Orientalismus, Gender und die binäre Matrix kultureller Repräsentationen

Markus Schmitz

Nicht erst seit dem 11.09.2001 avancierte neben den Motiven des Terroristen und der hysterischen Masse die verschleierte Frau zu einem tragenden Typus in der Ikonographie medialer Islamdarstellungen. Wie stark die moderne Orientrepräsentation direkt in den sie umgebenden Machtkonfigurationen bedingt ist und ihrerseits konkrete Herrschaftsverhältnisse konstituiert, war wohl selten so unübersehbar wie in den öffentlichen Debatten im Vorfeld des Afghanistan-Krieges. Hier diente das Bild der Burka, das Ziel der Befreiung der durch diese unsichtbar gewordenen Frauen als besonders wirkungsmächtiger Prätext für die Bombardierung Afghanistans und die Entfernung des Taliban-Regimes. Wurden ungleiche Geschlechterverhältnisse und männliche Gewalt gegen Frauen bis dahin als quasi natürliches Merkmal einer als rückständig bewerteten tribalen Kultur toleriert, diente der Fokus auf das Leid der verschleierten afghanischen Frauen nun der propagandistischen Stereotypisierung und Dehumanisierung des militärischen Feindes. Ohne an dieser Stelle die eventuellen emanzipatorischen Effekte gewaltsamer Regimewechsel diskutieren zu wollen, scheint das genannte Beispiel besonders geeignet, um auf die komplexe Beziehung von sexueller Differenz, Geschlechter-Unterdrückung und der Konstruktion von Geschlechtsidentitäten im Prozess kultureller Fremddarstellung hinzuweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Orientalismus und Sexismus

»In der Universalität der abendländischen Ratio gibt es den Trennungsstrich, den der Orient darstellt. [...] Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist.«[1]

Histoire de la Folie bildet bekanntlich die erste Studie einer Reihe genealogischer Untersuchungen, in denen Michel Foucault die historische Genese der modernen okzidentalen Rationalität als Prozess der Ablehnung, Verfremdung und Ausgrenzung beschreibt. Zwar geht es in dem Text von 1961 zuvorderst um die Klinifizierung des Wahnsinns, der als das Andere des bürgerlichen Selbst zum »Fremden par excellence«[2] avanciert und vollzieht sich die an Nietzsche und Bataille geschulte Humanismuskritik ausschließlich in Rückführung zu den innereuropäischen Bedingungen, die das moderne Wissen vom Normalen und Pathologischen generieren, dennoch erkennt Foucault im Außereuropäischen die grundsätzlichste aller kulturellen Grenzerfahrungen. Er untersucht auch in seinen späteren Studien die Beziehung zwischen Subjektivierungstechniken und Ausbeutungs- beziehungsweise Herrschaftsmechanismen; seine Analyse von Machtverhältnissen verharrt aber in einer explizit eurozentristischen Perspektive.

Erst die antikolonialen Befreiungskämpfe und weltweiten demografischen Verschiebungen sowie die Studentenbewegung verändern neben den Aktionsformen politischen Dissenses auch das Klima akademischer Theoriedebatten. Die wachsende Zahl von MigrantInnen gewinnt vor allem in den USA der 1960er und 1970er Jahre an öffentlicher Präsenz und bewirkt auch an den Universitäten eine deutliche Aufwertung von Themen wie Minoritäten-Diskurs, Gegen-Kanon und Kolonialismus. Vor diesem Hintergrund erscheint 1978 Edward Saids Analyse westlicher Repräsentationen des Orients.[3] Indem der palästinensisch-amerikanische Literaturwissenschaftler erstmals das Thema des Eurozentrismus und seine Relationen zum Kolonialismus in den Diskurs der Literaturtheorie einführt und die Aufmerksamkeit auf die soziopolitischen und ideologischen Auswirkungen textueller Traditionen lenkt, avanciert *Orientalism* zu einem Schlüsseltext für die Formation der sogenann-

1. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, S. 10.

2. Ebd., S. 179.

3. Edward W. Said: Orientalism, London, New York: Routledge 1978.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten *Postcolonial Studies*.[4] Als ein führender Interpret französischer Vernunftskritik in den USA wendet Said das archäologische Verfahren Foucaults auf die Beziehungen zwischen Europa und dem Rest der Welt an, um zu zeigen, wie sich kulturelle Hegemonie und koloniale Unterwerfung, also innere und äußere Aneignungsformen des Fremden bedingen. Er stellt nicht nur die selbstreferenzielle Kompetenz der europäischen Geistesgeschichte in Frage. Die modernen Orient-Wissenschaften werden als Humanwissenschaften beschrieben, also als Teil jener »Konfigurationen des Wissens«[5], denen Foucault in *Les mots et les choses* ihre Wissenschaftlichkeit abspricht. Einen entscheidenden Impuls für die moderne Etablierung des ontologischen Gegensatzes von Orient und Okzident entdeckt Said in der orientalistischen Philologie. Indem Ernest Renan auf Grundlage der vergleichenden Grammatik für die semitischen Sprachen das unternahm, was der deutsche Sprachwissenschaftler Franz Bopp bereits für die indoeuropäischen Sprachen vollzogen hatte – die Reklassifizierung von Sprachfamilien – konnte ›der Semit‹ als Objekt des Wissens in Erscheinung treten. Das biologisch-zoologische Ordnungssystem degradiert nicht nur Sprachen zu einer Art, sondern konstruiert – übertragen auf den Bereich der Kultur, Moral und Religion – wie in der *Histoire générale* geschehen[6] – das dichotomische Bild zweier Spezies, etabliert also jenen Manichäismus zweier Welten, den Frantz Fanon als Voraussetzung von Rassismus und Kolonialismus beschreibt.[7] Edward Said verortet die Tätigkeit professioneller Orientalisten in einem philologischen Labor, in einer verhüllten und nur von europäischen Gelehrten kontrollierten Umgebung.[8] Seine Orientalismus-Kritik zeigt deutliche Ähnlichkeit zu Foucaults Modell der monologischen Objektivierung des Wahnsinns in der Internierungspraxis, erinnert aber ebenso an die in *Surveiller et punir*[9] entwickelte These der kontrollierten Transformation des

4. Vgl. Bart Moore-Gilbert: Postcolonial Theory. Contexts, Praxis, Politics, London, New York: Verso 1997.

5. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, S. 438.

6. Ernest Renan: Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris: Imprimerie Impériale 1855.

7. Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt/M.: Suhrkamp [13]2002, S. 34f.

8. Edward W. Said: Orientalism, London, New York: Penguin [4]1995, S. 139ff.

9. Michel Foucault: Surveiller et punir. La naissance de la prison, Paris: Gallimard 1975; erscheint in der dt. Übersetzung als: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Delinquenten in einer souveränen und unabhängigen Gefängnissituation. Dabei ist die Konstruktion des orientalischen Fremden als kohärente kulturelle Figur des Anderen in einem umfassenden Macht/Wissen-Komplex eingebunden. *Orientalism* untersucht Regeln und institutionelle Zwänge, die mit dem Diskurs über den Orient eine aktiv reglementierende Praxis durchsetzen. Saids Interesse gilt besonders jenen Disziplinen, die unmittelbar und intentional mit der kolonialen Macht verbunden sind. Im Rückgriff auf die Hegemonietheorie Antonio Gramscis wird Foucaults Gefängnisgenealogie auf eine globale Makrostruktur übertragen. Die Orientalismus-Studie fahndet nach dem gemeinsamen genealogischen Moment für die Geburt des Orientalen als wissenschaftlicher, literarischer und künstlerischer Gegenstand sowie für die militärische, ökonomische und politische Praxis gegenüber dem konkreten geografischen Raum. Den Punkt Null des modernen Orientalismus markiert daher das Einsetzen des europäischen Kolonialismus im Nahen Osten mit Napoleons Besatzung Ägyptens im Jahre 1798. Indem die Analyse um eine geografische Dimension erweitert wird, kann die Wechselwirkung zwischen den affirmativen Kräften des kulturellen Orientalismus und der beständigen Ausübung imperialistischer Gewalt zum Gegenstand gemacht werden. Die französische Militärexpedition ist das erste Projekt einer Serie europäischer Fremdbegegnungen, bei denen das orientalistische Wissen direkt für koloniale Zwecke genutzt wird. Zahlreiche Institutionen und individuelle Autoren hatten den unter *orientalischer Despotie* leidenden Nahen Osten als ein für die kolonialen Ambitionen geeignetes Ziel empfohlen. Die das Militär begleitenden Gelehrten machten Ägypten nicht nur zum Objekt politisch-ökonomischer Interessen, sondern transformierten es gleichzeitig zu einem Ort des Wissenserwerbs, »a department of French learning«.[10] Die zwischen 1809 und 1828 veröffentlichte *Description de l'Égypte* zeigt eine seltsame Kombination von empirischen und imaginativen Erfahrungen. Ägypten wird als geografischer Knoten zwischen Europa, Afrika und Asien sowie als historischer Schnittpunkt zwischen Erinnerung und Gegenwart beschrieben. Das Land erscheint als eine ihrer Identität beraubte weltgeschichtliche Bühne, die kaum mehr als ein Euphemismus europäischer Geschichte ist. Das militärische Projekt legitimiert sich als Erweckungsakt, der einem zum Stillstand gekommenen kulturellen Raum seine frühere klassische Größe zurückgibt. Damit erhalten die Begriffe *Orient* und *Orientale* eine besondere administrative und exekutive Konnotation; sie werden zu juristischen Kategorien, die

10. E. Said: Orientalism, 1995, S. 83.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die koloniale Unterwerfung der Region rechtfertigen. Die sukzessive Institutionalisierung und Reproduktion dieses Wissens geht im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit der Schaffung staatlicher Stiftungen, geografischer Gesellschaften und kolonialer Bürokratien einher. Parallel zur Okkupation großer Teile der außereuropäischen Welt formuliert sich ein Wissen, das zugleich die Ergebnisse und Bedingungen dieser expansiven Praxis in sich trägt: Das Wissen vom Orientalischen ist Macht-Wissen.

Es ist allzu offensichtlich, dass sich mit der Verlagerung der imperialen Machtzentren von Großbritannien und Frankreich in die USA keineswegs die herrschenden Paradigmen des auf den Nahen Osten, die Araber und den Islam gerichteten Denkens aufgelöst haben. Vielmehr begünstigte die fortschreitende Hegemonisierung der amerikanischen Kulturindustrie die globale Etablierung einer figuralen Sprache, welche die ontologische Trennung und Hierarchisierung von Orient und Okzident zum integralen Bestandteil zeitgenössischer Diskurse über die arabisch-islamische Welt macht. Die ideologische Affirmation sich einander ausschließender Realitäten betrifft genauso literarisch-künstlerische Repräsentationsformen wie den Sektor der Theoriebildung oder politisch-militärische Unternehmungen. Sie spiegelt sich inzwischen selbst in der essenzialistischen Identitätspolitik der kulturellen und politischen Eliten des Nahen Ostens.

Anders als Foucault glaubt Said an die besondere Bedeutung individueller Texte für die Formation des orientalistischen Archivs. Die von ihm diskutierten AutorInnen erscheinen durchaus als intentionale Subjekte; ihre Werke tragen mittels zahlreicher Affiliationsverhältnisse zu anderen AutorInnen, LeserInnn, ZuhörerInnen und Institutionen entscheidend zur Herausbildung und Verfestigung von komplexen kollektiven Repräsentationsformen bei. Ob es sich dabei um Gelehrte, Beamte, Militärs, Schriftsteller oder bildende Künstler handelt, Saids orientalistischer Diskurs kennt nahezu keine weiblichen Akteure. Das Feld wird sowohl personell und institutionell als auch in seinen Verfahrensmustern als »exclusively male«[11] beschrieben. Geradezu paradigmatische Züge nimmt in diesem Zusammenhang die Orient-Repräsentation Gustave Flauberts an. Das literarische Reisetagebuch des jungen französischen Touristen, *Voyage en Orient,*[12] ist deutlich mehr als lediglich ein ästhetisches La-

11. Ebd., S. 207.

12. Gustave Flaubert: Voyage en Orient, in: Œuvres complètes, Bd. 10, Par les champs et par les grèves: Voyages et carnets de voyages, Paris: Club de L'Honnête Homme 1973, S. 431-614.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

boratorium für das *écriture* seiner späteren Romane. Besonders die Darstellungen von Begegnungen mit einheimischen Frauen illustrieren die gegenseitige Bedingtheit von literarischer Konstruktion und materieller Unterwerfung, zeigen also die doppelte Funktion des Orients als Quelle künstlerischer Inspiration und als Objekt körperlichen Begehrens. Die Prostituierte *Ruchiouk-Hanem* bildet den Prototypen für Flauberts literarische Figurationen orientalischer Weiblichkeit und lässt gleichsam ein Grundmuster kolonialer Fremdrepräsentation erkennen. Sie wird nicht mit einem individuellen Namen bezeichnet. *Kuchuk Hanem* meint im Osmanischen *kleine Frau* oder *kleine Dame*; wer dem französischen Literaten pädophile Neigungen unterstellen möchte, könnte auch *Kindfrau* übersetzen. Sie bildet eine austauschbare Repräsentantin arabisch-islamischer Weiblichkeit. Als Trägerin einer ebenso vulgären und unkontrollierten wie infantilen Sexualität symbolisiert die zur Kurtisane gemachte Einheimische zugleich jene verborgene, passive und sprachlose Weiblichkeit, die den zentralen Topos zahlreicher Imaginationen eines der männlichen Penetration preisgegebenen Harems bildet. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts etabliert dieses bemerkenswert nachhaltige Motiv westlich-männlicher Omnipotenz eine nahezu uniforme Assoziation von Orient und Sex.[13] Flauberts Begegnungen mit Ruchiouk-Hanem formuliert nicht nur ein einflussreiches Modell von der orientalischen Frau, sondern verweist auch auf die den orientalistischen Diskurs insgesamt determinierenden Machtkonfigurationen. Die ägyptische Frau spricht nicht für sich selbst, sie repräsentiert weder ihre Gegenwart noch ihre Geschichte. Es ist Flaubert, der für sie spricht. Er ist Franzose und männlich und dieser Umstand erlaubt es ihm, vor dem kolonialen Hintergrund nicht nur Ruchiouk-Hanem physisch in Besitz zu nehmen, sondern gibt ihm zudem das Recht sie zu repräsentieren und seinen LeserInnen zu erklären, was an ihr *typisch orientalisch* ist. Wie die meisten außereuropäischen Gesellschaften in der kolonial-rassistischen Wahrnehmung als unterentwickelt, degeneriert und unzivilisiert galten, wurden auch die Menschen des Nahen Osten in einem System aus biologischen Determinismus und moralischen Urteilen dargestellt. Damit war es möglich, sie mit jenen pathologisierenden Zuschreibungen zu versehen, die bereits die *Fremdelemente* innerhalb der europäischen Gesellschaften definierten. Die Orientalen wurden so in die Nähe von Delinquenten, Wahnsinnigen, Armen, Kindern und Frauen platziert. Hatte die Dislokation der mittelalterlichen Gesellschaft, die frühe koloniale Vermessung und Aneignung außereuro-

13. E. Said: Orientalism, S. 188.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

päischer Territorien, ein Denken hervorgebracht, das den Fremden in das Tierreich hinabversetzt, um seine Unterwerfung zu legitimieren, wurde die *wilde Existenz* im kulturpessimistischen 18. Jahrhundert nun als Symbol des *Naturmenschen* zur Rechtfertigung emanzipatorischer Gedanken herangezogen.[14] Wie stark die verschiedenen Formen der Assimilation des äußeren Fremden mit internen Prozessen verbunden sind, zeigt jene Tradition, die das Bild fremder geografischer Räume auf den weiblichen Körper überträgt. Umgekehrt vollzieht sich im kolonialen Diskurs des 18. und 19. Jahrhunderts eine unübersehbare Feminisierung des Orients.[15] In dem ungleichen Paar, das Orient und Okzident bilden, resümiert sich zusehends die Alinationsform Mann/Frau. Man(n) nimmt die arabisch-islamische Welt wie das Weibliche in ihrer negativen Dimension wahr, weil sie als Beweis dafür dient, was der maskuline Okzident in seiner positiven Natur zu sein vorgibt. Das männliche Europa transzendiert sich zu einem universellen Subjekt, indem es den Orient als weibliches Objekt immanentisiert. Das strukturelle Zweckbündnis zwischen der kolonialen Konstruktion des Kultur-Anderen und der patriarchalen Konstruktion der Geschlechts-Anderen findet seine Voraussetzung in der Hegemonie eines normativen Paradigmas metropolischer Männlichkeit, das nach innen und außen der Inszenierung seiner schattenhaften Antithese bedarf. So erhalten orientalische Männer und Frauen entgegen des wiederholten Verweises auf die männlich dominierten Strukturen orientalischer Familien und Gesellschaften im Verhältnis zum westlichen Modell eine feminine Subjektposition. Analog zu der von Foucault beschriebenen Hysterisierung des weiblichen Körpers im europäischen Sexualitätsdispositiv,[16] werden *die Araber* kollektiv als ein gänzlich von sexuellen Trieben durchdrungener *Volkskörper* disqualifiziert und dessen pathologische Irrationalität im Bild der hysterischen Massen repräsentiert. Während es die innereuropäische *Diagnostik* ermöglicht, den Körper der Frau in das Feld der medizinischen Repressionspraktiken zu integrieren, rechtfertigt die kulturvergleichende Konstruktion des unmündigen Orientalen die koloniale Unterwerfung ganzer Gesellschaften: »Categories of nature and culture, emotion

14. Munasu Duala-M'bedy: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg, München: Karl Alber 1977, S. 77ff.

15. Ella Shohat: »Gender and Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema«, in: Quarterly Review of Film and Video, 13, 1991, S. 45-84.

16. Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 126.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

and reason, excess and balance were used to inferiorize not only women but also a whole culture.«[17] Die Diskurse von Kolonialismus, Rassismus und Sexismus unterhalten offenbar nicht nur ihrer Struktur nach, sondern auch in ihrer Wirkungsgeschichte eine kontinuierliche Wechselbeziehung.

Eine ambivalente Beziehung: Postkoloniale Orientalismuskritik und feministische Kritik

Folgt man der französischen Feministin Hélène Cixous, dann resultiert eine der wesentlichen Schwierigkeiten von Frauen bei der Konzeptualisierung ihrer eigenen Erfahrungen daraus, dass der weibliche Körper durch den männlichen Diskurs kolonialisiert wurde.[18] Wenn es zutrifft, dass der patriarchale Diskurs, der das Feminine von dem Bereich der Rationalität und Autorität ausschließt, ebenfalls bei der Exklusion der nicht-westlichen Welt von den selben Einflusssphären genutzt wurde, dann betrifft das Thema Kolonialismus und Orientalismus nicht nur jene Menschen, die unmittelbar unter politisch-ökonomischer Fremdherrschaft litten oder leiden. Obwohl *Orientalism* primär nicht als Beitrag zur feministischen Theorie gedacht war und Edward Said in einem Gespräch mit Raymond Williams betont: »in the relationship between the ruler and the ruled in the imperial or colonial or racial sense, race takes precedence over both class and gender«,[19] schien eine Allianz zwischen feministischer Kritik und Orientalismus-Kritik nicht nur wegen der gemeinsamen emanzipatorischen Agenda naheliegend.[20] Tatsächlich erweist sich das Verhältnis aber als keineswegs ungebrochen. Während Saids Buch für zahlreiche AutorInnen auf dem sich formierenden Feld der kolonialen Diskursanalyse, wenn im Detail auch nicht unwidersprochen, als wichtiger Schlüsseltext anerkannt wird, kritisieren feministische Wissenschaftlerinnen die Studie wegen

17. Veena Das: »Gender studies, cross-cultural comparison and the colonial organization of knowledge«, in: Berkshire Review, 21, 1986, S. 58-76, hier: S. 73.

18. Hélène Cixous/Catherine Clement: The Newly Born Women, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1986, S. 68.

19. Edward Said/Raymond Williams: »Appendix: media, margins, and modernity«, in: Raymond Williams: The Politics of Modernism: Against the New Conformists, London [u.a.]: Verso 1989, S. 177-199, hier: S. 197.

20. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass *Orientalism* zu einem Zeitpunkt erscheint, als die feministische Forschung beginnt sich in den US-amerikanischen Women- und Gender-Studies zu institutionalisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihrer »gender-blindness«.[21] Untersuchungen wie Reina Lewis' *Gendering Orientalism: Race, Feminity and Representation*[22] oder Billie Melmans *Women's Orient: English Women and the Middle East*[23] widerlegen Saids Behauptung, es handele sich beim Orientalismus um einen exklusiv männlichen Diskurs, indem sie zeigen, wie auch Frauen an der historischen Formation orientalistischer Stereotype partizipierten. Anders als die meisten Arbeiten aus den 1980er Jahren, die Saids Argumentation folgen, um die europäische Repräsentation arabischer oder muslimischer Frauen in der Literatur und Bildenden Kunst zu vertiefen, fragen diese sich als Korrektiv zur Studie von 1978 begreifenden Autorinnen gezielt danach, auf welche Weise europäische Kolonialistinnen, überwiegend Reisende, Schriftstellerinnen und Missionarinnen, den Orient repräsentierten. Was geschieht, wenn eine europäische Frau jenen geografischen Raum bereist, der in den dominanten kulturellen Diskursen ihrer Herkunftsregion als einer der grundsätzlichsten und am tiefsten verinnerlichten Repräsentanten des Anderen fungiert, wenn also das Andere des europäischen Mannes auf das Andere des maskulinen Okzidents trifft? Erkennt sich jenes Andere solidarisch in diesem Anderen wieder oder wird die von den patriarchalen Repressionstechniken Stigmatisierte angesichts der veränderten Machtkonfigurationen ihrerseits zur Unterdrückerin? Die Zeugnisse kolonialer Involvierungen europäischer Frauen zeigen eine enorme Brandbreite von Reaktionen auf diese besondere Situation doppelter *Otherness*. Sie reichen von einer betont affirmativen Reproduktion der kolonialen Logik, bei der die Frau, nun ausgestattet mit der Autorität der Kolonialherrin, die Hierarchien der kolonialen Situation für sich nutzt, bis hin zu solchen Widersprüchen und Infragestellungen, die aus den konkurrierenden Subjektpositionen der sexistisch Stigmatisierten, aber gegenüber der einheimischen Bevölkerung privilegierten Europäerin resultieren: »The intersection of colonial and gender discourses involves a shifting, contradictory subject positioning, whereby Western women can simultaneously constitute ›center‹ and ›periphery‹, identity and alterity.«[24] Während die überwiegende Zahl der Kritikerinnen ihre Untersuchungen ge-

21. Valerie Kennedy: Edward Said. A Critical Introduction, Cambridge: Polity Press 2000, S. 41.

22. Reina Lewis: Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation, London, New York: Routledge 1996.

23. Billie Melman: Women's Orient: English Women and the Middle East, 1788-1918. Sexuality, Religion and Work, London: McMillan 1992.

24. E. Shohat: Gender and Culture of Empire, S. 63.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schlechtlicher Zuschreibungen orientalistischer Repräsentationen von der kolonialen Diskursanalyse ableitet und sie dieser unterordnet, nimmt die türkische Feministin Meyda Yegenoglu eine entschieden radikalere Position ein. Die zentrale Fragestellung ihrer Studie *Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of Orientalism*[25] knüpft an Saids Unterscheidung zwischen »Latent and Manifest Orientalism«[26] an. Yegenoglu interessieren jene Seiten des latenten Orientalismus, denen Said nahezu keine Aufmerksamkeit schenkt: »the nature and extent of the sexual implications of the unconscious site of Orientalism«.[27] Sie zeigt, dass die Konstruktion und Repräsentation kultureller und geschlechtlicher Differenz kein klares Hierarchieverhältnis unterhalten, sondern beide Diskurse gleichermaßen konstitutiv für den jeweils anderen sind. Eine wiederum andere Stoßrichtung hat die historisch-kritische Selbstbefragung des feministischen Projektes bei Joyce Zonana. Ihr erstmals 1993 formuliertes Konzept *Feminist Orientalism*[28] erinnert an die weitgehend unkritische Übernahme kolonial-rassistischer Orientstereotypisierungen durch westliche Feministinnen. Die Formierung der emanzipatorischen Frauenbewegung profitierte bei ihrem Kampf um die von Männern besetzte Position einer universellen Persönlichkeit unmittelbar von den im kolonialen Kontext entstandenen politischen und professionellen Netzwerken. Noch wichtiger für die Konzeptualisierung des individuellen weiblichen Selbst als Trägerin des feministischen Projektes war aber die Konstruktion einer dieser diametral entgegenstehenden orientalischen Frau als Objekt ohne Souveränität. Ein sehr frühes und überaus einflussreiches Beispiel hierfür bildet Mary Wollstonecrafts *Vindication of the Rights of Women*, ein Schlüsseltext des westlichen Feminismus aus dem Jahre 1792.

Die entscheidend von der marxistischen Literaturwissenschaftlerin Gayatri C. Spivak forcierte Kritik des westlich-hegemonialen Feminismus attackiert die kolonialen Präsenzen eines Diskurses, der die marginalisierte Mehrheit, die globalen Subalternen, als das Andere des modernen feministischen Subjekts denunziert, um es zur Steigerung der eigenen Handlungsmacht ausbeuten zu können.

25. Meyda Yegenoglu: Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of Orientalism, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1998.

26. E. Said: Orientalism, S. 201ff.

27. M. Yegenoglu: Colonial Fantasies, S. 25.

28. Joyce Zonana: »The Sultan and the Slave: Feminist Orientalism and the Structure of Jane Eyre«, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society, 18, 1993, Nr. 3, S. 592-617.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der imperialistischen Verwertungslogik folgend wird diese Diskurspraxis von weißen privilegierten Frauen dominiert, deren Fokussierung auf ihren eigenen sozialen und geografischen Ort, die Perspektiven von Migrantinnen sowie von nicht-westlichen-Aktivistinnen ausschließt. Indem sie Analysekategorien wie Ethnizität oder Klasse vernachlässigen, postulieren sie den Kampf gegen sexistische Unterdrückung und für die Gleichstellung mit dem europäischen Mann als wichtigstes Ziel eines stärker auf individuelle Rechte als auf globale Gerechtigkeit basierenden sozialen Wandels.[29] Frau beschränkt sich nicht darauf, nichtwestliche Kulturen als Träger westlicher Vorstellung männlicher Herrschaft dienstbar zu machen. »Darüber hinaus versucht sie, gleichsam eine so genannte ›Dritte Welt‹, ja einen ›Orient‹ zu konstruieren, indem sie unterschwellig die Geschlechter-Unterdrückung als symptomatisch für eine wesentlich nicht-westliche Barbarei erklärt.«[30] Judith Butler glaubt, »dass der kolonialisierende Gestus nicht primär oder ausschließlich maskulin ist«.[31] Zwar müsse die feministische Kritik den totalisierenden Anspruch des Phallogozentrismus bekämpfen, dennoch überschreite das Feld der die Konstruktion von Weiblichkeit regulierenden Machtkonfiguration die Achse sexueller Differenz. Das Unbehagen an dem orientalistischen Charakter euro-amerikanischer Feminismusdiskurse führte inzwischen zur selbstkritischen Überschreitung des überkommenen konzeptionellen Rahmens feministischer Theoriebildung wie in der *Queer Theorie,*[32] mit Blick auf die Akteurinnen zur Herausbildung von ethnisch unterschiedenen feministischen Studien sowie zur Formation des so genannten *Multiracial Feminism*.[33] Auch innerhalb jener Forschungsbemühungen, die sich traditionell mit der Rolle und dem Status von Frauen in arabisch-islamischen Gesellschaften befassen, entstehen seit Ende der 1970er Jahre zahlreiche anthropologische, soziologische und historische Studien, die als *post-orientalistisch* bezeichnet werden können. Wie

29. Gayatri C. Spivak: »Three Women's Texts and a Critique of Imperialism«, in: Catherine Belsey/Jane Moore: The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism, New York: McMillan 1997, S. 148-163. Zuerst erschienen in: Critical Inquiry, 12, 1985.

30. Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M.: Suhrkamp 62003, S. 19 (Gender Trouble, London, New York: Routledge 1990).

31. Ebd., S. 32; vgl. auch ebd., S. 32ff.

32. Andreas Kraß (Hg.): Quer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

33. Maxine Baca Zinn/Bonnie Thornton Dill: »Theorizing Difference from Multiracial Feminism«, in: Feminist Studies, 22, 1996, S. 321-331.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Cynthia Nelson 1991 in einem Rückblick auf die Transformation der *Middle Eastern Gender Studies* zeigt, führt die Einsicht in die negative Stereotypisierung muslimischer Frauen zu einem größeren Interesse an den Formen und Inhalten ihrer Selbstrepräsentation und ermöglicht die Analyse lokaler weiblicher Strategien in Reaktion auf die politisch-religiöse Manipulation geschlechtlicher Identitäten. Doch selbst, wenn in diesen Untersuchungen z.B. der transhistorischen Synonymisierung von islamischem Recht und Patriarchie widersprochen wird, bleibt das Schreiben über das orientalische Andere für eine westliche LeserInnenschaft meist in solchen politisch-ökonomischen Formationen eingebunden, deren Struktur auf die Herstellung westlicher Autorität und kultureller Differenz zielt.[34] Im Nahen Osten selbst, der entgegen der vorherrschenden Vorstellungen über eine lange Tradition institutionell koordinierten feministischen Engagements verfügt,[35] erzielt Saids Kulturkritik im Verlauf der 1990er Jahre nicht zuletzt wegen seines öffentlichen Engagement für die Rechte der PalästinenserInnen stetig größere Wirkung. Diese begrenzt sich längst nicht mehr auf seine politischen Schriften oder auf die Kritik der akademischen Orientrepräsentation. Aktuelle intellektuelle Debatten in Kairo oder Beirut zeigen, wie die Auseinandersetzung mit der historischen Kolonialerfahrung sowohl im Bereich der Geschichtsschreibung oder Soziologie als auch auf dem Sektor der bildenden Kunst und Literatur ein Neu-Lesen kultureller Texte ermöglicht. Die postkoloniale Neu-Orientierung einer jüngeren Generation säkularer SchriftstellerInnen, WissenschaftlerInnen und KünstlerInnen fordert die bewusste De-Orientalisierung lokaler Identitätsdiskurse. Ihre Arbeiten widersetzen sich jeder kulturellen Standardisierung, gleichgültig ob diese in einem westlichen oder arabisch-islamischen Diskurs hervorgebracht wurde.[36] Die feministischen Debatten der Region sind hiervon selbstverständlich nicht ausgenommen. Eine zentrale Fragestellung

34. Siehe Cynthia Nelson: »Old Wine in New Bottles: Reflections and Projections concerning Research on Women in Middle Eastern Studies«, in: Earl Sullivan/Jacqueline Ismael (Hg.): The Contemporary Study of the Arab World, Edmonton: University of Alberta Press 1991, S. 243-269.

35. Leila Ahmed: Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate, New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press 1992.

36. Siehe hierzu: Markus Schmitz: »Die transkulturelle Wirkung Edward Saids – Potentiale und Ambivalenzen in der west-östlichen Rezeption eines postkolonialen Kritikers«, in: Atef Botros (Hg.): Der Nahe Osten – Ein Teil Europas? Reflektionen zu Raum- und Kulturkonzeptionen im modernen Nahen Osten, Würzburg: Ergon 2006, S. 105-135.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

betrifft die kulturgeografische Herkunft der lokalen Frauenbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts. Sind sie als Ausdruck indogener Bemühungen um weibliche Emanzipation oder eher als Effekt importierter Systeme zu bewerten? Die Debatte ist von unmittelbarer Relevanz für die aktuelle Auseinandersetzung über die geeignete Feminismusform für den Nahen Osten, für das Selbstverständnis der arabisch-feministischen Kritik von heute. Einige Protagonistinnen betonen, dass die kolonialen Konstruktionen orientalischer Weiblichkeit als Indikator islamischer Rückständigkeit maßgeblich in die antikolonialen Geschlechterdiskurse arabischer Nationalisten eingingen und bei der Formation feministischer Projekte dieselben westlichen Paradigmen übernommen würden. Andere heben das strategisch-selektive Verfahren hervor, mit dem sich arabische Feministinnen westlicher Ideen und Modelle bedienten und verweisen auf die emanzipatorische Wirkung der bewussten Teil-Adaption. Besonders kontrovers wird die ambivalente Rolle des ägyptischen Richters Qasim Amin diskutiert. Der Autor des 1899 veröffentlichten Buches *Tahrir al-Mar'ah (Die Befreiung der Frau)* galt lange als ›Vater‹ des arabischen Feminismus. Amin forderte die Befreiung und Ausbildung von Frauen, weil er darin die Voraussetzung der Befreiung Ägyptens von der britischen Kolonialherrschaft sah. Seine Argumentation findet ihren wichtigsten Vergleichspunkt in der Rolle von Frauen in europäischen Gesellschaften, die als kulturell weiter entwickelt beschrieben werden. Die Publikation löste eine die gesamte Region umfassende Debatte aus, die bis heute andauert.[37] Vor dem Hintergrund anhaltender westlicher Hegemonie riskiert die lokale feministische Kritik nach wie vor sich an der Konservierung orientalistischer Vorurteile zu beteiligen. Besonders jene Kritikerinnen, die auch in englischer und französischer Sprache schreiben, stehen nicht selten vor der Herausforderung, die Frauen des Nahen Ostens gegenüber der westlichen Öffentlichkeit als ebenso komplexe wie selbstbewusste Akteurinnen darzustellen, die sich nicht auf die Rolle passiver Opfer einer islamischen oder traditionellen Kultur reduzieren lassen und gleichzeitig im lokalen Kontext für ihre Rechte zu kämpfen, was häufig die Kritik patriarchaler Repression beinhaltet. Säkulare Feministinnen erleben zudem die expandierenden islamischen Bewegungen als Bedrohung, müssen aber anerkennen, dass die innerhalb der islamischen Netzwerke agierenden Aktivistinnen nicht nur neue feministische Exegesen religiöser Texte hervorbringen, sondern gleichzeitig vielen unterprivilegierten Frauen

37. Susan Muaddi Darraj: »Understanding the other sister: The case of Arab feminism«, in: Monthly Review, März 2002, S. 47-54, hier: S. 49f.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eine Stimme geben, die nach einer anderen, vielleicht nicht säkularen, aber gerechteren Moderne suchen. Der islamische Feminismus, so zeigt Lila Abu-Lughod am Beispiel Ägyptens, kann nicht länger kategorisch als Zusammenführung zweier sich ausschließender Konzepte disqualifiziert und marginalisiert werden.[38] Die Ablehnung des Feminismus als unauthentischer westlicher Import erscheint vielen lokalen Kritikerinnen ebenso wenig angemessen wie ihn als authochtones Projekt zu konstruieren. Die postkolonialen arabischen Feministinnen wissen, dass der Diskurs über kulturelle Identität und Geschlechtsidentität politische Befreiung nicht ersetzen kann. Ihre spezifische Situation verlangt eine Praxis, die sowohl die patriarchal-repressive Politik der lokalen Regime als auch die nicht minder bedrohlichen Ideologien kultureller und religiöser EssenzialistInnen kritisiert, ohne dabei den liberalen Konsens jener westlichen Feministinnen zu teilen, die es vermeiden, die orientalistische Herkunft und imperialistischen Korrelationen ihres eigenen Denkens zu reflektieren.

