Christian Lavagno

Kreolisierung und Hybridität

Das Andere der Ordnung bei Édouard Glissant und Homi Bhabha

1. *Homo ordinans* und die postkoloniale Theorie

Der Mensch ordnet. Ob in der Alltagspraxis oder in der Wissenschaft, ob im politischen Handeln oder im Rechtswesen, stets streben wir nach Ordnung und können auch gar nicht anders, da wir aus ihr unsere Orientierung beziehen. Ohne Ordnung würden jede individuelle Existenz und jede gemeinschaftliche Einrichtung ihren Halt verlieren. Um die Gefahr solcher Destabilisierung abzuwehren bleibt, wie es scheint, nur der Rekurs auf Prozeduren des Ordnens und Schematisierens. Die überbordende Vielfalt von Phänomenen muss sortiert und auf eine überschaubare Anzahl von Typen zurückgeführt werden, mit dem Ziel, jeder Einzelerscheinung ihren Platz in einem umfassenden Klassifikationssystem zuzuordnen. Die in einem Feld auftretenden Kräfte müssen kanalisiert und auf ihre Ursachen zurückgeführt werden, in der Absicht, sie zu bändigen und im Idealfall ihre Energien technisch nutzbar zu machen. Mithilfe derartiger Techniken verschaffen wir uns in den verschiedensten Lebens-, Forschungs- und Praxisbereichen Überblick und Kontrolle. Der Mensch ist ein ordnendes Wesen.

Gegen diese anthropologische These lässt sich indes aus der Warte mehrerer Wissensfelder Einspruch erheben. Die Einwände laufen auf die Gegenthese hinaus, dass die Bestimmung des Menschen als *homo ordinans* einseitig ist und zur Korrektur einer komplementären Perspektive bedarf – der Frage nach dem *Anderen der Ordnung*. In einer ersten Näherung lassen sich – noch auf der allgemeinen Ebene – die Argumente gegen die Ordnung oder genauer gegen ein Denken in Termini der Ordnung zwei Typen zuordnen. Typ I stellt die Frage nach dem *Preis* der Ordnung. Hier wird daran erinnert, dass die (an sich unstrittigen) Leistungen von Ordnungsvorgängen nicht kostenlos zu haben sind und im Gegenteil ihren Tribut fordern in Gestalt von Vereinfachungen und Verkürzungen. Die Kritik lautet, dass das Resultat, also das fertige Schema, im Vergleich zum Reichtum der tatsächlich gelebten Erfahrung eine Verarmung darstellt (Reduktionismus-Vorwurf). Typ II stellt die Frage nach der *Dynamik* der Ordnung. Im Fokus steht hier die Beobachtung, dass Ordnungen oftmals gar nicht die Stabilität und Verlässlichkeit bieten, die sie versprechen, sei es, dass sie Kräften ausgesetzt sind, die sie

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von außen angreifen und abtragen (Erosion), sei es, dass sie von innen heraus aufbrechen und in sich zusammenfallen (Implosion). Auch eine vermeintlich eherne Ordnung, so das Argument, erweist sich auf die Dauer als instabil und transitorisch. Bei beiden Typen von Einwänden geht es darum, einem unreflektierten Vertrauen in Ordnungsmechanismen eine Absage zu erteilen. Konsequenz ist die Frage nach gangbaren Wegen und sinnvollen Zielen einer Alternative zum herkömmlichen, auf Ordnung ausgerichteten Denken.

Ich habe an anderer Stelle – in meinem Buch *Jenseits der Ordnung*[1] – eine Anzahl der genannten Wege erkundet. Die Untersuchungen haben in mehreren Hinsichten – epistemologisch, sozialphilosophisch, ästhetisch und existenziell – die hier bislang abstrakt vorgetragenen Einwände gegen das Ordnungsdenken konkret werden lassen. Der vorliegende Beitrag unternimmt den Versuch, Fragestellung und methodischen Ansatz des Buches in einem weiteren Feld zur Anwendung zu bringen, auf dem Gebiet der Kulturwissenschaft und hier insbesondere der postkolonialen Theorie. Die These lautet, dass in den *postcolonial studies* genau das geschieht, was im vorliegenden Band von Interesse ist. Zum einen werden traditionelle kulturtheoretische Diskurse als Ordnungsdiskurse gelesen und kritisiert, sowohl in inhaltlicher als auch in methodologischer Hinsicht; ein Beispiel hierfür ist der klassische Orientalismus und seine Kritik durch Edward Said.[2] Zum anderen suchen die postkolonialen Theoretiker, wie tastend auch immer, nach Denkwegen jenseits klassischer Ordnungskonzepte; die empörenden Erfahrungen der Kolonialzeit führen bei ihnen nicht zum Streben nach einer bloßen Umkehrung der Machtverhältnisse, sondern zur Suche nach einem Anderen der Ordnung, das dem Verhältnis der Kulturen neue Perspektiven und Möglichkeitsräume eröffnet. Mein Beitrag beschränkt sich aus Platzgründen auf zwei Bezugspunkte: die kulturtheoretischen Essays von Édouard Glissant und Homi Bhabhas Aufsatzsammlung *Die Verortung der Kultur,* ein Schlüsseltext der *postcolonial studies*. Mir ist bewusst, dass in diesen Texten der Ausdruck ›Ordnung‹ nur selten und vor allem nicht explizit als Grundbegriff vorkommt. Ich bin dennoch zuversichtlich, beide Autoren als Ordnungstheoretiker und vor allem -kritiker ausweisen zu können.

Vorab noch eine methodologische Bemerkung: Es ist unbedingt zu vermeiden, das Andere oder das Jenseits der Ordnung zu reifizieren und zu substantialisieren, etwa unter Titeln wie ›Chaos‹ oder ›Unordnung‹.

1 Christian Lavagno, *Jenseits der Ordnung. Versuch einer philosophischen Ataxiologie*, Bielefeld 2012.

2 Said zeigt im Detail, wie in der Rede über ›den‹ Orient einer komplexen Realität ein vereinfachendes, bestimmten Herrschaftsinteressen dienendes Schema übergestülpt wird. Vgl. Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2010.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ein solches Vorgehen würde das Anvisierte identifizieren und damit doch wieder in die Ordnung hineinholen, worin ein performativer Widerspruch liegt.[3] Das Andere der Ordnung lässt sich nicht ›geordnet‹ thematisieren. Das bedeutet freilich nicht, dass der wissenschaftliche oder philosophische Diskurs die Segel streichen und das Feld den Dichtern überlassen müsste. Es bedeutet lediglich, dass ein besonders umsichtiges und reflektiertes Vorgehen erforderlich ist. Dazu gehört vor allem, den direkten, identifizierenden Zugriff auf die in Frage stehende Sache zu vermeiden und sie stattdessen begrifflich zu umkreisen. Dafür eignen sich Begriffe, die, statt den Gegenstand bloß einzuordnen und zu fixieren, von sich aus eine Figur der Öffnung evozieren.

2. Die Welt kreolisiert sich

Édouard Glissant (1928–2011) ist ein karibischer Schriftsteller und Essayist. Er stammt aus Martinique und spricht sowohl Französisch als auch die dortige Kreolsprache. Seine Schriften sind allesamt auf Französisch verfasst, aber das Kreolische ist ein wichtiger Gegenstand seiner Überlegungen.

Glissant befasst sich intensiv mit der Geschichte der verschiedenen Teile Amerikas, insbesondere der Karibik. Er erinnert zunächst an drei wichtige Faktoren dieser Geschichte: erstens an die Verdrängung eines Großteils der indigenen Bevölkerung durch die europäischen Eroberer und Kolonisatoren, zweitens an die Besiedlung von Teilen Amerikas durch europäische Auswanderer, und drittens an den Sklavenhandel, also die massenhafte, zwangsweise Deportation von Menschen aus Afrika. Ausgehend von diesen drei Faktoren unterscheidet Glissant nun idealtypisch drei Arten von Siedlern:

(1) den »bewaffneten Migranten« – er kommt als Eroberer im Auftrag von europäischen Mächten und wird zum Gründer von Kolonien;
(2) den »häuslichen Migranten« – er ist aus Europa ausgewandert, weil er dort – sei es aus religiösen, sei es aus wirtschaftlichen Gründen – keine Zukunft mehr sah und in der Neuen Welt ein neues Leben anfangen will; er kommt mit einem Koffer voller Erinnerungen und kultureller Traditionen, und er bringt vor allem seine Sprache mit;
(3) den »nackten Migranten« – er wurde mit Gewalt verschleppt und kommt als Sklave an; er bringt nichts mit, nicht einmal seine Spra-

3 In dem genannten Buch habe ich mehrfach versucht, die Asymmetrie im Verhältnis der Ordnung zu ihrem Anderen herauszuarbeiten. Vgl. Lavagno, *Jenseits der Ordnung,* S. 11, 22, 35, 139, 206.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> che, da Menschen mit derselben Sprache auf den Schiffen und später auf den Plantagen systematisch getrennt wurden.[4]

Glissant selber ist ein Nachfahre von nackten Migranten, also von Sklaven. Sein Interesse gilt erst einmal dem Phänomen der Sprache. Während die Afroamerikaner in den USA Englisch und nur Englisch sprechen, das afrikanische Element also komplett verloren gegangen ist, haben sich auf Martinique und anderen karibischen Inseln Kreolsprachen gebildet. Hierzu führt Glissant aus:

> »Die frankophonen Kreolsprachen der Karibik bildeten sich aus dem Kontakt bretonischer und normannischer Dialekte des 17. Jahrhunderts mit einer Syntax, von der man nicht genau weiß, woher sie stammt, aber man vermutet, dass sie eine Art Synthese der Sprachen des westlichen Schwarzafrika darstellt. […] Die Kreolsprachen entstehen aus dem Aufeinanderprallen, dem Verzehr, dem wechselseitigen Ineinander-Aufgehen sprachlicher Elemente, die ursprünglich völlig voneinander verschieden waren und eine unvorhersehbare Resultante hervorbringen.«[5]

Das bedeutet: In die Kreolsprachen ist in kaum noch nachzuvollziehender Weise ein afrikanisches Element eingeflossen. Natürlich handelt es sich um eine Sprachtheorie, die an dieser Stelle nicht überprüft werden kann. Hier interessiert nur der – theoretisch entscheidende – letzte Punkt, die »unvorhersehbare Resultante«. Für Glissant findet beim Kontakt zweier Kulturen nicht einfach ein Vorgang der Mischung (frz. *métissage*) statt, denn dann ließe sich das Ergebnis vorhersagen. Vielmehr bringen sie etwas Neues hervor, das über die Ausgangskomponenten qualitativ hinausgeht. Um diesem Moment des Innovativen auch terminologisch gerecht zu werden führt er den Begriff der *Kreolisierung* ein – die Entstehung von etwas Neuem und Unvorhersehbarem aus dem Aufeinanderprallen zweier Kulturen.

Ein zweites Beispiel, das Glissant neben den Kreolsprachen anführt, ist der Jazz, in dem sich bekanntlich europäische Einflüsse in der Harmonik und afrikanische Einflüsse in der Rhythmik überkreuzen. Aber der Jazz ist weder eine europäische noch eine afrikanische Musik, sondern etwas Drittes. Er ist auch keine bloße Mischung – wenn man einen traditionellen europäischen Volkstanz mit ein paar afrikanischen Trommeln anreichert, hat man noch lange keinen Jazz.

Glissant verallgemeinert nun die Hinweise, die er den Phänomenen der Kreolsprachen und des Jazz entnommen hat, zu der These, *»daß die*

4 Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, Heidelberg 2005, S. 10.

5 Ebd., S. 16f.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Welt sich kreolisiert«.[6] Will heißen: Wir leben in einem Zeitalter vielfältiger Migrationsbewegungen, in dem alteingesessene Kulturen unablässig mit Andersartigem in Kontakt kommen; selten haben Kulturen sich so rasch verändert wie in der Gegenwart. Darin kann man durchaus eine Chance erblicken. Allerdings nur unter der Voraussetzung, dass man die Öffnung der Kulturen ihrer Abschottung voneinander vorzieht. Damit enthält das Konzept der Kreolisierung eine implizite Kritik an einer bestimmten Position, die innerhalb der postkolonialen Debatte vertreten worden ist, nämlich die Auffassung, dass sich die ehemals Kolonisierten auf ihr Erbe aus der Zeit vor der Kolonialherrschaft zurückbesinnen sollten. Eine solche Rückwendung zu einem vermeintlichen Ursprung, wie sie beispielsweise von Teilen der *Négritude*-Bewegung[7] angestrebt wurde, ist für Glissant keine Lösung, ganz im Gegenteil. Er sieht darin lediglich eine Verlängerung und Neuausgabe jenes Identitätsdenkens, das jahrhundertelang den Kolonialdiskurs der Europäer untermauerte, also ihre angebliche Überlegenheit aufgrund der abendländischen Kulturtradition. »[M]an muss die Identität einer einzigen Wurzel verlassen, um die Wahrheit der Kreolisierung der Welt zu finden.«[8] Glissant, obwohl selber afrikanischer Herkunft, verwirft das Projekt, durch Entdeckung einer gemeinsamen Wurzel die Voraussetzungen für eine kollektive schwarze Identität zu schaffen, die dann geschlossen der weißen Identität gegenübertreten könnte. Eine solche Entgegensetzung hält er für unfruchtbar. Stattdessen lässt er sich von Deleuze und Guattari inspirieren, die in ihrem Werk *Tausend Plateaus* dem identitären oder Wurzel-Denken der Tradition ein rhizomatisches Denken gegenüberstellen. Bei Rhizomgewächsen wie Efeu oder Maiglöckchen gibt es bekanntlich anstelle der einen sich verzweigenden Wurzel ein Sprossachsensystem mit den charakteristischen Internodien. »Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden. Das ist ganz anders als beim Baum oder bei der Wurzel, bei denen ein Punkt, eine Ordnung, festgelegt ist.«[9] Auf diese Weise kommunizieren die Begriffe der Kreolisierung und des Rhizoms: An die Stelle des einen Ursprungs tritt ein komplexes Wurzelgeflecht, dessen innere Vielfalt die Quelle für Innovation ist.

6 Ebd., S. 11.

7 *Négritude* ist eine in den 1930er Jahren entstandene Bewegung frankophoner schwarzer Intellektueller mit den Hauptvertretern Léopold Sédar Senghor (Senegal) und Aimé Césaire (Martinique). Die Frage nach der Rückbesinnung auf das afrikanische Erbe wird insbesondere zwischen dem afrikanischen und dem karibischen Zweig der Bewegung kontrovers diskutiert.

8 Ebd., S. 21.

9 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II,* Berlin 1992, S. 16.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für diese Verschiebung, die sowohl inhaltlich als auch methodologisch relevant ist, führt Glissant ferner den Begriff des *archipelischen Denkens* ein, das er dem »kontinentalen« Systemdenken entgegensetzt. Der Gegensatz entspricht in etwa dem zwischen einer Figur der Öffnung auf der einen Seite und dem, was bei Derrida *clôture* (Schließung) heißt, auf der anderen.[10] Es geht um eine Alternative zum herkömmlichen auf Ordnung ausgerichteten Denken, um »ein nicht-systematisches, intuitives, brüchiges, ambivalentes Denken, das der außerordentlichen Komplexität und der außerordentlichen Vielfältigkeit der Welt, in der wir leben, gerecht wird.«[11] Das Bild des Archipels deutet zum einen die Abwesenheit eines Zentrums an und zum anderen eine Ökonomie vielfältiger Bewegungen und Beziehungen zwischen prinzipiell gleichberechtigten Markt- bzw. Diskursteilnehmern. Zweifellos hat Glissants karibische Herkunft bei der Entstehung dieses Bildes Pate gestanden.

Worin besteht nun Glissants Beitrag zur Diskussion um das Andere der Ordnung? In methodologischer Hinsicht stellen seine Invektiven gegen jede Form von System- oder Identitätsdenken einen Impuls gegen den Vorrang von Ordnung dar. Identität und Ordnung sind für Glissant Basiskonzepte der Kolonialherrschaft und ihrer Fortschreibung in der Gegenwart. Seine Alternative ist eine *Poetik der Vielheit* – so der Untertitel eines Essay-Bandes –, ein ortsungebundenes Denken vielfältiger Beziehungen ohne vereinheitlichende Hegemonialinstanz, in dem wechselnde und dynamische Bezüge paradigmatisch sind anstelle von statischen und abschlusshaften Essenzen. Dieser konsequent relationalen Methodologie entspricht auf der inhaltlichen Seite der Begriff der Kreolisierung, der ebenfalls klassische Ordnungsvorstellungen unterläuft. Es geht nicht mehr um die Substanz und Identität von Kulturen, sondern darum, dass aus dem Kontakt heterogener kultureller Elemente ein ebenso unvorhersehbares wie wegweisendes Drittes hervorgeht. Das Entscheidende ist hier die Unvorhersehbarkeit, insofern sie verdeutlicht, dass die Entstehung des Neuen sich dem Überschreiten eingeschliffener Ordnungsmuster verdankt. Glissants Beitrag zur Thematik des vorliegenden Bandes besteht also im Erproben von Denkfiguren, die jenseits von traditionellen Ordnungsschemata das Miteinander von Kulturen neu konzeptualisieren.

Freilich gehen seine Überlegungen von der Voraussetzung aus, dass die Begegnung des Verschiedenen auf Augenhöhe stattfindet: »Kreoli-

10 Unter *clôture* versteht Derrida den Verzicht auf Variationsmöglichkeiten zugunsten endgültiger Festlegung. Er wirft vielen Ansätzen aus der Geschichte der Philosophie vor, auf diese Weise der Verknappung und Verarmung des Denkens Vorschub geleistet zu haben. Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974, S. 14, 28, 166, 169.

11 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 21.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sierung bedeutet, dass die in Kontakt gebrachten kulturellen Elemente unbedingt als ›gleichrangig‹ gelten müssen, sonst kann die Kreolisierung nicht wirklich stattfinden.«[12] Diese entscheidende Voraussetzung wird von Glissant vielleicht etwas zu beiläufig ausgesprochen. Dass Kulturen gleichberechtigt einander gegenübertreten, mag zwar vorkommen, ist aber eher die Ausnahme. Das Kolonialzeitalter ist jedenfalls in der Karibik und anderswo von einer extremen hegemonialen Asymmetrie gekennzeichnet, nicht zuletzt durch die Jahrhunderte währende Sklaverei. Was veranlasst nun Glissant, dessen Romane ja gerade vom Herkunfts- und Identitätsverlust der verschleppten Afrikaner und ihrer Nachkommen handeln[13], in seinen Essays so wohlwollend, ja fast euphorisch von der Kreolisierung als einem Prozess zu reden, der bereits begonnen hat? Er rechtfertigt seine Redeweise mit dem Verweis auf Mikroklimate, in denen, sozusagen gegen die Großwetterlage, kulturelle Elemente heterogener Provenienz sich auf Augenhöhe begegnen können.[14] Im Hinblick auf Einzelphänomene wie den Jazz, der sich ja in einem ganz besonderen Biotop entwickelte, klingt das auch einleuchtend. Aber das hieße, dass eine gelingende Kreolisierung die Ausnahme wäre, bildlich gesprochen eine Insel umgeben vom Ozean des Wurzel- oder Identitätsdenkens. Das wiederum steht im Widerspruch zur Diagnose einer Gesamttendenz zur Kreolisierung und schränkt diesen Begriff auf Sonderfälle ein. Die Frage ist daher, ob es eine Theorie des Kulturkontakts gibt, die nicht von der Ausnahme ausgeht, sondern vom Regelfall des von Unterdrückung, Ausbeutung und Rassismus geprägten kolonialen Verhältnisses. Diese Frage führt uns von Glissant und der Kreolisierung zu dem von Bhabha geprägten Begriff der Hybridität.

3. Hybridität, *dislocation* und Dritter Raum

Homi Bhabha bildet mit Edward Said und Gayatri Spivak die »Holy Trinity of colonial-discourse analysis«.[15] Karriere gemacht hat er als Professor für Literaturwissenschaft in England und den USA. Inhaltlich ist zunächst eine Parallele zum Denken von Glissant festzustellen, insofern beide die Idee einer Rückbesinnung auf einheimische Traditionen aus

12 Ebd., S. 13.

13 Vgl. hierzu die umfassende Studie von Natascha Ueckmann, *Ästhetik des Chaos in der Karibik. ›Créolisation‹ und ›Neobarroco‹ in franko- und hispanophonen Literaturen,* Bielefeld 2014. Anders als der vorliegende Beitrag berücksichtigt die Verfasserin sowohl Glissants Romane als auch sein essayistisches Werk.

14 Vgl. Glissant, *Kultur und Identität*, S. 15.

15 Robert J. C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture, and Race*, London/New York 1995, S. 163.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Zeit vor der Kolonialherrschaft ablehnen. Sie stimmen überein, dass eine solche Rückwendung den Essentialismus beibehalten würde, der den Kern der kolonialen Geisteshaltung ausmacht. Essentialismus bedeutet in diesem Zusammenhang die Vorstellung, dass bestimmte Werte – Aufklärung, Wissenschaft, Zivilisation, in einigen Zusammenhängen auch das Christentum – das Fundament der abendländischen Kultur bilden und zudem einen so immensen Fortschritt des menschlichen Geistes darstellen, dass sie in die Welt hinausgetragen werden müssen. Eine analoge Rückbesinnung auf traditionelle Werte in den ehemaligen Kolonien würde nur die Inhalte austauschen und strukturell auf derselben argumentativen Ebene verbleiben.

Bhabha wendet sich deshalb explizit gegen »alle essentialistischen Einforderungen einer inhärenten Authentizität oder Reinheit von Kulturen«.[16] Im Gegenzug schlägt er einen veränderten Kulturbegriff vor, der die Annahme prädiskursiver Identitäten vermeidet. Kultur ist demnach nicht als Vorrat althergebrachter Traditionen zu begreifen, als gegebene und unveränderliche Größe, sondern als eine »ungleichmäßige und unvollendete Produktion von Bedeutung und Wert«,[17] das heißt als eine Arena, in der Kämpfe um Selbst- und Fremdbilder ausgetragen werden. Was eine Kultur ausmacht, steht nicht ein für allemal fest, sondern ist das transitorische Resultat von (oftmals erbittert ausgetragenen) Auseinandersetzungen mit anderen Kulturen, die ihrerseits keine fixen Identitäten aufweisen. Es handelt sich um ein diskursives, ja geradezu performatives Verständnis von Kultur, das allen Gründungsmythen und Ursprungserzählungen den Boden entzieht und den Fokus von der vermeintlichen Essenz und Identität von Kulturen auf die Prozesse ihrer gegenseitigen Beeinflussung verschiebt.

Freilich, auch wenn die Beeinflussung wechselseitig ist, so vernachlässigt Bhabha doch keineswegs den Machtaspekt im kolonialen Verhältnis. Er berücksichtigt konsequent, dass in der Regel eine Kultur die dominierende ist und die andere die unterlegene, der vorfindliche Zustand mithin »das Ergebnis diskriminatorischer Praktiken«.[18] Bhabha arbeitet gern mit dem Doppelsinn des englischen Verbs *discriminate* (unterscheiden und benachteiligen – *discriminate between vs. discriminate against*). Er macht sich zunutze, dass die Benachteiligung von sozialen Gruppen aufgrund von Rassen-, Kultur- oder Schichtzugehörigkeit die Unterscheidung dieser Gruppen und folglich die Herausbildung spezifischer Identitäten voraussetzt. Seine These lautet, dass die Identitäten von der Prozessualität des Kulturkontakts immer wieder unterlaufen werden. Die Kolonisierung verändert beide, nicht nur die Kolonisier-

16 Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* Tübingen 2000, S. 86.
17 Ebd., S. 256.
18 Ebd., S. 169.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ten, sondern in unkalkulierbarer Weise auch die Kolonisatoren. So sehr letztere zunächst als die überlegenen Herren auftreten, die die Bedingungen des Kontakts zu diktieren scheinen, liegt doch schon im ersten Nachsprechen der Worte des Diktats durch die Kolonisierten eine unmerkliche Verschiebung, die sich mit der Zeit zu einer massiven Differenz ausweitet.

Bhabha erläutert diese Wiederholung im deleuzeschen Sinne – eine Wiederholung, die keine bloße Kopie ist, sondern in die sich bereits eine Differenz eingeschlichen hat[19] – am Beispiel der christlichen Mission in Indien. Das Diktat ist in diesem Fall die Bibel, und es hat zunächst den Anschein, als könnten die Missionare zumindest lokal einige Erfolge verzeichnen, in Gestalt von Zulauf bei den Missionsstationen, Massentaufen etc. Auf die Dauer stellt sich allerdings heraus, dass das Bibelwort bei den getauften Einheimischen anders ankommt, als es einmal ausgesandt worden war. Es findet im Zuge der Übernahme eine Verwandlung statt, die die Substanz und Besonderheit der christlichen Lehre angreift. So wird z. B. die Doktrin, die Taufwilligen müssten neu- oder wiedergeboren werden, um ›Gott sehen‹ zu können, umstandslos mit der Hindu-Lehre von Seelenwanderung und Wiedergeburt gleichgesetzt.[20] Die Missionare beeilen sich deshalb, Abgrenzungen und Unterscheidungen nachzuschieben. Im Zuge dieser Erläuterungen geraten sie jedoch in eine Defensive, die ihre Stellung als Kolonialherren eigentümlich konterkariert. Der Rechtfertigungszwang lässt die Grenze zwischen Christlichem und Heidnischem zusehends verschwimmen: »Das Wort der göttlichen Autorität wird hier durch das Beharren auf dem einheimischen Zeichen mit einem gravierenden Makel infiziert, während die Sprache des Herrn in der Praxis der Herrschaft selbst hybrid wird und nunmehr weder das eine noch das andere ist.«[21] Bhabha hat Quellen zur christlichen Mission in Indien ausgegraben, in denen eindrucksvoll die Verzweiflung der Missionare zum Ausdruck kommt – und dies bezeichnenderweise nicht im Hinblick auf die Gegner des Christentums sondern auf die Bekehrten, die es annehmen oder besser: anzunehmen scheinen.

Im letzten Zitat ist bereits der Schlüsselbegriff von Bhabhas (post-) kolonialen Analysen angeklungen: Hybridität. Dieser Terminus bringt zum Ausdruck, dass es keine homogenen Entitäten sind, die sich im Kolonialverhältnis gegenüberstehen, und dass folglich auch die Machtbeziehungen nicht eindimensional, d. h. von einer eindeutigen Hegemonie bestimmt sind. Mit binären Denkmodellen kommt man hier nicht weiter. Vielmehr öffnet sich durch den Kontakt – so sehr er herr-

19 Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung,* München 1992.
20 Vgl. Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* S. 50f.
21 Ebd., S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schaftlich verzerrt sein mag – ein Raum *zwischen* den Kulturen. Diese intermediäre Zone ist ein *space of negotiation*, ein Raum für das Aushandeln und Austragen der kulturellen Differenzen. Hier findet die vielfältige und unkontrollierbare wechselseitige Beeinflussung statt, die alle scheinbar stabilen Identitäten untergräbt und so ihre Fragilität offenbart. Hier kann man auch die eigentümliche Grenz-Erfahrung machen, dass im Zuge der Kolonisation wie gezeigt auch der Kolonisator nolens volens sich verändert. Für Bhabha eröffnet die Destabilisierung die Perspektive auf eine Veränderung. Es ergeben sich Chancen für »Strategien der Subversion, die den Blick des Diskriminierten zurück auf das Auge der Macht richten«.[22] Hybridität ist deshalb nicht nur ein deskriptiver Begriff, sondern mit ihr sind auch emanzipatorische, d. h. politische Hoffnungen verknüpft.

Freilich kann die Kategorie der Hybridität ihr subversives Potential nur entfalten, wenn man den Fehler vermeidet, die Verschiedenheit von Kulturen als (womöglich noch friedliche) Koexistenz misszuverstehen. Bhabha unterscheidet, um dieser Gefahr zu begegnen, zwischen der kulturellen Differenz im eigentlichen Sinne und ihrer harmlosen, relativistischen Variante, der kulturellen Diversität. Der Ausdruck ›kulturelle Diversität‹ meint hierbei das beliebige, fast beziehungslose Nebeneinander von Kulturen, deren Unterschiede lediglich in einem äußerlichen Vergleich festgestellt werden, gleichsam aus der Beobachterperspektive. Eine solche Auffassung führt zu einem scheinbar fortschrittlichen, in Wirklichkeit aber eher hinderlichen Multikulturalismus, den Bhabha vehement ablehnt, da er darin eine Doppelfigur von Essentialisierung und Trennung am Werk sieht: Die Kulturen werden jeweils als kompakte Entitäten für sich gesehen, »nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte«.[23] Diese Sichtweise geht an der Realität insbesondere des Kolonialzeitalters offenkundig vorbei. Koloniale Herrschaft, von einem distanzierten Nebeneinander weit entfernt, ist geprägt von einem Kampf an den Grenzen, d. h. in den Zonen der Begegnung, wo »Bedeutungen und Werte (miß)verstanden oder Zeichen aus ihren Kontexten gerissen werden« können.[24] Es ist diese Auseinandersetzung – die naturgemäß aus der Teilnehmerperspektive geführt wird –, die Bhabha mit dem Ausdruck ›kulturelle Differenz‹ bezeichnet. Kultur ist für ihn kein »Objekt empirischen Wissens«,[25] kein Speicher traditioneller Kenntnisse und Praktiken, sondern das, was de facto gelebt wird, unter Umständen begleitet von heftigen Konflikten. Auch die Differenzen sind keine feststehenden Unterschiede, sie markieren viel-

22 Ebd., S. 165.
23 Ebd., S. 52.
24 Ebd.
25 Ebd., S. 51.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mehr wechselnde Kampfplätze, an denen theoretische, politische oder künstlerische Äußerungen in Szene gesetzt und in ihrer Verschiedenheit ausgehandelt werden. Dieses Konfliktgeschehen als Vollzugsort der Hybridität hat Bhabha im Sinn, wenn er von kultureller Differenz spricht.

Die Konflikte wiederum spielen in seinen Überlegungen eine eigentümlich ambivalente Rolle. Einerseits haben sie im Kolonialismus unendlich viel Leid hervorgebracht, in Gestalt von Unterdrückung, Versklavung und Ausrottung. Andererseits bergen sie aber auch den Keim der Hoffnung, insofern die Emanzipation der ehemals Kolonisierten nur durch eine Neubewertung von Zeichen und Symbolen auf den Weg gebracht werden kann. Das Potential der Hybridität als Kategorie liegt nun darin, dass sie verdeutlicht, dass die Kämpfe an den Rändern immer schon stattgefunden haben und die Konfliktparteien immer schon verändert aus ihnen hervorgegangen sind. Ein postkoloniales Engagement müsste also das Rad nicht neu erfinden, sondern könnte die gewonnenen Einsichten dazu nutzen, die besagten Kämpfe künftig bewusster und zielgerichteter zu führen. Resultat wäre im Idealfall eine Öffnung der Kulturen füreinander.

Worin besteht nun die Relevanz von Bhabhas Kulturtheorie für die Diskussion um das Andere der Ordnung? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich auf einen Begriff zu sprechen kommen, der in seinen Überlegungen leitmotivisch wiederkehrt, dem aber in der Rezeption weitaus weniger Aufmerksamkeit zuteil wurde als anderen Termini: *dislocation*, in der deutschen Ausgabe mit »De-plazierung« übersetzt.[26] Gemeint ist zunächst eine Verrückung räumlicher Art – etwas verlässt seinen angestammten Platz. Hierbei hält die *dislocation* die Mitte zwischen der *Verschiebung* als Ortswechsel von einem bestimmten Punkt zum anderen und der *Entortung* als Aufhebung von Räumlichkeit überhaupt. Ein aktuelles Beispiel ist die globale Migration in ihren vielfältigen Formen, die das Konzept des territorialen Nationalstaats zunehmend in Frage stellt (und die einen wichtigen Anstoß für Bhabhas Überlegungen bildete):

> »Kultur […] ist transnational, weil die zeitgenössischen postkolonialen Diskurse in spezifischen Geschichten der kulturellen De-plazierung *[dislocation]* wurzeln, egal ob es sich dabei um die ›mittlere Passage‹ in die Sklaverei und Knechtschaft, um die ›Reise in die Ferne‹ der zivilisatorischen Mission, die spannungsreiche Anpassung der Migration aus der

26 Ebd., S. 257. Ein Beispiel ist die – insgesamt vorzügliche – Einführung von Karen Struve, *Zur Aktualität von Homi Bhabha. Einleitung in sein Werk,* Wiesbaden 2013. Das Buch erläutert Bhabhas Kulturbegriff und sein Konzept von Hybridität in ausführlichen Kapiteln, aber die *De-plazierung (dislocation*) wird nur en passant erwähnt.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dritten Welt an den Westen nach dem 2. Weltkrieg oder die wirtschaftlich und politisch begründeten Flüchtlingsströme innerhalb und außerhalb der Dritten Welt handelt.«[27]

Was wir gegenwärtig erleben, ist eine Auflösung der territorialen Ordnung, eine »DissemiNation«,[28] welche die Grenzen zwischen Kulturen und Nationen durchlässig und teilweise sogar gegenstandslos werden lässt (Globalisierung). Hier handelt es sich um eine *dislocation* im wörtlichen Sinne. Der Punkt ist nun, dass das englische Verb *dislocate* neben der unmittelbaren Wortbedeutung *put out of position* noch die zweite, übertragene Bedeutung *put out of order* hat. Diese fällt jedoch, wenn man *dislocate* mit »de-plazieren« übersetzt, unter den Tisch. Deshalb werde ich im Weiteren den Ausdruck *dislocation* unübersetzt lassen.

In der übertragenen Bedeutung der Subversion von Ordnung lässt sich *dislocation* insofern als Schlüsselbegriff von Bhabhas Theoriebildung verstehen, als alle Phänomene und Konzepte, die in einem Zusammenhang mit der Hybridität stehen, sich auf die Auflösung oder das Verrücken von Ordnung beziehen. Hybridisierung meint gerade, dass Kulturen »ihre Ordnung verlieren«, nämlich an den Rändern ausfransen, sich im Innern als polyphon erweisen, dadurch ihre Gesamtorientierung einbüßen etc. Für Bhabha erleben wir in der Gegenwart, dass das Konzept der autochthonen Nationalkultur an seine Grenzen stößt, teils durch die aktive Umgestaltung des kollektiven Selbstverständnisses von soziokulturellen Gruppen (Typ I der in der Einleitung beschriebenen Infragestellung von Ordnung), teils durch den bloßen historischen Wandel (Erosion/Implosion; Typ II). Die Strukturen, die bislang den Kulturen und ihrem Verhältnis zueinander Halt verliehen haben, verlieren zunehmend ihre Tragfähigkeit. Das Andere der Ordnung, das dadurch zum Vorschein kommt, beschreibt Bhabha mit vorsichtigem Optimismus. Denn die Verhältnisse von Herrschaft, Unrecht und Leid, die das Kolonialzeitalter hervorgebracht hat und die auch nach dessen Ende vielfach fortbestehen, haben ihre Wurzeln in Identitäten oder genauer Identitätszuschreibungen wie ›die abendländische Zivilisation‹, ›der Orient‹, ›der Asiate‹ oder ›der Afrikaner‹. Indem Bhabha die Konstrukthaftigkeit und mithin Veränderbarkeit dieser Identitäten aufweist – »Der Neger ist nicht. Ebensowenig der Weiße«[29] –, deutet er auf einen

27 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, S. 257.

28 Ebd., S. 207. *Dissemination* ist ein Grundbegriff der dekonstruktivistischen Zeichentheorie von Derrida und meint die Auflösung und Verstreuung des Sinns. Vgl. Jacques Derrida, *Dissemination*, Wien 1995. Bhabha macht sich Derridas Denkfigur zu eigen und bezieht sie auf die gegenwärtigen Veränderungen in der Raumordnung von Staaten, Nationen und Kulturen.

29 Dieser Satz stammt von Frantz Fanon, einem Gewährsmann Bhabhas und Weg-

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Prozess, der ein Moment von Emanzipation aufblitzen lässt; ein Prozess, »durch den objektifizierte andere in die Subjekte ihrer Geschichte und Erfahrung verwandelt werden können«.[30]

Dieser Prozess wird nicht umhinkommen, das Verhältnis des Menschen zur Ordnung auf eine neue Grundlage zu stellen. Ein einfaches »Weiter so!« des *homo ordinans* ist mit den emanzipatorischen Zielen ebenso wenig vereinbar wie auf der anderen Seite Chaos oder Anarchie. Wie ein dritter Weg aussehen könnte, zeigt Bhabha mit seinem Modell sich wechselseitig beeinflussender Kulturen, die dadurch insgesamt hybrid werden. Die Fruchtbarkeit dieses Modells in kultureller Hinsicht belegen seine zahlreichen Verweise auf zeitgenössische Künstler und Schriftsteller, die, oft in der Grauzone zwischen zwei Kulturen, Momente von Hybridität in ihre Werke einfließen lassen und dadurch neue Dimensionen des Miteinanders erschließen.

Abschließend noch einmal zurück zur räumlichen Bedeutung der *dislocation*. Bhabha gibt explizit einen Ort für das Andere der Ordnung an: Es ist der *Dritte Raum*, jener Bereich des Zwischen, der sich durch die Begegnung fremder Kulturen allererst auftut und in dem die Differenzen zwischen ihnen ausgetragen werden. In dieser intermediären Zone, diesem »Treppenhaus«[31] findet das Hybridisierungsgeschehen statt, das die einfachen Identitäten auflöst und die Akteure in den Sog komplexer Wechselbeziehungen zieht. Die Pointe ist, dass Bhabha keine Notwendigkeit sieht, einen Rettungsring hinterherzuwerfen (beispielsweise in Gestalt von dialektischen Synthesen, die die Differenzen in eine höhere Einheit »aufheben« würden). Die Komplexität ist für ihn kein Anlass, mittels gängiger Reduktionsmechanismen wie Typisierung und Schematisierung Ordnung zu schaffen. Vielmehr sieht er in ihr ähnlich wie Glissant eine Grundbedingung für die Emergenz von Neuem. Der Dritte Raum als Ort des Anderen der Ordnung eröffnet Möglichkeiten und Perspektiven, nicht obwohl sondern gerade weil er sich an den Grenzen und äußersten Rändern von althergebrachten Ordnungssystemen wie Kulturen und Nationen bildet.

4. Fazit

Weder bei Glissant noch bei Bhabha ist der Begriff der Ordnung Gegenstand expliziter Reflexion. Gleichwohl enthalten die Ideen der Kreolisierung einerseits, der Hybridität andererseits ein Potenzial für die In-

bereiter der postkolonialen Theorie. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken,* Frankfurt a. M. 1981, S. 148.

30 Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, S. 265.

31 Ebd., S. 5.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fragestellung klassischer Ordnungskonzepte, das sich für die Frage nach dem Anderen der Ordnung nutzbar machen lässt. In gewisser Weise denken beide Autoren von vornherein jenseits der Ordnung. Bei Glissant wird das an dem Schicksal deutlich, dass er den alteingesessenen Kulturen prophezeit. Denn gerade sie sind es ja, die in den Strudel der Kreolisierung hineingerissen werden. Die weltweiten, unaufhaltsamen Migrationsbewegungen untergraben ihre unter großen Mühen errichtete Ordnung. Hier handelt es sich um den eingangs als Erosion bzw. Implosion beschriebenen Fall (Typ II), dass eine Ordnung aufgrund der historischen Entwicklung von selber brüchig wird und sich tendenziell auflöst. Entscheidend ist, dass Glissant dem verharmlosenden Konzept einer bloßen Vermischung von Kulturen eine Absage erteilt. Dadurch, dass er das Neue und Neuartige hervorhebt, das beim Aufeinanderprallen heterogener kultureller Elemente entsteht, lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine Figur der Öffnung, die paradigmatisch für ein Denken jenseits herkömmlicher Ordnungsvorstellungen ist. Dem archipelischen Denken tut sich ein Feld auf, dessen Weite zunächst verunsichern mag, das auf Dauer aber der Kreativität neue Dimensionen erschließt.

Eine vergleichbare Figur der Öffnung entwirft Bhabha mit der Dekonstruktion der Vorstellung von Kulturen als starren und homogenen Blöcken. Indem Bhabha jeden essentialistischen Kulturbegriff unterminiert und Kultur als den Prozess des Aushandelns konkurrierender Vorstellungen kollektiver Selbstrepräsentation begreift, gibt er den Blick frei auf einen Zwischen-Raum, in dem klassische Ordnungsmechanismen nicht länger greifen. In diesem Dritten Raum entgleiten die Dinge der Kontrolle, sie werden hybrid und nehmen unvorhersehbare Formen an, so dass es gerechtfertigt erscheint, ihn als Ort des Anderen der Ordnung zu deuten. Mit den Begriffen der Hybridität und der *dislocation* stellt Bhabha die geeigneten gedanklichen Mittel bereit, um dieser besonderen Sphäre theoretisch gerecht zu werden.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Frage nach dem Anderen der Ordnung wesentlich von der Kulturtheorie und insbesondere von den postkolonialen Studien profitieren kann. Zwar geht es hier um das Aufbegehren gegen eine bestimmte Ordnung, nämlich die des kolonialen und dann des nachkolonialen Zeitalters. Aber im Zuge der Überlegungen haben sich Denkfiguren herauskristallisiert, die weit über ihren Entstehungskontext hinausweisen und daher von grundsätzlicher Relevanz für die Ordnungsproblematik sind. Besondere Beachtung verdient hierbei das emanzipatorische Anliegen sowohl von Glissant als auch von Bhabha. Beiden Autoren geht es nicht nur darum, theoretisch die Insuffizienz von Ordnungsmechanismen aufzuweisen, sie wollen auch praktisch Wege zu einem Wandel im Miteinander der Kulturen aufzeigen. Resultat wäre im Idealfall ein kreativer Umgang mit der Vielfalt

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als Nährboden für die Entstehung neuer kultureller Werte und veränderter Formen des sozialen Umgangs. Möglich, dass die Kultur- und Sozialwissenschaften zu diesen Prozessen nicht mehr als ein Scherflein beitragen können – aber das sollte dann nicht fehlen.

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783845277301-223, am 18.09.2024, 11:42:17
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb