

III

DER LACANSCHEN ANDERE

Bhabha fängt den dritten Abschnitt mit einem **Bezug auf Lacan** an: "**Der Andere** ist eine **zweifache Eingangsmatrix** "

Was heisst zweifach? Zweifach heisst, wir leben nicht im Einfamilienhaus von "Inhalt determiniert Form". Das galt für das Zeichen der Ähnlichkeit, in dem Signifikant (S) und Signifikat (s) durch eine Beziehung der Ähnlichkeit verbunden waren. Das hat Bhabha mit Barthes kritisiert: Stattdessen herrscht Arbitrarität zwischen S und s. Wir leben in einem doppelten Feld von Signifikant (gekennzeichnet durch metonymische Verschiebung der Signifikanten und einem Signifikantenmangel im negativen differentiellen System der Zeichen) und verspätetem Signifikat (sich verspätet, metaphorisch ergebender Sinn).

Was heisst das? Wir müssen daran denken, dass Bhabha über Rassismus, Kolonialismus, Postkolonialismus und die Möglichkeiten des Widerstands spricht. Wobei wir hier schon anmerken können, dass Bhabha Widerstand als Praxis der **Subversion** interpretiert. **Also, was heisst das, der Andere ist eine doppelte Eingangsmatrix?**

1. versucht Bhabha, in seinem Text über Fanon Lacans sprachtheoretisch inspirierte psychoanalytische Konzeption von Unbewusstem, Subjekt und Sprache auf die koloniale und postkoloniale Situation zu übertragen. Dabei konzentriert sich Bhabha im Abschnitt III auf Lacans Thesen zur **Metonymie** und spricht von der subalternen Instanz metonymischer Figuren wie dem böse blickenden Auge oder dem Vermissten. Wir werden darauf zurückkommen.

2. verbindet Bhabha diese Operation mit Derridas theoretischer Figur der **Supplementarität**. Das Supplement ist eine stellvertretende Instanz, die das vorgängige Fehlen einer Präsenz anzeigt. Es ist wichtig zu wissen, dass Derrida in seinen Arbeiten versucht, den Fetischismus des Sinns, des Ursprungs, der Präsenz, der Vorrangstellung der präsenten gesprochenen Stimme zu brechen. Bhabha zitiert vor allem aus dem Buch "Grammatologie" und überträgt die Figur des Supplements auf die postkoloniale Situation. Mit der Vorstellung des Supplements hat Bhabha neben der Metonymie eine zweite theoretische Figur gefunden, die das Verhältnis von Selbst und Anderem, von kolonisierendem Selbst und kolonialisiertem Anderen als ein sich gegenseitig bedingendes, untrennbar verflochtenes Verhältnis von Teil und Ganzem erklärt. Für Bhabha sind die kolonialen wie die postkolonialen Subjekte von supplementärer Struktur. Sie genügen sich nicht selbst. