistisch geprägten Wissenschaft zurückzuführen sind. Die Tatsache, dass queer sich im Kontakt mit diesen beiden Diskursen, dem politischen und dem theoretisch-wissenschaftlichen permanent weiterentwickelt, macht eine einheitliche und allgemeingültige Definition schwierig. Im Gegensatz jedoch zu den beschreibenden und in Medien und Politik fast schon inflationär gebrauchten Begrifflichkeit von queer, lassen sich für die Queer Theorie mittlerweile einige genealogische und theoretische Grundzüge herausfiltern.

Als wesentliche Ziele der Queer Theorie definieren Kraß und Schößler die Denaturalisierung normativer Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit, die Entkoppelung von Geschlecht und Sexualität, die Destabilisierung der dichotomen Ge- genüberstellung von Homo- und Heterosexualität sowie die Anerkennung eines sexuellen Pluralismus, der sowohl schwule und lesbische Sexualität als auch Bisexualität, Transsexualität und Sadomasochismus umfasst.<sup>290</sup> Die Queer Theorie verknüpft somit fächerübergreifend die Themenfelder Sexualität und Geschlechterverhältnisse. Dabei fokussiert sie ähnlich wie die vorangestellten Identitätskonzepte von Derrida und Khatibi die performative Wirkung von Sprache in Hinblick auf Produktion und Materialisierung identitärer Normen und konstruktivistischer Machterhaltung.<sup>291</sup>

Für die Entstehung der Queer Theorie ist die Geschichte der queeren Bewegung von großer Bedeutung. Als historischer Ausgangspunkt gelten die im Sommer 1969 durch eine polizeiliche Razzia im *Stonewall Inn*, einem Schwulenlokal in der Christopher Street in New York ausgelösten Aufstände, da sie einen theoretischen und terminologischen Paradigmenwechsel in Hinblick auf Homosexualität markieren.<sup>292</sup> Das Datum dieser als »Stonewall-Unruhen« in die Geschichte eingegangenen gewalttätigen Konflikte zwischen Barbesuchern und Polizei steht

289 Ebd.; Degele, Nina: *Gender/Queer Studies: eine Einführung*, Paderborn: Fink 2008, S. 42.

290 Vgl. u.a. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 18; Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, S. 107.

291 Vgl. u.a. Jagose: *Queer theory*, S. 7; Ludwig, Gundula: *Geschlecht regieren: zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2011, S. 164ff.; Gössl, Martin J.: *Schöne, queere Zeiten?: eine praxisbezogene Perspektive auf die Gender und Queer Studies*, Bielefeld: transcript 2014, S. 9.

292 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 15.

bis heute symbolisch für den Ursprung einer schwulen und lesbischen Freiheitsbewegung, der sogenannten *Gay Liberation*, die ihre politische Selbstbehauptung seither international am *Christopher Street Day* feiert.<sup>293</sup> Sie kennzeichnet, dass sie mit den verschiedenen Homophilenorganisationen brach, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Europa und später auch in den Vereinigten Staaten für die Rechte Homosexueller eingesetzt und dabei die Strategie einer Pathologisierung von Homosexualität verfolgt hatten.<sup>294</sup> Statt sich damit zufrieden zu geben als mental und psychisch »Abnorme« von der Gesellschaft bemitleidet, toleriert oder gar kuriert zu werden, stellte die *Gay Liberation* die heterosexuelle Ordnung und ihre Vorherrschaft grundsätzlich in Frage.<sup>295</sup> Infogedessen distanzierte sie sich auch von der klinischen Bezeichnung »homosexuell«.<sup>296</sup> Der im Englischen umgangssprachliche Begriff *gay*, im deutschen Sprachraum »schwul«, sollte hingegen eine eigenständige, selbstbewusste und distinkte Identität, die nicht auf pathologischen, sondern auf politischen Vorstellungen beruht, markieren.<sup>297</sup> Selbstbestimmung und Anerkennung als identitäre Minderheit innerhalb einer mehrheitlich heterosexuellen Gesellschaft waren jetzt das zentrale Anliegen.<sup>298</sup>

Der Erfolg, den die sogenannte *Gay Liberation* ab den sechziger Jahren hatte, stand in engem Zusammenhang mit der Herausbildung anderer Emanzipationsbewegungen, wie der Anti-Kriegsbewegung, der Frauenbewegung, der sexuellen oder der schwarzen Befreiungsbewegung, die damals in Europa und den USA ein neues politisches Bewusstsein und eine radikale Protestkultur etablierten.<sup>299</sup> Zunächst erachtete die *Gay Liberation* es daher auch als notwendig, sich nicht ausschließlich für die Rechte Homosexueller einzusetzen, sondern gemeinsam mit anderen gegenkulturellen Bewegungen eine umfassende Kritik an den herrschenden Ideologien zu formulieren.<sup>300</sup> Die von ihr propagierte Herausbildung einer eigenständigen homosexuellen Identität erschwerte jedoch gleichzeitig die Solidarität zwischen den unterschiedlichen Minoritäten; ein Problem, dem sich die Queer Theorie heute annimmt und das sie neu verhandelt.<sup>301</sup> So hatte die *Gay Liberation* trotz ihrer internationalen Ausrichtung und einer anfangs noch geringen Zahl an Transvestiten, Trans- und Bisexuellen, die sich an ihren Rändern aufhielt, erkennbar weiße, männliche und bürgerliche Züge.<sup>302</sup> In einer besonders paradoxen Situation be-

293 Vgl. Ebd., S. 16.

294 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 37ff.

295 Vgl. Ebd., S. 46f.

296 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 111.

297 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 16.

298 Vgl. Ebd.

299 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 48f.

300 Vgl. Ebd., S. 49f.

301 Vgl. Ebd., S. 48.

302 Vgl. u.a. Sullivan: A critical introduction to queer theory, S. 25; Jagose: Queer theory, S. 58.

fanden sich lesbische Frauen. Sie standen vor dem Problem, sich weder mit den Minoritätserfahrungen schwuler Männer noch mit denen heterosexueller Frauen identifizieren zu können.<sup>303</sup> Ähnlich wie der europäische und US-amerikanische Feminismus schloss auch die *Gay Liberation*, obwohl sie ursprünglich selbst aus der Kritik an gesellschaftlicher Marginalisierung entstanden war, diejenigen aus, die von Mehrfachdiskriminierung betroffen waren.<sup>304</sup>

Erst zu Beginn der neunziger Jahre vollzog sich ein erneuter und für die Queer Theorie entscheidender Wandel in der queeren Bewegung. Die essentialistischen Identitätspolitiken suchte sie nun durch (de-)konstruktivistische Perspektiven zu ersetzen.<sup>305</sup> Die Wende vom essentialistischen zum konstruktivistischen Konzept von Identität stand neben dem Aufkommen des Poststrukturalismus in der akademischen Welt und der ansteigenden Unzufriedenheit mit der zunehmend separatistischen Befreiungsbewegung auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Aids-Krise.<sup>306</sup> So kann sie als Antwort auf die Probleme interpretiert werden, die der reaktionäre politische Diskurs im Kampf gegen Aids mit sich brachte.<sup>307</sup> In dem er die Epidemie und Homosexualität sprachlich gleichsetzte, galt die Krankheit als »Schwulenseuche«.<sup>308</sup> Im Umkehrschluss erschien gleichgeschlechtliches Begehen geradezu als tödliches Verhängnis und der Mythos der pathologischen Homosexualität wurde bestärkt.<sup>309</sup> Die Folgen dieser Darstellung von Aids waren zunehmende Homophobie und ein mangelhaftes Eingreifen in die Ausbreitung der Krankheit.<sup>310</sup> Spätere Aids-Aufklärungsprogramme verabschiedeten sich daher von einem identitätsbasierten Sexualitätsverständnis und fokussierten stattdessen unter dem Motto »safer sex« das sexuelle Verhalten.<sup>311</sup> Die Notwendigkeit, die Identitätsgrenzen im Kampf gegen Aids zu überschreiten, veränderte die bisherige Politik im Umfeld der *Gay Liberation*.<sup>312</sup> Zunehmend hinterfragte sie die Konstruktion schwuler und lesbischer Identitäten, um auch vielfältigen und widersprüchlichen Begehrensformen Raum zu geben.<sup>313</sup> Schließlich nutzten Aktivist:innen der Act-up-Bewegung, die bis dato gegen die Stigmatisierung von Menschen

303 Vgl. u.a. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 111; Degele: Gender/Queer Studies, S. 48f.

304 Vgl. u.a. Sullivan: A critical introduction to queer theory, S. 25; Jagose: Queer theory, S. 58.

305 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 111.

306 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 18.

307 Vgl. Ebd.

308 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 33ff., 121.

309 Vgl. Ebd., S. 121.

310 Vgl. Ebd., S. 34.

311 Vgl. u.a. Ebd., S. 35; Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 18.

312 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 122.

313 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 106.

mit Aids und für mehr Aufklärung in Hinblick auf die Krankheit eintritt, den Begriff queer zum Zweck einer neuen Bündnispolitik.<sup>314</sup> Die Gruppe *Queer Nation*, die lesbische und schwule Aktivist:innen 1990 gründeten, setzte queer das erste Mal in einer selbstaffirmierenden und sexualitätsübergreifenden Weise ein.<sup>315</sup> Nur ein Jahr später prägte die Literaturwissenschaftlerin Teresa de Lauretis in einer Ausgabe der Zeitschrift *differences* die Bezeichnung Queer Theory für Forschung und Wissenschaft.<sup>316</sup>

Abgesehen von ihrer historischen hat die Queer Theorie auch eine theoretische Genese, die es in den Blick zu nehmen gilt. Ihre zentrale Grundlage bildet die Historizität von Sexualität im Anschluss an Michel Foucaults unvollendete Untersuchung *Histoire de la sexualité*.<sup>317</sup> Danach werden sexuelle Praktiken samt der sie umgebenden wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurse unter der Prämissee des historischen Wandels beleuchtet.<sup>318</sup> So haben sich in der westlichen Kultur etwa über gleichgeschlechtliches Begehrten über mehrere Epochen verschiedene Diskurse entwickelt, abgewechselt und teilweise auch überlagert.<sup>319</sup> Begriffe und Kategorien, die sexuelle Identitäten beschreiben, damit auch die Unterscheidung zwischen Homo- und Heterosexualität, erscheinen somit als zeit- und raumabhängige Phänomene, die nicht verallgemeinerbar sind.<sup>320</sup> Im Sinne der Queer Theorie muss daher zwischen einem sexuellen Verhalten und einer sexuellen Identität, die nur unter bestimmten historischen und kulturellen Bedingungen entsteht, unterschieden werden.<sup>321</sup>

Im ersten Band von *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, der als einer der Gründungstexte der Queer Theorie gilt, liefert Foucault eine überzeugende Abhandlung über die kulturelle und historische Genese von Homosexualität als einer modernen Identitätskategorie. Der Text strebt danach, die kulturelle Konstruktion sexueller Identitäten, ihre Institutionalisierung und Verwissenschaftlichung im Kontext der jeweils vorherrschenden Sexualmoral zu verdeutlichen, die letztlich der Grund für die Pathologisierung und den Ausschluss bestimmter Begehrungsformen ist.<sup>322</sup> Die Argumentation Foucaults basiert auf der Feststellung, dass erst

<sup>314</sup> Vgl. Degele: *Gender/Queer Studies*, S. 43.

<sup>315</sup> Vgl. u.a. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 17f.; Degele: *Gender/Queer Studies*, S. 44; Malinowitz, Harriet und Diana Fuss: »Queer Theory: Whose Theory?«, *Frontiers: A Journal of Women Studies* 13/2 (1993), S. 168, hier S. 171.

<sup>316</sup> Vgl. Goldman: »Who is that Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory«, S. 171.

<sup>317</sup> Vgl. Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, S. 107.

<sup>318</sup> Vgl. Ebd.

<sup>319</sup> Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 22.

<sup>320</sup> Vgl. Sullivan: *A critical introduction to queer theory*, S. 1.

<sup>321</sup> Vgl. Jagose: *Queer theory*, S. 29.

<sup>322</sup> Vgl. Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, S. 109.

die medizinischen Diskurse des 19. Jahrhunderts Homosexualität mit einer distinkten Persönlichkeit in Verbindung brachten.<sup>323</sup> So waren gleichgeschlechtliche Handlungen in Europa bis ins Jahr 1869, als der Schweizer Arzt Karoly Maria Benkert das Wort Homosexualität als medizinischen Fachausdruck prägte, unter dem mittelalterlichen und aus der Bibel abgeleiteten Terminus Sodomie als Sünde und Verbrechen klassifiziert.<sup>324</sup> Als »sodomitische Praktiken« unterlagen sie Stigmatisierung und Sanktionierung, es wurde jedoch keine spezifische Art von Individuum aus ihnen abgeleitet.<sup>325</sup> Vielmehr galten sie als Versuchungen, denen prinzipiell jeder unterliegen konnte.<sup>326</sup> Die amerikanische Feministin und Gendertheoretikerin Gayle Rubin beschreibt hierzu den Fall des Grafen von Castlehaven, Mervyn Touchet, der 1631 wegen Sodomie vor Gericht gestellt und hingerichtet wurde, den zu dieser Zeit allerdings niemand, nicht einmal er selbst, als ein Individuum mit einer spezifischen Sexualität betrachtete.<sup>327</sup> Foucault zufolge markiert die im 19. Jahrhundert einsetzende medizinisch-pathologische Konstruktion von Homosexualität somit einen Paradigmenwechsel: Gleichgeschlechtliche sexuelle Handlungen kennzeichneten von nun an eine psychische und physische Disposition und begründeten damit die Herausbildung einer distinkten, im Zweifel krankhaften sexuellen Identität:<sup>328</sup>

La sodomie – celle des anciens droits civil ou canonique – était un type d'actes interdits: leur auteur n'en était que le sujet juridique. L'homosexuel du XIXème siècle est devenu un personnage: un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie: une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrète et peut être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité.<sup>329</sup>

Foucaults historische Ableitung, vor allem seine genaue und selbstbewusste Datierung der Entstehung von Homosexualität als Identitätskategorie, wird von Historiker:innen teilweise kritisch betrachtet.<sup>330</sup> Dennoch bildet sein Ansatz einer raumzeitlichen Kontextualisierung sexueller Kategorien und damit die Enthüllung ihrer

323 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 23.

324 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 14.

325 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 109.

326 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 23.

327 Vgl. Rubin, Gayle S.: »Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality«, in: Parker, Richard und Peter Aggleton (Hg.): *Culture, Society and Sexuality: A Reader*, 2. Aufl., Hoboken: Taylor & Francis 2007, S. 150-186, hier S. 163.

328 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 109.

329 Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité*, Bd. *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard 1976, S. 59.

330 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 24. Anm.: Zum Beispiel gibt der Historiker und politische Aktivist Alan Bray für die Entstehung der modernen Konzeption von Homosexualität bereits das 17. Jahrhundert an.

Konstruktion und Arbitrarität heute das theoretische und methodische Fundament der Queer Theorie.<sup>331</sup> Indem Foucault die Diskontinuitäten historischer und kultureller Entwicklungen sowie die teilweise widersprüchlichen Konzeptionen im Verständnis von Sexualität und Geschlecht aufzeigt, stellt er ihre Natürlichkeit und Eindeutigkeit in Frage. Geschlechtliche und sexuelle Normen erscheinen als abhängig von Hierarchien, Interpretationen und Machtstrukturen.<sup>332</sup> Insbesondere die Vorstellung einer klaren und naturgegebenen Trennung zwischen den beiden Geschlechtern und zwischen Hetero- und Homosexualität stellt sich dadurch als Illusion dar.

Die Darlegung der Entstehung von Homosexualität als identitätsbildende Kategorie zielt darauf ab, die als normal und ursprünglich gesetzte Heterosexualität als eine kulturelle und historische Konstruktion zu entlarven, die sich nur in Opposition zur Homosexualität konstituieren kann.<sup>333</sup> Historisch betrachtet wurde der Begriff Heterosexualität tatsächlich erst 1880, mehr als ein Jahrzehnt nach der Erfindung von Homosexualität, als Identitätskategorie geprägt.<sup>334</sup> In ihrem 1990 erschienenen Werk *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* geht die amerikanische Philosophin Judith Butler, neben Foucault eine der einflussreichsten Repräsentantinnen der Queer Theorie, der Unterscheidung zwischen *sex*, *gender* und *desire* nach und zeigt, dass die heterosexuelle Zuordnung dieser Kategorien sowie die scheinbar selbstverständliche Kontinuität zwischen ihnen (*gender coherence*) eine kulturelle Konstruktion ist.<sup>335</sup> Nach Butler vereinheitlicht die Kultur vielfältiges Begehrten, indem sie es permanent an die heterosexuelle Norm anpasst.<sup>336</sup> Für sie sind daher sowohl Geschlecht als auch Sexualität die Folge performativer Wiederholungen.<sup>337</sup> Indem sie das Konzept eines biologisch und geschlechtlich determinierten Körpers grundsätzlich in Frage stellt, hebt sie in Anlehnung an Derridas Dekonstruktion die feministische Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* auf.<sup>338</sup> Sowohl das anatomische als auch das soziale Geschlecht sind nach Butler kulturelle Größen, die sich unablässig gegenseitig bedingen. Ihr zufolge produziert die soziale Geschlechtsidentität (*gender*) den Körper erst als scheinbar natürliche und

331 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 21.

332 Vgl. Gössl: Schöne, queere Zeiten?, S. 7.

333 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 110.

334 Vgl. Degele: Gender/Queer Studies, S. 86.

335 Vgl. u.a. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 97; Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 20.

336 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 96.

337 Vgl. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 20.

338 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 10, 96ff. Anm.: Die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, dem anatomischen und sozialen Geschlecht, die bis zur Infragestellung durch Butler Geltung besitzt, hatte Gayle Rubin 1975 in ihrer inzwischen klassischen Abhandlung »The traffic in women: notes on the ›political economy‹ of sex« entwickelt.

geschlechtliche Determinante.<sup>339</sup> Einen Körper unabhängig von kulturellen und gesellschaftlichen Prägungen gibt es für sie grundsätzlich nicht.<sup>340</sup>

It would make no sense, then, to define gender as the cultural interpretation of sex, if sex itself is a gendered category. Gender ought not to be conceived merely as the cultural inscription of meaning on a pre-given sex (a juridical conception); gender must also designate the very apparatus of production whereby the sexes themselves are established. As a result, gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which »sexed nature« or a »natural sex« is produced and established as »predisursive«, prior to culture, a politically neutral surface *on which* culture acts.<sup>341</sup>

Im Anschluss an ihre Dekonstruktion der Sex-Gender-Differenz postuliert Butler in ihrem Aufsatz *Imitation and Gender Insubordination*, das »Normale« sei ein Effekt des »Unnormalen«, etwas, das überhaupt erst durch scheinbare Abweichung generiert werde.<sup>342</sup>

The origin requires its derivations in order to affirm itself as an origin, for origins only make sense to the extent that they are differentiated from that which they produce as derivatives. Hence, if it were not for the notion of the homosexual *as* copy, there would be no construct of heterosexuality *as* origin. Heterosexuality here presupposes homosexuality. And if the homosexual *as* copy *precedes* the heterosexual *as origin*, then it seems only fair to concede that the copy comes before the origin, and that homosexuality is thus the origin, and heterosexuality the copy.<sup>343</sup>

In Anlehnung an diese Perspektive Butlers geht die Queer Theorie davon aus, dass normative Sexualität nicht ohne ihr Gegenteil, die queere beziehungsweise nicht-normative Sexualität existieren könne.<sup>344</sup>

In ihrer Argumentation, die darauf zielt, das »naturalistische Diktat der Zwangsheterosexualität zu durchkreuzen«<sup>345</sup> und das verdrängte homosexuelle

339 Vgl. u.a. Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 20; Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 96ff.

340 Vgl. Ludwig: Geschlecht regieren, S. 161.

341 Butler, Judith: *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, NY: Routledge 1990, S. 7.

342 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 110.

343 Butler, Judith: »Imitation and Gender Insubordination«, in: Abelove, Henry (Hg.): *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York, NY: Routledge 1993, S. 307-320, hier S. 313.

344 Vgl. Goldman: »Who is that Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory«, S. 169.

345 Kraß: »Queer Studies – eine Einführung«, S. 20.

Begehren sichtbar zu machen, bezieht sich Butler wiederum auf Foucault, der Sexualität nicht nur als ein kulturelles und historisches Konstrukt, sondern darüber hinaus als Effekt verschiedener institutioneller Dispositive, Diskurse und sozialer Praktiken beschreibt.<sup>346</sup> Das von Foucault aufgezeigte Geflecht von Diskursen und Machtformationen, das die Vorstellungen von Geschlecht maßgeblich hervorbringt, bezeichnet Butler als »heterosexuelle Matrix«.<sup>347</sup> Foucault zufolge ist Sexualität keineswegs ein biologischer und triebgesteuerter Vorgang, geschweige denn eine psychisch oder hormonell verankerte Eigenschaft des Individuums, sondern eine zentrale Strategie der (Selbst-)Regulierung, die von politischen Regeln und Manövern durchdrungen ist.<sup>348</sup> Die institutionelle, politische Kontrolle von Sexualität ist ihm zufolge in erster Linie mit Reproduktion verbunden. Während reproduktive Heterosexualität als »gesund« und naturgemäß dargestellt wird, werden andere Praktiken zu unnatürlichen Abweichungen deklariert.<sup>349</sup>

Car cette mise en discours du sexe n'est elle pas ordonnée à la tâche de chasser de la réalité les formes de sexualité qui ne sont pas soumises à l'économie stricte de la reproduction: dire non aux activités infécondes, bannir les plaisirs d'à côté, réduire ou exclure les pratiques qui n'ont pas pour fin la génération? A travers tant de discours, on a multiplié les condamnations judiciaires des petites perversions: on a annexé l'irrégularité sexuelle à la maladie mentale; de l'enfance à la vieillesse, on a défini une norme du développement sexuel et caractérisé avec soin toutes les déviances possibles [...].<sup>350</sup>

Foucault betrachtet Sexualität somit als eine konkrete gesellschaftliche Machtstrategie und als einen Faktor, der das moderne Subjekt, das sich als ein Produkt äußerer Herrschaftsordnungen in Abhängigkeit zur Norm konstituiert, wesentlich mitbestimmt.<sup>351</sup> Für diese unmittelbare Verklammerung von staatlicher Regierung und individueller Disziplinierung, die das physische Leben der modernen Subjekte, ihre Sexualität, Fortpflanzung und Gesundheit regelt, prägte er die Begriffe der *gouvernementalité* und des *bio-pouvoir*:<sup>352</sup>

346 Vgl. Ebd., S. 21.

347 Vgl. Ludwig: Geschlecht regieren, S. 160.

348 Vgl. u.a. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 107; Rubin, Gayle S.: »Sex denken: Anmerkungen zu einer radikalen Theorie der sexuellen Politik«, in: Kraß, Andreas (Hg.): Queer denken: gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 31-79, hier S. 33.

349 Vgl. Ludwig: Geschlecht regieren, S. 152.

350 Foucault: Histoire de la sexualité, S. 51.

351 Vgl. Ludwig: Geschlecht regieren, S. 153.

352 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 108.

La vieille puissance de la mort où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Développement rapide au cours de l'âge classique des disciplines diverses – écoles, collèges, casernes, ateliers: apparition aussi, dans le champ des pratiques politiques et des observations économiques, des problèmes de natalité, de longévité, de santé publique, d'habitat, de migration; explosion, donc, de techniques diverses et nombreuses pour obtenir l'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un »bio-pouvoir«.<sup>353</sup>

Anders als von Kritiker:innen oft behauptet, leugnen weder Butler noch Foucault die physischen Voraussetzungen menschlicher Sexualität; sie machen lediglich deutlich, dass sie sich nicht ausschließlich mit biologischen Termini erfassen lässt.

In Anlehnung an Foucault definiert Gayle Rubin Sexualität als grundsätzlich politisch. Je nach Epoche und Raum werde sie mal weniger und mal mehr umkämpft, manchmal sogar gänzlich neu verhandelt.<sup>354</sup> Allerdings werden sexuelle Praktiken ihr zufolge permanent von staatlichen und wissenschaftlichen Institutionen geregelt, überwacht und hierarchisiert.<sup>355</sup>

The realm of sexuality also has its own internal politics, inequities, and modes of oppression. As with other aspects of human behaviour, the concrete institutional forms of sexuality at any given time and place are products of human activity. They are imbued with conflicts of interest and political manoeuvre, both deliberate and incidental. In that sense, sex is always political. But there are also historical periods in which sexuality is more sharply contested and more overtly politicized. In such periods, the domain of erotic life is, in effect, renegotiated.<sup>356</sup>

Die minutiöse und harsche Regelung der unterschiedlichen Ausprägungen von Sexualität durch das Rechtssystem gleicht Rubin zufolge einem »legalisierten Rassismus«.<sup>357</sup> Die einzige legalisierte sexuelle Handlung unter Erwachsenen sei der heterosexuelle Akt der Eheleute, während andere Formen einvernehmlicher und frei gewählter Sexualität kriminalisiert werden:

This system of sex law is similar to legalized racism. State prohibition of same-sex contact, anal penetration, and oral sex make homosexuals a criminal group denied the privileges of full citizenship. With such laws, prosecution is persecution. Even when the laws are not strictly enforced, as is usually the case, the members

353 Foucault: *Histoire de la sexualité*, S. 183f.

354 Vgl. Rubin: »Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality«, S. 150.

355 Vgl. Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, S. 111.

356 Rubin: »Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality«, S. 150.

357 Vgl. Schößler: *Einführung in die Gender Studies*, S. 111.

of criminalized sexual communities remain vulnerable to the possibility of arbitrary arrest, or to periods in which they become the objects of social panic. When those occur, the laws are in place and police action is swift.<sup>358</sup>

Vor dem Hintergrund der Untersuchungen von Foucault, Butler und Rubin lassen sich für die Queer Theorie einige zentrale Zielsetzungen und theoretische Ansätze ermitteln, über die weitestgehend Konsens herrscht und die auch die gesellschaftspolitischen Diskurse über queer bestimmen. Im Vordergrund steht die Entnaturalisierung sowohl von Geschlecht als auch von Sexualität, die infolgedessen nicht als Ausdruck natürlicher Gegebenheiten, sondern als Effekte diskursiver Strukturen betrachtet werden.<sup>359</sup> Über den Primärstatus von Geschlecht oder Sexualität wurden dabei teils heftige und langanhaltende Debatten geführt. Heute sind queere Theoretiker:innen sich einig, dass es sich bei Geschlecht und Sexualität um zwei analytisch zu unterscheidende Kategorien handelt, die sich jedoch wechselseitig bedingen und die Konstruktion einer spezifischen Realität entscheidend beeinflussen.<sup>360</sup> Erst ein binäres Geschlechtersystem, das ausschließlich zwei Geschlechter akzeptiert und in dem Geschlechtsidentität, -rolle und sexuelle Orientierung gleichgesetzt werden, bringt Heterosexualität als einzige Grundlage hervor.<sup>361</sup> Für diese komplexe Verflechtung von Geschlecht und Sexualität verwendet die Queer Theorie den Ausdruck Heteronormativität.

Alternative und von der Heteronormativität abweichende Sexualitäten konzipiert die Queer Theorie im Rückgriff auf die Ideen Butlers als politische Strategien, die es ermöglichen, die Performativität der binär organisierten geschlechtlichen und sexuellen Ordnung zu entlarven.<sup>362</sup> Neben parodistischen Rekontextualisierungen, wie sie für Butler unter anderem die Travestie darstellt, können Umdeutungen auf sprachlicher Ebene eine Verschiebung der Grenzziehung zwischen »Normalität« und »Abweichung« bewirken und deren Arbitrarität und Wandelbarkeit offenlegen.<sup>363</sup> Daran anschließend bezeichnet Villa das Umfunktionieren von Beleidigungen und Schimpfwörtern zu positiven Selbstbezeichnungen als queere Politikform, da auf diese Weise Identitäten destabilisiert und gesellschaftliche Diskurse beeinflusst oder gar verschoben werden können.<sup>364</sup>

Da die Queer Theorie Heteronormativität grundsätzlich in Frage stellt, begreift sie verschiedene Begehrensformen als autonome Praktiken, die sie nicht auf das

358 Rubin: »Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality«, S. 167.

359 Vgl. u.a. Jagose: Queer theory, S. 124; Villa, Paula-Irene: Judith Butler: eine Einführung, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2012, S. 103.

360 Vgl. Degele: Gender/Queer Studies, S. 49f.

361 Vgl. Ebd., S. 88.

362 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 112.

363 Vgl. Jagose: Queer theory, S. 98ff.

364 Vgl. u.a. Villa: Judith Butler, S. 103ff.; Jagose: Queer theory, S. 133.

heterosexuelle System beziehen.<sup>365</sup> Bisexualität etwa betrachtet sie nicht als eine Kombination von Männlichkeit und Weiblichkeit, sondern als eine transkategoriale Praxis, die als paradigmatischer Ausdruck einer Identitätsverweigerung das gesamte sex/gender-System subvertiert.<sup>366</sup> Dem Phänomen Bisexualität widmet sich Majorie Garber in einer eigenen Studie. In *Die Vielfalt des Begehrens. Bisexualität von der Antike bis heute* geht sie der Verdrängung und Stigmatisierung von Bisexualität nach und begreift sie als »eine Form der Sexualität, welche die Kategorie der sexuellen Ordnung überhaupt aufhebt, wenn sie eine Sexualität ist, welche die einfachen Polaritäten von hetero und schwul, queer und ›het‹ aus den Angeln hebt, ja sogar durch ihre biologischen und physiologischen Konnotationen die Geschlechterkategorien männlich und weiblich selber in Frage stellt [...].«<sup>367</sup> Während sich die Queer Theorie in ihren Anfängen fast ausschließlich mit verschiedenen Formen transgressiven Begehrens befasste, richtet sich das Forschungsinteresse Kraß zufolge neuerdings auch auf heterosexuelle Lebensweisen und Institutionen wie die Ehe. Zusammenfassend handelt es sich bei der Queer Theorie somit um ein normkritisches Projekt, das nicht nur die sogenannte Heteronormativität, sondern prinzipiell die herrschende soziale Ordnung in Frage stellt, die Grenzen zwischen politischer Intervention und wissenschaftlicher Auseinandersetzung herausfordert und Widerstand leistet gegen dominante und restriktive Gesellschaftsdiskurse.

### 2.3.2 Am Schnittpunkt der Identitäten: Queer aus postkolonialer Perspektive

Obwohl sich die Queer Theorie durch ihren hohen norm- und identitätskritischen Anspruch auszeichnet, neigt sie dazu, eigene Stereotypen und Ausschlüsse zu generieren, die vor allem Vertreter:innen postkolonialer Ansätze und Theorien sowie Wissenschaftler:innen mit einem nicht-westlichen Hintergrund kritisieren. Sie bemängeln eine verallgemeinernde Tendenz queerpolitischer und -theoretischer Diskurse mit Blick insbesondere auf Kultur und Ethnie aber auch den sozioökonomischen Status: Die Erfahrungen der weißen europäischen und US-amerikanischen Mittelschicht setzten sie als Norm und schlossen damit diejenigen von Menschen anderer Hautfarbe, Kultur und Klasse beziehungsweise Schicht aus.<sup>368</sup>

In der gesellschaftspolitischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff queer lassen sich zahlreiche Beispiele für kulturell-ethnische

365 Vgl. Schößler: Einführung in die Gender Studies, S. 112.

366 Vgl. Ebd.

367 Garber, Marjorie B.: *Die Vielfalt des Begehrens: Bisexualität von der Antike bis heute*, Frankfurt a.M.: Fischer 2000, S. 81.

368 Vgl. El-Tayeb, Fatima: »Begrenzte Horizonte. Queer Identity in der Festung Europa«, in: Steyerl, Hito und Encarnación Gutiérrez Rodriguez (Hg.): *Spricht die Subalteine deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast 2003, S. 129-145, hier S. 134.

und klassenspezifische Homogenisierungen finden. Bereits Anfang der neunziger Jahre verband die Aktivist:innengruppe *Queer Nation* ihr Engagement nicht nur mit einem sexualitätsübergreifenden Engagement gegen Aids, sondern auch mit einem neuen, dezidiert amerikanischen Nationalgefühl.<sup>369</sup> In ähnlicher Weise thematisierte die britische Miniserie *Queer as folk*, die ab 1999 Erfolg in Großbritannien und darüber hinaus hatte, ausschließlich die Probleme und den Alltag weißer, junger und wohlhabender schwuler Männer; die Lebensrealität anderer, beispielsweise aufgrund ihrer Hautfarbe oder kulturellen Zugehörigkeit mehrfach diskriminierter Menschen nahm sie nicht in den Blick.<sup>370</sup> An den Universitäten etablieren und entwickeln bis heute überwiegend weiße Wissenschaftler:innen die Queer Theorie weiter und legen dabei ihre eigenen Lebensbedingungen zugrunde.<sup>371</sup> Sie forcieren zudem eine Spezialisierung der Sprache, die Menschen ohne oder mit geringer wissenschaftlicher Qualifikation von den Debatten über die Bedeutungen und Ziele von queer und der Queer Theorie ausschließt.<sup>372</sup> Sherri Paris betrachtet die Queer Theorie daher als ein elitäres und von der Realität losgelöstes Projekt: »This is a politics formulated from a point beyond the body by people who are not hungry or cold, people who can theorize in comfort, peering at the world through computer screens, reconfiguring its surfaces endlessly, like a floppy disk.«<sup>373</sup>

Indem queere Bewegung und Theorie kulturelle und ethnische Differenzen nicht ausreichend berücksichtigt, läuft sie Gefahr, nichtnormative Geschlechtlichkeit und Sexualität zu einem Symbol für die zivilisatorische Fortschrittlichkeit und Freizügigkeit ausschließlich weiß und westlich gedachter Gesellschaften zu erheben. Eine solch eurozentrische Perspektive, die Gender und Sexualität zum Vorwand für ethnisch und kulturell motivierte Grenzziehungen macht und damit koloniale Diskurse der Stigmatisierung fortsetzt, motiviert als Gegenreaktion abgrenzende Haltungen auf der Seite von Aktivist:innen und Wissenschaftler:innen, die in der Tradition antikolonialer Denkweisen stehen. Kritik an der eigenen Gesellschaft, Kultur und Religion sowie die Hinwendung zu europäischen oder US-amerikanischen Theorien und Epistemen wie der Queer Theorie betrachten sie als Kollaboration mit dem Westen.<sup>374</sup>

369 Vgl. Jagose: *Queer theory*, S. 136.

370 Vgl. Morland/Willox: »Introduction«, S. 1ff.

371 Vgl. u.a. Malinowitz/Fuss: »Queer Theory«, S. 172; Goldman: »Who is that Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory«, S. 172.

372 Vgl. Malinowitz/Fuss: »Queer Theory«, S. 172.

373 Paris, Sherri: »Review: A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory by Judith Roof, Inside/out: Lesbian Theories, Gay Theories by Diana Fuss«, *Signs* 14/4 (1993), S. 984-988, hier S. 988.

374 Vgl. Kröhnert-Othman: »Die symbolische Ordnung der Moderne, kulturelle Identität und Gender im arabisch-islamischen Raum«, S. 135.

Für die arabisch-islamische Welt spricht sich etwa der jordanische Politikwissenschaftler Joseph Andoni Massad dezidiert gegen eine Übertragung westlich geprägter Theorien und Kategorien hinsichtlich Gender und Sexualität aus, da sie für ihn eine besondere, kulturelle Form des westlichen Imperialismus darstellt:

Like Williams, Foucault was not attentive to the links of these modern concepts to the colonial project. My point here is not that Williams and Foucault failed to historicize how these concepts were applied to the colonies, but rather – and as Edward Said has argued in Orientalism and in Culture and Imperialism – that these concepts were themselves products of the colonial experience.<sup>375</sup>

In seinem Werk *Desiring Arabs*, das stark von den Thesen Saids zur europäischen Wissensproduktion beeinflusst ist, argumentiert Massad, dass arabische Intellektuelle westliche Sichtweisen auf Modernität und Fortschritt im Zuge der Kolonialisierung oft unhinterfragt übernommen und verinnerlicht hätten. Dadurch hätten sie der Bewertung und Formierung ihrer eigenen Kultur und Tradition nach westlichen Maßstäben, ihrer Bezeichnung als »rückständig« und der Positionierung auf der untersten Stufe der zivilisatorischen Skala, Vorschub geleistet.<sup>376</sup> Ihm zufolge haben die orientalistischen Diskurse des Westens die Selbstwahrnehmung und Formierung arabischer Subjekte und ihrer Sexualitäten nachhaltig beeinflusst.<sup>377</sup> Vor allem die in der Tradition westlicher Wissensproduktion und Sexualitätsdiskurse stehenden international ausgerichteten Politiken europäischer und US-amerikanischer schwul-lesbischer Bewegungen betrachtet Massad im zweiten Teil seiner Monographie als die zeitgenössische Form eurozentrischer und imperialer Vereinnahmung. Die missionarischen Maßnahmen dieser Organisationen sowie ihre Diskurse, die in einer Linie mit denen der westlichen Frauen- und Menschenrechtsbewegungen stehen, verkörpern für ihn ein neues Konzept globaler Macht, das er *Gay International* nennt:

Western male, white-dominated organizations (the International Lesbian and Gay Association – ILGA – and the International Gay and Lesbian Human Rights Commission – IGLHRC) sprang up to defend the rights of »gays and lesbians« all over the world and to advocate on their behalf. [...] It is these missionary tasks, the discourse that produces them, and the organizations that represent them which constitute what I will call the Gay International.<sup>378</sup>

---

375 Massad, Joseph Andoni: *Desiring Arabs*, Chicago: University of Chicago Press 2008, S. 7.

376 Vgl. Amer, Sahar: »Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights«, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16/4 (01.01.2010), S. 649–653, hier S. 649.

377 Vgl. Massad: *Desiring Arabs*, S. 48.

378 Ebd., S. 161.

Indem die *Gay International* ihre eigenen Sexualitätskategorien wie »lesbisch« und »schwul« für alle Kontinente universalisiert, bringt sie, so Massad, die dazugehörigen Identitäten und ihre meist monolithischen Konzeptionen erst hervor und zerstört die Existenz anders organisierter Geschlechter- und Sexualitätsordnungen in nicht-westlichen Kulturräumen: »[...] it is the very discourse of the *Gay International*, which produces homosexuals, as well as gays and lesbians, where they do not exist, and represses same-sex desires and practices that refuse to be assimilated into its sexual epistemology.«<sup>379</sup> Die ontologische und binäre Unterscheidung von Homo- und Heterosexualität versteht Massad vor diesem Hintergrund als Konstrukt, das dem arabischen Raum erst durch die Interventionen des Westens oktroyiert wurde.<sup>380</sup>

Massad leistet in seinem Werk eine wertvolle Aufarbeitung, Übersetzung und damit Sichtbarmachung arabisch-islamischer Sichtweisen auf das Thema Sexualität.<sup>381</sup> Indem er in seiner Argumentation jedoch ausschließlich den Einfluss westlicher Diskurse auf die Konstruktion von Sexualität in arabischsprachigen Ländern fokussiert, entlarvt er zwar das grundsätzliche Problem kultureller Hegemonie, übersieht jedoch die durchaus hybride und dynamische Verfasstheit islamischer Gegenwartsgesellschaften und ihrer Gender- und Sexualitätskonzeptionen. Verschiedene arabischsprachige Wissenschaftler:innen und Aktivist:innen werfen ihm daher einen essentialistischen Ansatz vor, der die Idee eines grundlegenden Unterschieds zwischen arabischer und westlicher Kultur, Geschlechterordnung und Sexualität bestärkt und damit die Vorstellung eines sogenannten Kulturkampfes reproduziert.<sup>382</sup> Die queerfeministische Aktivistin und Wissenschaftlerin Sarah Hamdan etwa kritisiert den Rückgriff Massads auf das Argument der Authentizität, das Sexualität im arabischsprachigen Raum als homogen und statisch konstruiert: »What is most problematic is that Massad is considered to be asserting a form of cultural authenticity to Arab sexuality that is homogenous and static, instead of accounting for its complexities, hybridity, and its creative postcolonial

379 Ebd., S. 162f.

380 Vgl. Hamdan, Sarah: »Re-orienting desire from with/in queer arab shame: Conceptualizing queer arab subjectivities through sexual difference theory in a reading of Bareed Mista3jil.«, *Kohl: A Journal for Gender and Body Research* 1/1 (2015), S. 55-69, hier S. 58.

381 Vgl. Amer: »Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights«, S. 651.

382 Vgl. u.a. Taha, S.: »Joseph Massad: an Occidentalist's Other Subjects/Victims«, *Arab Leftist: Commentary and translations on US/Middle East politics, sexuality and gender issues*, Blog, 21.04.2013, [http://arableftist.blogspot.com/2013/04/joseph-massad-occidentalists-other\\_21.html](http://arableftist.blogspot.com/2013/04/joseph-massad-occidentalists-other_21.html) (zugegriffen am 30.11.2020); Hamdan: »Re-orienting desire from with/in queer arab shame: Conceptualizing queer arab subjectivities through sexual difference theory in a reading of Bareed Mista3jil.«, S. 58.

feature of negotiating and reinventing itself.«<sup>383</sup> Darüber hinaus stellt sie fest, dass die Betrachtung arabischer Kulturen und ihrer Sexualitätsordnung einzig in ihrer Funktion als Widerstandsorte gegen westliche Hegemonie sie ihrer Handlungsmacht beraube und damit auf den Status eines Abbilds oder einer Rekonstruktion reduziere.<sup>384</sup> Ähnlich kritisiert die Literatur- und Islamwissenschaftlerin Sahar Amer, dass Massad Menschen mit nichtnormativer sexueller Orientierung aus arabisch-islamischen Ländern in die Rolle des ohnmächtigen Opfers dränge, indem er sie ausschließlich in ihrem Verhältnis zum Westen definiert: »Reading Massad's work, one gets the sense that Arabs are passive, always in a reactive position vis-à-vis the West, never actors or in charge of defining their own lives or sexualities.«<sup>385</sup> Ihr zufolge nimmt Massad, indem er Menschen aus dem arabischen Raum grundsätzlich aus der Kategorie homosexuell ausschließt, eine Verallgemeinerung vor, die spiegelbildlich derjenigen entspricht, die er selbst der *Gay International* vorwirft:

Even as he denounces the violence of the *Gay International* claims, Massad seems to be perpetrating another kind of violence himself, namely, that of excluding Arabs altogether from the category homosexuality. If for the *Gay International*, an Arab who rejects the label gay is victim of self-hatred or internalized homosexual homophobia, it would appear that for Massad, an Arab who asserts a gay identity is a victim of orientalist fantasies, of colonial imposition, and of the universalizing claims of Western gay rights groups.<sup>386</sup>

Amer problematisiert ferner, dass Massad einzig männlich-homosexuelles Begehen fokussiert und die Existenz beispielsweise lesbischer Liebe in arabisch-islamischen Ländern und Kulturen ignoriert.<sup>387</sup>

Hamdan und Amer reihen sich mit ihren Argumentationen gegen Massads Thesen in die Denkweise postkolonialer Theoretiker:innen wie Derrida und Khatibi ein, die den Nationalismus der frühen antikolonialistischen Bewegungen als einen reinen Umkehrdiskurs kolonialer Vorstellungen und Ideologien bewerten und eine erfolgreiche Entkolonialisierung in der Verbindung verschiedenkultureller Theorème verwirklicht sehen. Vom gleichen Standpunkt aus warnt auch der französisch-marokkanische Literaturwissenschaftler Samir El Maarouf vor der Nachahmung kolonialer Differenzdiskurse in Hinblick auf die Frage nach geschlechtlicher und sexueller Identität in Nordafrika. Insbesondere die These, dass Homosexualität in

383 Hamdan: »Re-orienting desire from with/in queer arab shame: Conceptualizing queer arab subjectivities through sexual difference theory in a reading of Bareed Mista3jil.«, S. 58.

384 Vgl. Ebd., S. 66.

385 Amer: »Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights«, S. 652.

386 Ebd.

387 Vgl. Ebd., S. 653.

den Ländern Nordafrikas ein Produkt der Kolonialisierung sei und vorher nicht existiert hätte, ordnet er in die diskursive Strategie eines *anticolonialisme dogmatique* ein. Ihren Wahrheitsgehalt bestreitet er vor allem mit Blick auf die im Zuge kultureller Schließungen gelegnete Geschichte der Homosexualität im Islam, die unter anderem in einer reichhaltigen Literatur und Poesie offenkundig wird:<sup>388</sup>

L'inafricanité ou l'inarabité de l'homosexualité est l'autre mythe fondateur de l'obscurantisme homophobe africain. [...] L'homosexualité serait donc l'œuvre d'un complot occidental destiné à étouffer et tuer dans l'oeuf l'émergence économique, et ce, dans toute l'Afrique, du Nord au Sud. [...] Outre l'absence de sérieux d'une telle théorie du complot, nous voudrions signaler les erreurs fondamentales sur lesquelles repose cette idéologie absurde, qui pousse, cette fois, l'»anticolonialisme dogmatique« jusqu'à son degré le plus extrême et le plus cocasse. Et la principale erreur est de proposer l'argument ultime selon lequel l'histoire entière des peuples arabes ne montrerait pas trace d'une quelconque homosexualité, clandestine ou non. [...] Les pays arabes possèdent donc bien une histoire homosexuelle, et ils gagneraient à ne pas la nier.<sup>389</sup>

Darüber hinaus weist El Maarouf darauf hin, dass eine radikale Zuweisung von nichtnormativer Sexualität zur westlichen Kultur Homo- und Transphobie in den nordafrikanischen Staaten bestärken könnte:

La rhétorique peu subtile de ces homophobiques nord-africains consiste, on le voit, à tenter de jouer les ancêtres européens contre les ancêtres arabes, en expliquant que si l'homosexualité est si ouvertement tolérée et protégée par la loi, en Europe et en Amérique, c'est qu'elle fait partie intégrante de la culture occidentale, depuis, au moins, la Grèce »décadente«.<sup>390</sup>

Einen ideologisch entkolonialisierten Blickwinkel auf Geschlecht und Sexualität im arabischsprachigen Raum einzunehmen, bedeutet für die Kritiker:innen Massads ihre fundamentale Vielfalt, Hybridität und Relationalität anzuerkennen und von kulturellen Grenzziehungen Abstand zu nehmen. Außerdem fordern sie, die Eigenständigkeit und Handlungsfähigkeit von Menschen aus arabisch-islamischen Ländern zur Kenntnis zu nehmen.<sup>391</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Prämissen plädieren auch die französischen Soziologen Jean Zagariaris und Arnaud Alessandrin für die Übertragbarkeit von

388 Vgl. El-Tayeb: »Begrenzte Horizonte. Queer Identity in der Festung Europa«, S. 135.

389 El Maarouf, Samir Patrice: *Les prémisses littéraires des révoltes arabes*: Yasmina Khadra, Assia Djebar, Abdellah Taïa, Paris: L'Harmattan 2014, S. 166.

390 Ebd.

391 Vgl. Hamdan: »Re-orienting desire from with/in queer arab shame: Conceptualizing queer arab subjectivities through sexual difference theory in a reading of Bareed Mistajil.«, S. 55.

Theorien mit einer westlichen Entstehungsgeschichte wie der Queer Theorie auf andere kulturelle, so auch arabisch-islamische Kontexte. In einem Artikel, der sich dezidiert mit der Frage der Anwendung gender- und queertheoretischer Ansätze in anderen als den europäischen und US-amerikanischen Kulturen auseinandersetzt, kommen sie zu dem Schluss, dass die Fähigkeit aller und damit auch nicht-westlicher Gesellschaften entscheidend ist, sich globale Konzepte anzueignen und nach den eigenen Kriterien umzuformulieren: »Cela vient nous renseigner sur l'existence d'un discours et de pratiques queers dans des aires non occidentales dans la mesure où ce que le centre attend, la périphérie ne le fait peut-être pas.«<sup>392</sup> Beispielhaft nennen die beiden Soziologen einige Autor:innen, Aktivist:innen und politische Gruppen aus dem arabischsprachigen Raum, darunter den marokkanischen Schriftsteller Abdellah Taïa sowie die beiden libanesischen LGBTQ-Bürgerrechtsorganisationen MEEM und HELEM, deren Engagement auf unterschiedlichen Interpretationen von queer beruht. Sie demonstrieren zum einen die Autonomie von Menschen aus dem arabischsprachigen Raum sowie zum anderen die Anpassungsfähigkeit von Begriffen. Außerdem entlarven sie die in westlichen Diskursen oftmals unterstellte Homogenität der sogenannten islamischen Welt und die Vorstellung von einer einheitlichen arabisch-islamischen Identität als Illusion.<sup>393</sup>

Die Flexibilität sexueller Kategorien und Begriffe wie gay oder queer nimmt auch Hamdan zum Anlass, um sich für deren Einbeziehung in arabisch-islamisch geprägten Debatten und Kontexten auszusprechen. Als Beispiel zieht sie den Beitrag einer anonymen Autorin in *Bareed Mistaqjil: True Stories*, einer von der Organisation MEEM herausgegebenen Sammlung an autobiografischen Essays queerer libanesischer Frauen, heran:

Lesbian is such an ugly word to me. It makes me cringe – especially the French version that is more often used in Lebanon »lesbienne« (with an elongated »ieeeeen«). Ugh. Even worse is the word »dyke«. But it's still all good compared to »sou7aqiyyeh«. That one really makes me want to vomit. [...] I find it intriguing how people form certain images to go with words, how they give absolute meanings

392 Alessandrini, Arnaud und Jean Zagariaris: »Intégrer de nouveaux objets dans la Théorie politique comparée: La question Queer dans les aires >non-occidentales<«, in: Section Thématique n°61: Quelle place pour le comparatisme en histoire des idées politiques et en théorie politique?, 12ème Congrès Association Française de Sciences Politiques, Paris, Sciences Po, 11.07.2013, S. 7, <https://www.afsp.info/archives/congres/congres2013/st/st61/st61zagariaris.pdf> (zugegriffen am 30.11.2020).

393 Vgl. Ebd., S. 4ff. Anm.: HELEM (Traum) ist eine libanesische Organisation, die für die Rechte von Schwulen, Lesben, Bi-, Trans- und Intersexuelle eintritt. Die ebenfalls libanesische Organisation MEEM engagiert sich in erster Linie für Lesben, Bi- und Transsexuelle. Mawjoudin-we exist ist eine tunesische Organisation, die für Menschenrechte und das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung kämpft.

to words. When they say the word »lesbian«, it represents a single image in their heads. They have no idea what different and diverse people the word »lesbian« can represent.<sup>394</sup>

Die unterschiedlichen Konnotationen der Bezeichnung Lesbe je nach Sprache und Kultur, auf die die unbekannte Autorin verweist, verdeutlichen Hamdan zufolge, dass Gender- und Sexualitätskategorien grundsätzlich arbiträr sind und sich damit subversiv aneignen und rekontextualisieren lassen:

In the powerful interrogation of the word »lesbian« quoted above, from Arabic to English to French the author identifies the cultural spaces at the intersection of which takes shape a constantly negotiated sexuality. Going back and forth between different intonations, affects, and connotations, the author contests the monolithic nature of the word »lesbian«, insisting on its complexity in terms of type (butch, femme), sexual identification (gay, bi, trans) culture (Arab, American, French), and sound (wieeee).<sup>395</sup>

Im Gegensatz zu Massad, der seine These von einer eurozentrischen Vereinnahmung arabisch-islamischer Gesellschaften hinsichtlich Genderordnung und Sexualmoral auf das Argument einer natürlichen Differenz der Kulturen stützt, gehen seine Kritiker:innen im Sinne postkolonialer Ansätze davon aus, dass Kulturen und Sprachen prinzipiell hybrid und unabschließbar sind. Aus ihrer Perspektive steht daher einer Öffnung gegenüber westlich geprägten Gender- und Sexualitätstheorien nichts entgegen. Sie betonen im Gegenteil die Vorteile, die eine Verbindung verschiedenkulturell geprägter Konzepte bietet und tragen damit den vielfältigen Formen kultureller Vernetzung und Interaktion in einer globalisierten Welt Rechnung. Daneben machen sie die neuartige, produktive Verflechtung des Globalen und Lokalen innerhalb der globalen Moderne zur Grundlage ihrer Überlegungen, die der Soziologe und Globalisierungstheoretiker Roland Robertson mit dem Begriff »Glokalisierung« umschreibt. Anders als für Massad bedeutet für Robertson Globalisierung nicht notwendigerweise Universalisierung und damit Zerstörung lokaler Identität und Kultur. Vielmehr sieht er in ihr die Chance einer Öffnung zur Weltgemeinschaft und zu einer neuen kulturellen Mobilität, in deren Zug sich der vermeintliche Gegensatz zwischen Globalität und Lokalität auflöst.<sup>396</sup>

394 MEEM und Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Bareed Mistaqbil: True stories*, Beirut: Meem 2009, S. 34.

395 El-Ariss, Tarek: *Trials of Arab Modernity: Literary Affects and the New Political*, New York, NY: Fordham University Press 2013, S. 115.

396 Vgl. Robertson, Roland: »Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit«, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 192-220, hier S. 204ff.

Eine große Anzahl an Aktivist:innen und Theoretiker:innen aus dem arabisch-sprachigen Raum, die sich mit dem Thema Geschlechtsidentität und sexuelle Orientierung beschäftigt, befürwortet eine Auseinandersetzung mit westlich geprägten Theorien und Kategorien wie der Queer Theorie. Die Mehrheit nimmt dabei eine postkoloniale Perspektive ein, die eurozentrische Stereotypisierungen und Verallgemeinerungen zu vermeiden sucht und dazu eine Reihe an Bedingungen stellt. Ihnen zufolge gilt es die aktuellen Globalisierungerscheinungen in Form einer vermehrten Zirkulation von Information und Wissen zur Grundlage einer Betrachtung von Geschlecht und Sexualität in arabisch-islamischen Regionen zu machen. Vor allem aber müssen Kultur und Sprache in ihrer grundsätzlichen, von Globalisierungstendenzen unabhängigen Hybridität gedacht werden, um der Vorstellung von einem zeitlichen Wendepunkt zu widersprechen, vor dessen Eintritt ein statisches Kulturverständnis die tatsächliche Verfasstheit historisch »traditioneller« Gesellschaften beschrieben habe.<sup>397</sup> Die Konzeption einer fundamentalen Transkulturalität besitzt dazu ein starkes Potenzial, denn sie vermag die polare und hierarchische Gegenüberstellung von Kulturen zu dekonstruieren.<sup>398</sup> Indem sie Kulturen als Räume versteht, die sich permanent wechselseitig durchdringen, stellt sie die essentialistische Idee von einem natürlichen Unterschied zwischen ihnen in Frage und legt darüber hinaus ihre meist ausgeblendeten Parallelen und Gemeinsamkeiten frei. Auf diese Weise revidiert sie oft unhinterfragte Klischeevorstellungen wie die einer fortschrittlichen europäischen und einer rückständigen arabisch-islamischen Geschlechterordnung sowie die Kolonialgeschichte und ihre Diskursmacht.

Von dem Paradigma der Transkulturalität ausgehend lassen sich weder Kategorien wie queer, gay oder lesbisch noch Konzepte von Geschlecht und Sexualität einem Kulturraum eindeutig zuordnen. Vielmehr stellen sie globale und damit »deterritorialisierte« Bezugshorizonte dar, die stets aus einer spezifischen Position betrachtet und definiert werden: »»Lesbian« is thus a multilayered word that triggers different reactions and cannot be reduced to a binary opposition that operates neatly along Western or Eastern sexual models«.<sup>399</sup> Ihr Sinngehalt und Nutzen erscheint somit als variabel und jeweils abhängig vom aktuellen individuellen, kulturellen, zeitlichen und räumlichen Kontext.<sup>400</sup> Diese Flexibilität und Variabilität

397 Vgl. Saal: »Kultur in Bewegung. Zur Begrifflichkeit von Transkulturalität«, S. 29f.

398 Vgl. Saal, Britta und Michiko Mae: »Einleitung«, in: Mae, Michiko und Britta Saal (Hg.): Transkulturelle Genderforschung: ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS 2014, S. 9-17, hier S. 11.

399 El-Ariss: Trials of Arab Modernity, S. 115.

400 Vgl. u.a. Alessandrini/Zaganaris: »Intégrer de nouveaux objets dans la Théorie politique comparée: La question Queer dans les aires »non-occidentales«, S. 4ff.; Amer: »Joseph Massad and the Alleged Violence of Human Rights«, S. 653: »The notion that being gay means one thing and one thing only in either the West or the Third World is highly problematic and does

geschlechtlicher und sexueller Kategorien und Konzepte bringt komplexe Prozesse von Aneignung, Subversion und Neuverhandlung mit sich. Aus ihnen resultiert eine neue Diversität an Subjektpositionen und Identifizierungsmöglichkeiten, die einen emanzipativen Gegenentwurf zu eurozentrischen Universalisierungen und kulturreparatistischen Ansätzen darstellt.

Abgesehen von dem Bewusstsein für eine grundlegende Transkulturalität erfordert eine postkoloniale Perspektive auf Geschlecht und Sexualität, die vielfältigen Möglichkeiten von Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung zu berücksichtigen. Insbesondere die eingangs beschriebene weiße und europäisch/US-amerikanische Normierung und Genealogie westlich geprägter Kategorien und Theorien zur Interpretation geschlechtlicher und sexueller Identität gilt es offen zu legen und zu revidieren. Dazu müssen die komplexen Verschränkungen und Wechselwirkungen zwischen dem Geschlecht und anderen identitätsstiftenden Kategorien wie etwa Ethnizität im Sinne der Intersektionalitätsforschung fokussiert werden. Außer Ethnizität beziehungsweise Kultur kommt dabei auch die Kategorie Klasse zum Tragen, denn gerade postkoloniale Gesellschaften leiden oftmals unter einer hohen sozialen Ungleichheit, die ihre Identitätsfindung und die der in ihr lebenden Individuen stark beeinflusst. Mittels einer intersektionalen Herangehensweise können queerpolitische und -theoretische Diskurse ihrem Anspruch einer Normen- und Herrschaftskritik gerecht werden und nicht nur sexuell, sondern auch mehrfach Diskriminierten einen Raum zur Artikulation bieten: »it offers a way in which to express many intersecting queer selves – in my case, to name just a few, as a bisexual, a Jew, a feminist, an anti-capitalist, an anti-racist – all of which stand in opposition to powerful societal norms«.<sup>401</sup> Gerade die Offenheit des Begriffs queer ebenso wie der Queer Theorie, die sich vor allem aus ihrer ständigen Weiterentwicklung ergibt, erweist sich dabei als Potenzial, um Ein- statt Ausschlüsse zu forcieren.

Um eine postkoloniale Perspektive auf Gender und Sexualität mithilfe westlicher Theorien und Konzepte wie der Queer Theorie einzunehmen, gilt es die Heterogenität und Vielfalt der Geschlechter und Begehrungsformen zur Kenntnis zu nehmen und Verallgemeinerungen hinsichtlich kultureller und ethnischer Zugehörigkeit zu vermeiden. Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse betrachtet die vorliegende Arbeit Theorien und Begriffe zur Beschreibung geschlechtlicher und sexueller Identitäten als flexibel und kontextspezifisch sowie in ihrer Interdependenz

---

not take into account the multiple variations in that category (across individuals, life span of a given individual, location etc.) that have been at the heart of recent Third World gay and lesbian studies.«.

401 Goldman: »Who is that Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory«, S. 170f.

mit anderen identitätsbeschreibenden Termini. Die untersuchten kulturellen Artefakte stellen dabei spezifische Orte der diskursiven Neuverhandlung und Performanz dar, die es ermöglichen, eurozentrische und universalisierende Vorannahmen über Geschlecht und Sexualität im Maghreb in Frage zu stellen und vielfach auch zu entkräften.