Identität und Repräsentation: Strategien der Neueinschreibung

Die westliche Kultur der Moderne ist von einem spezifischen Begriff der Rationalität geprägt, der auf die Konstruktion eines inneren und äußeren Anderen angewiesen ist. Sowohl kulturelle als auch geschlechtliche Identitäten sind das Produkt eines fortgesetzten Repräsentationsprozesses. Darin stimmen feministische und postkoloniale KritikerInnen überein. Beide Diskurse finden den gemeinsamen Ausgangspunkt in der Kritik eines Denkens, das die Logik als intersubjektive Methode der Wissenschaft von der Rhetorik als Verfahren des Redens trennt und diese jener unterordnet. Es ist Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* aus dem Jahre 1885, der die europäische Philosophie aus ihrer einseitigen Orientierung an der Logik herausführt und damit einen »Wendepunkt des Paradigmas

38. Lila Abu-Lughod: »The Marriage of Islamism and Feminism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics«, in: Dies. (Hg.): Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East, Princeton: Princeton Univ. Press 1998, S. 243-269.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abb. 1: Fotografie aus den Beständen der *Fondation Arabe pour l'Image*.

der Repräsentation«[39] markiert. Das *Buch für Alle und Keinen* sucht gezielt die Auseinandersetzung mit romantisch-historistischen Identitätsdiskursen. Darin avanciert das Exotische zum Poetischen schlechthin, das Fremde – zumal das Orientalische – bildet eine der zentralen Quellen modernen Selbstvergewisserungen. Nietzsche bedient sich dem prophetischen Ton der Bibel sowie den Gleichnissen und Wertinhalten romantischer Dichter, reisender Ethnologen und anderer orientalisierender Humanisten, um deren Darstellungsmittel zu karikieren. Der Orient ist eine der Bühnen europäischer Begierden und Identitätskonstruktionen:

39. Peter Gasser: Rhetorische Philosophie. Leserversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches »Also sprach Zarathustra«, Bern: P. Lang Verlag 1993, S. 23.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Sei ein Mann, Suleika! Mut! Mut!
– Oder sollte vielleicht
Etwas Stärkendes, Herz-Stärkendes
Hier am Platze sein?
Ein gesalbter Spruch?
Ein feierlicher Zuspruch? –

Ha! Herauf, Würde!
Tugend-Würde! Europäer-Würde!
Blase, blase wieder,
Blasebalg der Tugend!
Ha!
Noch einmal brüllen,
Moralisch brüllen!
Als moralischer Löwe
Vor den Töchtern der Wüste brüllen!
– Denn Tugend-Geheul,
Ihr allerliebsten Mädchen,
Ist mehr als alles
Europäer-Inbrunst, Europäer-Heißhunger!«[40]

Zarathustras Schatten und Wanderer, der hier sein Lied brüllend vorträgt, ist nur eine von zahlreichen Ersatzidentitäten; er hat einen Affen, der hinter ihm herspringt und an seinem Mantel zerrt, postuliert seine Gewissheiten mit der Stimme des Wahrsagers, um sie mit dem Gelächter des Wahrlachers zu zertrümmern, ist manchmal der Liebende und manchmal der Narr. Hier spricht einer »der Parodisten der Weltgeschichte und Hanswürste Gottes«,[41] für den Thomas Mann den Begriff der »Unfigur« findet.[42] Keine der Zarathustra-Figuren kann für sich sprachliche Kontinuität und Kohärenz garantieren. Nietzsches philosophische Dichtung im Rollenspiel der Masken schafft ein sprachliches Subjekt, das seiner ontologischen Absicherung nicht länger gewiss sein kann. Die ironische Rede »verbirgt ihr eignes Darstellungsvermögen nicht, sondern eröffnet Grund und

40. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch Für Alle und Keinen, Baden-Baden: Insel Verlag [22]1996, S. 312.

41. Ders.: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, München: Goldmann Verlag [ca. 1966], S. 112.

42. Thomas Mann: »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung«, in: F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch Für Alle und Keinen, Baden-Baden: Insel Verlag 1996, S. 333-368, hier: S. 338.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grundlosigkeit ihres repräsentativen Potentials.«[43] Sie ist zu allererst Figuration. Die Rhetorik der als Tropen gedachten Sprache widerspricht dem Eigentlichkeitsanspruch des Begriffs und bezweifelt auf diese Weise den referenziellen Gehalt der Repräsentation. Aber anstatt die jeweiligen Repräsentationsformen selbst ihrer Unwahrheit zu überführen, treibt die »wirklichkeitszersetzende Parodie«[44] Nietzsches ihr Darstellungsspiel bis zum Äußersten und kann als »Karneval großen Stils«[45] den Aussagen ihre Autorität rauben. Dieses Spiel unverschämter Identifikationen verlangt ein Mindestmaß an Freiheit auf Seiten der SpielerInnen. Nietzsches Technik des Unterlaufens essenzialistischer Identitätskonstruktionen hinterfragt freilich nicht explizit die koloniale Herrschaft oder die männliche Hegemonie.

Anfang des 20. Jahrhunderts tritt in Berlin mit dem Prinzen Jussuf von Theben, Tino von Bagdad, ein gelehrsamer Schüler der Nietzscheanischen Subversionsmethode in Erscheinung. Geboren als Else Schüler, verheiratet mit und bald geschieden von dem Arzt Dr. Jonathan Berthold Lasker, hält der in selbstentworfenen farbigen Roben gekleidete und im Gesicht mit Halbmond und Davidstern geschminkte orientalisierende Regent bevorzugt im *Café des Westen* Hof: »Ich bin ungebunden, überall liegt ein Wort von mir, von überall kam ein Wort von mir, ich empfing und kehrte ein, so war ich ja immer der regierende Prinz von Theben.«[46] Die jüdische Dichterin, Dramatikerin und Malerin Else Lasker-Schüler negiert mit ihren vielfältig verfassten Ichs bewusst jene gesellschaftlichen Forderungen, die ein eindeutiges Bekenntnis zu kultureller Herkunft, nationaler Gemeinschaft und geschlechtlicher Zugehörigkeit verlangen. So stellt sie nicht nur die rassistischen und sexistischen Grenzziehungen innerhalb des deutschen Bürgertums zur Schau, sondern entlarvt auch das konstruktive Verfahren ihrer Etablierung. Das geschieht freilich auf der Bühne einer intellektuellen Subkultur und erwidert zuvorderst den antisemitischen und patriarchalen Dominanzdiskurs des Wilhelminischen Deutschlands und der Weimarer

43. P. Gasser: Rhetorische Philosophie, S. 158.

44. Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: ders.: Von der Subversion des Wissens (hg. v. Walter Seitter), Frankfurt/M.: Fischer Verlag 1993, S. 69-90, hier: S. 85.

45. F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, S. 111.

46. Else Lasker-Schüler: »Mein Herz«, in: Gesammelte Werke in drei Bänden, Bd. II (Prosa und Schauspiel), hg. von Friedhelm Kemp, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 289-392, hier: S. 387.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Republik.[47] Dennoch scheint die Maskerade Lasker-Schülers über die lange Tradition des literarischen Orientalismus sowie über die Korrelation von ästhetischen Orientalismus und weiblicher Emanzipation um die Jahrhundertwende hinauszuweisen. Spätestens mit der *Ersten deutschen Kolonialausstellung* 1896 und den von Carl Hagenbeck ausgerichteten Völkerschauen expandierten die kolonialen Ambitionen des Deutschen Reiches und seine spezialisierten Rassendiskurse zusehends in den Bereich der Massenkultur. Inwieweit die Figur des Prinzen Jussuf bewusst die öffentliche Inszenierung des kolonialen Blickes in Frage stellt und so die Hierarchien des imperialen Selbstverständnisses unterläuft, kann in diesem Rahmen nicht beantwortet werden. Doerte Bischoff erkennt jedenfalls in der fortgesetzten Bewegung der sich einer irreduziblen Fremdheit aussetzenden Künstlerin den eigentlichen Wert des Gesamtwerkes Else Lasker-Schülers: »[E]ine Ethik der Differenz«.[48]

Nietzsches rhetorische Dekonstruktion des logischen Begriffdenkens stellt die klassischen Gegensatzpaare von Innen und Außen, Subjekt und Objekt auf den Kopf. Die poetologische Einführung der Maskerade als ideologiekritisches Verfahren adelt nicht nur die Kunst als besonders geeignete Tätigkeit, um die performativen Widersprüche einer selbstbezüglichen Vernunft zu demaskieren; seine Metaphysikkritik und sein machttheoretisch entwickelter Begriff der Moderne fungieren auch in theoretischer Hinsicht als »Drehscheibe«[49] für den Übergang zur Postmoderne. Unter der Bezeichnung *linguistic turn* hat die durch Nietzsches Denken eingeleitete Wende Auswirkungen bis hin zur neueren Hermeneutik und dem Poststrukturalismus. Schließlich beziehen von hier aus, häufig vermittelt über die Rezeption Foucaults oder Derridas, auch die Postcolonial Theory, Cultural Studies und Queer Studies entscheidende theoretische Impulse. Sicherlich entwickeln diese KritikerInnen ihre Theorien, Widerstandsmodelle und Emanzipationsstrategien zu vorderst aus den marginalisierten Erfahrungen der Moderne: Aus antikolonialen und antipatriarchalen Befreiungskämpfen, aus der Civil Rights-,

47. Mary-Elizabeth O'Brian: »›Ich war verkleidet als Poet...ich bin Poetin!!‹ The masquerade of gender in Else Lasker-Schüler's werk«, in: The German Quarterly, 65, 1995, S. 1-17.

48. Doerte Bischoff: »Avantgarde und Exil«, in: Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch, Bd. 16, München: edition text + kritik 1998, S. 105-126, hier: S. 122.

49. Jürgen Habermas: »Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe. Vierte Vorlesung«, in: ders.: Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1985, S. 104-129.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Frauen-, Schwulen- und Lesbenbewegung, also aus den Erzählungen von Kolonialisierten, MigrantInnen, Frauen und anderen stigmatisierten Gruppen. Dennoch hat sich dieser überwiegend an metropolischen Universitäten domestizierte Diskurs nicht völlig losgelöst von den poststrukturalistischen Reaktionen auf das zuerst von Nietzsche diagnostizierte Scheitern des Logozentrismus formiert.

In Saids Archäologie des okzidentalen Wissens vom Orient bildet Foucaults Diskursbegriff die wichtigste methodische Referenz. Gesucht wird nicht die Wahrheit des Orients oder Goethes ›reiner Osten‹, sondern die Präzedenzien seiner europäischen Diskursivierung. Kulturelle Diskurse wie der Orientalismus produzieren demnach keine Abbildungen historischer Präsenzen, sondern Re-Präsenzen, exterritoriale Re-Präsentationen ohne innere Identität mit dem Repräsentierten: »It is Europe that articulates the Orient«.[50] Ohne die innozentistische Grundhaltung der Systemtheorie zu teilen,[51] wird doch ein nahezu völlig selbstbezügliches Repräsentationsnetz beschrieben. In dem analysierten Diskurs erhalten die Stimmen des Anderen oder des Widerstandes keine Bedeutung. Saids Archäologie ist nur insofern Gegenwissenschaft zum Orientalismus, als dass sie ihm durch die Rekonstruktion seiner kolonialrassistischen Korrelationen den Mythos der ideologischen Unschuld nimmt. Eine wirkliche Neueinschreibung ermöglicht aber erst jener Perspektivenwechsel, der z.B. in *The Question of Palestine* von 1979 vollzogen wird.[52] Die historische Fallstudie rekapituliert zunächst die Exklusion palästinensischer Erfahrungen in der westlich-israelischen Historiografie, um daraufhin die dominante Narration des politischen Zionismus mit einer palästinensischen Gegengeschichte zu konfrontieren. Ähnlich begreifen sich die Essay-Sammlung *Blaming the Victims*[53] sowie der in Zusammenarbeit mit dem Fotografen Jean Mohr realisierte Text-Bild-Band *After the Last Sky*[54] als »counter-archival work«.[55] Indem sie jene epistemologische Mutation, welche die Realität palästinensischer Präsenz in die Illusion ihrer Abwesenheit transformiert, zurückweisen, werden die Palästinen-

50. E. Said: Orientalism, S. 57.

51. Vgl. Peter Sloterdijk: »Luhmann, Anwalt des Teufels«, in: ders.: Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 82-141, hier: S. 117ff.

52. Edward W. Said: The Question of Palestine, London: Vintage 1979.

53. Ders./Christopher Hitchens (Hg.): Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, London: Verso 1988.

54. Ders./Jean Mohr: After the Last Sky, New York: Pantheon 1986.

55. Said/Hitchens: Blaming the Victims, S. 15.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

serInnen als historisch und politisch handelnde Subjekte rehabilitiert: »[…] we too are looking, we too are scrutinizing, assessing, judging. We are more than some one's object«,[56] schreibt Said kurz vor Ausbruch der ersten Intifada. Dass es ihm hierbei nicht um die Affirmation der Grenze zwischen Orient und Okzident geht, wird in seinen Schriften seit Mitte der 1980er Jahre deutlich. Im Verweis auf die eigene gelebte Erfahrung, aber auch in Referenz zu dem von dem Amerika-Emigranten Theodor W. Adorno entworfenen Modell vom Intellektuellen als ständigen Exilanten – »es gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein«[57] – nutzt Said das Exil als Metapher einer im Außen lokalisierten Kritik, die jeden abschließenden Konsens organischer Kultureinheiten oder geschlossener nationaler, ethnischer sowie geschlechtlicher Identitäten ablehnt: »No one today is purely *one* thing. Labels like Indian, or woman, or Muslim, or American are not more than starting-points, which if followed into actual experience for only a moment are quickly left behind.«[58] *Culture and Imperialism* von 1993 will demonstrieren, wie die historische Erfahrung von Kolonialisten und Kolonialisierten ›kontrapunktisch‹ interagieren. Said nennt sein Verfahren der Analyse sich überlappender kultureller Prozesse »comperative literature of imperialism«.[59] Die neue Komparatistik fahndet sowohl in europäischen Erzählungen des 19. Jahrhunderts als auch in den jüngeren Texten sogenannter postkolonialer AutorInnen nach Themen des Widerstandes. So liest Said die 1968 erscheinende Erzählung *Mausim al-Hijra ila l-Shamal* (*Zeit der Migration in den Norden*)[60] des sudanesisch-britischen Schriftstellers Tayeb Saleh als mimetische Umkehrung zu den in Joseph Conrads *Heart of Darkness*[61] entworfenen Figurationen. Conrad lässt seinen englischen Helden den Kongo stromaufwärts in den zentral-afrikanischen Urwald reisen, wo er mitten im Zentrum des »lichtlose[n] Reich[es] abgefeimter Greuel«[62] auf die Gestalt Kurtz trifft. Der Leiter einer kolonialen Handelsniederlassung für Elfenbein und Mitarbeiter der »Interna-

56. Said/Mohr.: After the Last Sky, S. 166.

57. Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M.: Suhrkamp [23]1997, S. 41.

58. Edward W. Said: Culture and Imperialism, New York: Vintage 1994, S. 336.

59. Ebd., S. 18.

60. Im Englischen als: Tayeb Salih: Season of Migration to the North, London: Heinemann 1970.

61. Im Deutschen erschienen als: Joseph Conrad: Herz der Finsternis, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1997.

62. Ebd., S. 103.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tionale[n] Gesellschaft zur Abschaffung barbarischer Sitten«[63] ist die personifizierte Lüge, heuchlerischer Repräsentant des moralischen Terrors kolonialer Profitgier. Als der von London aus berichtende Ich-Erzähler seine Geschichte beendet, ist nichts mehr von dem patriotisch verklärten Glauben an wissenschaftlichen Fortschritt, christliche Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit der europäischen Zivilisation zu spüren. Die Suche nach dem Zentrum des Bösen nimmt eine erschütternde Wende – nun ist England das Herz imperialer Finsternis. Tayeb Salihs Novelle erwidert Conrads zaghaften Zweifel an der orthodoxen Sicht des Empires, indem ihr Held, Mustafa Said, aus seinem sudanesischen Dorf in Richtung Norden aufbricht, über den Nil in die Schulen des kolonialen Kairos gelangt, um von dort als Student nach England zu gehen. Auf dieser sakralisierten Reise in das London der 1920er Jahre avanciert der arabische Protagonist zum unfreiwilligen Spiegelbild von Kurtz und entfesselt rituelle Gewalt gegen sich selbst, gegen europäische Frauen und das Verständnis des Erzählers. Bevor die Erzählung mit seiner Rückkehr und seinem Selbstmord endet, wird jene andere Seite des Imperialismus hervorgebracht, die Conrads Prosa nur erahnen lässt: »Das Grauen! Das Grauen!«[64] Said begreift Texte wie *Mausim al-Hijra ila l-Shamal*, aber auch das von ihm empfohlene vergleichende Neulesen selbst als »Voyage In«.[65] Das *In* signalisiert, dass sich der Kampf um kulturelle Dekolonisation inzwischen von den Peripherien ins Zentrum verlagert hat. Es betont zugleich die Schlüsselstellung von migrantischen Intellektuellen außereuropäischer Herkunft bei der *post*kolonialen Revision des metropolischen Kanons.[66] Das Präfix *post* darf hier nicht als Hinweis auf die chronologischen Implikationen eines Epochenbegriffs hinsichtlich der formal abgeschlossenen Kolonialgeschichte missverstanden werden. Die *Postcolonial Studies* institutionalisieren vielmehr einen sehr aktuellen Gegendiskurs zu der bis heute fortwirkenden Macht kolonialer Vergangenheits-, Identitäts- und Politikmuster. Dass eine solche Kritik deutlich über Saids idealistischen Entwurf einer transkulturellen oder para-nationalen Erweiterung des europäischen Humanismus hinausgehen kann, zeigt die Theoretisierung subalterner Handlungsmacht im Werk Homi K. Bhabhas. Der indo-anglo-amerikanische Literatur- und Kunstwissenschaftler beschreibt sein Be-

63. Ebd., S. 88.

64. Ebd., S. 137.

65. E. Said: Culture and Imperialism, S. 239ff.

66. Edward W. Said: »Third World Intellectuals and Metropolitan Culture«, in: Raritan, 9, 1990, S. 27-50.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mühen um die Neu-*Verortung der Kultur* als »postkoloniale Archäologie der Moderne«,[67] als »Genealogie der postkolonialen Handlungsfähigkeit«.[68] Er verweist damit auf die zentrale Stellung, die Foucaults Denken neben dem Derridas oder Freuds in seinen Essays einnimmt. Doch indem Bhabha die subversive Strategie der Maskerade nicht auf Nietzsche, sondern auf einen in Martinique geborenen Mitstreiter des algerischen Befreiungskampfes, auf den Philosophen des antikolonialen Widerstandes und Rassismustheoretiker Frantz Fanon zurückführt, attestiert er dem Poststrukturalismus eine spezifisch postkoloniale Herkunft. Fanons »Poesie der Befreiung«[69] stört mehr als nur die Ordnung des europäischen Humanismus. Die ambivalente Identifikation *Schwarze Haut, weiße Masken*[70] wird anstatt sie als Ausruck eines internalisierten Rassismus zu deuten, als Hinweis auf die Möglichkeit der Manipulation kolonial-rassistischer Repräsentationen rezipiert. Bhabhas psychoanalytische Fanon-Lektüre erklärt die rassistische Stereotype als »arretierte, fetischistische Repräsentationsform«,[71] die sowohl das koloniale Herrschaftsbegehren identifizierender Vereinnahmung wie die paranoide Abwehr und strikte Separation des Anderen zum Ausdruck bringt. Sie resultiert aus der Angst vor einem Anderen, »das fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist«,[72] aus der gleichzeitigen Behauptung und Leugnung der Differenz des kolonialisierten Subjektes. Während Fanons Zäsur die inneren Bruchstellen und Widersprüche des kolonialen Diskurses, die Ambivalenz rassistischer Praktiken zum Vorschein bringt, will Bhabha zeigen, wie diese unmittelbar zur Subversion der kolonial-rassistischen Autorität genutzt werden können. Sein Verweis auf den Ort der Identifikation als Raum der Spaltung eröffnet einen *Dritten* (disjunktiven Äußerungs-) *Raum*.[73] Denn wenn das stereotypisierte Andere im Grenzgebiet zwischen Selbstvergewisserung und Fremdzuschreibung ein unmögliches Objekt ist, dann ist es ebenso unkalkulierbar. Demnach befindet sich die Macht nicht ausschließlich im Besitz eines sich totalisierenden kolonialen Monologes. Das postkoloniale Wissen um

67. Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenburg Verlag 2000, S. 381; (zuerst im Amerikanischen erschienen als: The Location of Culture, London, New York: Routledge 1994).

68. Ebd., S. 277.

69. Ebd., S. 61.

70. Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt/M.: Syndikat 1981.

71. H. Bhabha: Die Verortung der Kultur, S. 113.

72. Ebd., S. 126.

73. Zu Bhabhas Konzept des Dritten Raumes siehe ebd., S. 55ff.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die performative Herkunft der Identität ermöglicht die Entfaltung einer subalternen Handlungsmacht, »die genau an den Grenzen von Identität und Autorität ausgeübt wird und beide durch den Einsatz von Maske und Bild verspottet«.[74] Es sind die Erfahrungen von kultureller Dislozierung, rassistischer Stigmatisierung und sozialer Marginalisierung, aber auch die instabilen Überschreitungen von fest behaupteten Identitäten, welche die historische Hybridität der kolonialen Situation in die westlichen Metropolen der postkolonialen Welt tragen und dort ein neues Aushandeln kultureller Differenz einfordern. Die destabilisierende Wirkung der kolonialen Imitation kann dabei bewusst zu einer »geheimen Kunst der Rache«[75] umfunktioniert werden. Ein paradigmatisches Beispiel für diese Technik postkolonialer *Mimikry* findet Bhabha in Salman Rushdies *The Satanic Verses*[76] von 1988: Mit den Überresten eines zerbrochenen Flugzeuges und den »abgestreifte[n] Identitäten, herausgeschnittene[n] Muttersprachen« und der »vergessene[n] Bedeutung hohler, dröhnender Worte, Land, Zugehörigkeit, Heimat«[77] stürzt Gibril Farishta direkt auf die Küste Südenglands. Während sein Alter Ego, Saladin Chamcha, als illegalisierter Einwanderer festgenommen wird, gelingt es ihm, bei der Witwe Rosa Diamond, die Rolle ihres verstorbenen Ehemannes und kolonialen Landbesitzers einzunehmen. Sie personifiziert das melancholisch-exotistische Sentiment des morbiden Empires, das in Tränen ruft: »Alles schrumpft«.[78] Indem sich der Migrant Gibril mit dem »kastanienbraunen Smoking und den Reithosen«[79] als ›britischer Gentleman‹ kostümiert, ahmt er koloniale Geschichte nach und beraubt sie so ihrer Autorität. Obwohl die sterbende Alte insistiert, dass es »in einem uralten Land wie England […] keinen Platz für neue Geschichten [gebe]«,[80] tritt der unterdrückte Teil ihres kolonialen Selbst unaufhaltsam hervor. Dabei ist der »Einsatz von Ironie, Persiflage und Satire im Spiel eines postkolonialen Eulenspiegels«[81] kein Privileg intellektueller Eliten, sondern findet sich genauso in den urbanen Alltagspraktiken

74. Ebd., S. 93.

75. Ebd., S. 82.

76. Im Deutschen erschienen als: Salman Rushdie: Die Satanischen Verse, o.O.: Artikel 19 Verlag 1989.

77. Ebd., S. 14.

78. Ebd., S. 161

79. Ebd., S. 147.

80. Ebd., S. 149.

81. Kien Nghi Ha: Ethnizität und Migration, Münster: Westfälisches Dampfboot 1999, S. 134.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

metropolischer Subkulturen.[82] Die Widerstandsperspektive der postkolonialen Mimikry zielt nicht auf die pluralistische Erweiterung des westlichen Diskurses der Moderne, bei dem die Gegensätze nur auftreten, um letztendlich in einer neuen Totalität versöhnt zu werden. Vielmehr beabsichtigt sie eine strategische Unterbrechung des Signifikationsprozesses selbst, eine Transformation der Äußerungsbedingungen für marginalisierte Gruppen, die sich zugleich der rassistischen Drohung vollständiger Exklusion und dem multikulturellen Angebot einer integrierten, aber deutlich gekennzeichneten Diversität widersetzt. »Es geht hier um die performative Natur differenzieller Identitäten: um die Regulierung und Verhandlung jener Räume, die sich beständig, *kontingent,* ›nach außen öffnen‹, welche die Grenzen neu ziehen, die die Beschränktheit jedweder Forderung nach einem singulären oder autonomen Zeichen der Differenz – sei es nun Klasse, Geschlecht oder Rasse – offenbaren.«[83]

Wenn sich aber nicht nur kulturelle oder ethnische Identitäten durch den darstellenden Prozess der Alterität fundieren, sondern auch die patriarchal-heteronormative Ordnung von Geschlechtsidentität und sexuellem Begehren mittels performativer Grenzziehungen reguliert wird, dann ist es naheliegend, dass die Formulierung feministischer Widerstandsstrategien ebenfalls bei – oder besser zwischen – den binären Grenzen der Geschlechterrepräsentation ansetzt. Vor allem schwarze Feministinnen haben sehr früh auf die gemeinsame Diskriminierungsgeschichte von Frauen, Homosexuellen und MigrantInnen hingewiesen und das Zusammenspiel zwischen Sexismus und Rassismus benannt.[84] Es sind aber zuvorderst die Beiträge aus dem relativ jungen Feld der Gay-, Lesbian-, oder Queer-Studies,[85] die bereit sind, die ontologische Integrität des weiblichen Subjekts selbst aufs Spiel zu setzen, um die Begriffe und Strategien feministischer Kritik zu radikalisieren. Die poststrukturalistische Revision des feministischen Diskurses in Judith Butlers *Gender Trouble* von 1990 markiert in diesem Zusammenhang eine besonders signifikante Wende. Das genealogische Verfahren Foucaults und das Maskenspiel der Subversion sind erneut betroffen. Bezog die spezifische Ausrichtung der Kritik Homi Bhabhas ihre entscheidenden Impulse weniger vom Scheitern des Logozentrismus

82. Ebd., S. 149ff.

83. H. Bhabha: Die Verortung der Kultur, S. 327.

84. Valerie Smith: Not Just Race, Not Just Gender: Black Feminist Readings, London, New York: Routledge 1998.

85. Diana Fuss (Hg.): Inside/out: lesbian theories, gay theories, London, New York: Routledge 1991.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als aus den subalternen Erfahrungen, konzentriert Butler sich auf die Kritik des Phallogozentrismus und der Zwangsheterosexualität. Während jener Foucaults eurozentristisches Übersehen des kolonialen Moments zum Ausgangspunkt macht, problematisiert diese seine Indifferenz gegenüber sexuellen Unterschieden. Dennoch zeigt Butlers performative Theorie der Geschlechteridentität und ihre Empfehlung parodistischer Resignifizierungspraktiken jenseits des binären Rahmens vielfältige Ähnlichkeiten zu Bhabhas postkolonialer Konzeption hybrider Äußerungsformen. Butler konfrontiert ältere feministische Epistemologien geschlechtlicher Identitäten mit jener historischen Analyse der gesellschaftlichen Diskursivierung des Körpers, die Foucault im ersten Band von *Histoire de la sexualité* entwickelt.[86] Sie erkennt durchaus an, dass die Identität des männlichen Selbst von der Konstruktion des weiblichen Anderen abhängig ist. Jedoch ermöglicht ihr Machtbegriff die Analyse eines Umkehrverhältnisses zu überschreiten. Erst die gesellschaftlich-kulturellen Machtkonfigurationen generieren jene Heteronormativität, deren Kategorien die geschlechtlich bestimmte Person in Erscheinung treten lassen. Damit riskiert die ontologische Setzung der Entität Frau, selbst in emanzipatorischer Absicht, die dominanten Geschlechterverhältnisse zu reproduzieren.[87] Butlers Unterscheidung zwischen Geschlecht (Sexus) und Geschlechtsidentität (Gender) adaptiert nicht die Natur/Kultur-Dichotomie der strukturalistischen Anthropologie, um einen vordiskursiven ursprünglichen Sexus zu behaupten. Stattdessen wird die Konstruktion zweier sich ausschließender Geschlechter als Effekt kultureller Repräsentationen erklärt und selbst die anatomische Einheit des Körpers seiner perzeptuellen Wahrnehmung nachgestellt. Weil also Geschlecht eher »performativ inszenierte Bedeutung«[88] als Ausdruck einer natürlichen Innerlichkeit ist, muss sich die Kritik der männlichen Hegemonie und seiner heterosexistischen Ordnung auf die diskursive Naturalisierung der Geschlechteridentität richten. Sie muss Gender als wiederholte Handlung entlarven, die versucht, ihre Genese zu verschleiern. Subversive Neueinschreibungen oder emanzipatorische Vervielfältigungen können also nur auf jener Bühne geschehen, auf der Geschlechteridentitäten konstruiert werden. Dabei bildet die Travestie einen der möglichen Akte bewusst verfehlter Wiederholungen, mit denen die systematische Integrität des Heteronormativen

86. Michel Foucault: Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir, Paris: Editions Gallimard 1976.

87. J. Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 15f.

88. Ebd., S. 61.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - BY-NC-ND

gestört werden kann. Die auf diese Weise hervorgebrachte Differenz zwischen dem eingeforderten Ausdruck normativer Geschlechtlichkeit und der Performanz geschlechtlicher Imitation etabliert einen Raum, in dem die genauso unvollständigen und widersprüchlichen wie multiplen Geschlechtsidentitäten als offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen fungieren. Die Geschlechter-Parodie offenbart, »daß die ursprüngliche Identität, der die Geschlechtsidentität nachgebildet ist, selbst nur eine Imitation ohne Original ist. […] [S]ie ist eine Produktion, die effektiv – d.h. im Effekt – als Imitation auftritt. Diese fortwährende Verschiebung ruft eine fließende Ungewißheit der Identitäten hervor, die ein Gefühl der Offenheit für deren Re-Signifizierung und Re-Kontextualisierung vermittelt.«[89] Zwar destabilisiert Butlers Dekonstruktion weiblicher Identität die auf ein kollektives Subjekt gründende feministische Identitätspolitik. Indem sie aber das Politische gerade in jenem Prozess platziert, durch den geschlechtliche Identitäten konstruiert, diszipliniert und dereguliert werden, lenkt sie den Blick auf alternative Strategien der Neueinschreibungen.

Subversion in Kunst und Alltag

Die produktive Kraft der im Vorangegangenen beschriebenen theoretischen Perspektiven zeigt sich nicht zuletzt in den heterogenen Praktiken einer neuen Generation von Künstlerinnen, die seit Anfang der 1990er Jahre gezielt für Irritationen sorgen. Dabei geht es mir keineswegs darum nachzuweisen, dass erst die akademischen Debatten der Gender Studies und Postcolonial Studies neue Formen subversiver kultureller Produktion ermöglichen oder dieselben determinieren. Gerade die Genese der postkolonialen Literaturkritik zeigt ja ein eher umgekehrtes Dependenzverhältnis. Die im Folgenden vorgeschlagene, explizit selektive Lesart ausgewählter kultureller Phänomene soll schlicht auf die Korrespondenz zwischen theoretischen Programmen und Kunst- beziehungsweise Alltagspraxis hinweisen.

In den Arbeiten nicht weniger zeitgenössischer Künstlerinnen überlappen sich (post-) feministische und postkoloniale Positionen. So gestatten z.B. die Performances, Videos und Installationen Mona Hatoums keine klare Zuordnung und widerspruchsfreie Lesart. Das thematische Spektrum ihrer Projekte umfasst genauso das endoskopische Verhältnis von sozialem und physischem Körper (*corps*

89. Ebd., S. 203.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

étranger, 1994) wie die Verdrängung der anhaltenden Kriegswirklichkeit der Dritten Welt in den westlichen Mediendiskursen über Peace Keeping (*The Negotiating Table*, 1983). Die Arbeiten der britischen Künstlerin palästinensisch-libanesischer Herkunft verweisen regelmäßig auf die politische Situation an den Orten ihres biografischen Hintergrundes, wie auf den libanesischen Krieg (*Under Siege*, 1982) oder den Palästina-Israel Konflikt (*Present Tense*, 1996), reflektieren aber genauso die Stigmatisierungserfahrungen der Migrantin und ihre Involvierung in der Schwarzen Bewegung Londons (*Them and Us ... and other Divisions*, 1984).[90] Immer wieder umkreisen auch ihre jüngeren Installationen die Motive von Domestizität und kultureller Dislozierung, von Identität und Exil. Hatoums Kunst deplatziert die tradierten Zeichen geschlechtlicher und ethnischer Zuschreibungen und demonstriert so die Instabilität ihrer Bedeutungen.[91]

Nicht erst seit der von Okwui Enwezor geleiteten *Documenta 11* haben KuratorInnen und KunsthistorikerInnen erkannt, dass sich die Themen, Räume und Mechanismen kultureller Produktion radikal erweitert haben. Es sind nicht zuletzt die Interventionen postkolonialer und feministischer KünstlerInnen, die nach neuen Artikulations- und Präsentationsformen einer kritischen Öffentlichkeit verlangen.[92] Längst haben die kulturellen und geschlechtlichen Symbole ihre Eindeutigkeit verloren. Wie hartnäckig sich aber immer noch die essenzialistischen Identitäts- und Geschlechterdiskurse und einseitigen Vergangenheitsmuster des Orientalismus behaupten, zeigt die ideologisch hochgradig polarisierte Debatte über das muslimische Kopftuch. Obwohl der Islam schon lange in die Zentren Europas gerückt ist, verdrängt die kollektive Kriminalisierung verschleierter Frauen gezielt die eigene Involvierung in den komplexen Geschichtserfahrungen muslimischer Gesellschaften. Bereits die französischen Kolonialisten hatten durch ihren Versuch algerische Frau zu entschleiern, den Schleier in ein Symbol antikolonialen Widerstands verwandelt. Markierte er zuvor die Grenze zwischen männlichen und weiblichen Sphären, diente er nun als Barriere gegen den penetrierenden Blick des Besatzers, gegen das geografische und

90. Michael Archer/Guy Brett/Catherine Zegher: Mona Hatoum, London: Phaidon 1997.

91. Mona Hatoum: The Entire World as a Foreign Land, London: Tate Gallery Publishing 2000.

92. Annie E. Coobes: »Inventing the Postcolonial: Hybridity and Constituency in Contemporary Curating«, in: Donald Preziosi (Hg.): The Art of Art History: A Critical Anthology, New York: Oxford University Press 1998, S. 486-497.

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

physische Begehren des Imperialismus. Unter postkolonialen Konstellationen kann der Schleier/das Kopftuch offensichtlich auch gegen die philanthropisch-feministische Missionierung muslimischer Migrantinnen im Westen gerichtet sein. Ihr verhüllter Blick verunsichert die binäre Ordnung einer orientalistischen Logik, in der ausschließlich EuropäerInnen über das Privileg des souveränen, objektivierenden Sehens verfügen. Die Blicke der *Mutahajiba*, die sehen ohne gesehen zu werden, kehren die disziplinierenden Techniken und Machteffekte der hierarchischen Observation um. Auch darin liegt die gelungene Provokation des Kopftuches. Fraglos kann der vorherrschende Enthusiasmus für die Entschleierung der muslimischen Frau mit Blick auf die sexuelle Differenz als Akt der Befreiung gedeutet werden. In einer kontrapunktischen Lesart kultureller Diskurse würde dasselbe fetischistische Insistieren auf das Ablegen des Kopftuches, als repressive Bedingungssetzung der Integration, jedoch seinen aggressiven, kolonial-rassistischen Charakter offenbaren. Sollten wir dann nicht im Kopftuch mehr als nur den Ausdruck religiösen Glaubens, ein Zeichen undemokratischer Gesinnung oder das Symbol männlicher Unterdrückung erkennen und stattdessen sein selbstbestimmtes Tragen auch als alltägliche Strategie postkolonialer Mimikry, als emanzipatorische Aneignung einer umgewerteten orientalistischen Trope begreifen, die mittels der Verschleierung die ideologischen Grenzen westlicher Demokratien entschleiert?

https://doi.org/10.14361/9783839404874-002 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND