

4. POSTCOLONIAL TURN

Die erhebliche Reichweite, aber auch die Problematik des *postcolonial turn* gehen bereits aus dem Begriff des «Postkolonialen» hervor. Dieser Ausdruck führt zwei Bedeutungsstränge zusammen, die ein anhaltendes Spannungsverhältnis erzeugen: Als eine kritische historische Kategorie bezeichnet «postkolonial» einerseits die nachhaltige Prägung der globalen Situation durch Kolonialismus, Dekolonisierung und neokolonialistische Tendenzen. Andererseits wird über diese historische Verortung hinaus eine diskurskritische Kulturtheorie auf den Weg gebracht, die im Zeichen von *Postcolonial Studies* eurozentrische Wissensordnungen und Repräsentationssysteme ins Visier nimmt.

Zunächst bezieht sich «postkolonial» auf die Phase der Dekolonisierung nach 1945. Hier hat das Präfix «post-» noch eine periodisierende, chronologische Bedeutung. Sie verweist auf die Auflösung der europäischen Kolonialreiche und auf das veränderte Selbstverständnis der zur Unabhängigkeit gelangten Gesellschaften, die sich aus der Verarbeitung der Kolonisierung heraus neu formierten, auch angesichts der Erfahrung von Gewalt, wie sie in der kolonialen Beziehung involviert ist.¹ Postkolonialismus ist hier noch gleichbedeutend mit dem Kampf um Unabhängigkeit von kolonialer Herrschaft (Dekolonisierung). Zugleich betrifft er aber das Entstehen neuer, neokolonialer Abhängigkeiten.² Der historische Begriff im Sinne von *post-independence* ist also nicht mehr angemessen, wenn damit eine lineare Entwicklung unterstellt wird. Denn die Situation ist mittlerweile komplexer geworden. Unübersehbar sind die Nachwirkungen des Imperialismus, die in den unabhängig gewordenen Nationen im Fortbestehen kolonialistischer Denk- und Handlungsweisen zum Ausdruck kommen. Ein komplexeres Verständnis des Postkolonialen wird zudem von den multikulturellen Gesellschaften in Europa selbst herausgefordert, nicht zuletzt durch ihre vielschichtigen Migrationsverhältnisse. Daher werden die *Postcolonial Studies* auch im-

mer relevanter für Länder (wie etwa Deutschland), die erst durch sie die kolonialen Bestandteile ihrer eigenen Geschichte entdecken.³

Entscheidend wird an dieser Stelle die erstaunliche Bedeutungsveränderung des Begriffs «postkolonial» mit dem Aufkommen der *Postcolonial Studies* in den 1980er Jahren. Hier ändert sich der Terminus von einem imperialismuskritischen historischen Epochenbegriff zu einem politisch-programmatischen und diskurskritischen Begriff. Ebendiese Begriffszuspitzung ist gemeint, wenn man von postkolonialer Wende spricht. «Post» ist nun nicht mehr gleichbedeutend mit «nach» bzw. mit dem Ende des Kolonialismus. Vielmehr wird damit das Weiterwirken kolonialistischer Strukturen in anderen Formen bezeichnet, nicht zuletzt im kulturellen und ökonomischen Gewand.⁴ Entsprechend ändert sich auch das Gegenstandsfeld: In einem durchaus widersprüchlichen Spannungsverhältnis entfaltet sich die postkoloniale Perspektive weit hinaus über Kulturen der so genannten Dritten Welt bzw. der Gesellschaften, die den Kolonialismus unmittelbar erlebt haben. Sie bekräftigt zwar ein neues nationales Selbstbewusstsein in den früheren Kolonialgesellschaften, überwindet aber zugleich diese Beschränkung auf Nationen und Staaten zugunsten eines weiter reichenden kulturkritischen Programms.

Denn dem postkolonialen Projekt geht es nicht primär darum, die Auswirkungen des Kolonialismus auf die außereuropäischen Staaten bis in die Gegenwart hinein zu untersuchen. Eher sind kritische Analysekatgorien zu entwickeln, mit denen die anhaltende und weiterhin problematische Konstruktion des «Anderen» («Othering») aufgearbeitet werden kann. Die diskursprägende Gewalt hegemonialer Kulturen wird dabei ebenso beleuchtet wie die zunehmend eigenständige Selbstrepräsentation bisher marginalisierter Gesellschaften, ethnischer Gruppen und Literaturen. Postkolonial wird somit zu einem systematischen, politisch aufgeladenen Begriff, der in enger Verbindung mit Ethnizität, Klasse und Geschlecht verwendet wird. Doch erst sein Umschwenken zu einer grundsätzlichen Kritik an der modernen Wissensordnung und am universalisierenden Herrschaftsdiskurs des westlichen Rationalismus bringt den Durchbruch zu einem *postcolonial turn* in den Kulturwissenschaften.

1. ENTSTEHUNGSKONTEXT UND HERAUSBILDUNG DES *POSTCOLONIAL TURN*

Die Entfaltung der postkolonialen Wende ist keineswegs das Ergebnis einer autonomen Theorieentwicklung. Denn sie ist deutlich eingelassen in ein politisch-ökonomisches Umfeld zu einer Zeit anti- und neokolonialistischer Verschärfungen im Ausgang des Kalten Kriegs und im Gefolge einer neuen Weltordnung mit den USA an der Spitze, wodurch ein erheblicher Anpassungsdruck der postkolonialen Staaten an die Erfordernisse des globalen Kapitalismus erzeugt wurde.⁵ Besonders in diesem Umfeld konnte der *postcolonial turn* Fuß fassen, zumal er der Ökonomielastigkeit der vorherrschenden Entwicklungs- und Globalisierungsdiskussion die Notwendigkeit einer kulturellen Fokussierung entgegenhielt.

Für die Entstehungsgeschichte des *postcolonial turn* ist jedoch weiter auszuholen.⁶ Sie ist durch zwei Generationen mit je eigenen Ausrichtungen geprägt. Die erste Generation deckt sich mit der Phase der Dekolonisierung und dem Aufkommen einer politischen anti-kolonialen Widerstandsbewegung auf der Basis der jeweiligen nationalen Unabhängigkeits- und Befreiungskämpfe. Diese politisch-aktivistische Ausgangssituation hat die postkoloniale Bewegung begründet. Robert Youngs Diskussion des Postkolonialismus⁷ hält sie auch für die heutige Diskussion noch lebendig. Eine solche Vergegenwärtigung ist angesichts des weiterlebenden Kolonialismus bzw. Neokolonialismus nahe liegend. Und doch verblasste sie zunehmend, je mehr die politisch-ökonomischen marxistischen Erklärungsansätze der ersten Generation postkolonialer Theoretiker in kulturalistischen, ja dekonstruktivistischen Selbstbezüglichkeiten verloren gingen. Dementsprechend sind auch die Gründergestalten dann bald von der Forschung vernachlässigt worden⁸, nicht zuletzt wegen ihrer national und ethnisch aufgeladenen Positionen bis hin zu ihrem «anti-rassistischen Rassismus»⁹, wie er vor allem die Négritude-Bewegung und den Pan-Afrikanismus der 1930er/1940er Jahre gekennzeichnet hat. Zu den führenden Intellektuellen, die noch unmittelbar in dieses postkoloniale Erfahrungsumfeld selbst eingebunden waren, gehören u. a. Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Albert Memmi und C. L. R. James, aber auch der in Martinique geborene Frantz Fanon (1925–1961),

der als Psychiater am Befreiungskampf der französischen Kolonie Algerien teilnahm.¹⁰ Vom marxistischen Standpunkt aus richtete er die Aufmerksamkeit erstaunlicherweise auf subjektive Wahrnehmungen der postkolonialen Verhältnisse, um von da aus eine radikale Kolonialismuskritik zu entwerfen.¹¹ An die psychoanalytische Dimension seines einflussreichsten Buchs «Die Verdammten dieser Erde» (1961) konnten später Edward Said und Homi Bhabha anschließen.

Fanons Frage nach der Konstitution einer neuen, «kulturellen Identität» des postkolonialen Subjekts und seine Entdeckung des Faktors «Kultur» als Produktivkraft läuteten geradezu einen «cultural turn» innerhalb des *postcolonial turn* selbst ein. Darauf verweist auch Robert Young mit seiner Kapitelüberschrift «The Cultural Turn: *Négritude*»¹², um von hier aus eine historische Verknüpfung der beiden Hauptstränge der postkolonialen Theorie zu leisten. Bereits an diesem Angelpunkt verortet Young nämlich den entscheidenden Umschwung der postkolonialen Wende von ihren historisch-politischen Ansätzen hin zu einer post-strukturalistisch geprägten kulturell-epistemologischen Ausarbeitung. Schließlich hatten schon die anti-kolonialen Intellektuellen der Dritten Welt – besonders über die Vermittlungsfigur Jean-Paul Sartres – teil an der gemeinsamen Genealogie von Postkolonialismus und Poststrukturalismus.¹³

Von diesem Entstehungskontext aus gewinnt der *postcolonial turn* seine besondere Zugkraft. Denn gerade durch sein Umschwenken von der historisch-politischen auf die diskursive Ebene prägt er die Entwicklung der kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen insgesamt: So führt er nicht nur dazu, dass postkoloniale Erfahrungszusammenhänge politisierend in westliche Universitäten hineinwirken; zugleich setzt er auch eine selbstkritische «Deplatziierung» des europäischen Theoriediskurses in Gang. Erst unter dieser Voraussetzung konnte sich die postkoloniale Reflexion überhaupt als eine Wende herausbilden, ausgehend von der Einsicht, dass koloniale Macht nicht nur ökonomisch, sondern auch diskursiv über das (westliche) Wissenssystem ausgeübt wurde und noch immer wird. Das westliche Wissenssystem blieb schließlich auch nach der Dekolonisation als «Erbe» wirksam. Es stellte gleichsam die Waffen der westlichen Theorie, mit denen zugleich gegen deren eigene

Hegemonialität angekämpft werden konnte. Die «indigene» postkoloniale Kritik der ersten Generation und die antikolonialen Diskurse der 1970er und frühen 1980er Jahre – deshalb diese Paradoxie – konnten also leicht in eine Selbstreflexion der westlichen Theorie überspringen.

Das beste Zeugnis hierfür ist ein entscheidender Gründungstext des *postcolonial turn*: «Orientalism»¹⁴ (1978). Dieses Buch von Edward Said (1935–2003) – einem Palästinenser, der in den USA lebte und an der University of Columbia in New York als Vergleichender Literaturwissenschaftler lehrte – betrifft nur auf den ersten Blick die Geschichte der Erforschung, Vermittlung und des Schreibens über den Orient. Zugleich führt das Beispiel des Orientalismus vor Augen, wie die postkoloniale Kritik in ihrem eigenen Feld zu einer kulturwissenschaftlichen Wende umschlägt und die Orientalismusanalyse zu einem forschungsleitenden «konzeptuellen Paradigma» entfaltet: «Es war vor allem die Vorstellung des Orientalismus als eines *Diskurses* im allgemeinen Sinn, welche die Schöpfung eines übergreifenden konzeptuellen Paradigmas gestattete. Mit diesem wurde es möglich, die besondere kulturelle Form kolonialer und imperialer Ideologien zu untersuchen, die den Orientalismus als kritisches Konzept schließlich so erfolgreich machte, dass er ein gänzlich neues Feld (kultur-)wissenschaftlicher Untersuchung begründete.»¹⁵ Eine derart «paradigmatische» Erschließung eines ganz neuen Forschungsfelds führt weit über die Orientforschung hinaus. Sie folgt Saims Leitperspektive, die er in seiner Theorie des kolonialen Diskurses mit Bezug auf Michel Foucault verfolgt: dem Anstoß, Wissen und Macht in enger Verknüpfung zu betrachten.

Wie schon im *reflexive turn* stehen also die komplexen Vorzeichen jeglicher Produktion von Wissen über die «Anderen» zur Debatte, Fragen kolonialer und postkolonialer Repräsentation und im Fall des Orientalismus gar die westliche Projektion von Vorstellungen über den Orient zum Zweck der Etablierung eines hegemonialen europäischen Herrschaftsdiskurses. Hier ist es die binäre westliche Ordnungshierarchie des Wissens selbst, die als vorherrschendes «Paradigma» kritisch ins Visier genommen wird. Mit solcher Fokussierung löst sich die postkoloniale Kritik von ihrer historischen Entstehungssituation; sie wird verallgemeinert. Denn sie motiviert dazu, die kritische Analyse auf jegliche Beziehungen

zu richten, die von ungleichen Machtverhältnissen geprägt waren und sind. So kommt es schon bei Said zu einem *postcolonial turn*, der sich durch seine kulturell-diskursive Ausrichtung als eine grundlegende Repräsentationskritik von den anfänglichen marxistisch-ökonomistischen Zugängen verabschiedet.

Von Saids Gründungstext «Orientalism» aus entfaltet sich dann das «Dreigestirn», ja die «Heilige Dreifaltigkeit» («Holy Trinity»)¹⁶ der Leitfiguren des *postcolonial turn*: Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha. Deren Ansätze geben der weit verzweigten postkolonialen Diskussion, die mittlerweile in einer Vielzahl von Readern zugänglich ist¹⁷, ihre eigentümliche kulturell-diskursive und epistemologische Prägung. Hatte die erste Generation noch eher im Fahrwasser marxistischer Ansätze vor allem entwicklungstheoretische Anliegen verfolgt, wurden solche dann in dieser zweiten Generation durch überwiegend postmoderne Ansätze abgelöst¹⁸: Das postkoloniale Fortschrittsvokabular von Befreiungsbewegung und antikolonialem Widerstand blieb nun hinter einem neuen Differenzdiskurs zurück. Zwischen der ersten und zweiten Generation liegt also eine Art *linguistic turn* innerhalb der postkolonialen Theorie selbst. War zunächst noch das politische Engagement im Zusammenhang der postkolonialen Befreiungsbewegungen die entscheidende Triebkraft, wird es dann zunehmend der Diskurs, der als Konstitutionsmoment des Kolonialismus erkannt wird.

Es ist vor allem die Weiterentwicklung des *linguistic turn* durch den Dekonstruktivismus, der diese zweite Entwicklungsetappe des Postkolonialismus seit den 1990er Jahren beflügelt hat. Damit ist die postkoloniale Reflexion längst in den Metropolen angekommen, wo sie auch am deutlichsten zur Entfaltung gebracht wird. Man könnte sogar behaupten, diese Version des *postcolonial turn* sei geradezu auf dem Boden der westlichen Gesellschaften entwickelt worden¹⁹ – nicht zuletzt, um deren zunehmend multikulturelle Durchdringung auf ihr Differenz- und Partizipationspotenzial hin zu überdenken. Immerhin ist auch der diskursnahe *postcolonial turn* – durchaus anschlussfähig an die repräsentationskritischen Impulse des *reflexive turn* – von der Machtabhängigkeit kultureller Repräsentationen ebenso überzeugt wie von der Bedeutung diskursiver Macht. Seine argumentative Säule ist das dekonstruktivisti-

sche Konzept der Differenz im Sinne Jacques Derridas.²⁰ Für Derrida – wie schon für Ferdinand de Saussures Einsicht, dass sprachliche Systeme aus Differenzen bestehen – gibt es keinen Ursprung, keine originäre Wahrheit, sondern nur ein unendliches Spiel von Differenzen und Widersprüchen. Dass hier mit Differenzen gerade keine Wesensunterschiede markiert werden sollen, dies folgt aus Derridas Kritik am westlichen metaphysischen Denken, das seinerseits Wesensunterstellungen macht und dazu binäre Entgegensetzungen nutzt. So wird die «Identität» des Einen erst durch das ausgeschlossene «Andere» konstituiert. Durch diese Denkform der traditionellen westlichen Metaphysik werden feste, durchaus gewaltsame Hierarchien verankert (aktiv/passiv, Kultur/Natur, männlich/weiblich usw.), die sich jedoch als angreifbare eurozentrische Konstrukte erweisen. Als algerischer Jude selbst von postkolonialer Erfahrung betroffen, dekonstruiert Derrida dieses System von Wissen und Repräsentation vom Standpunkt der davon Ausgeschlossenen. Dekonstruktion selbst – so Robert Young – entpuppt sich geradezu als ein Verfahren intellektueller Dekolonisation: «Dekonstruktion ist selbst zu einer Form kultureller und intellektueller Dekolonisierung geworden, denn sie eröffnete die zweigleisige Absicht, die rationale Methode unabhängig zu machen von ihrer universalen Wahrheit.»²¹ Die Dekonstruktion der polaren Entgegensetzungen setzt Zwischenräume von Differenzen frei (différance), die schon im Subjekt selbst verankert sind: als Differenz zwischen dem sprechenden Subjekt und dem gesprochenen, der Sprache unterworfenen oder gar namenlosen Subjekt.

Hieran schließt die postkoloniale Theorie mit ihrer eigenen Dekonstruktion des westlichen Wissens- und Repräsentationssystems an, dies allerdings in einer erfahrungsgesättigteren Weise und mit einem stärker historisch-politischen Akzent als in Derridas Philosophie. Der «dekonstruktivistische Postkolonialismus»²² hat trotz seiner Verankerung im akademischen Diskurs der Metropolen das postkoloniale Subjekt im Visier: von seinem Schweigen (und Zum-Schweigen-Gebrachtsein) hin zu seiner (sprachlichen und politischen) Selbstartikulation, von seinem Getriebenwerden hin zu seiner Mobilität zwischen den Kulturen – entsprechend der lebensweltlichen Erfahrung der Migration mit ihrer Überlagerung verschiedener Zugehörigkeiten und Lebenswelten.

Der Versuch, Derridas Dekonstruktivismus postkolonial zuzuspitzen und feministisch umzudeuten, findet sich vor allem bei einer Hauptvertreterin des *postcolonial turn*: bei der indisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak, die selbst Derridas «Grammatologie» ins Englische übersetzte und damit die US-amerikanische Derrida-Rezeption in Gang gebracht hat.²³ In einem ihrer bekanntesten Essays «Can the Subaltern Speak?»²⁴ von 1985 beleuchtet sie am Beispiel der Witwenverbrennung (Sati) in Indien die doppelte Unterdrückung der südasiatischen Frau, die sowohl Opfer der einheimischen patriarchalischen Situation als auch Opfer des westlichen Imperialismus sei. Beispielhaft fragt dieser Aufsatz nach der Kompetenz, der Artikulationsfähigkeit und Selbstrepräsentation, ja nach der Handlungsmächtigkeit («agency») des postkolonialen Subjekts – angesichts seiner kolonialen Vereinnahmung und seiner «Differenz»konstruktion eben nicht als einem eigenmächtigen Handlungssubjekt, sondern als dem «Anderen», als Objekt des europäischen Diskurses. Die Ausführungen erschöpfen sich freilich nicht in der Skizzierung eines postkolonialen Subjekts, das nicht für sich sprechen kann, da es nur in der (subalternen) Differenz existiert, ja dessen Identität geradezu in dieser Differenz besteht. Sie münden darüber hinaus in der nachdrücklichen, anhaltenden und für den europäischen Wissenschaftshabitus provozierenden Frage: Welche Diskurse können die Erfahrungen der Subalternen so repräsentieren, dass ihnen zugehört wird und dass sie auch gehört werden?

Die Frage nach der Repräsentation kommt nicht von ungefähr. Immerhin ist es die Literaturwissenschaft, die den *postcolonial turn* ausgelöst hat. Am Anfang steht hier nicht etwa die postkoloniale Theorie. Der Theorieimpuls geht eher von postkolonialen Schreibweisen aus: von den neueren (außereuropäischen) Literaturen der Welt²⁵ sowie daran anschließend auch von der Literaturwissenschaft.²⁶ So ist in der Kette der *turns* ein markanter Wechsel der Leitwissenschaft auffällig, wie er sich schon im *literary turn* ankündigte: Die Literaturwissenschaft ist es, die hier die Ethnologie ablöst. Schließlich sind es in erster Linie literarische Texte, die maßgeblich waren für die Entwicklung einer neuen Selbstrepräsentation der unabhängigen Nationen. Dies gilt auch für Drama, Theater, Film und andere populäre Darstellungsgenres, die allerdings

im Verlauf des Diskurses immer stärker durch die Theorie an den Rand gedrängt wurden.²⁷ Solche Genres kultureller Repräsentation machen zugänglich, wie koloniale Erfahrungen symbolisch verarbeitet werden. In diesen Medien, vor allem in der Sprache, haben sich am deutlichsten Formen von Widerständigkeit, Selbstermächtigung und «agency» von Seiten der postkolonialen Nationen und Subjekte herausgebildet.

Die konkrete (literaturwissenschaftliche) Textarbeit wird folglich zu einem wichtigen Impuls für eine an Texten und Selbstartikulationen ausgerichtete Kulturtheorie. Viel stärker als beim hermeneutischen *interpretive turn* wird hier der Textbegriff politisiert und zu einer Politik der Textproduktion und der Textualität, ja auch der übergreifenden Diskursformationen entfaltet. Und da der Ablösungsprozess vom Kolonialismus noch keineswegs vorbei ist, wird die postkoloniale Wende nicht im Rückblick gespürt. Vielmehr bringt sie die Entwicklung neuer Analysebegriffe auf den Weg, die interne Widersprüche, kulturelle Zwischenräume und gespaltene Erfahrungen der postkolonialen Subjekte ausloten sollen: Rewriting, Hybridität, Differenz, Dritter Raum, Identität.

2. EIGENSCHAFTEN UND SCHLÜSSELBEGRIFFE DES POSTCOLONIAL TURN

Ähnlich wie die anderen kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen konnte sich auch der *postcolonial turn* erst dann durchsetzen, als seine Forschungsansätze auf weitere Ebenen übergriffen: sobald er also nicht nur historisch lokalisiert blieb – auf dem Feld der Kolonialismuskritik –, sondern so verallgemeinert wurde, dass er die Machtstrukturen des Westens überhaupt in Frage stellte. Zum ersten Mal in der Geschichte der neueren kulturwissenschaftlichen Richtungen und Richtungswechsel verschob sich nun ausdrücklich die eurozentrische Blickachse: weg vom Westen, hin zu nichtwestlichen Kulturen, die – bisher marginalisiert – jetzt ins Zentrum rücken. Dies löste ohne Zweifel ein konzeptuelles Re-mapping der wissenschaftlichen Landkarte bzw. der Theorielandschaft selbst aus. Doch gleichzeitig wurde ein solches Re-mapping wiederum

eingemeindet in die europäisch geprägte Wissenschaftssprache und in die europäischen Organisationsformen von Wissenschaft; es wurde von den Kompetenzansprüchen westlicher Theorie aufgesogen.

Trotz solcher Vereinnahmung wird der *postcolonial turn* bisher nicht immer konsequent genug genutzt, um neue Methoden zu entwickeln; oft bleibt er stecken in einer Erkenntnishaltung, die sich nur sehr pauschal zur Aufmerksamkeit auf die postkoloniale «Situation» verpflichtet. Dabei fordert diese Situation, die heute von Migration, Diaspora und Exil bestimmt ist, altbekannte historische Kategorien wie Identität, Nation, Gesellschaft, Staatsbürger gerade massiv heraus und stellt sie in Frage.²⁸ Die multiplen Verfassungen und Situationen der globalen Subjekte verlangen für die Analyse jedenfalls neue Horizonte und Leitbegriffe.²⁹

WRITING BACK (RE-WRITING)/RE-MAPPING/KANONKRITIK

Die herkömmlichen europäischen Analysekatgorien sind auf eine autonome Kultur- und Literaturproduktion zugeschnitten. Sie stoßen an ihre Grenzen, wenn sie Asymmetrien zwischen Zentrum und Peripherie, Erfahrungen von Kolonialismus und eigenständige Äußerungsformen marginalisierter Kulturen und Literaturen ausloten sollen. Diese zentrale postkoloniale Einsicht entspringt dem Blickwinkel außereuropäischer literarischer Texte. Sie betrifft aber auch die postkoloniale Theorie insgesamt. Schon angesichts europäischer Gattungsabgrenzungen, Periodisierungen und Kanonbildungen erweist sich die beanspruchte universelle Autorität europäischer Kategorien und Theorien als fragwürdig. Denn diese sind nur schwer anwendbar auf narrative Strukturen, die Oralität einbeziehen, auf zirkelhafte statt lineare Strukturen der Handlungs- und Charakterentwicklung³⁰, wie beispielhaft in Salman Rushdies Roman «Mitternachtskinder». Europäische Sprachstandards und Maßstäbe ästhetischer Wertung werden fragwürdig angesichts außereuropäischer Allegorien und Formen von Ironie, Diskontinuitäten und synkretistischen Darstellungsformen, ihrem Einschluss von Laut, Stimme, Geräusch und Rhythmus, aber auch ihrem Einblenden unübersetzter Wörter in Texte, die bereits durch ihr Themenfeld von Exil und Diaspora

aus dem herkömmlichen europäischen Motivspektrum ausbrechen. Fragwürdig ist allerdings auch der Habitus, mit dem dann Literaturen aus so unterschiedlichen Ländern wie Indien, Afrika, der Karibik, aber auch aus Nordamerika und Kanada, Australien, Neuseeland und Irland zu postkolonialen Literaturen vereinheitlicht werden. Damit verknüpft ist die Tendenz, trotz aller Kanonkritik doch wiederum einen Kanon postkolonialer Autoren und Autorinnen aufzustellen. Dazu gehören die afrikanischen Nobelpreisträger für Literatur Wole Soyinka, Nagib Mahfus, Nadine Gordimer, J. M. Coetzee ebenso wie die Schriftsteller(innen) Chinua Achebe, Ben Okri, Margaret Atwood, Keri Hulme, Toni Morrison, Salman Rushdie, Anundhati Roy, Anita Desai, Hanif Kureishi, Michael Ondaatje, Derek Walcott, Jamaica Kincaid und andere.³¹

Was hier an Gemeinsamkeiten ausgemacht werden kann, sind postkoloniale Selbstverortungen dieser neuen (englischsprachigen bis hin zu frankophonen) Literaturen, die dann auch in der Literaturwissenschaft einen *postcolonial turn* anregen: durch Ablösung der so genannten *Commonwealth Literature*. Diese bezeichnete bis in die 1980er Jahre hinein parallel zu den traditionellen Entwicklungs- und Dritte-Welt-Theorien auch in der Literaturwissenschaft eine neue Kategorie literarischer Texte außerhalb Europas bzw. aus den ehemaligen Kolonien. Wenn jetzt hingegen von «postcolonial literature» die Rede ist, dann bedeutet dies nicht etwa einen bloßen Etikettenwechsel, sondern eine Einstellungsänderung: weg von der trennenden, ausgrenzenden, marginalisierenden Haltung gegenüber *Commonwealth Literature*, hin zur Einsicht in Überlappungen zwischen Zentren und Peripherien, jenseits festgeschriebener Differenzen.³² Entsprechend janusköpfig gilt es nun, einerseits die imperialistischen Verstrickungen der Literatur des europäischen Kanons (der Kolonialzeit) aufzudecken, andererseits der literarischen Selbstrepräsentation postkolonialer Gesellschaften außerhalb Europas gerecht zu werden.³³

In diesem Horizont verlagerten sich die Schwerpunkte in der gegenwärtigen Weltliteraturdiskussion.³⁴ Abgekehrt von der eurozentrischen Kanonorientierung der traditionellen Weltliteraturdiskussion, war diese anfangs noch auf die «indigene» Bedeutung der Literaturen für die jeweiligen nationalen Emanzipationskontexte zugeschnitten, etwa in Fredric Jamesons viel diskutiertem und kritisiertem Aufsatz «Third World Li-

terature» (1986)³⁵. Doch zunehmend verschob sich der Blickwinkel dann auf eine von der Peripherie ausgehende Re-Definition von Weltliteratur. Auch wenn hier fortdauernde nationale Bestrebungen nicht unterschätzt werden sollten, ändert sich doch ihre Positionierung in Richtung auf transnationale Literaturbeziehungen und literarische Weltbezüge.³⁶ Die aufkommenden neueren Literaturen der Welt sind in ihrer textübergreifenden Bedeutung zum ersten Mal durch die drei australischen Anglisten Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin in ihrer Pionierarbeit «The Empire Writes Back» (1989) theoretisch erfasst worden. Ihre literarischen Strategien, gegen den imperialistischen Diskurs gewendet, werden hier systematisch dargestellt, und zwar ausgehend von Salman Rushdies Diktum eines «Writing Back to the Center»: Re-writing (Writing Back) erweist sich auch jenseits der Literatur als eine der wichtigsten kulturellen Äußerungsformen postkolonialer Akteure.

Solche narrativen Strategien eines Re-writing europäischer Klassiker durch die neueren Literaturen der Welt «deplatzen» das europäische Definitionsmonopol von Weltliteratur, indem sie die kolonialistischen Implikationen der europäischen Literatur aufdecken, zuspitzen und umschreiben. Sie richten sich nicht nur auf Shakespeare-Dramen, allen voran «The Tempest»³⁷ (Lamming/Shakespeare; Césaire/Shakespeare), sondern führt auch zu weiteren bekannten «Paaren» wie Coetzee/Defoe, Rhys/Brontë, Achebe/Conrad, Borges/Kafka und anderen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Aneignung und das Umschreiben der imperial eingebundenen Literaturgattung klassischer antiker Epen durch den karibischen Schriftsteller Derek Walcott und seine postkoloniale Odyssee «Omeros» (1990)³⁸ – eine selbstreflexive Geschichte der Karibik im klassischen Gewand. Dieses Umschreiben von Schlüsseltexten europäischer Klassiker durch Aufladen mit historischen, postkolonialen Erfahrungen deplatziert und relativiert die universalen Ansprüche und hegemonialen Durchsetzungspraktiken eines westlichen Literatur- und Wissenskanons. Es kehrt aber auch die Hierarchie der Figuren um und lässt postkoloniale subalterne Subjekte wieder handlungsmächtig und sprachfähig werden.³⁹ So wird in indischen Romanen die imperiale Weltverkehrssprache Englisch verfremdet, Tropen von Nation, Identität, Modernisierung usw. werden in Frage gestellt und mit indischen Mythen,

Traditionen und Praktiken der Oralität vermischt. Auch das «rotten English»⁴⁰ des ermordeten nigerianischen Schriftstellers Ken Saro-Wiwa ist ein Fall sprachlicher Entkolonisierung.⁴¹ Eingelassen in eine umfassendere diskursive Praxis postkolonialer Gegendiskurse werden hier zwar Autorität und Wahrheitsanspruch von Hegemonialdiskursen unterhöhlt, deren narrative und rhetorische Instrumente jedoch weiterhin verwendet. Auch wenn diese «geteilte Rhetorik» subversiv umgenutzt wird, erweist sich die Strategie des Writing Back keineswegs nur als oppositionelles Zurückschreiben, sondern als eine weit komplexere Praxis transnationaler Intertextualität.⁴²

Diese literarisch-kulturelle Unabhängigkeitsstrategie führt zu einer zusätzlichen konzeptuellen Drehung: zum Versuch, die Position zwischen den Kulturen für ein kritisches Re-mapping, für eine Umkartierung zwischen Zentrum und Peripherie zu nutzen und damit die polarisierte Hierarchie der Räume mit ihrer ungleichen Machtverteilung in Frage zu stellen. Die kulturelle «Verortung» literarischer Texte kann dann so weit gehen, dass sie eine «imaginäre Geographie» entfaltet. Dies zeigt der karibische Roman «Texaco» von Patrick Chamoiseau, in dem die Kreolisierung der karibischen Kulturenvermischung zum Bezugspunkt einer eigenen Kartographie wird, die sich gegen die (französischen) Raumansprüche mit ihrer «westlichen Logik» und «urbanen Grammatik» richtet.⁴³

Die postkoloniale Wende in der Literatur selbst hat somit in ihren eigenen Texten eine kulturwissenschaftliche Theoretisierung ausgelöst, deren literarische Ausgestaltung dann auch für andere kulturwissenschaftliche Wendungen fruchtbar wird. Trotz jüngster Ansätze zu einem engagierten «ethical turn»⁴⁴ in postkolonialen Texten sind hier Rushdies Äußerungen zum Aufkommen eines dezidiert postkolonialen Romans als einer transkulturellen, dezentrierten «hybriden» Mischform weiterhin aufschlussreich.⁴⁵ Theoretisch informiert, führt Rushdie in den meisten seiner Texte hybride Situationen bzw. den Vorgang der Hybridisierung von Kulturen und kulturellen Texten vor Augen.⁴⁶ So fragt er in seinem Roman «Der Boden unter ihren Füßen»: «Was, wenn das Ganze – Heimat, Verwandtschaft, der ganze Krempel – nichts als die größte, wahrhaftig globale, jahrhundertealte Gehirnwäsche ist?»⁴⁷ An anderer Stelle redet

er davon, dass «der Westen von Anfang an in Bombay war, im unreinen, alten Bombay, wo sich Westen, Osten, Norden und Süden so innig vermischt hatten wie Rühreier (...).»⁴⁸ Und in «Die Satanischen Verse» betreibt er aktiv eine Hybridisierung und Vermischung von literarischen und religiösen Texten – eine Fusion, die auch religiöse Schlüsseltexte als «kulturelle Texte» ausweist und sie damit in ihrem Status als «heilige Texte» relativiert. Die Antwort der Fatwa auf solch kritische Hybridität zeigt deren politische Brisanz.

HYBRIDITÄT

Hybridität ist ein postkolonialer Leitbegriff, der eine durchaus zweifelhafte Herkunft hat. Ursprünglich stammt er aus der Biologie des 19. Jahrhunderts und bezog sich dort auf die Kreuzung zwischen verschiedenen Arten, aus der dann eine dritte, hybride Spezies entsteht.⁴⁹ Bei der Übernahme in die Evolutions- und Kulturtheorie war er also rassistisch belastet und diskriminierte Menschen gemischter Rasse. Dieser abwertende Begriff kam bereits durch Michail Bachtins Konzept der Vielstimmigkeit und des Karnevalen in Bewegung; erstaunlich aufgewertet und positiv besetzt wird er dann besonders in der postkolonialen Theorie.⁵⁰ Seitdem bezeichnet Hybridität die Fruchtbarkeit kultureller Vermischungen jenseits kultureller Reinheit. Biologische Identität und ethnische Herkunft sind für das kulturelle Verständnis und Selbstverständnis nicht mehr entscheidend, sondern eher «place» und «displacement», ja die «Verortung der Kultur», wie sie Homi Bhabha in seinem gleichnamigen Buch ausgehend von der Kategorie der Hybridität behauptet.⁵¹ Mit Anklängen an den *spatial turn* wird hier gefragt: Wo findet Kultur jeweils statt? Wie sind gerade nichthomogene Konstellationen, in sich widersprüchliche Traditionsüberlagerungen und Ungleichzeitigkeiten für kulturelle Artikulationen zu nutzen? Wie können von da aus neue Formen des Lokal-, Kultur- und Geschichtsbewusstseins entwickelt werden, die nicht in einem linearen modernisierungstheoretischen Leitschema befangen bleiben?

Im Horizont solcher Fragen erweist sich Hybridität als ein Gegenkon-

zept zur Postulierung einer «Leitkultur», ja überhaupt zu den Leitbegriffen multikultureller Gesellschaften wie Akkulturation, Integration, Assimilation usw. Stattdessen wird das wechselseitige Ineinandewirken verschiedener, auch antagonistischer Kulturen und Teilkulturen betont. Entsprechend aufgewertet werden Praktiken der Kreolisierung und des Synkretismus ebenso wie bisher vernachlässigte Orte kultureller Produktion. Verknüpft mit einer postkolonialen Verschiebung der Zentrum-Peripherie-Achse wird hier eine neue Auffassung von kultureller Dynamik vertreten. Statt diese im Zentrum kultureller Bedeutungssysteme anzusiedeln, wie noch beim *interpretive turn* und seiner kulturellen Konsensannahme, werden eher Ränder, Grenz- und Überlappungszonen sowie «Zwischenräume» für kulturell produktiv gehalten. Als besonders fruchtbar gelten «displacements» durch weltweite Vernetzungen und Interdependenzen, routes statt roots, wie es James Clifford in seinem Buch «Routes»⁵² mit einem markanten Wortspiel ausdrückt. Kulturen werden liminal produziert, werden von ihren Grenzen bzw. von Grenzsituationen aus gestaltet. Verortung bezieht sich bezeichnenderweise auf grenzüberschreitende Wanderungsbewegungen, auf multiple Stimmen statt auf einen «Container» vermeintlicher kultureller Authentizität, die sich entlang fester Traditionslinien selbst vergewissert. Doch was ist daran hybrid? Elisabeth Bronfen hat es prägnant formuliert: «Hybrid ist alles, was sich einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der *collage*, des *samplings*, des Bastelns zustande gekommen ist.»⁵³

Auslöser für diese Aufwertung des Hybriditätsbegriffs ist wiederum Edward Saids Schlüsseltext «Orientalismus» gewesen. In Anknüpfung an Frantz Fanon, dessen Kritik sich vor allem auf die psychischen Folgen des bipolaren Denkmusters der weißen Herrschaftsdiskurse richtete, zeigt Said die kulturellen und epistemologischen Auswirkungen dieses Denkmusters: Die orientalistische Projektion eines Gegenbilds zu Europa diene nicht etwa zum Einblick in die orientalischen Kulturen selbst, sondern in erster Linie zur Selbstprofilierung der eigenen europäischen Kultur. In seinem späteren Buch «Kultur und Imperialismus»⁵⁴ versucht Said, diese Gegenpoligkeit durch eine gleichsam methodische

Hybridisierung selbst zu unterlaufen. In den Blick kommen nun «ungleichzeitige» Konstellationen und Wechselbeziehungen, kulturelle Prozesse von Nachahmung, Aneignung und Verfremdung, Ähnlichkeit, Austausch und Konflikt – und damit bereits die hybride Ambivalenz der kolonialen Beziehungen selbst, also keineswegs nur ein einseitiges Herrschaftsverhältnis zwischen Kolonialisten und Kolonisierten.

Im Anschluss an Said wird das postkoloniale Hybriditätskonzept erst ausgiebig entfaltet – wenn auch äußerst abstrakt und schwer zugänglich – durch den indisch-amerikanischen Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker Homi Bhabha, der gegenwärtig an der Harvard University lehrt.⁵⁵ Der Hybriditätsbegriff wird nun zu einem wichtigen Scharnier, das über die historische Ausgangssituation hinaus den *post-colonial turn* gewissermaßen epistemologisch qualifiziert: als einen Prozess des Umschlagens von der historischen Beschreibungsebene auf eine programmatisch-systematische Analyseebene. Der Begriff der Hybridität selbst ist es, der hier von einem empirisch-historisch verankerten Beschreibungsbegriff zu einem epistemologischen Konzeptbegriff übergeht. Vom Begriff des Multikulturalismus etwa unterscheidet er sich dadurch, dass er nicht auf kulturelle Diversität, sondern auf kulturelle Differenz zugeschnitten ist.⁵⁶ Statt bloße Pluralität auf der Basis von Zuschreibungen und kulturellen Bedeutungsvorgaben zu behaupten, gibt er vielmehr den Ambivalenzen von Kulturen auf der Basis von Handeln und Intervention auch in der Analyse verstärkt Raum. Gerade die Aufladung solcher historisch-sozialer Handlungszusammenhänge mit Prozessen der Signifikation und der kulturellen Codierung schafft eine «Hybridität», die den «*Äußerungsprozeß von Kultur*»⁵⁷ offen legt: Kulturelle Selbstbehauptungen und Konzeptualisierungen, von denen auch die sozialen und historischen Praktiken geleitet sind, sind verhandelbar. Damit ist – im Unterschied zu den Überzeugungen des *interpretive turn* – nicht etwa die Annäherung an einen identitätsstiftenden kulturellen Bedeutungskonsens gemeint, sondern ein unabgeschlossener Prozess des Aushandelns und der Neueinschreibungen durch die Überschneidung verschiedener, oft widersprüchlicher Diskurse.

Unter dem Vorzeichen von «Hybridität» sollen konstruktive Überlappungs- und Überschneidungsphänomene ausgemacht werden. Mit

dieser Perspektive – so der methodische Akzent – lassen sich monolithische Differenzkategorien wie *race*, *class*, *gender*, die mittlerweile fast gebetsmühlenhaft ins kulturwissenschaftliche Credo einstimmen, reformulieren. Auch diese Kategorien stehen zur Disposition, wenn die Verortung von Kultur weder auf solche Identitätsschubladen noch auf feste Traditionszusammenhänge zurückgeführt wird, sondern auf die Veränderungsspielräume von Zwischenpositionen: «Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.»⁵⁸ Hybridität gilt hier nicht einfach als Vermischungsverhältnis, sondern wird als Übersetzungssituation, als Überschreitung und In-between-space, als Zwischenraum, als «activity of displacement»⁵⁹ genauer und anstößiger gefasst. Über bloße Vermischung hinaus ist hier das Ziel, eine Verortung sich verändernder Positionen von Subjekten zu finden, die in der Artikulation kultureller Differenzen aufbricht und dabei eindeutige Differenzmauern wie Ethnizität, Klasse, Geschlecht sprengt.⁶⁰ Gerade von Bhabha wird Hybridität somit ein subversives Potenzial zuerkannt, für das entscheidend ist, von wo aus gesprochen (und gehandelt) wird.

Denn für Homi Bhabha «the subaltern can speak!» Bhabha bleibt also nicht bei der kritischen Festschreibung des postkolonialen Subjekts in ein passives Objekt gegenüber westlicher diskursiver Dominanz stehen, auch nicht bei der Feststellung solcher Dichotomien. Migranten, Künstler und Intellektuelle verkörpern vielmehr gerade Hybridität, insofern sie sich kosmopolitisch zwischen den Kulturen bewegen und ihre mehrfache Zugehörigkeit produktiv machen bzw. kreativ entfalten können sollen: «Wieder ist es der – in den kulturellen Zwischenräumen entstehende – Raum der Intervention, der kreative Erfindung in die Existenz einführt.»⁶¹ Wenn somit aus der kulturellen Mehrfachzugehörigkeit die Zugriffsmöglichkeit auf verschiedenste Referenzsysteme abgeleitet wird, dann ist es nicht verwunderlich, dass diese Theorie auch für eine Erfindung europäischer Intellektueller gehalten worden ist, die im Dienst westlicher Integrationskraft und kapitalistischer Pluralisierung steht. Denn wo bleibt in Bhabhas Konzeptualisierung der unübersehbare Leidensdruck durch Migrationserfahrungen? An Bhabha ist in dieser

Hinsicht zu Recht vielfach kritisiert worden, dass er nur die produktive Seite von Hybridität fruchtbar mache⁶², die Möglichkeiten für eine «Neuschaffung des Selbst»⁶³. Sicher können Künstler und Intellektuelle sehr viel leichter als Flüchtlinge, Arbeiter und Asylsuchende ihre komplexen existenziellen Grenzsituationen für kreative Übersetzungen und Transformationen nutzen. Damit können sie dazu beitragen, verfestigte Vorurteile aufzubrechen und soziale Gegensätze nach ethnischer bzw. nationaler Zugehörigkeit, Klasse oder Geschlecht zu überwinden. Das Innovationsvermögen der Liminalität kommt auch in solchen Grenzsituationen des Übergangs (von einem kulturellen Zusammenhang in einen anderen) ins Spiel. Doch im Unterschied zum rituellen Schema, wie es im *performative turn* ausgearbeitet wurde, ist diese Form von Liminalität kein vorübergehender transitorischer Prozess, der zur Wiedereingliederung in einen neuen Status führt. Vielmehr erzeugt die vielschichtige Gebrochenheit postkolonialer Verfassungen und Migrationssituationen eine auf Dauer gestellte Liminalität, bei der in den meisten Fällen gerade keine endgültige Angliederung oder Rückkehr mehr stattfindet.

Bhabhas Hybriditätsbegriff ist also durchaus umstritten. Er stellt sich zu wenig dem weltweiten Phänomen, dass Hybridisierungsansätze durch Nationalismus und religiösen Fundamentalismus bedroht werden; auch weiterhin bestehende Machtbeziehungen und soziale wie ökonomische Ungleichheiten werden damit allzu leicht verwischt. Und doch wurde der Begriff der Hybridität für den *postcolonial turn* ausgesprochen wichtig. Er trug dazu bei, die kritischen epistemologischen Anstöße der postkolonialen Neuorientierung auf die Ebene einer allgemeineren systematischen Kulturtheorie überzuleiten, die alle Disziplinen nachdrücklich auf die Analyse (kultureller) Differenzen anstelle von Identitäten verpflichtet. Dieser Horizont steht für ein Gegenkonzept zu essenzialisierenden Vorstellungen von Kultur, Nation, Individuum, Religion, Ethnizität, welche leicht für Abgrenzungen, ja Ausgrenzungen ethnisch «Anderer» missbraucht werden können – nicht zuletzt auch für weltpolitische Feindbildproduktionen nach dem Modell des «clash of civilizations» (Samuel Huntington) und seiner Vorstellung von Kulturen als gegeneinander abgeschotteten Käfigen. Das Hybridisierungskonzept dagegen markiert Gelenkstellen für die

Verflüssigung solcher Antagonismen, ohne sie indes aufzuheben. Statt Differenzen wesensmäßig festzuschreiben, gilt es, sie anzuerkennen, sie allerdings in ihren Bedingungen von Ungleichheit zu erkennen und sie doch immer wieder neu auszuhandeln: «Kultur impliziert Differenz, doch die Differenzen sind nicht mehr, wenn man so will, taxonomisch; sie sind interaktiv und brechen sich gegenseitig.»⁶⁴ In der postkolonialen Kulturtheorie werden somit keine essenziellen Differenzen vorausgesetzt, sondern die Interaktionsoffenheit derselben als «negotiation», als Verhandlung von Differenzen betont. Sollte man also fortan den neu geprägten Begriff der «Transdifferenz»⁶⁵ verwenden, um jegliche Einzwängungen ins bipolare System zu entgehen? Die Infragestellung symbolischer Differenzzuschreibungen aus der Perspektive eigener Differenzbehauptungen von Minderheiten erzeugt jedenfalls einen Spannungsraum, in dem gerade die konfliktreiche Auseinandersetzung mit fremden Bedeutungen Neues erzeugen kann.

Diese zumeist emphatisch behauptete, bei Bhabha aber zugleich abstrakt, ungenau und universalistisch entfaltete Hybriditätskategorie müsste allerdings noch stärker konkretisiert und in ihren unterschiedlichen kulturspezifischen Ausprägungen lokalisiert werden, wenn sie mehr sein will als ein bloßer Schirmbegriff.⁶⁶ Auch in diesem Sinn haben Ausführungen des in Mexiko lebenden argentinischen Kulturtheoretikers Néstor García Canclini eine lateinamerikanische Hybriditätsdiskussion angeregt.⁶⁷ Sie ist auf die kulturell «hybride» Situation Lateinamerikas zwischen Tradition, Modernisierung und Demokratisierung zugeschnitten und setzt sich durchaus ab von frankophonen (karibischen) Selbstbeschreibungen mit ihren vergleichbaren Konzepten von *métissage* und *créolisation*.⁶⁸ Um den postkolonialen Leitbegriff der Hybridität über die Selbstbeschreibung «gemischter Kulturen» hinaus noch für weitere Anwendungsfelder methodisch zu profilieren, wäre das utopische oder gar zur «Romantisierung»⁶⁹ neigende Konzept Bhabhas mit Handlungsträgern, mit Funktionen, Institutionen, Absichten usw. zu verknüpfen. Ein soziologischer Anwendungsversuch von Jan Nederveen Pieterse macht etwa konkrete regionalspezifische Hybridbildungen für eine «hybridisierende»⁷⁰ statt homogenisierende Globalisierungsforschung fruchtbar, indem er das Nebeneinander «ungleichzeitiger» Akteure und

Organisationen und ihre konkreten Verhaltensweisen in Grenzräumen (z. B. in ökonomischen Sonderzonen, Steueroasen, Forschungsstationen) aufzeigt.⁷¹ Bemerkenswert ist weiterhin ein Versuch, die Hybriditätskategorie auf die Position der Latinos in den USA anzuwenden, auf ihre Grenz- und Diasporakultur mit ihren hybriden Ausdrucksformen, etwa dem Hip-Hop und seinem Wandel von einer subkulturellen lokalen Artikulationsform der Latinos bis hin zu einer dominierenden Form der US-amerikanischen Popmusik.⁷²

DRITTER RAUM

Hybridisierung bedeutet vor allem in methodischer Hinsicht das Ausloten eines Dritten Raums («third space»): eines «Schwellenraum(s) zwischen den Identitätsbestimmungen»⁷³. Ein solcher dritter Raum des «In-between» hat zwei Dimensionen. Einerseits wird das «Dazwischentreten des Dritten Raums»⁷⁴ zu einer Interpretationsmethode gemacht, die gegen Dichotomien, gegen binäre Kategorisierungen einschreitet. Keine Synthetisierung zwischen zwei bestehenden, festen Räumen, Polen oder Positionen ist damit gemeint, sondern die Forderung, immer schon unreine, gemischte Ausgangslagen voranzusetzen – Hybridität als immer schon «Dritter Raum» einer Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem: «But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the «third space» which enables other positions to emerge.»⁷⁵ Dies bedeutet, dass ein und dieselben Zeichen immer wieder neu interpretiert, überlagert, gegenläufig angeeignet und umgedeutet werden: «So, for instance, postcoloniality is open to the contingent and hybrid articulations of the sacred-in-the-secular, psychic fantasy as part of social rationality, the archaic within the contemporaneous.»⁷⁶

Für die Forschungspraxis bedeuten solche handlungswirksamen Gegenläufigkeiten und Umprägungen eine tief greifende Erschütterung ihrer konventionellen, festen Untersuchungseinheiten. Auf diesen Kontext ist auch die Rede von einer geradezu «epistemologischen Wende» rückzubeziehen, bei der «die Untersuchungseinheiten der jeweiligen (...)

Disziplin kontingent werden, wenn die Unterscheidungen von innen und außen, von national und international, von lokal und global, von Wir und den Anderen sich verwischen.»⁷⁷ Der Konzeptualisierungshorizont des «Dritten Raums» erstreckt sich bis hinein in solche Bereiche; zusätzlich lässt er sich anreichern durch seine erstaunlichen Begriffs- und Konzeptüberschneidungen mit anderen Theorien, die alle am gleichen Strang ziehen und die auch von Seiten des *spatial turn* die Durchsetzungskraft und das Potenzial der postkolonialen Konzepte noch befördern. So hat der amerikanische Stadtplaner und Geograph Edward Soja den Begriff «thirdspace» geprägt, allerdings im Sinn eines Orts, an dem reale und imaginäre Örtlichkeiten zugleich präsent sind, etwa durch Ballungen der Imagination in Megastädten wie Los Angeles. Henri Lefebvres Theorie von «other spaces» gehört ebenso in diese Theoriesynergie wie bell hooks' «margin» und Michel Foucaults «hétérotopies». Im Licht derart ähnlicher Begriffe und Konzepte könnte auch der postkoloniale Leitbegriff des «third space» über seinen emphatischen Entwurf hinaus noch weiter operationalisiert und veranschaulicht werden. Er wird dann zu einer Leitkategorie transnationaler Spannungsfelder zwischen lokalen, regionalen und globalen Prozessen, die auch für eine «Soziologie der Zwischenräume»⁷⁸ in Anspruch genommen werden kann.

Wie wichtig eine solche Untermauerung wäre, zeigt der weit greifende Anspruch des «third space»-Konzepts, den Kulturbegriff selbst nachhaltig zu verändern. Kultur gilt nicht mehr länger als Bedeutungssystem oder Behälter von Traditionszuschreibungen, sondern als in sich widersprüchliche Überlagerung verschiedener, konfliktreich ineinander wirkender Ansprüche, Artikulationen, Selbstverständnisse und abgedrängter Diskursbereiche. Ein solches Kulturkonzept bringt nicht nur Verschwiegendes und Unbewusstes innerhalb von Kulturen ans Licht. Sein größtes Potenzial hat es auf der Ebene interkultureller Beziehungen. Denn es legt die Suche nach hybriden Überlappungsräumen, nach «Kontaktzonen» und Gelenkstellen für eine Verflüssigung von Differenzen geradezu nahe. Dies setzt jedoch voraus, dass hybride Räume nicht als bloße Vermischungsräume betrachtet werden, sondern unter Berücksichtigung von Differenzen und Konflikten als konkrete Übersetzungsräume genutzt bzw. auf Übersetzungsprozesse hin ausgelotet

werden. Eine darauf zugespitzte Interpretation gibt gleichsam Bhabhas postkolonialem Konzept des «third space» eine Drehung hin zu einer methodischen Profilierung des *postcolonial turn*. Denn für die Kulturwissenschaften ist entscheidend, wieweit solche dritten Räume über bloße Denkfiguren und metaphorische Verwendungen hinaus zu Analyse-kategorien entfaltet werden können, die den praktisch wirksamen Interaktions- und Konflikträumen im Kulturenkontakt gerecht werden. Der Soziologe Pieterse bringt es auf den Punkt: «Überdies ist Hybridbildung ein Faktor in der Umgestaltung von sozialen Räumen.»⁷⁹

In diese Richtung weist bereits die zweite Dimension des «third space»-Konzepts: die nicht nur konzeptuell, sondern auch räumlich fundierte Vorstellung eines Kontaktraums, eines Vermischungsraums, eines Zwischen- und Überlappungsraums von Grenzzonen und Grenzsituationen. Gemeint ist ein Ort der Auseinandersetzung in und zwischen Kulturen, in dem Grenzziehungen (z. B. zwischen Eigenem und Fremdem) destabilisiert werden können. Denn ein solcher dritter Raum entsteht nicht etwa zwischen zwei reinen, unvermischten Zonen. Vielmehr kennzeichnet er eine kulturelle Verfassung, die überhaupt keine reinen, unvermischten Zonen enthält, sondern aus Überlagerungen in sich widersprüchlicher und differenter Schichten einer Kultur besteht. Bhabha geht hier so weit, Kultur überhaupt als Übersetzung zu behaupten: «Kultur als Überlebensstrategie ist sowohl transnational als auch translational.»⁸⁰ Damit wird die seit dem *interpretive turn* verbreitete Metapher von Kultur als Text gleichsam dezentriert: Bedeutung scheint nicht mehr primär im kulturellen Zentrum zu entstehen, sondern in Spaces-in-between, von denen aus die dominante Kultur auch subversiv unterlaufen werden kann.⁸¹

Methodisch kann diese Einsicht dazu genutzt werden, Alteritätsmomente stärker zu gewichten als Identitätsmomente, auch stärker als bloße Vermischungen. Hybridisierung als Übersetzungsprozess ist vielmehr mit der Aufforderung verbunden, Alteritätsmomente in scheinbar feste Bedeutungskomplexe einzuschleusen, um damit abgedrängte Erfahrungsbereiche ans Licht bringen zu können. So liegt der methodische Impuls des *postcolonial turn* darin, sich eben nicht auf vorgegebene Identitäten oder kulturelle Ganzheiten zu berufen, sondern dem

Konstruktcharakter nachzugehen, feste Einheiten – auch Kulturen – zu dekonstruieren, aufzuzeigen, wie Kulturen in sich mehrschichtig, widersprüchlich und unrein, da von Gegendiskursen durchzogen sind.

IDENTITÄT

Dieses «translationale» Kulturverständnis erstreckt sich auch auf einen weiteren zentralen Begriff, der im *postcolonial turn* einer kritischen Reflexion unterzogen wird: Identität. Nicht nur von einer Krise der Repräsentation – wie im *reflexive turn* – ist hier die Rede, sondern von einer Krise der Identität.⁸² Die Identitätsdefinition geschah lange Zeit im Rekurs auf Ursprung, Wesen und Einheit, jetzt wird eher Bruch, Übergang, Umgestaltung, Transformation und Heimatlosigkeit betont. Diese Umgestaltung von Identität auf Differenz⁸³ hat dazu geführt, auch kulturelle Identität als Artikulation von Differenzen neu zu sehen. Kulturelle und politische Identität werden überhaupt erst durch einen Prozess der Differenzierung herausgebildet, durch Einschalten einer Alteritätsperspektive, die das Selbst verfremdet und als Anderes erkennt. Hier greift Homi K. Bhabha – «um die performative Natur differentieller Identität zu verdeutlichen» – Gerade durch die Vorstellung eines Dritten Raums sei das Dritte die Überwindung der Dichotomie und der durch sie bewirkten Festschreibung von Identität zu überwinden. Diese Vorstellung eignet sich schon deshalb, weil die gegenwärtigen Welt durch Massenmigration und globalisierte Kommunikation eine dichotomische Entgegensetzung von Europa und Nicht-Europa keineswegs mehr haltbar ist.⁸⁵ Kulturelle Zeichen und Identitäten, die das, was früher als dritte Welt woanders lokalisiert, aus dem Zentrum seiner Realität verdrängt werden konnte, inmitten des Zentrums zurückkehren.»⁸⁶ Zugleich jedoch geht es darum, sich selbst als «Fremd»bestimmtes zu verstehen. Ein neues Selbstverständnis, das weiter und weltweit anschlussfähiger ist als die Konzepte des traditionellen europäischen Individuums: «Das Subjekt ist in der Spannungszentrum der Sprachen, Ordnungen, Diskurse, Systeme, Praktiken, Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen, Bewusstseinsstrukturen durchziehen.»⁸⁷ Somit zeigt sich Hybridität nicht erst

schiedenen) Kulturen, sondern bereits als innere Differenzierung einer Kultur, ja der Subjekte selbst.

Eine solche postkoloniale Identitätskritik ist ein engagierter Beitrag zu einer Infragestellung des Identitätsbegriffs überhaupt, wie sie sich in den neueren Kulturwissenschaften durchgesetzt hat. Entsprungen ist sie aus der poststrukturalistischen Abwendung von Essenzialisierungen. Allerdings hat der aufkommende Anti-Essenzialismus auch seine problematische Seite, insofern er die Ablösung des akademischen Postkolonialismus von der politischen Handlungsebene befördert. Je mehr sich der *postcolonial turn* ausbildet, desto mehr wächst die Gefahr, dass mit der Dekonstruktion traditioneller Substanzkategorien auch die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses von Gemeinschaften für ihren Anspruch auf kulturelle Identität unterschätzt und ins Hybride aufgelöst wird. Dieses Problem ist ein Anstoß für Gayatri Spivaks Konzept eines «strategischen Essenzialismus». Ihre eigene Kritik am Essenzialismus der *Subaltern Studies* bürstet sie damit gegen den Strich, indem sie das subalterne Bewusstsein als eine Form von «strategic essentialism» umdefiniert: Ähnlich wie Karl Marx das Klassenbewusstsein strategisch einsetzte, ist hier ein Identitätsbewusstsein der Subalternen strategisch zu unterstellen, um eine Perspektivenverlagerung vom Unterlegenen zum Subjekt der Geschichte zu erreichen: «It is in this spirit that I read *Subaltern Studies* against its grain and suggest that its own subalternity in claiming a positive subject-position for the subaltern might be reinscribed as a strategy for our times.»⁸⁸

3. DER POSTCOLONIAL TURN IN EINZELNEN DISZIPLINEN

Aus dieser Vermischung der Ebenen von Theorie und politisch-empirischer Handlungsmacht entspringt die durchgreifende Breitenenergie, zugleich aber auch die Problematik des *postcolonial turn*. Sicher ist es eine seiner Haupterrungenschaften, dass er mehrere andere kulturwissenschaftliche Wenden eine globale Vernetzung

Konstruktcharakter nachzugehen, feste Einheiten – auch Kulturen – zu dekonstruieren, aufzuzeigen, wie Kulturen in sich mehrschichtig, widersprüchlich und unrein, da von Gegendiskursen durchzogen sind.

IDENTITÄT

Dieses «translationale» Kulturverständnis erstreckt sich auch auf einen weiteren zentralen Begriff, der im *postcolonial turn* einer kritischen Revision unterzogen wird: Identität. Nicht nur von einer Krise der Repräsentation – wie im *reflexive turn* – ist hier die Rede, sondern von einer Krise der Identität.⁸² Die Identitätsdefinition geschah lange Zeit im Rekurs auf Ursprung, Wesen und Einheit, jetzt wird eher Bruch, Übergang, Überlagerung, Transformation und Heimatlosigkeit betont. Diese Umstellung von Identität auf Differenz⁸³ hat dazu geführt, auch kulturelle Identitätsbildung als Artikulation von Differenzen neu zu sehen. Kulturelle und politische Identität werden überhaupt erst durch einen Prozess der Alterisierung herausgebildet, durch Einschalten einer Alteritätsperspektive, die das Selbst verfremdet und als Anderes erkennt. Hier geht es – so Bhabha – «um die performative Natur differentieller Identitäten»⁸⁴. Gerade durch die Vorstellung eines Dritten Raums sei das Dilemma der Dichotomie und der durch sie bewirkten Festschreibung von Identität zu überwinden. Diese Vorstellung eignet sich schon deshalb, weil in der gegenwärtigen Welt durch Massenmigration und globale Zeichenzirkulation eine dichotomische Entgegensetzung von Europa und Außer-europa keineswegs mehr haltbar ist.⁸⁵ Kulturelle Zeichen «lassen heute das, was früher als dritte Welt woanders lokalisiert, ausgegrenzt und in seiner Realität verdrängt werden konnte, inmitten des Eigenen wiederkehren.»⁸⁶ Zugleich jedoch geht es darum, sich selbst als Anderes, auch «Fremd»bestimmtes zu verstehen. Ein neues Selbstverständnis entsteht, das weiter und weltweit anschlussfähiger ist als die Konzeption des autonomen europäischen Individuums: «Das Subjekt ist Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse, Systeme wie auch der Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen, Bewußtseinsprozesse, die es durchziehen.»⁸⁷ Somit zeigt sich Hybridität nicht erst zwischen den (ver-

schiedenen) Kulturen, sondern bereits als innere Differenzierung einer Kultur, ja der Subjekte selbst.

Eine solche postkoloniale Identitätskritik ist ein engagierter Beitrag zu einer Infragestellung des Identitätsbegriffs überhaupt, wie sie sich in den neueren Kulturwissenschaften durchgesetzt hat. Entsprungen ist sie aus der poststrukturalistischen Abwendung von Essenzialisierungen. Allerdings hat der aufkommende Anti-Essenzialismus auch seine problematische Seite, insofern er die Ablösung des akademischen Postkolonialismus von der politischen Handlungsebene befördert. Je mehr sich der *postcolonial turn* ausbildet, desto mehr wächst die Gefahr, dass mit der Dekonstruktion traditioneller Substanzkategorien auch die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses von Gemeinschaften für ihren Anspruch auf kulturelle Identität unterschätzt und ins Hybride aufgelöst wird. Dieses Problem ist ein Anstoß für Gayatri Spivaks Konzept eines «strategischen Essenzialismus». Ihre eigene Kritik am Essenzialismus der *Subaltern Studies* bürstet sie damit gegen den Strich, indem sie das subalterne Bewusstsein als eine Form von «strategic essentialism» umdefiniert: Ähnlich wie Karl Marx das Klassenbewusstsein strategisch einsetzte, ist hier ein Identitätsbewusstsein der Subalternen strategisch zu unterstellen, um eine Perspektivenverlagerung vom Unterlegenen zum Subjekt der Geschichte zu erreichen: «It is in this spirit that I read *Subaltern Studies* against its grain and suggest that its own subalternity in claiming a *positive* subject-position for the subaltern might be reinscribed as a strategy for our times.»⁸⁸

3. DER POSTCOLONIAL TURN IN EINZELNEN DISZIPLINEN

Aus dieser Vermischung der Ebenen von Theorie und politisch-emanzipatorischer Handlungsmacht entspringt die durchgreifende Verbreitungsenergie, zugleich aber auch die Problematik des *postcolonial turn*. Sicher ist es eine seiner Haupterrungenschaften, dass er mehr als andere kulturwissenschaftliche Wendungen eine globale Vernetzung von

Schriftstellern und Intellektuellen zustande gebracht hat und geradezu in eine neue, transkulturelle «Disziplin» eingegangen ist⁸⁹, mit eigenen Zeitschriften wie *Interventions*, *Journal of Postcolonial Writing*, *Postcolonial Studies* oder dem Online-Journal *Postcolonial Text*. Durch diese transkulturellen Impulse wurden die Kulturwissenschaften mehr als bisher auf die kulturellen Aspekte der Dekolonisierung und des Neokolonialismus aufmerksam gemacht, von denen sie selbst betroffen sind – aber auch auf die Notwendigkeit einer kulturkritischen Revision hegemonialer Universalisierungsansprüche und binärer Strukturen auf der Ebene ihres eigenen Wissenssystems: Von einem *turn* kann man jedoch erst deshalb sprechen, weil er mittlerweile auch in den einzelnen Disziplinen angekommen ist. Und diese haben den postkolonialen Analyserahmen entscheidend über seinen Dekolonisierungskontext hinaus erweitert, sodass er umfassender anwendbar wird, etwa auf sehr frühe historische Formen von Kolonien, Imperien und Hegemonialbeziehungen. Nicht zufällig wird dies von der *Theologie* hervorgehoben, der die postkoloniale Theorie – besonders für die (feministische) Bibelforschung⁹⁰ – ein konfessionell übergreifendes Analyseinstrumentarium an die Hand gibt.⁹¹ Damit sind Fragen des «Ursprungs» des frühen Christentums und der «Essenzialität» von Religion sowie universalistische Grundannahmen der eigenen hermeneutischen Verfahren kritisch zu beleuchten, aber auch die Rolle der Bibel für die koloniale Imagination, das Zusammenwirken von (nicht nur christlichen) religiösen Praktiken und der Konstitution des Imperium Romanum. Zum Untersuchungsgegenstand werden zudem Einflussnahmen auf theologische Diskurse in außer-europäischen Gesellschaften auch jenseits der Missionsgeschichte sowie die Problematik des Kanons theologischer Texte.⁹² Von solchen theologischen und teilweise auch religionsvergleichenden Ansätzen aus könnte vielleicht einer erstaunlichen, zunehmend problematischen Tendenz entgegengesteuert werden: dass nämlich im Feld der postkolonialen Theorie selbst die Bedeutung und Triebkraft des Religiösen bisher auffällig untergewichtet worden ist.⁹³ Auch an anderen Disziplinen könnte sich zeigen, wie diese den *postcolonial turn* aufgreifen und dabei zugleich den Defiziten dieser Wende entgegenreten. Die weite Verbreitung des *postcolonial turn* in den verschiedensten Disziplinen⁹⁴ müsste dazu aller-

dings noch mehr bieten als einen bloßen «door-opening effect»⁹⁵ hin zu Kanonöffnungen, ethnischer Sensibilisierung und globaler Positionierung der jeweiligen Disziplinen, der dann oft nur in einem Jargon von Mantrabegriffen mündet.

Wie konkrete empirische Studien hier weiterführen können, zeigen die *Literaturwissenschaften*, wenn sie bei ihrer Kanonöffnung außereuropäische Literaturen einbeziehen und sich dabei durchaus mit anderen Vorstellungen von Literatur auseinandersetzen müssen, z. B. mit deren Einbettung in rituelle Verwendungszusammenhänge, in orale Erzählungen, in akustische Aufführungen usw. Am fruchtbarsten sind disziplinenverankerte Ansätze, die aus dem postkolonialen Problemhorizont und Instrumentarium heraus konkrete methodische Analyseimpulse gewinnen, um etwa literarische Texte auf hybride Phänomene und literarische Alteritätsstrategien hin zu untersuchen.⁹⁶ Ein Versuch, die synkretistische, stimmendurchkreuzte Dichtung Heinrich Heines mit postkolonialen Fragestellungen zu konfrontieren, führt hier zur Entdeckung auch historischer Formen von kultureller Hybridisierung.⁹⁷ In weiteren Fallstudien werden postkoloniale Lektüremodelle ebenfalls explizit auf die (kanonisierte) deutsche Literatur angewendet.⁹⁸ Neben der Ausweitung des Gegenstandsfelds geht es dabei vor allem um den Ertrag neuer Analysekatgorien und methodischer Zugänge, mit denen Lese- und Schreibstrategien zwischen den Kulturen auszuloten sind – so z. B. um die Perspektivenüberkreuzung «transkultureller Lektüren» bei der Interpretation deutscher Literatur aus afrikanischen Perspektiven und umgekehrt.⁹⁹ Auch die entstehende postkoloniale Erzählforschung nutzt den *postcolonial turn*, indem sie ihre formalen Kategorien erweitert und narrative Strategien der Inszenierung postkolonialer Identitäten einbezieht: imagologische Topoi, offene oder geschlossene Perspektivenstrukturen, die Macht der Erzählerinstanz, multiperspektivisches Erzählen, Figurenkonstellationen, Raumkonstrukte und Grenzüberschreitungen bis hin zu sprachlicher Dekolonisierung.¹⁰⁰

Besonders anregend bleibt allerdings Edward Saids eigener Versuch, literarische Texte aus ihrem vermeintlichen Autonomiestatus herauszulösen und sie in ihrer Verflechtung mit dem imperialistischen Unternehmen neu zu bestimmen. Dafür macht er das Konzept eines

«kontrapunktische(n) Lesen(s)»¹⁰¹ (contrapuntal reading) stark. Danach werden etwa englische Romane wie Jane Austens «Mansfield Park», Joseph Conrads «Heart of Darkness» oder Rudyard Kiplings «Kim» neu gelesen auf dem (oft ausgeblendeten) Hintergrund indischer oder karibischer Verhältnisse von Kolonialismus und Sklaverei. Was bedeutet es – so lässt sich dann fragen –, «wenn ein Autor beispielsweise darlegt, daß eine koloniale Zuckerplantage wichtig für die Aufrechterhaltung eines besonderen Lebensstiles in England ist»¹⁰²? Eine solche Lektüreform verkörpert eine interpretierende Zusammenschau, die der Hybridität von Kulturen angemessen ist. Said hat sie mit gleichsam topographischer Aufmerksamkeit seiner «vergleichende(n) Literaturwissenschaft des Imperialismus»¹⁰³ zugrunde gelegt: «Das heißt, wir müssen in der Lage sein, Erfahrungen gemeinsam zu interpretieren, die diskrepant sind und jeweils ihre eigene Gewichtung und Entwicklungsgeschwindigkeit haben (...) die allesamt koexistieren und mit anderen interagieren.»¹⁰⁴ Sogar deutsche Romane können «kontrapunktisch» gelesen werden, etwa Wilhelm Raabes «Stopfkuchen» auf dem Hintergrund der ausgeblendeten Kolonialerfahrungen, die hier aber zugleich Textbedingung und Folie der Unheimlichkeit der deutschen «Heimat» sind.¹⁰⁵ Die kontrapunktische Lesart reicht so weit, dass auch Schlüsseltex-te aus Herrschaftsdiskursen – interessanterweise selbst in der Theologie¹⁰⁶ – mit marginalisierten, ausgeblendeten Texten zusammengelesen werden können. So deutet schon Saids Lektürekonz-zept die Perspektive verflochtener Geschichten an, wie sie gegenwärtig auch in neueren Ansätzen zur Globalgeschichte eine wichtige Rolle spielt.

Die Gleichzeitigkeit dieser diskrepanten Geschichten ließe sich noch dazu mit den Instrumentarien des *translational turn* entfalten. Immerhin ist es aufschlussreich, wie literarische Genres aus dem kulturellen Kanon herausgelöst und ähnlich wie *traveling concepts* beispielsweise auf die karibisch-englische Beziehung-sachse übertragen werden. Solche Prozesse von interkultureller postkolonialer Intertextualität untersucht Tobias Döring in einer anglistischen Fallstudie. Ausgehend von karibischen Romanen mit ihren Palimpsesten und Traditionserfindungen ist dies zugleich ein disziplinär gesättigter Versuch, den am *postcolonial turn* immer wieder vermissen lokalen Spezifizierungen auf die Spur zu kommen.¹⁰⁷

Zugleich haben die interkulturellen Überkreuzlektüren, wie Said betont, einen ausdrücklichen Kontextbezug, womit die Repräsentationskritik, gleichsam in Weiterführung des *reflexive turn*, einen politischen Akzent erhält: Die kulturelle und die politische Sphäre werden in enge wechselseitige Verknüpfung gebracht¹⁰⁸ – durchaus mit Folgen für den weiteren Verlauf der kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen.

Die hier noch behandelte Ebene postkolonialer Untersuchungsgegenstände im engeren Sinn wird freilich mehr und mehr verlassen, je stärker aus den (postkolonialen) Theorieeinstellungen – wie es für einen *turn* üblich ist – ein methodisches Instrumentarium herauspräpariert wird, das dann auch auf andere Untersuchungsgegenstände anwendbar wird. So finden postkoloniale Ansätze auch in einer *Vergleichenden Literaturwissenschaft* Gehör, welche die literarische Verarbeitung postkolonialer Migrationsverhältnisse in Europa¹⁰⁹ und besonders in Deutschland untersucht. Es mag ein erstes Anzeichen sein, wenn nach der Erkundung der «Dritten Welt» in Reiseberichten deutschsprachiger Gegenwartsautorinnen und -autoren und ihrem zunehmend «postkolonialen Blick» gefragt wird.¹¹⁰ Doch viel markanter erscheint dann das Feld der Migrationsliteratur. Denn dort wird die Gespaltenheit der sprachlichen und kulturellen Zugehörigkeiten z. B. in der deutsch-türkischen Literatur als eine hybride Situation deutbar.¹¹¹ Außerdem hat die postkoloniale Perspektive bewirkt, dass nun nicht mehr von Ausländerliteratur gesprochen wird, sondern dass Migrant(inn)enliteratur als deutsche Literatur anerkannt und damit in den Kanon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur einbezogen wird. Nationale Kulturen und Literaturen – so die Einsicht – werden zunehmend aus dem Blickwinkel von Minderheiten hergestellt. Dies gilt auch für die «hybride» Außenseiter-«Identität» jüdischer Schriftsteller(innen) der dritten Generation in Deutschland aus dem Blickwinkel ihrer Romane.¹¹²

Eine ebenfalls durchaus unkonventionelle Rückspiegelung postkolonialer Analysekatoren auf europäische Verhältnisse deckt weitere postkoloniale Konstellationen innerhalb Europas auf: Ob diese nun in einer Interpretation des «Balkanismus» als europäischem Orientalismus zutage treten oder auch in einer Interpretation des Habsburger Reichs als einem Kolonialreich – ihre historische Marginalisierung osteuro-

päischer Staaten angesichts hegemonialer Herrschaftsverhältnisse und Ungleichheiten könnte bis zur gegenwärtigen Osterweiterung Europas hinein Nachwirkungen haben. In diesem Sinn hat etwa der Sammelband «Eigene und andere Fremde. «Postkoloniale» Konflikte im europäischen Kontext»¹¹³ die postkoloniale Wende in einer markanten Drehung mit Bezug auf innereuropäische Forschungstraditionen neu positioniert. Zugleich wird damit am konkreten Fall gezeigt, wie notwendig es ist, die Machtdimension als eine zentrale Analysekategorie endlich auch in den deutschsprachigen Kulturwissenschaften stärker zu berücksichtigen. Diese zentrale Analysedimension ist also nicht nur den *Übersetzungswissenschaften* zu überlassen, die ihren *postcolonial turn* – interessanterweise auch am Fallbeispiel der Übersetzungspraktiken im plurikulturellen, ja postkolonialen Raum der Habsburgmonarchie¹¹⁴ – gerade mit Blick auf die Machtasymmetrien in Übersetzungsbeziehungen vollziehen¹¹⁵: Anknüpfend an die Übersetzungsdimension des Postkolonialismus selbst (Kultur als Übersetzung) wird Übersetzung im Kontext des Kolonialismus betrachtet und herausgestellt, wie Vorstellung und Praxis von Kulturübersetzung vom westlichen Denken dominiert sind.

Ebenfalls mit Aufmerksamkeit auf Machtungleichheiten führt der *postcolonial turn* in der *Geschichtswissenschaft* zu einer Erschütterung der Totalisierungsansätze des westlichen Historismus¹¹⁶, seiner linearen Fortschrittsgeschichte und seiner Meistererzählung von der weltumspannenden europäischen Moderne. Diese hat in der Geschichtsschreibung vor allem die andauernde Ausschließung nichteuropäischer Kulturen aus dem Gang der Geschichte durch die Unterstellung von «Völkern ohne Geschichte»¹¹⁷ fortgesetzt. Mit postkolonialen Impulsen kommen in den 1970er Jahren neue Vorstellungen über eine nicht mehr von Europa dominierte Geschichtsschreibung auf: die *Subaltern Studies* im Kontext südasiatischer Geschichtswissenschaft, wie sie in zehn Bänden zur südasiatischen Geschichte zwischen 1982 und 1999 dokumentiert sind (unter anderen von Ranajit Guha herausgegeben). Dipesh Chakrabarty mit seinen Herausforderungen zu einem «Provincializing Europe»¹¹⁸ ist hier ebenso einschlägig wie Gyan Prakash, der eine besonders konzise Darstellung des *postcolonial turn* gerade auch in Bezug auf die Geschichtsschreibung gegeben hat.¹¹⁹ Seit den 1980er Jahren hat

sich diese Bewegung hauptsächlich in Australien und in den USA lebender und lehrender Indien-Historiker weiter etabliert. Zweierlei wird beabsichtigt: einerseits eine Geschichtsschreibung, welche die Geschichte des europäischen Zentrums notwendig verknüpft sieht mit der Geschichte der nichteuropäischen Peripherie, andererseits eine Geschichtsschreibung aus der Sicht und in den eigenen Termini der Angehörigen dieser Peripherie selbst – als eine eigene Art der Geschichtsschreibung jenseits eurozentrischer essenzialisierender Kategorien wie Religiosität, Unterentwicklung, Armut, Nation, Öffentlichkeit–Privatheit usw. Es geht darum, die historische Meistererzählung, die Europa ins Zentrum gesetzt hat, in Frage zu stellen oder gar durch alternative Geschichtsdarstellungen abzulösen. Kritisiert wurde an dieser Richtung freilich ihre Neigung, die Authentizität der indischen Kultur zu behaupten.

Für die Geschichtsschreibung Europas sind postkoloniale Perspektiven in verschiedenen Feldern fruchtbar gemacht worden. So sind sie in die Erforschung vormoderner kolonialer Situationen, etwa des römischen Kolonialismus, eingeflossen.¹²⁰ Vor allem profilieren sie eine Aufmerksamkeit, die sich neuerdings auf die Aufarbeitung auch der deutschen Kolonialgeschichte richtet. Wenn hier der (deutsche) Nationalstaat bzw. das Kaiserreich in seinen kolonialen und weltgeschichtlichen Verflechtungen dargestellt werden, dann geschieht dies freilich nicht immer mit postkolonialem Blick. Dieser kommt erst dann ins Spiel, wenn eine transnationale Perspektive zur gleichsam «kontrapunktischen» Zusammenschau von Kolonien und Metropolen führt, wenn Fragen der Nationen- und Identitätsbildung ebenso behandelt werden wie die Konstruktion und Inszenierung ethnischer und geschlechtsbezogener Differenzen¹²¹ – aber auch Grenzüberschreitungen durch kolonialistische und orientalistische Imaginationen und ihr Weiterwirken in der deutschen Geschichte.¹²² Statt jedoch nur Fremdbilder und bloße Alteritätskonstruktionen ins Auge zu fassen, wird mit postkolonialen Perspektiven in der Geschichtswissenschaft vielmehr nach den konkreten Verflechtungen und Vermittlungshandlungen männlicher und weiblicher Akteure gefragt: Kolonialbeamter, Unternehmer, Lokalpolitiker, Wissenschaftler, Übersetzer, Institutionen usw.¹²³

Der *postcolonial turn* ist da besonders weit reichend, wo er den histori-

schen Untersuchungshorizont selbst transnational öffnet und gerade solchen Interaktionsverflechtungen nachgeht. Dies geschieht auch in einem Sammelband zur postkolonialen Wende in der Geschichtswissenschaft von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, der Weltgeschichte «hybridisiert», sie also nicht mehr nur als «europäischen Diffusionsprozeß»¹²⁴ begreift. Er weist über Saids Dogma hinaus, dass alle europäische Wahrnehmung des Außereuropäischen Projektion sei, dass es nur um westliche Wissensproduktion ginge, die als Herrschaftsinstrument eingesetzt würde. Längst aber geht es nicht mehr nur um Wissen und Macht, wie noch bei Said, der das binäre Denken massiv in Frage stellte, aber keine Alternative dazu anbieten konnte. Seine Rede von «ineinander verflochtenen Geschichten»¹²⁵ war dennoch ein richtungweisender Ansatz auf der Methodenebene. Er wird jetzt weiterentwickelt zu einer Sichtweise, die nach praktischen Vernetzungen und Verschränkungen zwischen Europa und der außereuropäischen Welt fragt, nach «entangled histories», «connected histories», «verflochtenen Modernen», Beziehungsgeschichten.¹²⁶

Doch wie können solche verflochtenen Geschichten überhaupt analytisch erfasst werden, wenn sich die modernen europäischen Kategorien wie Bürger, Staat, Individuum, Subjekt, Demokratie, wissenschaftliche Rationalität, die Unterscheidung privat/öffentlich so hartnäckig halten, dass sich auch die postkolonialen Sozial- und Kulturwissenschaften ihrer bedienen müssen – selbst dann noch, wenn es um die Beschreibung der südasiatischen Moderne geht? Die europäischen Kategorien – so Chakrabarty – sind inadäquat, aber unhintergebar.¹²⁷ Ihre Dezentrierung und Provinzialisierung hat gerade da anzusetzen, wo z. B. das Auseinanderklaffen von Geschichte als westlichem Code und Geschichte als (subalterner) Erfahrung und Erinnerung ins Auge springt. Dies betrifft auch die Kluft zwischen dem westlichen Konzept des modernen Individuums und einem modernen indischen Subjekt wie etwa einer bengalischen Witwe, die dem Zwangssystem von sozialer Erniedrigung und familiärer Gewalt ausgeliefert ist. Hier stoßen die Kategorien europäischer Subjektconstitution und das auf ihnen basierende Modell von Modernität an ihre Grenzen. Solche kategorialen Ungleichheiten sind mit zu bedenken bei allen Vorschlägen, jenseits des europäischen Paradigmas verflochtene

Geschichten zu untersuchen und darzustellen, sei es etwa in Bezug auf deren Repräsentation in Museen oder auch durch die Erforschung transatlantischer Sklaverei.¹²⁸ Reicht hier der *postcolonial turn* so weit, dass er auch imstande ist, die westliche Theoriesprache durch nichteuropäische Konzepte aufzubrechen? Auch Vorschläge, den ostasiatischen Konfuzianismus als nicht mehr auf das individualistische Unternehmermodell beschränkte Alternative zum globalen Kapitalismus aufzubauen, müssen sich dieser Frage stellen.¹²⁹

Wenngleich also von einer Reziprozität der Beziehungen noch immer kaum die Rede sein kann, gibt es doch fruchtbare Ansätze zu transnationaler Geschichtsschreibung, die nicht mehr länger um eine westliche autarke Geschichte kreisen, sondern die europäische Entwicklung in wechselseitige Interaktionsbeziehungen zwischen den Kulturen¹³⁰ und in eine Vielzahl von Erinnerungsgeschichten einbinden: «The dissolution of <History> as a universal descriptor, and the emergence of <histories> or <memory cultures>, as local, competing descriptors, can be seen as positive for postcolonial cultures.»¹³¹ Der *postcolonial turn* hat ein Umdenken bewirkt, indem er solche lokalen Geschichten als unverzichtbaren Bestandteil der Austauschprozesse in globalen Geschichtsverläufen sichtbar gemacht hat.

Derartige Verknüpfungen werden gegenwärtig auch in der *Wissenschaftsgeschichte* verfolgt. Auch hier hat der *postcolonial turn* die Untersuchungsrichtung umgekehrt. So wird nun ausdrücklich danach gefragt, wie die Wissenschaftsentwicklung in Europa nicht aus sich selbst heraus vorangetrieben wurde, sondern wie sie im Zuge der europäischen Expansion von eigenständigen nichteuropäischen, z.B. chinesischen Wissenschafts- und Technologietraditionen aus beeinflusst worden ist.¹³² Warum konnten die modernen Wissenschaften ausgerechnet in Europa aufkommen? Schon mit dieser Frage wird auf die Notwendigkeit verwiesen, den Aneignungen und dem Austausch des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wissens im europäisch-islamischen Europa stärker nachzugehen. Das Bekenntnis zu «anti-eurocentric comparative ethno-science studies»¹³³ ist hierzu nur ein erster Schritt. Konkrete Untersuchungen sind jedenfalls rückverwiesen auf die Reflexion von Unterschieden im Wissenschaftsverständnis selbst, auf «empirical knowledge

systems of other cultures»¹³⁴ – und diese könnten die weit verbreitete These von der Einheit der Wissenschaft erschüttern.

Eine postkoloniale Wissenschafts- und Technikgeschichte bereichert jedenfalls die Kulturwissenschaften einerseits dadurch, dass sie dem Kulturalismus des *postcolonial turn* in dessen Übersteigerung der Repräsentationssphäre entgegenwirkt. Andererseits wird auch ihre Betonung transnationaler ungleicher, aber wechselseitiger Wissenschaftstransfers¹³⁵ zu einem der Fundamente für eine Neufassung der Methode des Kulturenvergleichs: Statt eines systematischen Kulturenvergleichs, der allzu leicht im Globalvergleich mündet, werden hier eher fragmentarisch ansetzende Vergleiche unternommen. Für diese ist charakteristisch, dass sie an kleineren Vergleichseinheiten ansetzen, die sich aus der Beziehungsgeschichte zwischen diesen zu vergleichenden Kulturen selbst gewinnen lassen. Noch offen hingegen ist eine Frage, die zweifellos durch den *postcolonial turn* angeregt worden ist: Wieweit lässt sich eine transkulturelle Begrifflichkeit finden, mit der die «entangled histories» so repräsentiert werden, dass sie nicht nur in eurozentrischer Wissenschaftssprache zum Ausdruck kommen?

Auf dieser Ebene überdenkt auch die (interkulturelle) *Philosophie* universalistische Wissenschaftsbegriffe und Konzepte, besonders im Bereich von Menschenrechten und Moralität. Eine wichtige Rolle spielt hierbei die Berücksichtigung von Ideologien, kulturspezifischen Wissenskonzepten und Problemen der Indigenisierung philosophischer Kategorien.¹³⁶ Von philosophischer Seite aus sticht allerdings ins Auge, wie begriffslastig oder gar «cross-categorical»¹³⁷ die Reflexion transkultureller Beziehungen und transkulturellen Vergleichens gegenwärtig angelegt ist. Dabei wäre dem Dilemma, westlichen Begriffen hierbei nicht entkommen zu können, vielleicht aussichtsreicher zu begegnen, wenn man die postkoloniale Linse einmal verstärkt auf performative Achsen zwischen den Kulturen lenkt:

So ist bemerkenswert, dass – wie in der *Kunstgeschichte* – auch Kunstausstellungen eine postkoloniale Perspektive eingeleitet haben. Besonders die Kritik an der Ausstellung «Primitivism and Modern Art» 1984 in New York bis hin zur *documenta 11* mit ihrem ausdrücklich postkolonialen Problemhorizont¹³⁸ haben neue Ansätze für die Unter-

suchung der Verflechtungen von Kunst und kolonialistischer Expansion mit ihren rassistischen Implikationen auf den Weg gebracht. Entstanden sind dabei Entwürfe gegenläufiger Kartographien einer globalen Kultur, die entlang veränderter Themen nichteuropäischer Kunst wie Migration und Globalisierung, Inklusion und Exklusion gezeichnet werden.¹³⁹ Die Kritik an der Universalisierung des europäischen Kunstkanons und seinem autonomen Kunstverständnis mündet jedenfalls in der Möglichkeit einer postkolonialen Ästhetik, die eben «nicht von dem europäischen Werkbegriff, sondern von der transkulturellen Zirkulation der Objekte»¹⁴⁰ ausgeht.

Auf der hier angedeuteten Ebene der (ästhetischen) Performanz werden durch den *postcolonial turn* neue ästhetische Formen und nicht selten ein grundverschiedenes Verständnis von Kunst, Literatur und Theater ans Licht gebracht. Dies setzt sich fort in der postkolonialen Wende der *Theaterwissenschaft*. Hier scheinen auf den ersten Blick nur neue – synkretistische – Formen außereuropäischen Theaters in den Blick zu kommen, also nur ein erweitertes Gegenstandsfeld in Ergänzung zum europäischen Theater. Dann jedoch zeigt sich auch auf diesem Gebiet die methodische Herausforderung: Die ästhetischen Kriterien müssen erst gewonnen werden aus interaktiven, auch rituellen Praktiken kultureller Performanz. So setzt sich etwa Christopher Balme ausgiebig mit «indigenen» Theorien des theatralischen Synkretismus auseinander, von indischen bis karibischen, südafrikanischen und australischen – Wole Soyinkas Theateressay «The Fourth Stage» unter Bezugnahme auf die Yoruba-Mythologie und andere rituelle Rahmungen in Nigeria ist dabei nur ein Beispiel von vielen.¹⁴¹ Der *postcolonial turn* motiviert in diesem Fall dazu, sich genau einzulassen auf fremde Theaterformen mit ihren eigenen Kategorien (von Synkretismus, Oralität und Liminalität), und wird damit anregend für eine interkulturelle Öffnung auch des *performative turn*. Diese betrifft dann auch andere performative Genres wie den postkolonialen Film¹⁴² oder den kolonialen und postkolonialen Sport, der zu einem eminent wichtigen Untersuchungsfeld der postkolonialen Wende geworden ist. So ist am Beispiel von Cricket als einem «imperial game»¹⁴³ gezeigt worden, wie ein englisches Herrschaftsinstrument zum Medium antikolonialer, emanzipatorischer Aneignung werden konnte.¹⁴⁴

Ein derart weit gefasstes performatives Kulturverständnis verdanken die *Postcolonial Studies* nicht zuletzt der *Ethnologie*, die sich ihrerseits postkolonial geöffnet hat, wie bereits die Debatte um Ausstellungen fremder Kulturen in ethnologischen Museen zeigt.¹⁴⁵ Zunächst gab es jedoch weniger eine postkoloniale Wende in der Ethnologie als eine postkoloniale Kritik des Fachs selbst, seiner kolonialen Verstrickungen und seiner eigenen Fortführung kolonialistischer Strukturen in der Darstellung fremder Kulturen. Mittlerweile aber hat auch hier der *postcolonial turn* zu einer «multi-sited ethnography»¹⁴⁶ geführt, deren neue Themenfelder ausdrücklich im Kontext «postkolonialer Transformationen»¹⁴⁷ angesiedelt sind: Globalisierung und Migration¹⁴⁸, Diaspora¹⁴⁹ und hybride Räume¹⁵⁰ werden hier aus Akteursperspektiven, aus den deterritorialisierten Erfahrungen von Migrantengruppen sowie über neue Raumbeziehungen transnationaler Vernetzung erschlossen. Ethnologische Beiträge sind wiederum für die *Postcolonial Studies* unverzichtbar, weil sie mit disziplinärer Kompetenz ethnische und länderspezifische kulturelle Abweichungen postkolonialer und globaler Entwicklungen aufzeigen. Damit wird eine genauere Lokalisierung des *postcolonial turn* möglich, ähnlich wie dies durch konkrete lokale Fallstudien etwa zum Umgang mit postkolonialen Stadtentwicklungen in Asien geleistet wird.¹⁵¹

Auch für die *Geographie*¹⁵² wurde zunächst die Entdeckung der «Komplizenschaft» mit dem Kolonialismus zum kritischen Anstoß für eine Aneignung postkolonialer Untersuchungsperspektiven: «the «postcolonial turn» (...) constitutes the latest epistemological shift (...).»¹⁵³ Ob es sich nun wirklich um den jüngsten *turn* handelt oder nicht – jedenfalls wird versucht, die konzeptuelle Linse der postkolonialen Theorie, ihre Infragestellungen intellektueller Kolonialisierung und ihre Gegenentwürfe nicht polarisierender Third Spaces zu übernehmen, sie darüber hinaus aber auch empirisch zu untermauern. Denn globale Erfahrungen werden nicht nur in Dritten Räumen konzeptuell erfasst, sondern auch an konkreten, kolonial geprägten empirischen Orten und Landschaften durch besondere materielle Praktiken und Raumbeziehungen verarbeitet und verändert.¹⁵⁴ Von da aus sind Wege gespürt, den vorherrschenden Textualismus des *postcolonial turn* zu überwinden.

Bisher freilich nicht überwunden wurde die bedenkliche Geschlechts-

blindheit in allen Disziplinen, die sich dem *postcolonial turn* anschließen. Dabei kann dieser selbst durchaus von den *Genderstudies* profitieren, zumal beide am gleichen Strang ziehen: historisch gesehen an der Feststellung einer Schlüsselallianz zwischen Gender und Imperialismus in Bezug auf die Marginalisierung des/der «Anderen»¹⁵⁵, epistemologisch gesehen im Bemühen um die Aufhebung von Dichotomien und binären Systemen, wie etwa der Mann-Frau-Polarität mit ihren hierarchischen Untertönen. Andererseits bringt der *postcolonial turn* auch für die *Genderstudies* durchaus kritische Impulse: Kritisiert wird die westliche Universalisierung der *Genderstudies*, die dazu geführt hat, Frauen weltweit als eine homogene (unterdrückte) Gruppe zu verallgemeinern.¹⁵⁶ Gegenüber Frauen aus der Dritten Welt – so die Kritik von Chandra Mohanty, Rey Chow, Trinh Minh-ha, bell hooks und anderen – würden westlicher Feminismus und *Genderstudies* einen eher hegemonialen Status einnehmen, indem sie die Dritte-Welt-Frauen als homogene, machtlose Gruppe konstruieren. Frauen würden als monolithische Gruppe in ihrem objektiven Status, zumeist als Opfer, festgeschrieben. Dagegen wehren sich feministische Ansätze außerhalb Europas mit dem Argument, die diskursive Kategorie «Frau» und «Geschlecht» würde hier mit der historisch-politischen Begriffsbedeutung in ihren kulturspezifischen Unterschieden verwechselt. Dadurch würde den Frauen historische und politische «agency»¹⁵⁷ abgesprochen, aber auch das Vermögen, ihre eigene (lokale) Verortung zur Selbstdefinition und Selbstrepräsentation zu nutzen. Die Kritik am westlichen Feminismus läuft auf die Unterstellung hinaus, dass dieser die Festschreibung von Dritte-Welt-Frauen in ihrer Machtlosigkeit (und in ihrem Objektstatus) braucht, um ihr eigenes diskursives Selbstverständnis als autonome Subjekte zu profilieren, ähnlich wie im Fall des Orientalismus. Die sich herausbildenden transnationalen *Genderstudies* sind durch diese postkolonialen Impulse herausgefordert, nach Anschlussstellen¹⁵⁸ zu suchen, d. h. nach dezentrierten Erkenntnisstandpunkten¹⁵⁹. Auch die beschleunigte Zirkulation zentraler «traveling theories» bzw. Analysekatégorien wie «*raceclassgender etc.* in der Frauen- und Geschlechterforschung»¹⁶⁰ wäre hierbei zu überdenken. Transnationale Geschlechterforschung ist zudem auf einen kritischen Problemhorizont verwiesen, der Aufmerksamkeit auf geschlechtsspezi-

fische Dimensionen der Konstruktionen des «Anderen» fordert – bis hin zur Konstruktion von weißen und anderen Männlichkeiten¹⁶¹, wie sie wiederum aus dem Blickwinkel theoretisch informierter postkolonialer literarischer Texte besonders bereichert wird.¹⁶²

4. KRITISCHE ANSTÖSSE FÜR DEN *POSTCOLONIAL TURN*

Besonders die Diskrepanzen im aufkommenden Projekt transnationaler *Genderstudies* stoßen die Frage an: Wer sind eigentlich die Träger(innen) der postkolonialen Theorie? Ist es ein Projekt kultureller Eliten? Jedenfalls sind es intellektuelle Migrantinnen und Migranten, die an den westlichen Universitäten angekommen und erfolgreich sind, so genannte *Halfies*¹⁶³ mit «Bindestrich-Identitäten» – indisch-amerikanischen wie bei Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Ashis Nandy, Dipesh Chakrabarty, Veena Das, Salman Rushdie und anderen, afrikanisch-amerikanischen wie bei Ngũgĩ wa Thiong'o, Kwame A. Appiah, Achille Mbembe, karibisch-englischen wie bei Stuart Hall usw. Durch sie ist Postkolonialismus zu einer Disziplin des akademischen Star-Systems aufgerückt. Gerade hier aber neigt der *postcolonial turn* auch dazu, in eine Sackgasse zu laufen, sobald er sich zum Jargon verdünnt und in Selbstreferenzialität und Beschwörungsformeln mündet.¹⁶⁴ Für ihn besteht diese Gefahr sicher mehr als für andere kulturwissenschaftliche Neuorientierungen. Denn der Fokus des *postcolonial turn* ist äußerst mehrdeutig, zumal er den Spagat zwischen einem kulturwissenschaftlichen Theorieansatz und einer Praxis kulturell-politischer Artikulation bewältigen muss. Daher neigt er einerseits dazu, eigene Forschungseinstellungen normativ aufzuladen und emphatisch zu übersteigern. Andererseits tendiert er zu «metakritischen Spekulationen», statt diese in empirischen Fallstudien mit lokalen politischen, ökonomischen und kulturellen Befunden zu verknüpfen¹⁶⁵. Widerstand und Unterdrückung würden nur auf diskursiver Ebene wahrgenommen, so kritisieren Benita Parry und vor allem Aijaz Ahmad¹⁶⁶ aus einem klassisch marxistischen, politisch-ökonomischen Blickwinkel.

Dieser Kulturalismusvorwurf, wie er für die Kulturwissenschaften insgesamt erhoben wird, gilt in besonderem Maß für die postkoloniale Wende. Denn deren Fixierung auf Diskurssysteme führt langfristig zur Ausblendung ökonomischer Bedingungen, auch zur Ausblendung sozialer Gewalt zugunsten epistemologischer Gewalt.¹⁶⁷ Das kulturell-theoretische Übergewicht des *postcolonial turn* bewirkt damit eine Schiefelage in der Analyse, die den Postkolonialismus als kritisches Projekt entschärft¹⁶⁸ und – wie es Benita Parry ausdrückt – eine «indifference to social explanation»¹⁶⁹ erzeugt. Gegen solche kulturalistischen Verkürzungen einer kolonialistischen Diskursanalyse fordern Parry und andere eine neue Aufmerksamkeit für Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse, für soziale Widerstandspraktiken usw.¹⁷⁰, nicht zuletzt auch für die Entdeckung räumlicher Materialität¹⁷¹, wie sie immerhin auch die Entstehung des *spatial turn* befördert hat.

Die Kritik am Postkolonialismus betrifft aber nicht nur den Verlust an historischer Positionierung und Materialität. Sie bezieht sich auch auf seine Positionierung im Globalisierungshorizont. Aus diesem Argumentationsfeld entspringt gegenwärtig die Frage, ob nicht der kritische Postkolonialismus im Begriff ist, in einen neuen intellektuellen Neokolonialismus überzugehen, indem er sich zu nahtlos in die Dynamik des globalen Kapitalismus einfügt und den ursprünglich kritischen postkolonialen Impetus neutralisiert. Darauf deutet auch der Befund, dass kulturelle Differenz mittlerweile leicht konsumierbar geworden ist, integriert – so die These von Graham Huggan – in die globale Zirkulation von Waren und Ideen. Die Anerkennung des «kulturell Anderen» bleibe hier zwar erhalten, werde aber zum Markenzeichen einer «global alterity industry in which the commodified signs of cultural otherness become a currency to be negotiated and traded by metropolitan interest groups»¹⁷². In ebendiesem globalen Szenario verortet vor allem Arif Dirlik den postkolonialen Diskurs. Aufschlussreich hierfür ist sein zentraler Aufsatz «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism» (1994).¹⁷³ Danach erweist sich auch der *postcolonial turn* als Effekt der globalen Ausbreitung postkolonialer Epistemologie. Gerade dadurch aber werden die lokalen und historischen Differenzen zwischen den jeweiligen postkolonialen Verhältnissen verwischt, die für

den Postkolonialismus so entscheidend sind.¹⁷⁴ Der *postcolonial turn* – so behauptet Dirlik – verläuft also durchaus in denselben Bahnen wie der transnationale Kapitalismus. Dafür spricht sicherlich, dass die postkoloniale Wende die erste kulturwissenschaftliche Neuausrichtung ist, die sich von vornherein nicht nur interdisziplinär ausbreitet, sondern auch international, ja global, dass sie zum *turn* überhaupt erst durch ihre globale Verbreitung wird. Sie hat wesentlich dazu beigetragen, dass die Kulturwissenschaften immer noch weiter internationalisiert und als intellektuelle Bewegung globalisiert werden. Ist sie damit eine kritische Parallelantwort auf die neuen Erfordernisse der ökonomischen Globalisierung? Jedenfalls scheint die postkoloniale Wende bei all ihrer kritischen Ausrichtung, etwa durch ihr Re-mapping von Zentrum und Peripherie, immer noch fest in den Händen der europäischen Theoriezentren zu bleiben.¹⁷⁵ Dies – so Dirlik, der als einer der wenigen eine solche Parallelentwicklung betont und kritisiert – entspricht vollständig den Transformationen des post-nationalstaatlichen globalen Kapitalismus. «Postkolonialismus» werde zum Anzeichen für die Verfassung der Intelligenz in ihrer «Komplizenschaft» mit dem globalen Kapitalismus.¹⁷⁶

Auch wenn es manche Stimmen geben sollte, die von Ermüdungserscheinungen des *postcolonial turn* sprechen und es von daher an der Zeit halten, «to move beyond postcolonialism»¹⁷⁷, ist hier doch eines festzuhalten: Für die postkolonialen Ansätze ist die Gefahr besonders groß, von der Globalisierungsforschung geschluckt zu werden und somit auch die Analyse postkolonialer Ungleichheit für die Annahme einer weltumspannenden Globalisierungsdynamik zu opfern. Ernst zu nehmen sind von daher Vorschläge, den *postcolonial turn* globalisierungskritisch zu öffnen, ihn auf die kritische Teilhabe am Globalisierungsprozess hin zu profilieren¹⁷⁸ – wobei sich dann vielleicht sogar die problematische Schere zwischen (welt-)politischen Entscheidungen (etwa denen zum Irakkrieg oder zum War on terrorism) und der postkolonialen Alteritäts- und Differenzforschung verringern ließe.

Der *postcolonial turn*, der ohnehin an die Globalisierungsdiskussion angrenzt, könnte somit durchaus anschlussfähig gemacht bzw. weiter gewendet werden hin zu einer methodisch profilierten kritischen Analyse kultureller Globalisierung. Andere kulturwissenschaftliche Neu-

orientierungen und neue theoretische Koordinaten wären hierfür heranzuziehen. Nicht nur das Konzept des «Empire» (Michael Hardt/Antonio Negri), das über das Imperialismusparadigma hinausweist und nicht mehr im Zentrismus befangen bleibt¹⁷⁹, wäre hier zu bedenken. Was sich abzeichnet, sind auch Ansätze, die den *postcolonial turn* weitertreiben in Richtung auf «glokal» verortete Interpretation (auch von literarischen Texten) – z. B. durch Einziehen einer Achse von Globalität und Lokalität in die kolonial-postkoloniale Beziehung.¹⁸⁰ Erwähnt sei ferner Ulrich Becks Vorschlag eines «methodologischen Kosmopolitismus», der ausdrücklich das *post-colonial moment*¹⁸¹ umfasst, indem er das Einbeziehen der ausgeschlossenen Anderen in das eigene Selbstverständnis als einen unverzichtbaren Reflexionshorizont der Globalisierungsforschung fordert.¹⁸² Ansätze einer «new imperial history»¹⁸³ bieten weitere Koordinaten, indem sie die fortbestehende Bedeutung von Nationalstaatlichkeit nach dem «imperial turn» hinterfragen und unter diesem Vorzeichen eine Neukonzeptualisierung von *Area Studies* und «kultureller Globalisierung» vorschlagen. Eine globale Transformation des *postcolonial turn* selbst deutet sich schließlich auch dort an, wo postkoloniale Handlungsstrategien in veränderten Anwendungskontexten, z. B. in der Konsumsphäre, verfolgt werden.¹⁸⁴

Solche und andere mögliche Wendungen des *postcolonial turn* selbst legen nahe, den Leitbegriff der Hybridität noch weiter systematisch zu entfalten, sodass er die mit der Globalisierung selbst einhergehenden Hybridisierungsprozesse ebenso umfasst wie transkulturelle mediale Beziehungen.¹⁸⁵ Der Gefahr des *postcolonial turn*, sich in der Metasprache seiner eigenen Theorie zu verfangen, könnte entgegengewirkt werden, indem gerade durch Einbeziehen der Analyseachse Globalität – Lokalität mit ihren Asymmetrien wiederum konkrete Vermittlungs- und Aushandlungsprozesse in den Blick gerückt werden. Methodische Aufschlüsse hierzu ergeben sich über eine neue Aufmerksamkeit auf die Übersetzungskategorie als einem aufkommenden Grundbegriff der Kultur- und Sozialwissenschaften.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Achille Mbembe: *On the Postcolony*. Berkeley, Los Angeles, London 2001, S. 102.
- 2 Zum mehrdeutigen Begriffshorizont vgl. Eberhard Kreutzer: Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik, in: Ansgar Nünning (Hg.): *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*. Trier 1995, S. 199–213, bes. S. 200f.
- 3 Auch auf diesen Kontext bezieht sich die erste konzise, sehr klar und verständlich geschriebene deutschsprachige Einführung, die auch kritische Einschätzungen wagt: María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld 2005.
- 4 Hierzu vgl. Kwame Anthony Appiah: *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?* In: *Critical Inquiry* 17, 2 (1991), S. 336–357.
- 5 Zu den politisch-ökonomischen Entstehungsgrundlagen des *postcolonial turn* siehe Neil Lazarus: *The Global Dispensation Since 1949*, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge 2004, S. 19–39, hier S. 37.
- 6 Aufschlussreich für die historische Entwicklung des postkolonialen Diskurses ist die kommentierte chronologische, nichtalphabetische Bibliographie von Dieter Riemenschneider (Hg.): *Postcolonial Theory: The Emergence of a Critical Discourse. A Selected and Annotated Bibliography*. Tübingen 2004.
- 7 Vgl. Robert J. C. Young: *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford 2001; eine detaillierte politische Entstehungsgeschichte seit den 1960er Jahren findet sich auch im neuen Vorwort zur 2. Auflage seines Buchs *White Mythologies. Writing History and the West* (1990). London, New York 2004.
- 8 Hierzu vgl. Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.): *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. Hemel Hempstead 1993, Introduction, S. 14.
- 9 Vgl. Young: *Postcolonialism*, S. 266.
- 10 Ausführlicher zu Frantz Fanon vgl. ebd., S. 274–299.
- 11 Hierzu vgl. Kreutzer: *Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik*, S. 202.
- 12 Young: *Postcolonialism*, S. 265 ff.
- 13 Hierzu – besonders zur Rolle von Sartre – vgl. Simon Gikandi: *Poststructuralism and Postcolonial Discourse*, in: Lazarus (Hg.): *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, S. 97–119, hier S. 100.
- 14 Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (1978). Reprint, mit neuem Nachwort. London 1995.
- 15 Young: *Postcolonialism*, S. 384 (Übersetzung von D. B.-M.).
- 16 Vgl. Robert Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London, New York 1995, S. 163.

- 17 Vgl. besonders Gregory Castle (Hg.): *Postcolonial Discourses. A Reader*. Oxford 2001; Diana Brydon (Hg.): *Postcolonialism. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. 5 Bde. London, New York 2000; Henry Schwarz/Sangeeta Ray (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford 2000; Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (Hg.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London, New York 1995; Padmini Mongia (Hg.): *Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*. London, New York 1996.
- 18 Zur Überlappung und Abgrenzung zwischen postkolonial und postmodern vgl. Ian Adam/Helen Tiffin (Hg.): *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Calgary 1990.
- 19 Zur Situierung der postkolonialen Theorie in den Metropolen und der westlichen Theorielandschaft vgl. Leela Gandhi: *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Edinburgh 1998, S. 23 f.
- 20 Zum Verhältnis von Postkolonialismus und Dekonstruktivismus vgl. den Überblicksartikel von Erhard Reckwitz: *Postcolonially Ever After. Bemerkungen zum Stand der Postkolonialismustheorie*, in: *Anglia* 118, 1 (2000), S. 1–41, hier S. 25 ff.
- 21 Young: *Postcolonialism*, S. 421 (Übers. von D. B.-M.).
- 22 Vgl. Reckwitz: *Postcolonially Ever After*, S. 29.
- 23 Einführend zu Grundpositionen Spivaks vgl. Castro Varela/Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 55–81.
- 24 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak?* Zuerst in: *Wedge* 718 (1985), repr. in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London 1988, S. 271–315 sowie in: Williams/Chrisman (Hg.): *Colonial Discourse*, dt. Übers. Wien 2007; ausführlich zu diesem Schlüsselaufsatz vgl. Castro Varela/Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 68 ff.
- 25 Vgl. Bruce King (Hg.): *Literatures of the World in English*. London 1974. Zur Ablösung der Commonwealth-Literaturen durch neuere Literaturen der Welt vgl. Dennis Walder: *Post-Colonial Literatures in English. History, Language, Theory*. Oxford 1998, S. 64 ff.; Eugene Benson/L. W. Conolly (Hg.): *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*. 3 Bde. 2. Aufl. London, New York 2005.
- 26 Vgl. die bahnbrechende Zusammenfassung des postkolonialen Projekts bei Bill Ashcroft/Gareth Griffiths/Helen Tiffin: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London 1989.
- 27 Kritisch zum Ausschluss derartiger postkolonialer Genres aus Readern vgl. Simon Featherstone: *Postcolonial Cultures*. Edinburgh 2005, S. 29 f. Featherstone widmet im Gegenzug dazu diesen Ausdrucksformen (Musik, Tanz, Sport, Cricket, Football) mehrere Kapitel, S. 68 ff.
- 28 Zu Schlüsselbegriffen und Hauptvertreter(inne)n des *postcolonial turn* vgl. John C. Hawley (Hg.): *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport, London 2001.

- 29 Hierzu vgl. Alfred J. López: *Posts and Pasts. A Theory of Postcolonialism*. Albany 2001, S. 7.
- 30 Vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin: *Empire Writes Back*, S. 183.
- 31 Vgl. Bruce King (Hg.): *New National and Post-Colonial Literatures. An Introduction*. Oxford 1996.
- 32 Zu diesem Wandel vgl. Graham Huggan: *Conclusion. Thinking at the Margins. Postcolonial Studies at the Millennium*, in: ders.: *The Postcolonial Exotic. Marketing the Margins*. London, New York 2001, S. 228–264, hier S. 231 ff.
- 33 Zu dieser Unterscheidung vgl. Kreutzer: *Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik*, S. 201.
- 34 Vgl. Doris Bachmann-Medick: *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*, in: dies. (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. 2. Aufl. Tübingen, Basel 2004, S. 262–296; dies.: *Weltsprache der Literatur*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 42 (1998), S. 463–469.
- 35 Fredric Jameson: *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, in: *Social Text* 15 (1986), S. 65–88; schärfste Kritik kommt von Aijaz Ahmad: *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London, New York 1992, S. 95–122.
- 36 Eine beispielhafte Untersuchung für diesen Wandel bietet Hans-Jürgen Lüsebrink: *Zentrum und Peripherie. Kulturhegemonie und Kanonwandel in (post-)kolonialen frankophonen Kulturen Afrikas und Amerikas*, in: Renate von Heydebrand (Hg.): *Kanon, Macht, Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*. Stuttgart, Weimar 1998, S. 230–245.
- 37 Vgl. Ania Loomba/Martin Orkin (Hg.): *Postcolonial Shakespeares*. London 1998.
- 38 Hierzu vgl. Tobias Döring: *Carribean-English Passages. Intertextuality in a Post-colonial Tradition*. London, New York 2002, S. 169 ff.
- 39 Hierzu vgl. Ashcroft/Griffiths/Tiffin: *Empire Writes Back*, S. 189.
- 40 Vgl. Michael North: *Ken Saro-Wiwa's Sozaboy. The Politics of «Rotten English»*, in: *Public Culture* 13, 1 (2001), S. 97–112.
- 41 Zur bis auf die Ebene der Sprache reichenden Entkolonisierung vgl. das Manifest des Nigerianers Ngugi wa Thiong'o: *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature* (1986). Repr. Oxford 2005.
- 42 Hierzu vgl. Döring: *Caribbean-English Passages*, S. 13 ff.
- 43 Ausführlicher hierzu vgl. Doris Bachmann-Medick: *Texte zwischen den Kulturen. Ein Ausflug in «postkoloniale Landkarten»*, in: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek 1996, S. 60–77.
- 44 Hierzu vgl. Doris Feldmann: *Beyond Difference? Recent Developments in Post-colonial and Gender Studies*, in: Ansgar Nünning/Jürgen Schlaeger (Hg.): *Anglistik heute*. Trier 2006, S. 7–27, bes. S. 13 ff.

- 45 Salman Rushdie: Zur Verteidigung des Romans, in: *Neue Rundschau* 108, 2 (1997), S. 115–125.
- 46 Zur Darstellung von Hybridität bei Rushdie, u.a. als einem historischen Prinzip palimpsestartiger Überschreibungen, vgl. Sabine Schülting: *Peeling Off History in Salman Rushdie's The Moor's Last Sigh*, in: Monika Fludernik (Hg.): *Hybridity and Postcolonialism. Twentieth-Century Indian Literature*. Tübingen 1998, S. 239–260.
- 47 Salman Rushdie: *Der Boden unter ihren Füßen*. Roman. München 1999, S. 230.
- 48 Ebd., S. 126.
- 49 Zur historischen Entwicklung und Karriere des Hybriditäts-Begriffs vgl. Young: *Colonial Desire*.
- 50 Zur Begriffsgeschichte vgl. den Überblicksartikel von Paul Goetsch: Funktionen von «Hybridität» in der postkolonialen Theorie, in: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 30, 2 (1997), S. 135–145.
- 51 Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen 2000.
- 52 James Clifford: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/Mass., London 1997.
- 53 Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius: *Hybride Kulturen*. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, in: dies. (Hg.): *Hybride Kulturen*. Tübingen 1997, S. 1–29, hier S. 14.
- 54 Edward W. Said: *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt/M. 1994.
- 55 Eine Analyse des Bhabha'schen Hybriditätsbegriffs findet sich bei Monika Fludernik: *The Constitution of Hybridity. Postcolonial Interventions*, in: dies. (Hg.): *Hybridity and Postcolonialism*, S. 19–53; zur Konzeptsituierung in einem weiteren Kontext vgl. Kien Nghi Ha: *Kolonial – rassistisch – subversiv – postmodern*. Hybridität bei Homi Bhabha und in der deutschsprachigen Rezeption, in: Rebekka Habermas/Rebekka von Mallinckrodt (Hg.): *Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn. Europäische und anglo-amerikanische Positionen der Kulturwissenschaften*. Göttingen 2004, S. 53–69.
- 56 Zu dieser Unterscheidung vgl. Bhabha: *Verortung der Kultur*, S. 51 f.
- 57 Ebd., S. 51.
- 58 Ebd., S. 5.
- 59 Jonathan Rutherford: *The Third Space*. Interview with Homi Bhabha, in: ders. (Hg.): *Identity. Community, Culture, Difference*. London 1990, S. 207–221, hier S. 210.
- 60 Vgl. Pnina Werbner/Tariq Modood (Hg.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London, New Jersey 1997.
- 61 Bhabha: *Verortung der Kultur*, S. 12.
- 62 Die Kritik an Bhabha aus den verschiedensten Positionen heraus ist ausführlich dargelegt bei Castro Varela/Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 100–109 («Bhabha im Kreuzfeuer der Kritik»).

- 63 Bhabha: Verortung der Kultur, S. 13.
- 64 Arjun Appadurai: Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology, in: Richard G. Fox (Hg.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe 1991, S. 191–210, hier S. 205 (Übers. von D. B.-M.).
- 65 Vgl. Helmbrecht Breinig/Jürgen Gebhardt/Klaus Lösch (Hg.): Multiculturalism in Contemporary Societies. Perspectives on Difference and Transdifference. Erlangen 2002, bes. Einleitung, S. 22 ff.; Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hg.): Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt/M., New York 2005.
- 66 Vgl. den Versuch, postkoloniale Theorie und Alltagspraxis zusammenzuführen durch eine konkrete Empirisierung des Hybriditäts- und Differenzbegriffs im Feld deutsch-türkischer Migrant(inn)en in Deutschland bei Kien Nghi Ha: Ethnizität und Migration. Münster 1999; für die Anwendung des postkolonialen Diskurses auf den deutschen Kontext vgl. auch Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster 2003.
- 67 Néstor García Canclini: Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minneapolis, London 1995.
- 68 Vgl. Edouard Glissant: Poétique de la relation. Paris 1990; zur Begriffsgeschichte der verschiedenen «hybriden» Konzepte besonders im Umfeld des lateinamerikanischen Synkretismus (als notwendige Ergänzung zum anglophonen Übergewicht der Postkolonialismus- und Hybriditätsdiskussion) vgl. den informativen Überblick von Natascha Ueckmann: Mestizaje, Hibridación, Créolisation, Transculturación. Kontroversen zur Kulturmoderne, in: Christiane Solte-Gresser/Karen Struve/Natascha Ueckmann (Hg.): Von der Wirklichkeit zur Wissenschaft. Aktuelle Forschungsmethoden in den Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften. Münster u. a. 2005, S. 227–252.
- 69 David Theo Goldberg: Heterogeneity and Hybridity. Colonial Legacy, Postcolonial Heresy, in: Schwarz/Ray (Hg.): Companion to Postcolonial Studies, S. 72–86, hier S. 80.
- 70 Jan Nederveen Pieterse: Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural, in: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/M. 1998, S. 87–124, S. 117.
- 71 Ebd., bes. S. 94 ff.
- 72 Vgl. Harald Zapf: The Theoretical Discourse of Hybridity and the Postcolonial Time-Space of the Americas, in: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 47, 4 (1999), S. 302–310.
- 73 Bhabha: Verortung der Kultur, S. 5; vgl. Kapitel 6 «Spatial Turn», S. 297 ff.
- 74 Ebd., S. 56.
- 75 Bhabha, in: Rutherford: Third Space, S. 211.
- 76 Homi Bhabha und John Comaroff: Speaking of Postcoloniality, in the Continuous

- Present. A Conversation, in: David Theo Goldberg/Ato Quayson (Hg.): Relocating Postcolonialism. Oxford 2002, S. 15–46, hier S. 24.
- 77 Vgl. Ulrich Beck: Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden. Frankfurt/M. 2004, S. 29.
- 78 Pieterse: Melange-Effekt, S. 120.
- 79 Ebd., S. 120.
- 80 Bhabha: Verortung der Kultur, S. 257.
- 81 Zum Übersetzungspotenzial des Dritten Raums vgl. Doris Bachmann-Medick: Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung, in: Claudia Breger/Tobias Döring (Hg.): Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam, Atlanta 1998, S. 19–36; Michaela Wolf: *The Third Space* in Postcolonial Representation, in: Sherry Simon/Paul St-Pierre (Hg.): *Changing the Terms. Translating in the Postcolonial Era*. Ottawa 2000, S. 127–145, hier S. 137 ff., S. 142: «The translator is no longer a mediator between two different poles, but her/his activities are inscribed in cultural overlappings which imply difference.» Vgl. Sherry Simon: Translation, Postcolonialism and Cultural Studies, in: *Meta* 42, 2 (1997), S. 462–477.
- 82 Vgl. López: Posts and Pasts, S. 12.
- 83 Bronfen/Marius: Hybride Kulturen, S. 8.
- 84 Bhabha: Verortung der Kultur, S. 327.
- 85 Bronfen/Marius: Hybride Kulturen, S. 6.
- 86 Ebd., S. 6.
- 87 Ebd., S. 4.
- 88 Gayatri C. Spivak: Subaltern Studies. Deconstructing Historiography (1985), in: Donna Landry/Gerald MacLean (Hg.): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York, London 1999, S. 203–235, S. 217, zum Konzept des «strategic essentialism» ebd., bes. S. 204 und S. 214. Vgl. auch Spivak: *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York, London 1987, S. 46–76, S. 197–221 und dies.: *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York 1990, S. 25–49.
- 89 Zur Verbreitung des *postcolonial turn* in den verschiedenen Disziplinen unter dem Aspekt des «postkolonialen Theoriemarkts» (S. 228) vgl. Huggan: *Postcolonial Exotic*, S. 250; hierzu auch Frank Schulze-Engler: *Exceptionalist Temptations – Disciplinary Constraints. Postcolonial Theory and Criticism*, in: *European Journal of English Studies* 6, 3 (2002), S. 289–305, hier S. 299 f.
- 90 Caroline Vander Stichele/Todd Penner (Hg.): *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*. Atlanta 2005; vgl. Musa W. Dube: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis 2000.
- 91 Vgl. Andreas Nehring/Simon Tiesch (Hg.): *Postkoloniale Theologie. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*. Stuttgart 2013 sowie R. S. Sugirtharajah: *Postcolonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the*

- Bible and Doing Theology. London 2003; Segovia, Fernando F./Sugirtharajah, R. S. (Hg.): A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings. London 2007.
- 92 Z. B. John W. Marshall: Postcolonialism and the Practice of History, in: Vander Stichele/Penner (Hg.): Her Master's Tools, S. 93–108, hier S. 98; Sugirtharajah: Postcolonial Reconfigurations, S. 3.
- 93 Sugirtharajah: Postcolonial Reconfigurations, S. 157 ff.
- 94 Verschiedene Artikel zum *postcolonial turn* in einzelnen Disziplinen finden sich bei Brydon (Hg.): Postcolonialism, Bd. 5, S. 1902–2056.
- 95 Schulze-Engler: Exceptionalist Temptations, S. 303.
- 96 Vgl. Christof Hamann/Cornelia Sieber (Hg.): Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Hildesheim, Zürich, New York 2002; Fludernik (Hg.): Hybridity and Postcolonialism; Oliver Lubrich: Das Schwinden der Differenz. Postkoloniale Poetiken. Bielefeld 2004.
- 97 Vgl. Ute Gerhard: Multikulturelle Polyphonie bei Heinrich Heine – Der *Romanzero* gelesen im Archiv kultureller Hybridisierung, in: Hamann/Sieber (Hg.): Räume der Hybridität, S. 199–211.
- 98 Vgl. Axel Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie. Bielefeld 2005.
- 99 M. Moustapha Diallo/Dirk Götsche (Hg.): Interkulturelle Texturen. Afrika und Deutschland im Reflexionsmedium der Literatur. Bielefeld 2003, S. 14.
- 100 Vgl. Hanne Birk/Birgit Neumann: Go-between. Postkoloniale Erzähltheorie, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): Neue Ansätze in der Erzähltheorie. Trier 2002, S. 115–152.
- 101 Vgl. Said: Kultur und Imperialismus, S. 112, bes. auch S. 92.
- 102 Ebd., S. 112.
- 103 Ebd., S. 55; zum topographischen Aspekt vgl. Kapitel 6 «Spatial Turn», S. 294 f.
- 104 Ebd., S. 71.
- 105 Vgl. Axel Dunker: «Gehe aus dem Kasten». Modell einer postkolonialen Lektüre kanonischer deutschsprachiger Texte des 19. Jahrhunderts am Beispiel von Wilhelm Raabes Roman *Stopfkuchen*, in: ders. (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur, S. 147–160.
- 106 Zur «kontrapunktischen» Lesart in der Theologie vgl. Sugirtharajah: Postcolonial Reconfigurations, S. 16.
- 107 Zur ausdrücklichen Anwendung von «contrapuntal reading» vgl. Döring: Caribbean-English Passages, S. 13.
- 108 Vgl. Said: Kultur und Imperialismus, S. 99.
- 109 Z. B. Gisela Brinker-Gabler/Sidonie Smith (Hg.): Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe. Minneapolis, London 1997.
- 110 Vgl. hierzu die Arbeiten von Paul Michael Lützel, z. B. ders.: Der postkoloniale

- Blick. Deutschsprachige Autoren berichten aus der Dritten Welt, in: Neue Rundschau, S. 54–69; ders.: Schriftsteller und «Dritte Welt». Studien zum postkolonialen Blick. Tübingen 1998; interessanterweise deutet Lützelers dieses postkolonial inspirierte Hineingehen in die konkreten kulturell-politischen Räume der «Dritten Welt» als Ausdruck eines «spatial turn», in: ders.: Erfahrung und postkolonialer Blick. Zu Romanen von Timm, Born und Grass, in: Dunker (Hg.): (Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur, S. 219–250, bes. S. 219 ff.
- 111 Vgl. Leslie A. Adelson: The Turkish Turn in Contemporary German Literature. Towards a New Critical Grammar of Migration. New York, Basingstoke 2005; Thomas Wägenbaur: Kulturelle Identität oder Hybridität? Aysel Özakins *Die blaue Maske* und das Projekt interkultureller Dynamik, in: Maria Moog-Grüne-wald (Hg.): Kanon und Theorie. Heidelberg 1997, S. 22–47.
- 112 Todd Herzog: Hybrids and *Mischlinge*. Translating Anglo-American Cultural Theory into German, in: The German Quarterly 70, 1 (1997), S. 1–17.
- 113 Wolfgang Müller-Funk/Birgit Wagner (Hg.): Eigene und andere Fremde. «Postkoloniale» Konflikte im europäischen Kontext. Wien 2005.
- 114 Vgl. Michaela Wolf: Die vielsprachige Seele Kakaniens. Übersetzen und Dolmetschen in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918. Wien, Köln, Weimar 2012.
- 115 Vgl. Maria Tymoczko/Edwin Gentzler (Hg.): Translation and Power. Amherst, Boston 2002; Tejaswini Niranjana: Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992; Susan Bassnett/Harish Trivedi (Hg.): Post-Colonial Translation. Theory and Practice. London, New York 1999; Douglas Robinson: Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained. Manchester 1998; Bo Pettersson: The Postcolonial Turn in Literary Translation Studies. Theoretical Frameworks Reviewed (online zugänglich unter http://www.uqtr.ca/AE/vol_4/petter.htm).
- 116 Vgl. Elizabeth A. Clark: History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn. Cambridge/Mass., London 2004, S. 181.
- 117 Vgl. Eric R. Wolf: Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt/M., New York 1986.
- 118 Dipesh Chakrabarty: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Oxford 2000; vgl. hierzu Carola Dietze und Chakrabartys Replik, in: History and Theory 47 (Febr. 2008), S. 69–84, S. 85–96.
- 119 Vgl. Gyan Prakash: Postcolonial Criticism and Indian Historiography, in: Social Text 31/31 (1992), S. 8–19; ders.: Subaltern Studies as Postcolonial Criticism, in: The American Historical Review 99, 5 (1994), S. 1475–1490.
- 120 Vgl. Jane Webster: Roman Imperialism and the «Post Imperial Age», in: Jane Webster/Nicholas J. Cooper (Hg.): Roman Imperialism. Post-Colonial Perspectives. Leicester 1991.
- 121 Vgl. Birte Kundrus (Hg.): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen

us. Frankfurt/M., New York 2003, Einleitung von dies.: Die Kolonien-
Gefühls und der Phantasie», S. 7–18, hier S. 8 ff.

anstöße für diese Fragestellungen gingen aus von Sara Friedrichs-
Lennox/Susanne Zantop (Hg.): *The Imperialist Imagination. German
and Its Legacy*. Ann Arbor 1998, und Susanne Zantop: *Kolonialphan-
rkolonialen Deutschland, 1770–1870*. Berlin 1998.

n Conrad/Jürgen Osterhammel (Hg.): *Das Kaiserreich transnational.
l in der Welt 1871–1914*. Göttingen 2004, zur Anregung durch die
studies S. 16 ff.

n Conrad/Shalini Randeria (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Post-
rspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/
5.

und Imperialismus, S. 104.

t zu diesen Konzepten hat Shalini Randeria geleistet, z. B. dies.: *Geteilte
und verwobene Moderne*, in: Jörn Rüsen u. a. (Hg.): *Zukunftsentwürfe.
e Kultur der Veränderung*. Frankfurt/M., New York 1999, S. 87–96.

: *Provincializing Europe*, S. 6.

featherstone: *Postcolonial Cultures*, S. 176 ff.

lik: *The Postcolonial Aura*. Boulder 1998.

Juneja: *Debatte zum «Postkolonialismus»* (aus Anlass des Sammel-
its des Eurozentrismus von Sebastian Conrad und Shalini Randeria), in:
eschichte 34 (2003), S. 88–96.

e: *Postcolonial Cultures*, S. 169.

andra Harding: *Postcolonial Science and Technology Studies. A Space
stions*, in: Brydon (Hg.): *Postcolonialism*, Bd. 5, S. 2041–2056; auch in:
nce *Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*.
3, S. 23–38; jüngst dies.: *Sciences from Below. Feminisms, Postcolonia-
modernities*. New Haven 2008.

colonial Science, S. 2051.

lage von «multicultural and postcolonial science and technology
o) vgl. Sandra Harding: *A World of Sciences*, in: Robert Figueroa/dies.
e and Other Cultures. *Issues in Philosophies of Science and Tech-
York, London 2003*, S. 49–69, hier S. 63.

aham: *The Contradictory Spaces of Postcolonial Techno-Science*, in:
nd *Political Weekly*, 21. Januar 2006, S. 210–217.

agl-Docekal/Franz M. Wimmer (Hg.): *Postkoloniales Philosophieren:
n, München 1992*, bes. die Einleitung, S. 7, S. 12 f.

: *Provincializing Europe*, S. 83.

enwezor: *Die Black Box*, in: *Documenta 11* _Plattform 5: *Ausstellungs-
el 8. Juni – 15. September 2002*. Ostfildern-Ruit 2002, S. 42 ff.

- 139 Peter Weibel (Hg.): *Inklusion/Exklusion. Versuch einer neuen Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und globaler Migration*. katalog. Graz 1997.
- 140 Viktoria Schmidt-Linsenhoff: *Postkolonialismus*, in: Ulrich Pfister: *Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*. Stuttgart S. 278–282, hier S. 281.
- 141 Vgl. Christopher B. Balme: *Decolonizing the Stage. Theatrical Post-Colonial Drama*. Oxford 1999, S. 42.
- 142 Guido Rings/Rikki Morgan-Tamosunas (Hg.): *European Cinema. Images of the Self and the Other in Postcolonial European Film*. H. Niti Sampat-Patel: *Postcolonial Masquerades. Culture and Politics in Film, Video, and Photography*. New York 2001; Dina Sherzer (Hg.): *Postcolonialism, Postcolonialism. Perspectives from the French and Francophone World*. Austin 1996.
- 143 Brian Stoddart/Keith A. P. Sandiford (Hg.): *The Imperial Game. Culture and Society*. Manchester, New York 1998.
- 144 Hierzu vgl. Ramachandra Guha: *Politik im Spiel. Cricket und Kolonialismus in Indien*, in: *Historische Anthropologie* 4, 2 (1996), S. 157–173; vgl. auch *Postcolonial Cultures*, S. 76; vgl. auch Jennifer Hargreaves: *Heroin Politics of Difference and Identity*. London, New York 2000; aber auch in eine Autobiographie gekleidete Cricket-Studie des postkolonialen Theoretikers der ersten Stunde C. L. R. James: *Beyond a Boundary*.
- 145 Ausgehend von Ivan Karp/Steven D. Lavine (Hg.): *Exhibiting Culture and Politics of Museum Display*. Washington, London 1991.
- 146 Vgl. George E. Marcus: *Ethnography in/of the World System. The Multi-Sited Ethnography*, in: *Annual Review of Anthropology* 2, S. 117.
- 147 Anna Maria Brandstetter/Dieter Neubert (Hg.): *Postkoloniale Trauma. Afrika. Zur Neubestimmung der Soziologie der Dekolonisation*. München 2002.
- 148 Vgl. Arjun Appadurai: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London 1996; vgl. Brigitta Hauser-Schäublin/Ulrich Gellert (Hg.): *Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Vielfalt*. Berlin 2002.
- 149 James Clifford: *Diaspora*, in: *Current Anthropology* 9, 3 (1994), S. 307–320.
- 150 Ulf Hannerz: *Transnational Connections. Culture, People, Places*. New York 1993.
- 151 Vgl. John Phillips/Wei-Wei Yeo/Ryan Bishop (Hg.): *Postcolonial Urbanism. East Asian Cities and Global Processes*. New York, London 2003.
- 152 Alison Blunt/Cheryl McEwan (Hg.): *Postcolonial Geographies*. New York 2002.
- 153 Lindsay J. Proudfoot/Michael M. Roche (Hg.): *(Dis)Placing Empire*.

- British Colonial Geographies. Hampshire 2005, S. 1; vgl. auch Julia Lossau: Die Politik der Verortung. Eine postkoloniale Reise zu einer anderen Geographie der Welt. Bielefeld 2002; Alison Blunt/Gilian Rose (Hg.): Writing Women and Space. Colonial and Postcolonial Geographies. New York 1994; James R. Ryan: Postcolonial Geographies, in: James S. Duncan/Nuala C. Johnson/Richard H. Schein (Hg.): A Companion to Cultural Geography. Oxford 2004, S. 469–484; allgemeiner auch Simon Naylor/James Ryan/Ian Cook/David Crouch (Hg.): Cultural Turns/Geographical Turns. Perspectives of Cultural Geography. Essex 2000.
- 154 Vgl. Proudfoot/Roche (Hg.): (Dis)Placing Empire, S. 3 f.; vgl. Blunt/McEwan (Hg.): Postcolonial Geographies.
- 155 Vgl. Anne McClintock: Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. New York, London 1995; vgl. dies./Amir Mufti/Ella Shohat (Hg.): Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives. Minneapolis, London 1997; Sara Mills: Gender and Colonial Space. Manchester 2005.
- 156 Einen breiten Überblick über die Genderperspektiven des *postcolonial turn* und die postkolonialen Herausforderungen für die Genderforschung bietet Gaby Dietze: Postcolonial Theory, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien. Köln, Weimar, Wien 2005, S. 304–324.
- 157 Vgl. den für diese Frage «klassischen» Aufsatz von Chandra Talpade Mohanty: Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, in: McClintock/Mufti/Shohat (Hg.): Dangerous Liaisons, S. 255–277 (dt. Aus westlicher Sicht. Feministische Theorie und koloniale Diskurse, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 23 (1988), S. 149–162).
- 158 Vgl. Inderpal Grewal/Caren Kaplan (Hg.): Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices. Minneapolis 1997.
- 159 Vgl. Dietze: Postcolonial Theory, S. 320.
- 160 Vgl. Gudrun-Axeli Knapp: Traveling Theories. Anmerkungen zur neueren Diskussion über «Race, Class, and Gender», in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 16, 1 (2005), S. 88–110, hier S. 95.
- 161 Vgl. Graduiertenkolleg «Identität und Differenz» der Universität Trier (Hg.): Ethnizität und Geschlecht. (Post-)koloniale Verhandlungen in Geschichte, Kunst und Medien. Köln, Weimar, Wien 2005; einschlägig ist auch das Themenheft «Whiteness» von L'Homme 16, 2 (2005).
- 162 Besonders aufschlussreich für die Konstruktion von «whiteness» innerhalb der Literatur – am Beispiel der Selbstdarstellung postkolonialer weißer Siedler in Australien – ist der Roman von David Malouf: Remembering Babylon. London 1993 (dt. Jenseits von Babylon. Wien 1996).
- 163 Abu-Lughod: Writing Against Culture, S. 141.
- 164 Zu dieser Kritik vgl. Huggan: Postcolonial Exotic, S. 258.
- 165 Dies hält Benita Parry für eine Aufgabe der *Postcolonial Studies*, dies.: The Institu-

- tionalization of Postcolonial Studies, in: Lazarus (Hg.): Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies, S. 66–80, hier S. 80.
- 166 Aijaz Ahmad: In Theory. Classes, Nations, Literatures. London, New York 1992.
- 167 Hierzu vgl. ebd., S. 74 f.
- 168 Vgl. ebd., S. 20.
- 169 Vgl. Parry: Institutionalization of Postcolonial Studies, S. 74.
- 170 Vgl. die Aufsatzsammlung von Benita Parry: Postcolonial Studies. A Materialist Critique. London, New York 2004, S. 6; die Notwendigkeit, Materialität wieder einzubeziehen, wird ebenso betont in der kulturalismuskritischen Einleitung des Readers von Laura Chrisman/Benita Parry (Hg.): Postcolonial Theory and Criticism. Cambridge 2000.
- 171 Vgl. z. B. E. San Juan, Jr.: Beyond Postcolonial Theory. Houndmills, London 1998, S. 16 ff.
- 172 Huggan: Conclusion, in: ders.: Postcolonial Exotic, S. 259.
- 173 In: Dirlik: The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. Boulder 1998, S. 52–83.
- 174 Vgl. Featherstone: Postcolonial Cultures, S. 10.
- 175 Vgl. Dirlik: Postcolonial Aura, S. 52.
- 176 Vgl. ebd., S. 54; hierzu vgl. Featherstone: Postcolonial Cultures, S. 13.
- 177 Von solchen Stimmen setzen sich ab David Jefferess/Julie McGenogal/Sabine Milz: Introduction: The Politics of Postcoloniality, in: Postcolonial Text 2, 1 (2006), S. 1–8, hier bes. S. 1.
- 178 Ebd.
- 179 Hierzu vgl. Parry: Postcolonial Studies, S. 93.
- 180 Dieter Riemenschneider zeigt dies an seiner Interpretation des Romans *Riot des Inders* Shashi Tharoor, in: ders.: Glocality and Its (Dis)contents. The Future of English Language and Literatures Studies, in: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 53, 4 (2005), S. 385–396.
- 181 Beck: Der kosmopolitische Blick, S. 108; zum «methodologischen Kosmopolitismus» vgl. S. 30 u. a.
- 182 Ebd., S. 109.
- 183 Antoinette Burton (Hg.): After the Imperial Turn. Thinking with and through the Nation. Durham, London 2003, S. 14.
- 184 Andeutungen hierzu finden sich bei Bill Ashcroft: Post-Colonial Transformation. London, New York 2001, S. 213.
- 185 Eine Skizze hierfür findet sich bei Alfonso de Toro: *Jenseits* von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept, in: Hamann/Sieber (Hg.): Räume der Hybridität, S. 15–52.