

# arcadia

Internationale Zeitschrift  
für Literaturwissenschaft  
International Journal  
of Literary Studies

Begründet von  
Horst Rüdiger

Herausgegeben von  
John Neubauer und Jürgen Wertheimer

Band 39 · 2004



Walter de Gruyter · Berlin · New York

# Inhalt

## BEITRÄGE

Martin A. Hainz: Cave Carnem. Eros, Macht und Inszenierung in Sacher-Masochs <i>Venus im Pelz</i> . . . . .	2
Edgar Pankow: Literatur – Geschichte. Honoré de Balzac und E.T.A. Hoffmann und die Genese von Traditionen im <i>Élixir de longue vie</i> . . . . .	27
Karin Hoff: "... ein angenehmer Wind von Norden". Nietzsche und Strindberg im Dialog . . . . .	55
Roberto Di Bella: Text(ge)schichten. Antonio Tabucchi unterwegs zu Dino Campana, Nietzsche und Orpheus . . . . .	70
Renzo Bragantini: Die Dimension des Zuhörens im <i>Decameron</i> . . . . .	94
Lucie Bernier: <i>À l'ombre de l'Autre</i> ou l'exotisme de deux romans policiers . . . . .	109
Endre Hárs: Postkolonialismus – nur Arbeit am Text? Homi K. Bhabhas theoretisches Engagement . . . . .	121
Mark Hewson: Blanchot's Reading of Literary Modernity . . . . .	136
Elke Sturm-Trigonakis: Spanische und deutsche Modell-Leser. Griechenland als Mythos und griechische Mythologie. Diskursstrategien in <i>Mujercisimas</i> von Terenci Moix (1995) und <i>Ein Gott der Frechheit</i> von Sten Nadolny (1994) . . . . .	148
Pia Elisabeth Leuschner: Unanfechtbare Ambivalenz. <i>Poiesis</i> der neuen Idylle in Wilhelm Deinerts <i>Silser Brunnensbuch</i> . . . . .	167

## REZENSIONEN

Alexandra Hildebrandt: " <i>Lebwohl, du heiterer Schein!</i> " <i>Blindheit im Kontext der Romantik</i> . Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002 (Rez. Nicole Ahlers) . . . . .	190
Michael Dallapiazza (Hrsg.): <i>Tristano e Isotta. La fortuna di un mito europeo</i> . Trieste: Edizioni Parnaso, 2003 (Rez. Albrecht Classen) . . . . .	192
Andrew E. Mathis: <i>The King Arthur Myth in Modern American Literature</i> . Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, 2002 (Rez. Albrecht Classen) . . . . .	194
<i>Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen</i> . Herausgegeben von Ursula Schulze. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002	
<i>Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion</i> . Herausgegeben von Armin A. Wallas unter Mitwirkung von Primus-Heinz Kucher, Edgar Sallager und Johann Strutz. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002 (Rez. Michael Dallapiazza) . . . . .	195
Pierre V. Zima: <i>La Négation esthétique. Le Sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard</i> . Paris: L'Harmattan, 2002 (Rez. Klaus-Dieter Ertler) . . . . .	199
Erika Greber: <i>Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik</i> . Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2002 (Rez. Aage A. Hansen-Löve) . . . . .	203

## Postkolonialismus – nur Arbeit am Text?

### Homi K. Bhabhas theoretisches Engagement<sup>1</sup>

*The holistic approach advocated by cultural studies holds out the promise of genuine interdisciplinarity and transdisciplinarity. But to what extent can this promise be redeemed? Are the representatives of different disciplines really talking about the same things when they use each other's vocabulary and questions? What conclusions can the postcolonial theoretician and literary scholar Homi K. Bhabha draw from his engagement with documents and other texts produced in a variety of colonial contexts? The rhetorical figures and gestures in Bhabha's argumentation are central to an understanding of his project. The applicability of Bhabha's 'strong' postcolonial concept of reading to an entirely different set of historical and literary documents is tested by way of analyzing a story by Richard Weiner.*

Wie weit kann man den Holismus der Kulturwissenschaften mitsamt ihres Versprechens der Inter- und Transdisziplinarität beim Worte nehmen? Sind die Vertreter verschiedener Disziplinen einer Meinung, wenn sie Anleihen aus dem Vokabular und dem Problemfeld des jeweils anderen machen? Für den Literaturwissenschaftler bleibt etwa "Feldarbeit" möglicherweise immer nur eine Metapher, während sie für den Kulturanthropologen trotz *cultural turn* den empirischen Alltag darstellt. Ebenfalls mehrdeutig gestaltet sich die Diskussion über Kolonialismus, wenn Historiker, Kultur- und Literaturwissenschaftler einander begegnen. Einer wird bei der Verwendung von Termini aus dem Umfeld des Kolonialismus an ganz bestimmte historische Situationen denken und der andere wird mit denselben Termini freizügig umgehen und sie entsprechend der eigenen Forschungspraxis problemlos mit einem 'als ob' zusammendenken. Der vorliegende Beitrag dient der Verständigung darüber, was der postkoloniale Theoretiker und *Literaturwissenschaftler* Homi K. Bhabha sich vorstellt, wenn er sich mit Dokumenten und Texten historischer Kolonialsituationen auseinandersetzt. Die Interpretation des postkolonialen Interpretens ist auch durch das An-

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des Workshops "Ethnische Identität, Nation & innere Kolonisierung. Neue Methoden zu einer kulturwissenschaftlichen Erforschung der Habsburger Monarchie und ihrer Literatur/en (1867–1918)" am 14.12.2001 an der Universität Antwerpen gehalten wurde und in der ursprünglichen Kurzfassung zugänglich gemacht wurde unter der Internetadresse <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/Ehars1.pdf>.

liegen gekennzeichnet, Bhabhas 'starkes' postkoloniales Konzept des Umgangs mit theoretischen und literarischen Texten nach dessen Wiederholbarkeit an einem gänzlich anderen Repertoire historischer und literarischer Dokumente zu befragen. Um diesem Vorhaben gerecht zu werden, wendet sich der Beitrag zunächst Bhabhas Ansatz zu, um anschließend dessen Konsequenzen am Beispiel eines literarischen Textes weiterzudenken.

### (1) Hybridität als Denk- und Auslegungsfigur<sup>2</sup>

Die Aufgabenstellung impliziert ein hypothetisches Auseinanderhalten von Konzept, Methode und Anwendungen. Der Autor von *The Location of Culture*<sup>3</sup> hat jedoch seine eigene Art, mit Texten umzugehen, die der Vorstellung einer unproblematischen Trennung der Theorie von der Methode (als Lektürestrategie) und der Methode von ihren Anwendungen (als Einzelfällen) bereits den Weg versperrt. Zwischen Bhabhas Konzept der Hybridität und seinen hybridisierenden Lektüren besteht eine andere Beziehung, als das wissenschaftliche Schema des 'Vor' und des 'Nach' sich vorzustellen erlaubt. Liest man die zwischen 1985 und 1991 entstandenen Aufsätze – und zwar einen nach dem anderen –, so gewinnt man leicht den Eindruck, daß sich deren Autor in seinen Auslegungen politischer, historischer und literarischer Texte ständig und fast inflationär wiederholt. Diese Beobachtung kann auch dahingehend ausgelegt werden, daß seine 'starke' Theorie das Lektüreergebnis *präfiguriert* und eine scheinbar zwanghafte Selbstwiederholung herbeiführt. Dem kann man entgegenhalten, daß das, was sich in seiner Rede wiederholt, sich weder auf der Ebene der Feststellungen verankern noch als dasselbe kenntlich machen läßt. Vielmehr bedeutet hier *Prä-Figuration*, daß das sich Wiederholende selbst nicht irgendein

<sup>2</sup> Figur und Figuralität werden hier in jenem, auch nichtsprachliche Formationen (Gestalten, Konstellationen, Konfigurationen etc.) implizierenden weiteren Sinne verstanden (und dann doch auf Effekte der Sprache bezogen), in dem ihr Gebrauch bei Michel Foucault und in der Sprache der Diskursanalyse üblich ist. Vgl. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966 (z.B.: "figure de l'histoire", S. 14; "étrange figure du savoir", S. 16; "les figures du désir", S. 223; "les grandes figures circulaires", in die sich das Denken der Ähnlichkeit eingeschlossen hat, S. 229; "figures muettes", S. 312; "la figure du Même", S. 326; "figure empirique", S. 387 etc.); vgl. auch: Joseph Vogl (Hrsg.), *Poetologien des Wissens um 1800*, München: Fink, 1999.

<sup>3</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, New York: Routledge, 1994. – Von schwer übersetzbaren Termini und Formulierungen Bhabhas abgesehen, die es sich empfiehlt, gelegentlich in Klammern anzuführen, soll im weiteren aus der deutschen Ausgabe zitiert werden: Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl, Tübingen: Stauffenburg, 2000; die Seitenzahlen im folgenden in Klammern im Text.

konzeptueller Inhalt, eine These ist, die sich allen Lektüren aufzwingt, sondern eine *Figur*, deren *sprachliche* Struktur sich *sonohl* auf das Konzept *als auch* auf die Lektüre überträgt, und deren ihr Autor offensichtlich nicht Herr zu werden vermag. Ihr Effekt ist eine Streichung der Hierarchie des 'Vor' und des 'Nach'. Die Vorgängigkeit des Konzepts schlägt in den einzelnen Lektüren in dessen Nachträglichkeit um: im Konzept war immer schon und nur das vorweggenommen, was sich im jeweiligen Akt der Lektüre wiederholt zu erkennen gibt, das Konzept hat sich gewissermaßen nur "nach vorwärts erinnert".<sup>4</sup> Bhabha rekapituliert nicht etwas, was er im vorausgehenden Aufsatz bereits zu Papier gebracht hat, sondern erfindet es aufs Neue. Die Wiederholung ist ein Zwang zum Wiederholen, der der "Zeitdifferenz" (273) sowie einer ständigen Selbstentfremdung unterliegt. *Iteration* iteriert sich in den Texten Bhabhas, und weicht dem guten Willen zum identischen methodischen Nachahmen ebenso aus, wie sie zum Nachmachen verführerisch einlädt. Die Aufgabe, Bhabhas Ansatz zu verstehen und auf seine interdisziplinäre Anwendbarkeit hin zu befragen, ist folglich eine doppelte, insofern die Anwendung von Bhabhas Konzept, das selbst auf einer Doppelung beruht, eine Wiederholung von Doppelung sein muß, mit der es folgende Bewandnis hat: In der Beziehung zwischen Bhabhas bereits zugänglichen postkolonialen Lektüren und den durch methodische Reflexion für die Zukunft angesetzten Wiederholungen postkolonialer Lektüren muß sich eine 'nach vorwärts gerichtete Erinnerung', eine "prospektive Wiederholung"<sup>5</sup> durchsetzen, die in ihre Beziehung zum Ursprünglichen, zum Authentischen, das nur wiederholt werden sollte, "einen wesentlichen Bruch" einführt.<sup>6</sup> Deren Logik zu klären muß man sich just und wiederholt Bhabhas Konzept zuwenden.

Das in Bhabhas Texten sich Wiederholende erhält so viele Namen, daß die These, das alles sei eine und dieselbe 'Figur', noch belegt werden muß. Jedenfalls ist "Hybridität" (38)<sup>7</sup> eine von den vielen Wendungen, die sich obiger These zufolge im selben approximativen semantischen Feld befinden. Es geht nicht nur um "Metonymie" oder "Katachrese" (274), um rhetorische Figuren also, die von Bhabha selbst in diesem Sinne verwendet werden, sondern auch um Bilder (*figurae*), wie etwa den "Dritten Raum" (56), den "Zwischenraum" (10), das "Da-zwi-

<sup>4</sup> Sören Kierkegaard, Die Wiederholung, in: ders., *Die Wiederholung. Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin. Werke*, Bd. 2. Übersetzt und herausgegeben von Liselotte Richter, Reinbek: Rowohlt, 1961, S. 7.

<sup>5</sup> Samuel Weber, "Einmal ist Keinmal". Das Wiederholbare und das Singuläre, in: Gerhard Neumann (Hrsg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Weimar: Metzler, 1997, S. 434–448, 442.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, Signatur Ereignis Kontext. Aus dem Französischen von Donald Watts Tuckwiller, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen, 1988, S. 291–314, 310.

<sup>7</sup> Die hier angeführten Beispiele finden sich an mehreren Orten des Bandes. Die jeweilige Seitenzahl bezieht sich auf repräsentative Stellen.

