

III. ORIENTALISMUS UND SUBJEKTIVITÄT DES ANDEREN

Mit dem »linguistic turn« und insbesondere dem »cultural turn« in den 1990er Jahren hat Saids Orientalismustheorie¹ in Sozial- und Kulturwissenschaften auch im deutschsprachigen Raum an Bedeutung zugenommen. Said analysiert im »Orientalismus« (1981) mittels Foucaults diskurstheoretischer Methodologie den französischen, englischen und amerikanischen Orientalismus (als Disziplin), indem er ein breites Spektrum von Texten (wissenschaftlichen, politischen, literarischen und Reiseberichte) untersucht.² Said geht es dabei darum, Kohärenzprinzipien des orientalistischen Diskurses, das in den Diskursen und Praktiken enthaltene epistemologische Grundmodell aufzuklären sowie seine politischen Implikationen ausfindig zu machen. Sein Diskursbegriff hat somit die strategische Funktion, die Wahrheitsansprüche der Aussagen über den Orient zu zeigen (vgl. Nehring 2003: 42f). Dabei unterscheidet er zwischen drei Formen von Orientalismus, die miteinander verflochten sind: der akademische Orientalismus als Disziplin, der allgemeine Orientalismus als westliche Mentalität, die sich durch mehrere Jahrhunderte zieht, und der institutionelle Orientalismus, als der Diskurs, der den westlichen

-
- 1 Mit der ersten Wende wurde der Orient als Gegenstand westlicher Imagination und Erfindung erkannt. Mit der zweiten Wende fand in den westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften eine diskursive Kulturalisierung der (Identitäts-)Politik statt, wobei der Orient bzw. die »Islamische Welt« als das konstitutive Andere des Westens reartikuliert wird (vgl. Polaschegg 2005: 21ff).
 - 2 Die Texte der Politiker Balfour, Cromer, Kissinger sowie der Schriftsteller/Akademiker Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Flaubert, Renan, Massignon, Grunebaum, Gibb, Marx und Lewis.

Kolonialismus rechtfertigte (vgl. Said 1981; siehe auch Menon 1993: 68; Wilson III. 2000: 243; Jalal al-Azm 2000).

Orientalismus ist für Said eine spezifische Art des Denkens, das entlang essentialistischer Kategorien zwischen dem »westlichen Selbst« und dem »orientalen Anderen« operiert und dabei ein Subjekt konstruiert, das über den Orient spricht. Der Orient gehe aus einer westlichen Imagination hervor, er sei nicht aufgrund naiver Vorstellungen und Vorurteile, sondern als »Episteme«, als komplexe koloniale Investition des westlichen Subjektes entstanden (vgl. Kahraman 2002: 154ff; Schaar 2000: 182). Der Orient sei etwas, das gefürchtet werde und deshalb mittels Forschung und Entwicklung sowie durch direkte Okkupation kontrolliert werden müsse. Es gibt eine »islamische Gesellschaft«, einen »arabischen Geist«, eine »orientale Psyche«, die der Modernisierung, Kolonisierung und alltäglichen Politik scheinbar entgehen (vgl. Said 1981: 339). Der Orientalismus als Diskurs orientalisiert den »Orient«, er konstruiert ihn als eine fixe Entität mit zeitlosem Essentialismus.

Geprägt von Gramscis Konzept der Hegemonie, akzentuiert Said die Dauerhaftigkeit und Stärke der kulturellen Herrschaft des westlichen Subjektes. Der Orient wurde orientalisiert, »weil er orientalisch gemacht werden konnte« (Said 1981: 13). Dass der Orientalismus in der Lage war, Revolutionen und Weltkriege zu überleben, zeigt die Dauerhaftigkeit seiner Hegemonie. Die akademischen und literarischen Texte produzieren also nicht nur Wissen über den Orient, sondern konstruieren auch hegemoniale Repräsentationen über ihn. Sie halten dadurch die hegemoniale Beziehung zwischen Orient und Okzident aufrecht (vgl. Said 1981: 249ff). Die Repräsentationen, verstanden als Formationen oder Deformationen, haben für Said Absichten, sie sind die meiste Zeit überrepräsentativ, sie erfüllen Aufgaben (vgl. Said 1981: 307). Die Beziehung zwischen Osten und Westen ist die Geschichte der »Entwicklung« und »Unterentwicklung«, nicht lediglich die Beziehung von kulturellen Differenzen. Sie ist ein Diskurs, der den Osten als sein unterlegenes Anderes konstruiert. Die Weltgeschichte ist dabei die Geschichte des privilegierten Westens. Die nicht-westlichen Gesellschaften werden auf ein anthropologisches Objekt reduziert, das sich selbst zu repräsentieren nicht in der Lage ist (vgl. Kahraman/Keyman 1998: 65f).

Said hat gezeigt, wie orientalistische Repräsentationen die kolonisierenden Praktiken vereinfacht und gerechtfertigt haben. Er hat gezeigt wie die Eindringung des westlichen Subjektes in den Osten und die orientalistischen Repräsentationen sich wechselseitig in einem Zusammenspiel von Macht und Diskurs getragen haben. Er ließ aber die heterogenen westlichen Repräsentationen und antagonistischen Subjektpositionen um die Hegemoniebildungen im Diskurs innerhalb des westlichen

Diskurses außer Acht, so eine zentrale Kritik von postkolonialen Theoretikern³, die ich mir hier zu Eigen mache (vgl. Porter 1983; Lowe 1991; Chen 2001 Turner 2000b).

Heterogenität des Orientalismus

Eines der Hauptprobleme des saidschen Orientalismus liegt in seiner methodologischen Ausgangsposition, der Foucaults Diskurstheorie zugrunde liegt, welche eine geschlossene Struktur des Diskurses impliziert. Foucault legt seinen Akzent auf diese Strukturregeln einer hierarchisch organisierten symbolischen Ordnung, in einer Zeit und an einem Ort (vgl. Foucault 1991). Sein zentrales Anliegen konzentriert sich um die Frage, welche bestimmten Grundbegriffe bzw. Erkenntnisprinzipien und

- 3 Die saidsche Theorie des Orientalismus hat den postkolonialen Feministen zufolge die konstitutive Rolle der Sexualität und Repräsentationen über Geschlechter in der Formierung des Orientalismus unzureichend fokussiert (vgl. Mills 1997; Lowe 2001; Yeğenoglu 1996; Lewis 1996). Porter (1993) weist darauf hin, dass Said einen Diskursbegriff in seiner Analyse verwendet, der sich von dem Foucaults erheblich unterscheidet, indem er die epistemologischen Brüche nicht berücksichtigt (vgl. Porter 1983: 179ff). Er habe den foucaultschen Diskursbegriff nicht konsequent angewendet. Er reduziere Foucault auf Terminologien (Diskurs, Repräsentation, epistemische Differenzen), lehne es aber ab die Konsequenzen des foucaultschen Geschichtsverständnisses zu akzeptieren, das von Diskontinuitäten gekennzeichnet ist. Während Foucault ab dem 16./17. Jahrhundert einen modernen epistemischen Bruch feststellt, umfasst epistemische Konstruktion Sais sowohl die pre-kapitalistische als auch die kapitalistische Periode (vgl. Ahmad 2000: 288ff). Jalal al-Azm (2000) zufolge kann Said keinen bestimmten Zeitpunkt für die Entstehung des institutionellen und akademischen Orientalismus feststellen. Said führt den Ursprung der orientalistischen Diskursformation bis in die Antike zurück (vgl. Jalal al-Azm 2000: 218f). Er stellt eine Kontinuität von Homer, Aischylos, Euripides über Dante und Karl Marx bis zu A.H.R. Gibb und Bernard Lewis fest. Dadurch würden die Kategorien von Orient und Okzident essentialisiert und transhistorisiert. Auf diese Weise reproduziert er für Samir Amin die eurozentristische These, die die Antike als »Vater Europas«, als Wiege der Vernunft und des Fortschritts des Westens artikuliert (vgl. Amin 2001: 1676ff). Die Geschichte des Orientalismus solle im Zusammenhang mit der Entstehung des Kapitalismus und des Kolonialismus gedacht werden. Denis Porter (1983) und Aijaz Ahmad (2000) machen darauf aufmerksam, dass Said einerseits zwischen »Wahrheit« und Ideologie, Realität und Repräsentation, objektivem und politischem Wissen keinen Unterschied mache, andererseits von einem »Orient« rede, der tatsächlich existiere, aber missrepräsentiert werde. Somit gerate er in einen Widerspruch, indem er die Möglichkeit für alternative (»richtige«) Repräsentationen über den Orient offen lasse (vgl. Porter 1983: 181; Ahmad 2000: 292).

Bedingungen die Überzahl von Aussagen, Argumenten und Narrativen in einem bestimmten Zeitraum organisieren (vgl. Kögler 1994: 40; Keller 2004: 43). Es ist nicht die Intention des Autors, dahinter verborgene Klasseninteressen oder Willensabsichten einzelner Subjekte aufzudecken, sondern die Analyse dessen, was tatsächlich gesagt wurde, also die Schilderung der Diskursformation, und die Analyse seiner Formationsregeln⁴, die sich durch den Sprachgebrauch materialisiert haben (vgl. Angermüller 2005: 4). Diese Formationsregeln bestimmen die Regeln der Sagbarkeit und strukturieren, welche Aussagen in einem bestimmten historischen Kontext erscheinen können (vgl. Keller 2004: 45).

»In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelationen, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, dass man es mit einer diskursiven Formation zu tun hat [...].« (Foucault 1973: 58)

Diskurse sind zwar geregelte Formationen, wie im vorherigen Teil (II) gezeigt, sie sind jedoch heterogene Gebilde. Ihre Äußerungen verweisen auf unterschiedliche Sinnebenen. Daher ist der Orientalismus als Summe von ambivalenten heterogenen Repräsentationen zu verstehen und soll in den dialogischen Praktiken mit den Diskursen des Anderen untersucht werden. Dabei sollen sowohl Kontinuitäten als auch auf Diskontinuitäten seit der Kolonialgeschichte Europas hervorgehoben sowie die miteinander konfligierenden unterschiedlichen Diskurse um Hegemonie und Gegenhegemonie in den jeweiligen westeuropäischen Gesellschaften vor Augen gehalten werden. Der Orientalismus als Diskurs und Phantasie ist nicht stabil und geschlossen, sondern komplex, instabil und widersprüchlich. Dies liegt in seiner Dialogizität und Historizität sowie in der Tatsache begründet, dass es unmöglich ist, Bedeutung auf Dauer zu fi-

4 Foucault unterscheidet in der »Archäologie des Wissens« (1973) zwischen vier Formationsregeln eines Diskurses: 1. Formation der Gegenstände: Welche formativen Regeln bilden Gegenstände, über die gesprochen wird, welche wissenschaftlichen Disziplinen sind wie an dem Gegenstand Konstruktion beteiligt, welche Klassifikationsmuster werden im Diskurs sichtbar?; 2. Formation der Äußerungsmodalitäten: Wer ist legitimer Sprecher, von welchen institutionellen Orten und welcher Subjektposition aus wird gesprochen?; 3. Formation der Begriffe: Welche rhetorischen Mittel werden angewendet, wie werden Texte miteinander verbunden, wie werden Argumente formuliert?; 4. Formation der Strategien: Wie bezieht der Diskurs sich auf andere Diskurse? (vgl. Foucault 1973).

xieren, da die Natur von Identitäten unvollständig ist und Hegemonien prekär sind.

Die Konstruktion des Selbst und der Andersartigkeit ist weder endgültig fixiert noch kontinuierlich (vgl. Sayyid 1997: 32). Die Repräsentationen über das eigene Selbst und über Andere sind multivalent und bezeichnen in unterschiedlichen partikulären sozialen und historischen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen. Die kollektiven Identitätsvorstellungen und Deutungssysteme (von Eliten) in Europa unterscheiden sich in diesem Sinne von einem historischen Moment, von einem Land und von einem politischen Diskurs zum anderen. Es gibt keine einheitliche konsistente Bedeutung des Begriffes Europa, keine einzige kontextdurchquerende transhistorische Tradition, sondern relativ heterogene Repräsentationen mit historischen und räumlichen Differenzen (vgl. Stråth 2000; Malmberg/Stråth 2002; Pocock 2002; Pagden 2002).

Turner (2000b) macht auf zwei Dimensionen des Orientalismus aufmerksam: Zum einen unterscheidet er zwischen internem und externem Orientalismus. Der Diskurs ist diesbezüglich entweder nach innen oder an externe bzw. externalisierte Andere gerichtet. Zum anderen unterscheidet er zwischen positivem und negativem Orientalismus. Turner gibt die europäischen Romantiker des 19. Jahrhunderts als Beispiel für den positiven Orientalismus an. Diese hätten sich mit dem Osten identifiziert und positive Stereotype erzeugt, wie T.E. Lawrence, der den »Orient« als Land der »Versprechen«, »Sensibilitäten« und »Freude« beschrieb. Orientalismus ist für Turner auch nach innen gerichtet, indem auch bestimmte Gesellschaften in Europa positiv oder negativ repräsentiert würden, wie »sympathische« Schotten oder »bedrohliche« Iren (vgl. Turner 2000a: 17ff).

Lisa Lowe (1991) stellt in ihrer Analyse der »Turkish Embassy Letters« (1717-1718) von Mary Wortley Montagu fest, dass diese bestimmte Bilder über die »türkischen«⁵ Frauen und die »türkische« Gesellschaft vermittelt, die sich von den zeitgenössischen orientalistischen Bildern unterschieden. Montagus Sprache verfolgt eine Rhetorik der Identifikation mit den elitären »türkischen« Frauen am osmanischen Hof und eine Rhetorik der Differenzierung der »türkischen« Gesellschaft im Allgemeinen (vgl. Lowe 1991: 324f). Der englische Orientalismus formierte

5 Hier möchte ich darauf hinweisen, dass die vermeintlich »türkischen« Frauen in dieser Zeit tatsächlich ganz unterschiedlicher Herkunft waren und sich nicht als »türkisch«, sondern eher als »osmanisch« verstanden. In dieser Hinsicht kann auch von keiner »türkischen Gesellschaft«, sondern nur von einer osmanischen Gesellschaft gesprochen werden. Paradoxerweise war »türkisch« eine orientalistische Bezeichnung, was Lisa Lowe als Orientalismuskritikerin nicht in Betracht zieht.

sich Lowe zufolge deshalb nicht lediglich in der Distinktion zwischen Orient und Okzident, sondern überlappend mit Differenzen und Gemeinsamkeiten bezüglich geschlechter- und klassenspezifischer Merkmale.

Lowe spricht weiterhin von einem »poststrukturalistischen« Orientalismus der 1970er Jahre in Frankreich, in dem der »Orient« als ein Objekt der Phantasie imaginiert wurde, welches mit der Kolonisierung des Orient (China) nichts zu tun hatte, sondern eine romantische Erfindung von kritischen französischen Intellektuellen war. Lowe weist dabei auf die französischen maoistischen Intellektuellen (der Zeitschrift »Tel quel«) und postrukturelle Autoren hin, wie Julia Kristeva und Roland Barthes, die nach der »gescheiterten Revolution« der 1968er Bewegung in Frankreich 1974 nach China gereist sind.⁶

Dieser postkoloniale französische Orientalismus markiert für Lowe einen essentiellen Unterschied zwischen China und Europa: Die Idealisierung der Mutter und die Orientalisierung Chinas finden dabei zugleich

6 Laut Lowe hat Roland Barthes in seinem Buch »Alors la Chine« (1975) orientalistische Repräsentationen konstruiert, in denen die französische Gesellschaft als »[...] a society structured on difference, differences being the source of occidental desire, meaning, and eroticism« konzipiert wurde. Als Gegenpol zur französischen wurde eine chinesische Gesellschaft konstruiert, die »[...] neutral smooth, and prosaic, profoundly lacking conflict or difference« war (Lowe 1991: 161). Während Barthes dem westlichen modernen Binarismus zu entkommen versuchte, so Lowe, gerate er in einen Okzident-Orient-Binarismus, in dem der ideelle Osten privilegiert werde. Barthes vergleiche die japanische und chinesische Kultur mit der westlichen französischen und schlussfolgere, dass diese nicht miteinander kompatibel seien. Über diesen Vergleich versuche Barthes zu definieren, was die westlichen Gesellschaften nicht seien. Selbst die japanischen Städte würden sich von den westlichen unterscheiden, sie seien nicht zentralisiert wie die französischen Städte. Westliche Gesellschaften seien paternalistisch, die östlichen maternalistisch. Als eine weitere Vertreterin des postkolonialen Orientalismus gibt Lowe die feministische Psychoanalytikerin Julia Kristeva an, die in ihrem Buch »Des chinoises« eine homogene chinesische Gesellschaft konstruiere, in der keine sozialen Klassen, keine Arbeiter und Bauern existierten. Während Kristeva die chinesische pre-moderne Kultur als imaginär und pre-ödpal auffasse, bezeichnete sie die jüdisch-christliche europäische Kultur als männlich, phalluszentriert und kastriert. Sie entwerfe China als kulturelles sexuelles Andere des Westens. Diese postkolonialen Repräsentationen ähneln Lowe zufolge den Repräsentationen der französischen Romantiker im 19. Jahrhundert, wie Flauberts Bilder von orientalen Frauen (»la femme orientale«) in seinem Buch »Kuchuk Hanem«. »In both situations the oriental is represented by the French writers as speechlessly other, indiscriminate rather than distinguishing among observers [...] In both the French readers are the audience who receive and, as addressees, participate in these representations.« (Lowe 1991: 187)

statt, indem eine matriarchale Gesellschaft in einem vorgestellten Orient erfunden wird. Es gehe um eine konstruierte frauendominierte pre-symbolische Phase in der chinesischen Geschichte und Gesellschaft (vgl. Lowe 1991: 137ff). Kennzeichnend für die postkolonialen Orientalisten sei, dass das orientale Andere (China) kein kolonisierter Raum, kein Objekt des Wissens im foucaultschen und saidschen Sinne, sondern ein begehrter Ort der Phantasie sei, der im Vergleich mit der westlichen rationalen Politik und Signifikation privilegiert werde. Paradoxaerweise habe diese postkoloniale Refiguration China weiterhin als Anderes konstruiert, nicht als kolonisiertes, aber als Objekt der Phantasie. Diese romantische Repräsentation habe wenig mit China oder dem Orient zu tun, sondern lediglich mit dem französischen Kontext bzw. den Enttäuschungen der 1970er Jahre. Es sei ein linker distanzierter orientalistischer Blick, der die westliche Staatsmacht und seine Hegemonie kritisiere, den französischen (linken) Leser adressiere und sich mit einer erdachten chinesischen orientalen Gesellschaft identifiziere (Lowe 1991: 187ff).

Said unterscheidet zum einen zwischen manifestem und latentem Orientalismus. Ersterer wird als eine Menge von geäußerten Sichtweisen über die orientalischen Gesellschaften verstanden, während er mit Letzterem mehr oder weniger unbewusste Performativitäten meint. Im manifesten Orientalismus gehe es um die Form und den persönlichen Stil und selten um den grundlegenden Inhalt. Während bestimmte Veränderungen im Wissen über den Orient im manifesten Orientalismus zu sehen sind, so Said, ist der latente Orientalismus dauerhaft und stabil. Die untersuchten Texte (z.B. von Renan und Marx) hielten Said zufolge »[...] die Andersartigkeit des Orient aufrecht, seine Exzentrizität, Rückständigkeit, seine stille Gleichgültigkeit, seine weibliche Durchdringbarkeit, seine träge Formbarkeit« (Said 1981: 231).

Er unterscheidet zum anderen zwischen dem deutschen und dem anglo-französischen Orientalismus des 19. Jahrhunderts. In der deutschen Wissenschaft konnte sich für Said während der ersten beiden Drittel des 19. Jahrhunderts niemals ein enges Zusammenspiel zwischen den Orientalisten und strategischen nationalen Expansionsinteressen etablieren (vgl. Said 1981: 28). Es gebe nichts in Deutschland, so Said, das mit der anglo-französischen Präsenz in Indien, dem Nahen Osten oder Nordafrika korrespondiere.

»[...] der deutsche Orient [war] fast ausschließlich ein wissenschaftlicher oder zumindest ein klassischer Orient: er wurde Thema der Lyrik, von Phantasien und selbst von Romanen [...] was der deutsche Orientalismus jedoch mit dem anglo-französischen und später amerikanischen Orientalismus gemein hatte,

war eine Art von intellektueller Autorität über den Orient innerhalb der westlichen Kultur.« (Said 1981: 28)

Er übersieht jedoch, wie Sheldon Pollock (2000) bemerkt, die Verbindung zwischen dem deutschem Orientalismus und der Herausbildung deutscher Identität. Der deutsche Orientalismus war für Pollock zwar nicht primär auf den Orient und seine Kolonisierung gerichtet, doch er formierte sich im dialogischen Verhältnis zum französischen und englischen Orientalismus⁷ und versuchte, die Rolle Deutschlands gegenüber Frankreich und England in Europa zu definieren. Der deutsche Orientalismus »[...] directs our attention momentarily away from the periphery to the national political culture and the relationship of knowledge and power at the core – directs us, potentially, towards forms of internal colonialism, and certainly toward the domestic politics of scholarship« (Pollock 2000: 304).

Die rassistische Formierung einer indogermanischen Identität als Gegenidentität zu den Semiten konnte für Pollock ohne den deutschen romantischen Orientalismus nicht funktionieren. Dieses orientalistische Wissen sei ein Teil der ideologischen Grundlage des »Dritten Reiches« geworden, die dazu diene, Juden zu verfolgen und Europa zu besetzen (vgl. Pollock 2000: 304ff).⁸ Die deutschen Kleinstaaten und ihre politische Machtlosigkeit machten es laut Nehring (2003) den Deutschen unmöglich, eigene Kolonien zu besitzen. Das habe die romantischen Dichter nach »geistigen Kolonien« suchen lassen, die sie in Indien bzw. im Sanskrit entdeckten. Deutscher Orientalismus und wachsender Nationalismus verbanden sich miteinander, wobei die Deutschen nach außer-europäischen kulturellen Wurzeln suchten (vgl. Nehring 2003: 42f). Es formierte sich die Phantasie, einen Ursprung der Kultur finden zu wollen, der sich von Aufklärung und französischer Revolution abgrenzte, wobei die Kultur als Begriff in Abgrenzung zum französischen Begriff der Zivilisation fungierte. Laut Nehring akzentuiert Norbert Elias, dass die deutsche Mittelschicht seit dem 18. Jahrhundert im Gegensatz zum französischen missionarischen Zivilisationsbegriff den Kulturbegriff einsetzt, welcher die nationalen Unterschiede in den Vordergrund stellt,

7 Die deutschen Orientalisten waren für Nehring zu Beginn im Wesentlichen von Texten über Indien geprägt, die von Engländern herausgegeben und übersetzt wurden (vgl. Nehring 2003: 43).

8 Pollock spricht von ca. 25 Indologie-Professoren der NS-Zeit. Ein Drittel waren aktive Partei- oder SS-Mitglieder. Abgesehen von den vom Arierparagraphen betroffenen jüdischen Professoren und solchen, die mit Juden verheiratet waren, hat sich keiner gegen das Regime positioniert oder das Land verlassen (Pollock 2000: 315).

wobei die Sprache als Ausdruck und Charakter der nationalen Identität verstanden würde

»[...] durch die Entdeckung des Sanskrit als einer strukturell und semantisch dem Griechischen, Lateinischen und Deutschen verwandten Sprache und durch die Parallelisierung von griechisch-lateinischer Kultur und Religion mit der Sanskritkultur [...] [sollte] eine tiefere Verbindung hergestellt werden als zu Frankreich, von dem man sich mit der gleichen Sprachtheorie distanzieren wollte« (Nehring 2003: 44f).

Die deutschen Intellektuellen sahen die Deutschen somit als legitime Erben der indischen Tradition. Die Indologen Friedrich Schlegel, Max Müller, Franz Bopp und Paul Deussen sind wichtige Figuren, die im 19. und 20. Jahrhundert hohes Ansehen nicht nur in ihrem Fach genossen. Diese Namen waren seit dem Ende des 18. bis zum 20. Jahrhundert mit deutschen Interessen in Indien verbunden. Der deutsche Orientalismus war für Nehring politisch motiviert, auch wenn sich der Kulturbegriff von Politik und sozialen Fakten abgrenzte. Auch Andrea Polaschegg (2005) weist auf die Verbindung zwischen deutscher Identität und Orientalismus hin. Im deutschen (und europäischen) Diskurs der Romantik im 19. Jahrhundert hätten die Osmanen eine Funktion für die Bildung einer deutschen Identität erfüllt. Während des griechischen Befreiungskrieges gegen die Osmanen (1821-1828) hätten die deutschen Romantiker (Philhellenistische Literatur) das griechische Volk heroisiert, wobei das Bild der nicht-christlichen »Türken« zu erfinden einen kulturgeschichtlichen Ursprung des Eigenen in der Antike ermöglicht habe (Polaschegg 2005: 250ff).

Ähnlich argumentiert Andre Gingrich (1999), wenn er von einem »frontier«-Orientalismus spricht. Der klassische französische und englische Orientalismus sei für die Rechtfertigung einer Ideologie kolonialer Herrschaft einflussreich, für nationalistische Strömungen in England und Frankreich jedoch nie besonders fruchtbar gewesen. Der »frontier«-Orientalismus dagegen sei seit dem 19. und 20. Jahrhundert für nationalistische Ideologien vor allem in Österreich, Deutschland und Spanien aktiviert worden. Im Gegensatz zum klassischen Orientalismus in Frankreich, England oder den Niederlanden, der sich primär an die einheimischen Oberschichten wandte, ist für Gingrich der »frontier«-Orientalismus vielmehr Gegenstand der Volks- und Populärkultur. Während der klassische Orientalismus exotische und erotische Abenteuer als Haupt Sujets habe, so formuliere der »frontier«-Orientalismus Geschichten von Blut und Boden, Geschichten wie etwa von der Belagerung Wiens 1683. Er organisiere eine symbolische Anordnung von Raum und

Zeit, von Landschaft und Geschichte. Es sei daher kein Zufall, dass vom späten 19. Jahrhundert an bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts die Metapher von Österreich als »Bollwerk« gegen den Osten dominant war. »Habsburgerischer Patriotismus und Deutschlands Nationalismus, ständestaatlicher Konservatismus und Nationalsozialismus, aber auch Varianten der Ideologien vom Kalten Krieg haben sich auf jeweils unterschiedliche Weise dieser Bollwerk- und Grenzlandmythen über Jahrzehnte bedient.« (Gingrich 1999: 33)

Es ist wichtig, auf die Differenzen und Brüche im Orientalismus-Diskurs zu achten, deswegen muss er re-konzeptionalisiert werden. Die Theorie des Orientalismus von Said hat diese Veränderungen auf globaler Ebene nicht in Betracht gezogen (vgl. Turner 2000a: 7f). Der moderne Orientalismus war ja Expression des Kolonialismus, in der postkolonialen Phase brachen die orientalistischen Annahmen zusammen. Insbesondere markieren das Ende des Zweiten Weltkrieges und das des Kalten Krieges jene Phasen, in denen westliche Gesellschaften und diesbezüglich die orientalistischen Diskurse nicht zu unterschätzende Transformationen und Risse erlebt haben.⁹

»Infolge dieser Transformationen müssen sich Imperien der Gegenwart jetzt in neu konfigurierten Räumen im In- und Ausland mit subalternen Subjekten auseinandersetzen, da sich der Andere, der einst auf fernen Kontinenten gehalten wurde oder auf abgegrenzte Regionen im eigenen Land beschränkt war, zugleich vervielfältigt und auflöst. Kollektive Identitäten werden jetzt an fragmentierten Orten definiert, die sich nicht mit antiquierten Kategorien abbilden lassen [...]« (Coronil 2002: 215)

Wenn der Raum fließend wird, so Coronil, lässt sich Geschichte nicht mehr so leicht an festgelegte Territorien binden. Zwar führt die Deterritorialisierung zu einer Reterritorialisierung, aber dieser Prozess lässt lediglich die soziale Konstruiertheit des Raumes sichtbar werden, denn sein »Einschmelzen« wird zum Teil durch das »Einfrieren« der Geschichte ausgeglichen. Diese Verräumlichung der Zeit dient als Ort neu-

9 Seitdem haben sich, Turner zufolge, die Rollen des Staates und der Intellektuellen verändert. Die elitären Institutionen haben weniger Einfluss auf die politischen Entscheidungsprozesse in der Innen- und Außenpolitik des Nationalstaates als während des Nationsbildungsprozesses im 18. und 19. Jahrhundert. Die Eliten sind nicht mehr kulturelle Legislatoren, sondern Interpretatoren (vgl. Turner 2000: 10). Während der Formierung von Nationalismus und Orientalismus übernahmen die Eliten die führende diskursproduzierende Rolle. Sie bestimmen jedoch nicht mehr, was der Inhalt und Standard der nationalen Kultur sein sollte. Massen- und Medienkultur und Kommerzialisierung transformierten die Funktion von gesellschaftlichen Eliten und Intellektuellen in den westeuropäischen Gesellschaften.

er sozialer Bewegungen wie auch neuer imperialer Kontrolle; sie weitet den Bereich imperialer Unterwerfung, aber auch den politischer Auseinandersetzungen aus.

Okzidentalismus und Subjektivität des Anderen

Wenn die Erzeugung des Orients im Westen, »signifies the West's own dislocation from itself, something inside that is presented, narrativised, as being outside« (Young 1990: 139), was für eine Rolle spielt dann die Bedeutung des »Westens« in den nationalen Identitäten der nicht-westlichen Gesellschaften? Said ist geprägt von der oben ausgeführten foucaultschen Diskurs- bzw. Machttheorie, der der französische Strukturalismus zugrunde liegt. Die globalen Machtstrategien regulieren und überwachen die Interaktionen von Subjekten, sie unterwerfen die Subjekte. Diskurs ist nicht unbedingt einseitig der Macht unterworfen, wirkt aber auch nicht notwendigerweise gegen sie. Er stellt lediglich Machtbeziehungen her. Es gibt Praktiken außerhalb des Diskurses, aber nichts abseits von Machtverhältnissen, da die Macht aus allem hervorgeht (vgl. Foucault 1983: 94ff).

Diese von Foucault geprägte Ausgangsposition Saida hindert ihn, den alternativen, kontra-hegemonialen Diskurs sowohl in westlichen als auch in nicht-westlichen postkolonialen Kontexten zu sehen (vgl. Porter 1983: 183; Menon 1993: 6). Das »orientale« Subjekt kann der westlichen Herrschaft nicht entgehen, es wird eingesperrt. Wenn jedoch die Hegemoniebildung des westlichen Diskurses eine gewisse Zustimmung oder Integration des Anderen erfordert, so bedeutet das, dass ohne Identifikationen des Anderen keine westliche Hegemonie in »orientalen« Gesellschaften hergestellt werden kann. Weil Macht individuelle oder kollektive »freie Subjekte« voraussetzt, auf die Macht ausgeübt wird, und nicht auf Sklaven (vgl. Foucault 1987: 255f), und weil die Hegemonialität eines Diskurses lediglich eine Tendenz ist, da die verfügbaren Sinnordnungen aufgrund von Antagonismen, Brüchen und Konflikten relativ in Bewegung sind (vgl. Keller 2004: 53), können die freien Subjekte und Subalternen unterschiedliche Prozesse der Identifikation und Verhaltensweisen gegenüber der hegemonialen Machtausübung zeigen.

Wie im zweiten Teil dieses Buches geschildert, werden Subjektpositionen als Folge von kontingenten artikulatorischen Prozessen produziert und sie transformieren sich durch neue Artikulationen. Die Formierung politischer Subjektivität resultiert genau aus einem Mangel in den Strukturen und es ist der Prozess der Identifikation, konstituiert durch diskursive Knotenpunkte, der politische Subjektivitäten hervorbringt. Die ko-

loniale Unterwerfung wirkt insofern nicht vollständig, es gelingt ihr zwar, dem kolonisierten Subjekt einen Standort zuzuweisen, aber dieser angebotene Ort wird nicht voll besetzt. Das Andere fängt an für sich selbst zu sprechen und seinerseits Repräsentationen über den Westen zu konstruieren. Die Subjektivität des Anderen formiert sich in einem diskursiven dialogischen Prozess zwischen den europäischen und den nicht-europäischen Diskursen, wobei der imaginäre Blick des Anderen konstitutiv wirkt. Es geht um aktive macht- produzierende diskursive Praktiken des Anderen, die die normativen Grenzen des Adaptierens bzw. Imitierens westlicher Annahmen und Phantasien bestimmen. Die Verwestlichung führt insofern nicht zur Homogenisierung des Restes der Welt, sondern zu ihrer Transformation unter unterschiedlichen historischen Bedingungen (Coronil 2002: 213).

Die politische Beziehung zwischen Dominanten und Subalternen, zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten ist, mit anderen Worten, ambivalenter und komplexerer Natur, als Said (und G. C. Spivak) annehmen.¹⁰ Die Formierung des kolonialen Diskurses und seiner Machtstrukturen ist relativ unvollständig, konfliktgeladen und unsicher. Um sich zu konstruieren, sind beide Seiten aufeinander angewiesen. Die dominanten und subalternen Kulturen entstehen für Bhabha in einem dritten Raum, in dem Negationen, Identifikationen und Kontra-Identifikationen stattfinden. Es besteht einerseits eine ambivalente Partnerschaft zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten, andererseits bietet diese »Liminalität«, dieser Zwischenraum den Subalternen unerwartete, nicht anerkannte Wege, die kolonisierende Macht herauszufordern (vgl. Bhabha 2001: 619ff). Bhabha geht davon aus, dass, wie alle anderen Machtformen, auch koloniale Autoritäten »systematisch« aber »unintendiert« zur Herausforderung und Ablehnung einladen (vgl. Moore-Gilbert 2001).

10 Geprägt von Said, spricht Spivak (2001) von der Abwesenheit von Räumlichkeit, in der die Subalternen sich artikulieren und ihre Interessen und Erfahrungen mit ihren eigenen Begriffen und Repräsentationen für die anderen zugänglich machen können. Spivaks Kritik richtet sich in erster Linie gegen kritische europäische Intellektuelle, wie Foucault, Deleuze und Kristeva. Diese gingen davon aus, dass marginalisierte Gruppen sowohl in westlichen als auch in nicht-westlichen Gesellschaften autonome Subjekte sein und für sich sprechen könnten. Jene selbst nicht subalternen Aktivist:innen und Forscher konstruierten imaginäre utopische Subjektpositionen für Subalterne und Kolonisierte. Es gehe um Enttäuschungen und Desillusionierungen in den Kontexten westlicher Gesellschaften, in denen diese Aktivist:innen und Forscher eingebettet sind. Die Feminist:innen der westlichen Gesellschaften beispielsweise erfanden die Frauen der Dritten Welt, um sich selbst konstituieren zu können (vgl. Spivak 2001: 1427).

Die Frage, wie orientalistische Annahmen und Repräsentationen durch den nationalistischen Diskurs des Anderen im kolonialen Kontext eingebettet werden, ist insofern entscheidend. Partha Chatterjee zeigt diesbezüglich einflussreiche Impulse auf. Als die Eliten den nationalistischen Diskurs im kolonialen Kontext formulierten, so Chatterjee, adaptierten sie die westlichen Technologien und gaben die »Rückschrittlichkeit ihrer Nation« im Hinblick auf den von Westen festgelegten globalen Standard zu. Doch diese Nationalismen, die die »Stufe« der westlichen Modernisierung zu erreichen wünschten, konnten nicht die »fremde Kultur« einfach imitieren, denn sie hätten dadurch ihre Differenz verloren. Deshalb seien diese nationalen Identitäten »zerrissen«: Sie wollen auf dem materiellen Feld mit dem Westen gleichziehen, dabei aber gleichzeitig kulturell ihre Distinktion bewahren. Sie akzeptieren die Epistemologien und Methodologien des westlichen modernistischen Diskurses, beharren jedoch auf der »authentischen« Identität ihrer nationalen lokalen Kultur. Sie akzeptieren und lehnen sie zugleich ab (vgl. Chatterjee 1993: 11). Chatterjee zufolge unterscheiden die Nationalismen der (kolonialen) nicht-westlichen Gesellschaften während des Modernisierungsprozesses zwischen materiellen und immateriellen Feldern. Sie unterscheiden zwischen westlichen Institutionen und Technologien auf dem materiellen Feld, auf dem diese Nationalismen die koloniale westliche Überlegenheit internalisieren, und nationalen lokalen Werten/Normen/Traditionen auf dem immateriellen Feld. Das materielle Feld kennzeichnet das Außen, während das immaterielle Feld die »Essenz« der kulturellen Identität im Innen charakterisiert. Genau auf Basis dieser Spaltung operiert der Nationalismus in nicht-westlichen Gesellschaften, wobei er das immaterielle Feld als sein souveränes Gebiet deklariert, auf dem die koloniale Macht sich nicht einmischen darf. Das bedeutet nicht, dass dieses immaterielle Feld als solches konserviert bleibt. Der nationalistische Diskurs versucht, hier eine moderne aber nicht-westliche nationale Kultur zu gestalten. Da die Nation eine imaginäre Gemeinschaft ist, ist in nicht-westlichen Gesellschaften genau dieses immaterielle Feld der Ort, wo die Nation imaginiert wird.

Chatterjees Hauptthese ist, dass »Dritte-Welt-Nationalismen« den orientalistischen Diskurs zwar nicht brechen konnten, sondern die Hegemonie des Orientalismus reproduzierten, indem sie ihn adaptierten. Doch ist die Beziehung zwischen Nationalismus in nicht-westlichen Gesellschaften und Orientalismus nicht eine einfache einseitige Imitation. Ihr Nationalismus selektiert, was er imitiert und was er lässt. Dieser Diskurs muss sich zu seiner Rechtfertigung von der kolonialen Herrschaft distanzieren und gegen sie antreten, um der »Nation« zu zeigen, dass er sich vom kolonialen Diskurs abhebt. Insofern unterscheidet sich der Na-

tionalismus der nicht-westlichen Gesellschaften vom kolonialen Diskurs, doch er ist dominiert von ihm. Chatterjee zufolge akzeptieren nationalistische Eliten die epistemologischen und ontologischen Annahmen des orientalistischen Diskurses auf der Ebene der »Thematik«. Sie seien jedoch nicht passiv, sondern reagierten auf der Ebene der »Problematik« als aktives Subjekt.¹¹ Ihr Diskurs sei eine Version des Orientalismus auf der Kehrseite (vgl. Chatterjee 1993: 38ff).

Sadik Jalal al-Azm (2000) beschreibt einen »Orientalism in Reverse«. In der »arabischen Welt« formiere sich eine Art islamischer Nationalismus, der einen ontologischen Unterschied zwischen »westlichem« und »arabischem Geist« macht, der entweder den Orientalismus verinnerlicht und sich selbst primitiv und primordial wahrnimmt oder einen überlegenen »arabischen Geist« einem primordial-primitiven »westlichen Geist« gegenüberstellt (vgl. Jalal al-Azm 2000: 231ff). Chen (2001) kritisiert Said dahingehend, dass er zum einen den sich gegen die westliche Expansion positionierenden kritischen Gegendiskurs in den westlichen Gesellschaften ignoriert habe, der die westliche Dominanz wenig unterstützte, sondern sie vielmehr subvertierte. Zum anderen habe er kritische Gegendiskurse innerhalb der »orientalen« Gesellschaften ignoriert, die ihrerseits den offiziellen nationalistischen okzidentalistischen Diskurs vesetzten. In seiner Analyse des chinesischen Modernisierungsdiskurses bzw. des Anti-Traditionalismus der maoistischen Staatsapparatseliten seit der »Kulturrevolution« stellt Chen fest, dass China extrem orientalisiert und der Orientalismus auch stark sich selbst auferlegt wurde. Da die Inhalte und Formen des Orientalismus in China modifiziert wurden, soll er Okzidentalismus genannt werden. Okzidentalismus ist für Chen »[...] a discursive practice that by constructing its own Western Other, has allowed the Orient to participate actively and with indigenous creativity in the process of self – appropriation, even after being appropriated and constructed by Western Others« (Chen 2001: 935). Es formierte sich ein neuer Diskurs, der aus der Kombination der westlichen Konstruktion Chinas mit der chinesischen Konstruktion des Westens besteht, während beide Kompetenzen interagieren und miteinander verschmelzen. Die einheitlich aussehenden diskursiven Praktiken des Okzidentalismus befinden sich in einer paradoxen Beziehung mit den

11 »Thematik« entspricht den epistemologischen und ethischen Rahmenbedingungen für Elemente sowie den Regeln zur Bildung von Beziehungen zwischen diesen Elementen. Es geht um die zentralen Annahmen und Regeln eines ideologischen Systems, das sich im Hinblick auf Epistemologie (Annahmen darüber, wie Wissen strukturiert ist) und Ethik (was moralisch korrekt ist) ausdrückt. »Problematik« bedeutet dagegen eine Serie von möglichen konkreten Strategien, wie auf der Ebene der Thematik gehandelt werden könnte (Chatterjee 1993: 38f).

diskursiven Praktiken des Orientalismus und teilen seine ideologischen und ethischen Annahmen und Strategien.

Doch beide haben unterschiedliche ideologische Funktionen. Während Orientalismus im saidschen Sinne die diskursiven Strategien der westlichen Dominanz bedeute, so Chen, sei Okzidentalismus ein Diskurs, der unterschiedliche Funktionen für unterschiedliche miteinander streitende Gruppierungen in der chinesischen einheimischen Politik gehabt hätte: Okzidentalismus sei der Diskurs der Unterdrückung und der Befreiung zugleich. Es gibt Chen zufolge zwei unterschiedliche diskursive Formationen oder Aneignungsstrategien insbesondere in der post-maoistischen Phase innerhalb desselben okzidentalistischen Imaginären. Diese unterschiedlichen Aneignungsstrategien und Positionierungen führten zu unterschiedlichen politischen Resultaten in der chinesischen Gesellschaft. Er unterscheidet dabei zwischen offiziellem und anti-offizielltem Okzidentalismus. Das, was Chen »offizieller Okzidentalismus« nennt, »[...] uses the essentialization of West as a means for supporting a nationalism that effects the internal suppression of its own people« (Chen 2001: 936).

In diesem Prozess hat die Konstruktion des Westens durch die chinesische Imagination nicht zum Ziel, den Westen zu dominieren, sondern die eigene Nation zu disziplinieren. Dabei hat der offizielle Okzidentalismus den Westen als städtisch-bourgeois und den Osten als bäuerlich-proletarisch konstruiert. Der Kampf sollte ein Kampf des bäuerlichen Ostens gegen den städtischen imperialistischen Westen sein und es sei China, das die Befreiung der bäuerlichen Dritten Welt übernehme. Chen betont dabei die unmittelbaren politischen Wirkungen des offiziellen Diskurses nach innen: Es gehe um die diskursiven Strategien zur Hegemoniebildung innerhalb der einheimischen Gesellschaft und weniger in der globalen Welt.

Unter anti-offizielltem Okzidentalismus versteht Chen »[...] a powerful anti- official discourse using the Western Other as a metaphor for the political liberation against ideological oppression within totalitarian society« (Chen 2001: 938). Okzidentalismus kann insofern von marginalen und peripheren Diskursen gegen die interne zentralistische dominante Macht in einer partikulären Kultur benutzt werden. Unter bestimmten Umständen gegen kulturellen Imperialismus auf der internationalen Ebene zu argumentieren, ist Chen zufolge gefährlich, denn es könne dem Status Quo der herrschenden Ideologie dienen. In dieser Hinsicht bedeutete Akzeptanz der westlichen Hegemonie eine politische Gelegenheit der Befreiung der marginalisierten Anderen (vgl. Chen 2001: 939ff). Insofern sollte die Aufmerksamkeit auf die antagonistisch positionierten Subjekte sowohl innerhalb der westlichen als auch der »orien-

talen« Gesellschaften gerichtet werden.¹² Während der Diskurs der orientalen Anderen zur Unterdrückung ihrer eigenen Gesellschaft funktionalisiert werden kann, können bestimmte westliche Diskurse die westliche Dominanz in Frage stellen. Chen kommt zu einer ähnlichen Schlussfolgerung wie Chatterjee, dass der chinesische offizielle Okzidentalismus ein Produkt des westlichen Orientalismus ist, auch wenn sie unterschiedlichen Zielen dienen.

Fazit

Orientalismus essentialisiert, wie Said feststellt, die unterschiedlichen nicht-westlichen Gesellschaften als uniform und ewig kohärent. Dabei geht es weniger um die Korrespondenz zwischen Wissen und Realität und weniger um die Missrepräsentation »orientaler« Wirklichkeiten, sondern vielmehr um eine symbolische Ordnung, in der symbolische Grenzen zwischen »Okzident« und »Orient« gezogen werden, wobei Wissen und Phantasie im Diskurs immanent sind. Mit den Begriff Orientalismus werde ich die Summe von westlichen Repräsentationen und Phantasien meinen, die nicht nur Differenzen zwischen West und Ost markieren, sondern auch von einer Überlegenheit der westlichen Kultur ausgehen. Die orientalistischen Äußerungen sind gleichzeitig als diskursive Bemühungen zu verstehen, die eigenen Widersprüche und Mängel zu maskieren und selbst vollständig zu werden.

Im Gegensatz zu Said jedoch werde ich erstens die Heterogenität bzw. Plurarität und Offenheit des Orientalismus akzentuieren. Wenn der Europabegriff plurale Signifikaten bezeichnen und mehrere Interpretationen zulassen kann, so kann der Orient als Signifikant heterologische Bedeutungen und Interpretationen in den verschiedenen unfixierten

12 Chen gibt als Beispiel die unterschiedlichen politischen Entwicklungen und diskursiven Formationen des Okzidentalismus in Süd- und Nordkorea nach dem Zweiten Weltkrieg. Bezogen auf die Arbeit von Chungmoo Choi (1993), formierten sich Chen zufolge beide Diskurse während des Kalten Kriegs zwischen den amerikanischen und russischen Ideologien. In Südkorea entwickelte sich nach der Dekolonisierung ein pro-amerikanischer Okzidentalismus, als »colonization of consciousness«, wobei die nationalen Eliten sich als privilegierte Gruppen, die an der westlichen Kultur teilnehmen durften, betrachteten und sich von der »unterlegenen rückschrittlichen« einheimischen Kultur distanzierten (vgl. Chen 1995: 944). Dagegen formierte sich in Nordkorea ein offiziell anti-amerikanischer und anti-westlicher Okzidentalismus, währenddessen sich das Land ebenfalls modernisierte und von der lokalen Kultur distanzierte. In der Tat hatten beide offiziellen okzidentalistischen Diskurse unmittelbare politische Folgen für die einheimische Bevölkerung und die Stabilisierung der politischen Herrschaft.

Kontexten hervorrufen. Die Anwendung der orientalen Figuren kann sich von einem historischen Moment zum anderen und von einer Diskursformation zur anderen unterscheiden. Die Bedingungen der diskursiven Formationen sind nicht singulär, sie operieren in Ambivalenzen und Antagonismen. Die Bedeutung des Orients verändert sich relational zur Verschiebung der Bedeutung des Okzidents.¹³

Zweitens akzentuiere ich, dass Saids Theorie im Prozess der Orientalisierung des Orients für die Subjektivität des Anderen kaum Handlungsräume lässt. Der orientalistische Diskurs wird für Said nur vom »Westen« generiert, der sich auf Kosten des »Ostens« maximiert (vgl. Moore-Gilbert 2001; Jalal al-Azm 2000). Es ist dahingehend von zentraler Bedeutung zu fragen, wie diese westlichen Annahmen und Repräsentationen durch den nationalistischen Diskurs im Kontext der nicht westlichen Gesellschaften eingebettet werden. Diese Frage bleibt bei Said unbeantwortet. Die kollektiven Akteure handeln nicht einfach nach bestimmten Deutungsmustern, die ihnen zugeschrieben sind, sondern gestalten mit, sie pervertieren oder, in bestimmten Fällen, verändern diese Zuschreibungen performativ durch Konsolidierung oder Infragestellung ihrer Selbst und ihrer Position als Anderer.

Ich werde an dieser Stelle »Okzidentalismus« als einen synthetischen Begriff für den türkischen Gesamtdiskurs vorschlagen, um die türkische Subjektivität zu erfassen. Okzidentalismus, verstanden als strukturiertes nationales Imaginäres, liefert eine Antwort auf die Frage, wie und inwieweit die westlichen und östlichen Figuren in der türkischen nationalen Identität eine konstitutive Rolle spielen. Okzidentalismus formiert sich nicht (allein) gegen den Orientalismus, sondern in einem dialogischen Prozess mit ihm, er beantwortet ihn, indem er sich den Blick des Anderen aneignet (vgl. Ahiska 2005). Der Begriff »Westen« ist dabei der permanente Signifikant in der Sprache des türkischen öffentlichen Raumes und übt eine effektive Macht in der Imaginierung der modernen türkischen Identität, sowohl als Bedeutung für »Fortschritt«, »Demokratie« und »Wohlstand« als auch als Figur der Entfremdung bzw. Bedrohung aus. Die Analyse des Okzidentalismus beschäftigt sich nicht nur mit der ambivalenten Identität des nicht-westlichen Subjektes, wobei das Bild und der Blick vom Westen ein integraler Teil dieser Identität geworden sind, sondern auch mit dem Sichtbarmachen von Widersprüchen innerhalb des Okzidentalismus so-

13 In vielen Texten des 18. Jahrhunderts bezeichnete der Begriff Orient, Lowe zufolge, das vom Osmanischen Reich okkupierte Territorium (die Levante, arabische Halbinsel und Mittelost). Im 19. Jahrhundert impliziert der Begriff zusätzlich Nordafrika und im 20. Jahrhundert auch das zentrale und südliche Asien (vgl. Lowe 1991: 7).

wie mit seinen vor allem nach innen gerichteten Strategien des Regierens und Disziplinierens.

Welche Formen von Orientalismus und Okzidentalismus werden im deutschen und türkischen Europadiskurs sichtbar, wie reagieren und wie beziehen sie sich aufeinander? Bevor ich auf diese Fragen im empirischen Teil ausführlich eingehe, werde ich im Folgenden das türkische diskursive Feld seit der osmanischen bzw. türkischen Modernisierungsgeschichte mit seinen Kontinuitäten, Brüchen und Widersprüchen rekonstruieren. Dabei soll die ambivalente Bedeutung Europas in der türkischen nationalen Identität in den Vordergrund gestellt werden. Es soll gezeigt werden, wie die osmanischen und türkischen Diskurse historisch auf westliche Repräsentationen und Handlungen reagierten, inwieweit sie sich mit europäischen Diskursen verflochten und inwieweit sie sich von ihnen abgrenzten.