schen" (185), die "De-plazierung" (324), die "Brücke" (7) und das "Treppenhau" (5). Und, wie uns die Begrifflichkeit "immer schon in derselben Weise eingenommen [hat], in der uns die Sprache, in der wir leben, bestimmt"<sup>8</sup>, so geht es auch um Begrifflichkeiten als teilweise von anderen Autoren geliehene "merkwürdige diskursive Figur[en]" (191), wie etwa "Mimikry"<sup>9</sup> (129), "différance" (39), "Iteration" (39), "Supplement" (340), "manichäisches Delirium" (64), "Fetisch", "Paranoia" (148), "Liminalität" (221), "das Unheimliche" (13), die "Unentscheidbarkeit" (191) et cetera. Darüber hinaus handelt sich auch um argumentative Wendungen (*tropoi*) wie "weniger als eines und zugleich doppelt" (144) oder "fast, aber doch nicht ganz dasselbe" (126) sowie um Auslegungsfiguren technischer Art, wie "ein Lesen gegen den Strich" (260), "für unsere Zwecke neu interpretiert" (222), "tendenziöse Rekonstruktion" (194), "bastardisierte[] Wiederholung" (167) oder "zwischen-den-Zeilen" (194), mit denen Bhabhas eigenes Verfahren reflektiert wird, das zwecks der Entdeckung jener 'Figur' deren Bewegung gleichsam mitmacht. Schließlich kann man auch noch die 'Figuren' ins Inventar aufnehmen, die in Bhabhas Texten als AutorInnen oder ProtagonistInnen kolonialer, postkolonialer und poststrukturalistischer Diskurse figurieren. "Durch Durga und Olympia hindurch", schreibt Bhabha an einer Stelle, sich auf Reverend Duffs und E.T.A. Hoffmanns zerstückelte Figuren beziehend, "umfängt der gespenstische magische Geist des Doppels zu ein und derselben oder zu anderer Zeit das gesamte Ensemble meines Kolonialorchesters: Marlow[e], Kurtz, Adela, Aziz, Nostromo, Duff, Maine, die Eule, die Marabar-Grotten, Derrida, Foucault, Freud, Herr und Sklave alle gleichermaßen. All diese Komödianten des kulturellen 'Un-sinns' haben für einen kurzen Augenblick auf der Bühne jenes unentscheidbaren Artikulationsraums gestanden, in dem die kulturelle Autorität im kolonialen Machtgefüge sich auflöst [...]" (202).

Die Behauptung, daß sich das alles annähernd auf dasselbe bezieht, scheint hier weder einleuchtend noch glaubwürdig zu sein. Wichtig ist jedoch hervorzuheben, daß die Annäherung der angeführten Namen, Figuren, Bilder, Theoreme und Wendungen an die Sache diese selbst nicht erreicht. Bhabhas Nennungen erfassen etwas von dem Sachverhalt, treffen ihn aber mit keiner Sicherheit. Die Sache selbst bleibt ein Versprechen der Bilder, die sich zwanghaft wiederholen, weil sie letztendlich immer leer ausgehen.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1986, S. 5.

<sup>9</sup> Claudia Breger geht in ihrem Aufsatz "Mimikry als Grenzverwirrung. Parodistische Posen bei Yoko Tawada" dem Begriff der Mimikry nach und setzt ihn mit Rückgriff in erster Linie auf Bhabha und Kaja Silverman auch interpretatorisch ein (In: Claudia Benthien, Irmela Marei Krüger-Fürhoff (Hrsg.), *Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik*, Stuttgart, Weimar: Metzler, 1999, S. 176–206).

Am weitesten läßt sich die gedankliche Formation der Sammelfigur der Hybridität mit Hilfe von Bhabhas argumentativen Gegenüberstellungen<sup>10</sup> wie 'Diversität und Differenz', 'Metapher und Metonymie', '*negation* und *negotiation*', '*location* und *locution*' zu diesem unerreichbaren Kern der Sache zurückverfolgen. Es geht ihm um die Etablierung und Deutung einer kulturellen Situation, in der gegenwärtige oder historisch-diskursive Machtkonstellationen ihr Anderes, ihre Kehrseiten, ihre Verschwiegenheiten und Verdrängungen, kurz die Bedingungen ihrer konfliktbeladenen Binnenstruktur zu erkennen geben. Kulturelle Homogenität und Heterogenität geraten dabei gleichermaßen zu unbefriedigenden Eckpunkten der Annäherung. Homogenität kennzeichnet die Herrschaftsdiskurse etwa der kolonialen Mächte des 19. Jahrhunderts, die von Bhabha von ihren Schwachpunkten, Rissen und Widersprüchen her ihrer konstitutiven Spaltungen überführt werden. Heterogenität kennzeichnet die pluralistischen, liberalen Ideen der Postmoderne und der Gegenwart. Die ihr zugrundeliegende Vorstellung der Vielfalt und der "kulturellen Diversität" (51) überführt Bhabha wiederum des (multiplen) Hegemonialanspruchs von Homogenität. Die Ideologie der Verschiedenheit beruht nämlich, ebenso wie die Ideologie der Einheit, auf einem Begriff von Identität und Identifikation, die feste Größen, "Festgestelltheit[en]" (97), Binaritäten etabliert. "[D]ie Rede von der kulturellen Diversität [repräsentiert] eine radikale Rhetorik der Trennung von Kulturen, die als Totalität gesehen werden, und so, nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte, in der Sicherheit der Utopie einer mythischen Erinnerung an eine einzigartige kollektive Identität ihr Leben fristen" (52). Dagegen setzt Bhabha in wiederholten Versuchen "[d]ie Notwendigkeit, sich die Grenze der Kultur als Problem der Äußerung kultureller Differenz zu denken" (52). Die Festgestellttheit von Grenze und Identität wird in ihrer Entstehung als "Äußerungsprozeß" (51) aufgesucht und freigelegt. "Kulturelle Differenz" (53) ist in Abhebung von der kulturellen Diversität ein Prozeß, der "jeglichen direkten Zugang zu einer originären Identität oder einer 'überkommenen' Tradition zum entfremdeten Akt werden [läßt]" (3).

Dieser Prozeß oder performative Akt verbindet sich in Bhabhas Metaphern mit der Vorstellung eines Raums, der sich zwischen den Extremen, den Festgestelltheiten, zwischen den zwei Seiten einer Grenze befindet – mit der Örtlichkeit eines Zwischenraums und Übergangs, dessen Erkenntnisgewinn darin besteht, daß man des Unverträglichen und Verschwiegenen, einer Dimension des kollektiven Unbewußten, ansichtig wird. Man muß nur 'aufmerksamer lesen', und die Differenz wird sich nicht in Abhebung von der Homogenität oder der Heterogenität zeigen, sondern gerade in deren Entstehung. Es handelt sich bei

<sup>10</sup> Insofern wird Bhabha als Fürsprecher des 'dritten Wertes' die Binaritäten auch nicht los. Zumindest als argumentative Zwischenphase müssen Gegenüberstellungen aufrechterhalten werden.

diesem 'Zwischen' nicht um Gegensätze und Widersprüche im Plural, sondern um Gegensatz oder Widerspruch überhaupt, der eine ambivalente Selbigkeit konstituiert. Dieser Widerspruch ist nicht "die Marke für eine Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Zentrum und Rändern, sondern ein unumgänglicher Ort mitten im Zentrum".<sup>11</sup> Sucht man diesen Ort auf, so erlangt man eine "doppelte[ ] Sicht" auf ein Subjekt, "das fast, aber doch nicht ganz dasselbe" (126), das "weniger als eines und zugleich doppelt" (144) ist; dessen Differenz mit sich selbst "weder Eines noch das Andere, sondern *etwas anderes daneben, dazwischen*" (327, Hervorhebung im Original) darstellt. Die Identität wird in ihrer Entstehung durch das, was sie nicht ist, entstellt, de-plaziert (154), und zu einer in sich gespaltenen Einheit, der sich unerwünscht zugleich ihr Anderes beigesellt. Ob es sich um Kultur, Subjekt oder Nation, ob um Kolonisierende oder Kolonisierte handelt, die Alterität verwandelt die Identifikation als Akt der Bezeichnung zur Metonymie angrenzender Andersheit, die Identität wird zum Stückwerk, zur Teil-Ganzheit, zu dem ihr Substitut als ihr Supplement 'hinzugefügt' (231) ist. Die Metonymie darf als "eine rhetorische Figur der Kontiguität [...] nicht als Form harmonischer Substitution oder Äquivalenz gelesen werden" (81). Umgekehrt, gerade durch die metonymische Kontiguität als eine "Absenz und Differenz maskierende Substitution" (110) wird die metaphorische Affirmation, die metaphorische "Nennung" (210) von Ganzheit und Ähnlichkeit enthüllt. Die Metonymie wird zur *Hinzu-Fügung* der Metapher und der Konflikt der beiden Kräfte zum prozessualen Raum des Hybriden. Denn "[d]as 'Wahre' trägt immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst und wird immer erst durch die Produktivität der Bedeutungen herausgebildet, die *in medias res*, im Akt der Auseinandersetzung selbst, im Rahmen einer Verhandlung [*negotiation*] (statt nur einer Verneinung [*negation*]) entgegengesetzter und antagonistischer Elemente Formen des Gegenwissens konstruieren" (34).<sup>12</sup> Dieses Gegenwissen kann nicht mehr antagonistisch, sondern nur noch "agonistisch"<sup>13</sup> genannt werden, insofern es einen Kampf repräsentiert, den die Autorität innerhalb des Äußerungsprozesses mit sich selbst austrägt. Die Lokalisierbarkeit ("*location*") von Kultur, Subjekt und Nation wird von deren Ausdrücklichkeit ("*locution*", 362)<sup>14</sup>, von der inneren Differenz der Homogenität und der der Heterogenität – von der *différance* beider abgelöst.

<sup>11</sup> Elisabeth Bronfen, Vorwort, in: Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (wie Anm. 3), S. IX-XIV, XI.

<sup>12</sup> Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, New York: Routledge, 2002, S. 22.

<sup>13</sup> "Sobald das 'Kulturelle' als Artikulation von De-plazierung und Entortung aufgefaßt wird, ist es möglich, es als eine Anordnung von Macht, als negative, agonistisch *an der Grenze* zwischen Referenzrahmen und mentalem Rahmen konstruierte Transparenz zu identifizieren" (Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, wie Anm. 3, S. 169; vgl. auch S. 159 und 340).

<sup>14</sup> Vgl. Bhabha, *The Location of Culture* (wie Anm. 12), S. 241.



Diese disseminative Erfahrung mit Identität als Gegenwissen ist in postkolonialer Perspektive Bhabha zufolge nicht nur am besten demonstrierbar, sie wird und wurde historisch sogar erst in dieser Perspektive überhaupt erfahrbar. “[S]owohl die Moderne [Homogenität, E.H.] als auch die Postmoderne [Heterogenität, E.H.] selbst [werden] aus der marginalen Perspektive kultureller Differenz konstituiert” (294). Die “westliche Ratio” kann *nur* “aus der Zeitverschobenheit der kolonialen Beziehung” (ebd.) zu sich selbst zurückkehren. Die Dokumente der historischen kolonialen Situation stellen auch die ersten postkolonialen Texte dar, in deren Machtdiskursen die traumatische Erfahrung dessen, daß nicht alle Menschen “dieselbe Hautfarbe/Rasse/Kultur” (110) haben, das Andere gleichsam ‘einräumt’. Die moderne Erfahrung der westlichen Selbstheit geht aus der ‘Urszene’ hervor, in der sich der weiße Mensch gezwungen fühlte, sich von dem schwarzen zu unterscheiden.<sup>15</sup> Auch die Freiheit ist folglich immer schon ein Produkt von Unterdrückung, die “metropolitane[n] Geschichten der Civitas [sind] gar nicht denkbar [...], ohne das Bild der wilden kolonialen Vorläufer der Ideale der Zivilisiertheit zu evozieren” (261). Für den analytischen Zugang folgt daraus die Einsicht, daß “die Begegnungen und Verhandlungen differentieller Bedeutungen und Werte innerhalb der kolonialen Textualität sowie deren staatliche Diskurse und kulturelle Praktiken schon *avant la lettre* viele der Problemstellungen von Signifikation und Urteil vorweggenommen haben, die in der zeitgenössischen Theorie zum Thema geworden sind” (258). Hybridität als Denk- und *Auslegungs*figur der Erkenntnis sowie des Einsatzes von Differenzialität bezeichnet demnach ein Leseverfahren, das nur “die strategische Umkehrung des Prozesses der Beherrschung durch Verleugnung”, “die Umwertung des Ausgangspunktes kolonialer Identitätsstiftung durch Wiederholung der diskriminatorischen Identitätseffekte” (165) heranzführt. Im – vom postkolonialen Theoretiker inszenierten – Raum der Hybridität vergegenwärtigen sich Herr und Knecht gegenseitig aneinander. Ihre Beziehung bleibt weiterhin bestehen, wird nicht mit dem Index einer besseren Zukunft versehen, nur ihre Rollen werden austauschbar – wobei in der postkolonialen Retrospektive selbstverständlich der Herr den Kürzeren zieht.

Auch deshalb blickt Bhabha auf die postkolonialen Autoren der Gegenwart als auf Erben und Fortführer der historischen Hinterlassenschaft des Hybriden, die “eine Entfaltung der Artikulation subalternen Handlungsfähigkeit als Neuverortung und Neueinschreibung ermöglichen” (289). Das postkoloniale Schrifttum ist “re-visionär” (337)<sup>16</sup>, es entäußert “ein Potential an Handlungs-

<sup>15</sup> Als ‘Urszene’ dieser Art liest Bhabha das von Frantz Fanon angeführte Begegnungsszenario: “Sieh mal, ein Neger ... Mama, schau doch, der Neger da, ich habe Angst!” (75); vgl. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*. Übersetzt von Eva Moldenhauer, in: ders., *Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften*, Leipzig: Reclam, 1986, S. 5–99, 26.

<sup>16</sup> Vgl. auch Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (wie Anm. 3), S. 286, 333.

macht", das anstatt antagonistisch, pluralistisch, liberalistisch zu sein "durch den strategischen Einsatz der historischen Kontingenz gebildet wird" (290), deren Produktion die Hybridität als Denk- und Auslegungsfigur umsetzt. In erster Linie aus diesem Grund ist das postkoloniale Schrifttum hybrid, und nur zweit-rangig aus Gründen der Rasse, der Abstammung oder der politischen Andersheit. Auf jeden Fall bedarf es gleichwohl in beiden Versionen, der kolonialen wie der postkolonialen, eines *postkolonialen* Theoretikers und Interpreten, der, wenn es sein muß, jener komplizierten Figur gegen den Strich und zwischen den Zeilen lesend auf die (Um-)Sprünge hilft. Dieser Denker der Hybridität, des Dritten und des Da-zwischen gebärdet sich damit als Befreier, der immer nur die der Sache innewohnenden Subversionen entfesselt. Ob es um koloniale oder postkoloniale Texte geht, in beiden Fällen ist *sein* "theoretisches Engagement" (29), *seine* "konzeptuelle Wachsamkeit" (41) erforderlich, um das *tertium datur* als *tertium comparationis* vor- und nachkolonialer Zeiten, westlicher und Dritter Welt auszuweisen. Erst die "theoretische Aufschließung" (267) zeigt, daß die Wahrheit "wie immer[,] ein wenig neben dem Kern der Sache liegt" (204).

Im Spiegel dieses knappen Umrisses läßt sich das Problem des approximativen Feldes der vielen Namen, die Bhabha der Hybridität gibt, wie folgt präzisieren: Für das, worüber das Koloniale und das Postkoloniale 'verhandeln', steht der Begriff der Kultur als dessen Medium ein. Mit den vielen Namen wird die Kultur als "ungleichmäßige[, unvollendete] Produktion von Bedeutung und Wert" (256), als "ungemütliche[, verstörende] Praxis des Überlebens und der Supplementarität zwischen Kunst und Politik, Vergangenheit und Gegenwart, dem Öffentlichen und dem Privaten" (261) angepeilt. Kultur heißt ein Prozeß, ein Akt von Performanz, der räumlich und zeitlich entgrenzt und kontingent verläuft. "Das Kontingente ist Kontiguität, Metonymie, Berühren räumlicher Grenzen an einer Tangente, und gleichzeitig ist das Kontingente auch die Zeitlichkeit des Indeterminierten und des Unentscheidbaren." (278) Diesen "sich verdoppelnden Diskurs" in dem "die räumliche Dimension der Kontiguität sich in der Zeitlichkeit des Indeterminierten wiederholt" (278), kann man nicht in Begrifflichkeiten erstarren lassen. Er entwischt und zwingt die Lektüren und die Versuche des Interpretieren, ihn festzuhalten, zu den effektivsten Wiederholungen, die möglich sind: zu Figurationen. Die Namengebungen sind Spuren des kulturellen Geschehens. Sie sind nachträglich – immer schon verfehlt – und approximativ, in die Bildlichkeit des "als ob" gekleidet. In diesen Namen, Figuren, Bildern, Theoremen und Wendungen wiederholt sich für Bhabha das epiphani-sche Moment der Wendung von einem zum anderen, der Sprung, die Überschreitung, die Verdoppelung, 'die keiner gesehen hat'<sup>17</sup> – das Udenkbare, das

<sup>17</sup> Fitzcarraldo, die Titelfigur von Werner Herzogs *Fitzcarraldo* (Deutschland, 1978) erzählt die Geschichte eines Franzosen, der als Erster die Niagara-Wasserfälle gesehen, und, aufgefordert, seinen Bericht zu beweisen, nur erwidert hat: "Ich habe es gesehen". In Herzogs Film dient die

in den Figuren Sprache figuriert. Setzt man dabei den Schlußstrich, so kann man sagen, daß das Andere von Bhabhas Ansatz, das er selbst verdrängt, und das er desto kräftiger hervorkehrt, wenn man will, ein *mystisches Moment* ist.

## (2) Das postkoloniale Ich – live

Wenn wir nun zur Frage der Anwendung dieses Ansatzes am historischen Material zurückkehren, so kann die Vermutung riskiert werden, daß eine Anwendung in diesem Fall wohl am ehesten vielleicht als Wiederholung, als Weiterverfolgen des disseminativen Moments von Sinn und Macht glücken kann – mit Hilfe derselben Effekte, unter denselben Namen, aber mit gutem Recht auch unter anderen. Folgt man dem Wink Bhabhas, so kann das Repertoire der Bilder ebenso offen bleiben, wie die "Kette der [postkolonialen, E.H.] Demütigungen".<sup>18</sup> Sich selbst gleich – wenngleich nicht dieselbe – bleibt immerhin die Profession, der 'Kette' weitere Perlen anzugliedern. Sie ist der Beruf des Literaturwissenschaftlers, der bei Bhabha "die ambivalenten kolonialen Texte postkolonial [interpretierend]" schließlich – und anstelle der Gedemütigten und Unterdrückten – selbst "zum handelnden Subjekt"<sup>19</sup> avanciert. Postkolonialismus ist in diesem Sinne *nur Arbeit am Text und verspricht trotzdem Erkenntnisgewinn*. Wenn nicht für die Politik, so doch für die Wissenschaft – und gar für eine, der als historischer Wissenschaft mehr am Verstehen als am (politischen) Handeln liegt.

Einer der Vorteile von Bhabhas Ansatz besteht darin, daß er die Festschreibung historischer sowie historistischer Unterscheidungen, Klischees und Erklärungsroutinen aufhebt. Gleichwohl wurde oben bei der Behandlung der Frage, warum das Postkoloniale ein bevorzugtes Feld Bhabhas ist, eine unbeabsichtigte, freilich auch bei Bhabha nachvollziehbare Trennung zwischen kolonialen und postkolonialen Autoren geltend gemacht. Den Unterschied beider Gruppen kann man vielleicht dahingehend reformulieren, daß die Texte postkolonialer Autoren im Gegensatz zu den kolonialen sich möglicherweise *affirmativ* zu der

---

Geschichte trotz umgekehrten Wortlauts zur Illustration einer ähnlichen Unmöglichkeit, das Performative festzuhalten.

<sup>18</sup> So der Untertitel von Botho Strauß' Roman *Kongreß*, in dem der Ausdruck teilweise auf De Sade anspielend die Struktur des Begehrens bezeichnet. Nun handelt es sich auch im postkolonialen Zusammenhang ums Begehren des Anderen, das verdrängt und verleugnet wird. Diesen psychoanalytischen Aspekt führt Bhabha am Beispiel des Stereotyps als Fetisch aus (110). Vgl. auch Endre Hárs, *Singularität. Lektüren zu Botho Strauß*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, S. 158–166.

<sup>19</sup> Breger, *Mimikry als Grenzverwirrung* (wie Anm. 9), S. 186; ungeachtet dieses kritischen Hinweises schöpft Bregers Vorhaben viel aus dem Bhabhaschen Ansatz.

Bhabhaschen Dekonstruktion *ihrer selbst* verhalten.<sup>20</sup> Diese Reformulierung des Unterschiedes öffnet das Arbeitsfeld, das scheinbar nur den Ausgewählten, den Schicksalsgetroffenen, den historischen Kolonialisten und Kolonisierten zugänglich schien, in alle Richtungen der historischen Interpretation. Die postkoloniale Deplazierung der Dokumente des kulturellen Geschehens ermöglicht den Einsatz auf anderen Gebieten, auf die die historistischen Termini der kolonialen Situation nur bedingt oder gar nicht zutreffen.

In diesem Sinne ist der Schauplatz der folgenden exemplarischen Analyse der postkolonial deplazierte zentraleuropäische Kontext. Im Anschluß an Bhabhas 'Wendungen' soll eine An-Wendung, eine interpretatorische Wiederholung vom Rande des 'kakanischen' Zeitraums gezeigt werden, die damit überrascht, das sie ihrem Textgegenstand trotz aller kultureller und thematischer Ferne eine gewisse Offenheit für den postkolonialen Zugriff nachweist. Die nachfolgenden Hinweise werden sich von Bhabhas Technik insofern unterscheiden – sie iterierend, aber gewiß nicht getreu wiederholend –, als sie in der Analyse den bei Bhabha meistens vorherrschenden und nur von sporadischen Zitaten aus dem Bezugstext begleiteten Kommentar fast ausschließlich aus dem Bezugstext selbst hervorgehen lassen. Es handelt sich um Richard Weiners Erzählung *Der gleichgültige Zuschauer* [*Netečný divák*], der ursprünglich 1917 auf Tschechisch, Weiners Muttersprache, in Prag erschienen ist.<sup>21</sup> Im Zentrum der Erzählung steht die Begegnung der beiden Hauptfiguren, Ludvík Marek und Josef Černý, die von Marek als Erzähler zweiten Grades zu einem Anlaß erzählt wird, über den mit- samt von Mareks Geschichte wiederum der Ich-Erzähler ersten Grades berichtet. Während der Begegnung mit Josef Černý in Paris, über die Marek erzählt, schildert Černý als Erzähler dritten Grades seine eigene Lebensgeschichte, in der Absicht, Marek in eine seltsame Beziehung zu verwickeln. Auf dem Höhepunkt des Gesprächs erfüllt sich Černýs Wunsch auf eine Art und Weise, die diesen 'Verführungsakt' – rückwirkend auf die ganze Erzählung – von der Bhabhaschen Hybridität her lesbar macht. Umgekehrt wird dadurch aber auch das mystische Moment Bhabhas bildhaft erfahrbar.

Černýs Lebensgeschichte kommt auf exemplarische Weise der Forderung Bhabhas entgegen, die kulturelle Differenz als eine die Geschlechter- und sozialen Differenzen gleichermaßen "überlagernde" (261), vereinnahmende hybride Praxis zu betrachten, wo "der Körper immer gleichzeitig [...] sowohl in die

<sup>20</sup> Elisabeth Bronfen spricht im Vorwort zu *Die Verortung der Kultur* von "eine[r] über literarische und künstlerische Arbeiten hervorgebrachte imaginäre Gemeinschaft" postkolonialer Autoren (Bronfen, Vorwort, wie Anm. 11, S. XI).

<sup>21</sup> Richard Weiner, *Der gleichgültige Zuschauer*. Übers. von Wolfgang Spitzbardt, in: ders., *Der gleichgültige Zuschauer. Erzählungen*, Leipzig: Reclam, 1992, S. 46–69. Der tschechische Originaltext: ders., *Netečný divák a jiné prózy. Látce. Škleb*, Praha: Torst, 1996, S. 9–29. Im folgenden wird aus der deutschen Fassung mit Seitenzahl zitiert.

Ökonomie von Lust und Begehren als auch in die Ökonomie von Diskurs, Herrschaft und Macht eingeschrieben ist" (99). In Černýs Leben überschneiden sich nämlich ständig und unentwirrbar die umgebenden gesellschaftlichen und die inneren psychischen beziehungsweise sexuellen Erfahrungen. Černý macht die erste Erfahrung mit sich selbst als einem psychischen und sexuellen Doppelwesen ganz im Einklang mit den sozialen, interpersonellen Verhältnissen des Schauplatzes seiner ersten Lebensphase, Berlin, und die zweite wiederum im Einklang mit dem zweiten Aufenthaltsort, Paris, um dann die dritte am Ort der Begegnung in seiner Pariser Wohnung<sup>22</sup> mit seinem tschechischen Landsmann Marek zu initiieren. Berlin ist der Ort, wo ihm seine "zweite[ ] Existenz" (Weiner 62) erstmal bewußt wird und mit der Lebensstrategie der Berliner Gesellschaft in Deckung kommt. Die Angenehmlichkeit, "Gegenstand der Zuneigung einer Frau wie eines Mannes zu sein" (Weiner 60) wird in der Doppelbeziehung zu Helene und Artur Realität und paßt sich in Berlin als der "Stadt der schlimmsten Promiskuität" jenem falschen Spiel an, in dem "Ordentlichkeit und Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit mit den Ellbogen die Dekadenz berühren, woraus dann Zügellosigkeit, Entartung und rasende Leidenschaft erwachsen" (Weiner 58). Die Situation, gleichzeitig Freund und Geliebter zu sein, ergibt eine "glühende Mischung aus allem", die einerseits "erfüllte Sehnsucht" ist (Weiner 62), sich andererseits den mondänen Interferenzen und Selbstlügen der doppelgesichtigen Berliner Gesellschaft anpaßt. Ein Zustand, der mit dem Verhältnis des kolonialistischen Bewußten zum Unbewußten bei Bhabha übereinstimmt, in dem die 'weiße' Sichtbarkeit und Normalität ihren ethnische und sexuelle (99) Stereotype vereinigenden 'schwarzen' "Schatten" verdrängt und zugleich begehrt. Helene ist Kollegin und Geliebte, Artur Freund und Geliebter, beide zugleich öffentliche sowie intimste Privatpersonen, die darüber hinaus dieselbe Stelle in einer Liebesbeziehung einnehmen (der/dieselbe Geliebte sind), welche ihre Energie gerade aus diesen gegenseitigen Verdrängungen und Täuschungen, aus den Überschreitungen der Grenze zwischen Normalität und Abnormalität schöpft.

Nun wechselt Černý nach Paris in der Absicht, sich "eine übersichtliche Situation" (Weiner 64) zu verschaffen, und führt ein geklärtes Doppelleben als Angestellter und "apache" (Weiner 49) sowie ein geklärtes Doppelverhältnis zu Kamila und Charles. Was in Berlin das verlogene, doppelgesichtige Eine war, verwandelt sich hier zur Getrenntheit Zweier. Das Tagesleben des Bankangestellten Černý bezieht sich ebensowenig auf sein Nachtleben als Apache als die Beziehung zu Kamila auf die zu Charles. Es ist "[i]ndifferente Ekstase zum

<sup>22</sup> "Aus diesen Zimmern kann man" – kommentiert Marek – "bekanntlich das scheußlichste Hotelschlafzimmer oder den intimsten Winkel oder die raffinierteste Höhle für allerlei Unwesen machen. Je nachdem." (Weiner S. 52). – Als Dritter Ort wird das Zimmer auch entsprechend nutzbar gemacht.

losgelösten Genuß", "der lichte Äther" (Weiner 63) der Gleichgültigkeit beiden Existenzformen und beiden Geliebten gegenüber, durch die die Beziehungen zum/r jeweils anderen konturiert beziehungsweise die durch diese Beziehungen abgesichert wird:

In Berlin erlernte ich am Fehler die Methode. Ich ging nach Paris, reich an Erkenntnissen. [...] Mittels der überstandenen Krisen erzog ich mich hier zu jenen zwei Leben, die Sie bereits beide kennen. Sie sind perfekt verteilt. Das eine ist nicht eifersüchtig auf das andere, sie sind einander gleichgültig. Aber indem ich ihr indifferentes Bindemittel bin, vermag ich beide zwar nicht leidenschaftlich zu leben, doch aber leidenschaftlich zu gestalten. Ich blicke auf sie als äußerst interessierter Zuschauer. (Weiner 64)

Das dadurch hervortretende Problem formuliert der sich im Gespräch sonst ständig distanzierende Zuhörer Marek, indem er Černý "gewisse feste Mittelpunkte, so etwas wie Grundpläne" (Weiner 65) in seiner geklärten Pariser Doppelexistenz vorhält. Der Bankangestellte und der Apache, Kamila und Charles erlauben kein friedliches Nebeneinander, wenn sie ihren Bezug auf eine und dieselbe Person haben. Černý muß sich in der neuen Situation ständig entscheiden, anstatt es sich im pluralisierten Dualismus bequem zu machen. Er muß sowohl das eine als auch das andere sein. Mareks Kritik entspricht Bhabhas wiederholter Distanzierung von einer postkolonialen Emanzipationspolitik, die sich für die Koexistenz der Unterschiede einsetzt und nur die kulturelle Diversität fest-schreibt. Binaritäten müssen sowohl bei Bhabha als auch in Černýs Doppelleben überbrückt werden. "Ja, das ist es, was noch überwunden werden muß" (Weiner 65) – erwidert Černý auf Mareks Einwand.

Zu einer solchen Überwindung verführt er seinen Gesprächspartner, indem er ihn bittet, ein Freund zu sein, der von beiden Existenzen weiß. Die Alternative der heuchlerischen Homogenität der Berliner Existenz und der illusorischen Heterogenität der Pariser Existenz sollen in dieser Wohnung und durch den Blick eines Dritten abgelöst werden, für den Černý beziehungsweise der für diesen "weder Eines noch das Andere, sondern etwas anderes daneben, da-zwischen" ist. Den interessierten Gleich-Gültigen soll ein "leidenschaftliche[r] Zuschauer" (Weiner 68) erlösen, der bis dahin distanzierte Marek soll bereit sein, Černýs Erfahrung in sich einzulassen: "Sagen Sie nur", sagt Černý, "ist nicht der wichtigste Faktor im Theater gerade der leidenschaftliche Zuschauer?!" (Weiner 68) Leidenschaftlichkeit, "die affektive Erfahrung sozialer Marginalität" (256) ist ein Anspruch, den auch Bhabha an die Erfahrung des Hybriden stellt. Wenn es weder um das eine, noch um das andere geht, sondern um etwas dazwischen, um die Leiden der Gedemütigten, wird Mit-Leidenschaft als subjektive Erfahrung zum Erfordernis. Diese Mit-Leiden/schaft eines Anderen, der "fast, aber doch nicht ganz dasselbe" ist, wünscht sich auch Černý. Marek soll durch die Erkenntnis, "daß es nur darauf ankommt, mit jemandem vertrauensvoll, nicht beschämt, frei, produktiv zu leben" (Weiner 67), eine tiefgründige Gemeinsamkeit mit ihm begründen, die auf der liminalen Erfahrung des Da-zwi-

schen basiert, auf einer Erfahrung, die Černý durchmacht, und der ausschließlich Marek innerwerden kann. Wie wird man aber gleichzeitig Geliebter und Geliebte eines gedoppelten Wesens? Wie kann die Gleich-Gültigkeit in einen Dritten als Medium ausgelagert werden? Wo ist der Ort, der Raum dieser *zwitterhaften* Position beziehungsweise Beziehung? Der Verführungsakt läuft wie folgt ab:

‘[...] Ludvík, es ist an der Zeit, den gemeinsamen Weg zu beschreiten. Den ganzen Abend schon halte ich Sie fest, es ist Zeit –’

‘Es ist Zeit für die Tat, Herr Černý’, schrie nun ich [...]. ‘Tun Sie etwas! Nun tun Sie doch etwas. Was auch immer es sei.’

‘Und dann?’ fragte er starren Blickes.

‘Dann werde ich glauben.’

‘Und dann?’

‘Dann –’, sagte ich überlegend, ‘verdienen Sie es, daß ich Ihnen Kamila und Karel ersetze.’

‘Wahrhaftig?’ schrie er jubelnd. ‘Wahrhaftig? Ihr Versprechen ist schon Tat. Götter, es ist mir gelungen, beide Welten zu vereinen, es gibt keine Lücke in meinen Gefühlen, ich habe alles begriffen.’

Und nachdem er so gesprochen, zog er den goldenen Ring vom Finger, und noch ehe ich, von Ahnung ergriffen, es verhindern konnte, drückte er ihn an die Lippen und sog seinen Inhalt mit triumphierendem Blick ein. (Weiner 68f.)

Die Hybridisierung der Erfahrung dichtet sich zur Ekstase des symbolischen Verführtwerdens. Die Zusammenschau der existenziellen Verdoppelung wird in Szene gesetzt und im ekstatischen Blick des Dritten vollendet.<sup>23</sup> Die wiedergefundene Identität als Doppelwesen im Blick eines Dritten ist jedoch weder dem zugänglich, der außer sich ist (Marek) noch dem, für den es doch äußerlich bleibt (Černý). Die Rolle des Mediums der (Selbst-)Erfahrung der doppelten Existenz kann der Andere als Gesprächspartner, Zuschauer und Verführer nur für einen Augen-Blick übernehmen. Der “leidenschaftliche Zuschauer” hört nicht auf ein “gleichgültiger Zuschauer” zu sein. Das Hybride kommt, als ein Versprechen, das sogleich in Tat umgesetzt wird, nur für einen Moment, als ein Ereignis, zu dem es zweier bedurfte, und das nun auch gleich unwiederbringlich vorbei ist, zum Vorschein. Černýs Selbstmord führt gewissermaßen dieses Transitorische zur Schau, kann aber auch als Versuch gelesen werden, in diesem Augenblick der Überschreitung (im Blick des anderen) zu verbleiben. Die hybride Erfahrung läßt sich aber kaum austricksen.

Gleichwohl bricht die Kette mit dem Tod Černýs keineswegs ab, sie wird von Marek geerbt und fortgeführt. Er wird auch auf der diegetischen Ebene des Erzählers ersten Grades als Figur in Mit-Leidenschaft gezogen. Als dessen Figur bekennt er sich zu seiner *eigenen* “zweite[n] Existenz” (Weiner 48), deren Bewußtwerdung die Begegnung mit Černý mit sich gebracht hat: “Er und ich – haben

<sup>23</sup> Zum Zusammenhang von ekstatischem Blick und Überschreitung vgl. Michel Foucault, Vorrede zur Überschreitung, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*. Hrsg. und aus dem Französischen und Italienischen übertragen von Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Fischer, 1987, S. 28–45.

Sie denn nicht verstanden?“ – entgegnet Marek zum Schluß einem seiner spöttischen Zuhörer, “[w]irklich nicht meine scharfsinnigen Freunde? Und das süße Gift, welches ich trinke, wann immer das Gewissen allzu unverfroren, ist das Ergebnis der Arbeit, die ich auf die Erkenntnis verwandt, daß die Welt eine ist, unteilbar und ganz in jedem Molekül, und daß ich, der leidenschaftliche Zuschauer, das heilige Recht habe auf einen jeden Platz in diesem Jammerparterre” (Weiner 69). Marek, der dabei war, als es geschah, hat mit seiner Erzählung versucht, jenen unwiederbringlichen Augenblick von Performanz zu wiederholen. Das Hybride war jedoch als Erfahrung eines zwitterhaften Lebens nur möglich, indem es sich zugleich den Boden entzog. Für diese Konsequenz steht Černýs Selbstmord. Nun tritt aber auch Marek im Bericht des Erzählers als eine bereits auch selbst gedoppelte Existenz auf, die sich Černýs Schicksal angeeignet hat und selbst eines Dritten bedarf. Die Handlungsfähigkeit, zu der er Černý verholten hat, und die er als Handlung einer Geschichte festgehalten hat, teilt sich dem Erzähler ersten Grades mit, dessen Sympathie zu ihm unmißverständlich ist. Marek geht nach Beendigung seiner Geschichte, wie auch Černý dahin ist, und hinterläßt seinen Zeugen in Figur des Erzählers ersten Grades, der seine Erzählung wiederum dem Leser mitteilt. Nun ist der Leser an der Reihe. Die hybride Erfahrung kommt in einem Medium zu sich, in dem der Selbstentzug wiederholt – und etliche Male wiederholt – in Erscheinung treten kann. Mareks wiederholende Erzählung wird vom Erzähler ersten Grades weitererzählt und vom Leser weitergelesen. Die Chance des Hybriden liegt ja, so kann man vielleicht diese Abschlußgeste der Erzählung resümieren, in dieser wohl endlosen und immer nur nachträglichen, jedoch unaufhörlichen literarischen Verdoppelung der zeitlichen und räumlichen Differenz.

### (3) Mit Dekonstruktion um die Welt

Von Bhabhas Theorie her gelesen – in Bhabhas Nachfolge, zu der es ohnehin des iterierenden interpretatorischen Eingriffs bedurfte – hat sich die Lektüre von Weiners Erzählung zunehmend einem hybriden Begriffsrahmen angeglichen. Sie hat die (post-)kolonialen Grundkonstellationen – die Homogenität, die Heterogenität und die Hybridität – als eine literarische Lebensgeschichte Revue passieren lassen, um zum Schluß deren ambivalente Wahrheit, die ‘weder die eine noch die andere’ ist, literarisch gleichermaßen zu verhüllen wie zu perpetuieren. Man mag einwenden, daß diese ‘Minianalyse’ mehr eine Allegorie auf Bhabhas Theorie als ihre Anwendung geworden ist. Ebenso einleuchtend wie erzwungen hat sich Bhabhas “Bühne [des] unentscheidbaren Artikulationsraums” (202) für Weiners “leidenschaftliche[n] Zuschauer” (Weiner 68) geöffnet. Die Verwandtschaft ist einerseits so groß, daß der Randgänger Richard Weiner, der “Jude unter Christen, Tscheche unter Franzosen, Dichter unter



Pragmatikern, Homosexueller unter Heterosexuellen”<sup>24</sup> war, sich ohne weiteres zur Aufnahme in die “imaginäre Gemeinschaft”<sup>25</sup> von Bhabhas postkolonialen Autoren eignet. Es ist andererseits kaum zu übersehen, daß Bhabhas Theorie der Differenz durch ihre Übersetzung ins literarisch Erzählte ihre politisch-historische Durchschlagskraft eingebüßt zu haben scheint. Gleichwohl bestand eines der wichtigsten Ergebnisse der obigen Bhabha-Lektüre in der Einsicht, daß die Arbeit am Text nie unzureichend genannt werden kann, wenn es um die Realität (auch) des Politischen geht. Denn auch die Politik kann “nur durch eine Spaltung in der Signifikation des Subjekts der Repräsentation repräsentativ und zum wirklich öffentlichen Diskurs werden [...]; durch eine Ambivalenz an genau dem Punkt, an dem eine Politik artikuliert wird” (37). Texte sind als Orte der Artikulation dem, was man Wirklichkeit nennt, immer schon voraus gewesen.

Daher ist es kein Zufall, daß gerade die Literatur in Bhabhas Theorie und Praxis als besonders geeignetes Medium und Ort der Artikulation der Hybridität fungiert (sowie agiert). “Wenn wir nach dem suchen”, schreibt er, “was die Literatur ‘weltweit’ macht [‘the worlding of literature’], dann liegt das vielleicht in einem theoretischen Akt, der versucht, den Kunstgriff zu verstehen, durch den Literatur mit bestimmten historischen Situationen zaubert, indem sie das Mittel psychischer Unsicherheit, die ästhetische Distanzierung, oder die obskuren Zeichen der Geistes-Welt, das Sublime und das Unbewußte, gebraucht” (18). Damit kristallisiert sich im Hinblick auf Weiners Erzählung auch die über die historischen Kolonialsituationen erweiterte Arbeitsrichtung aus und wird zu folgender Frage: An welchem Punkt gewinnt in der Erzählung das ganz und gar Verschwiegene und Verdrängte, etwa die Stadt Prag als Heimatort der beiden Tschechen Gestalt? “Prag! Mein Gott, ich war sechzehn Jahre alt. Was für sogenannte süße Abenteuer boten sich mir dort dar?!” (Weiner 57). Wie ist also noch tieferen Geheimnissen Černýs beizukommen? Und anderen Geheimnissen, als denjenigen Černýs? Was man auch schreibt, es liegt immer etwas daneben. In Nachfolge Bhabhas hört das Fragen ebensowenig auf, wie die ‘Kette der [postkolonialen] Demütigungen’ reißt. Jenes muß und diese kann – “zu anderen Zeiten und andernorts” (103) – zwanghaft und unwillentlich immer wieder zum nächsten Glied kommen. In fernen Ländern, aber auch darüber hinaus. Und erst recht in Texten.

<sup>24</sup> Wolfgang Spitzbardt, Nachwort, in: Weiner, *Der gleichgültige Zuschauer* (wie Anm. 21), S. 255.

<sup>25</sup> Wie Anm. 20.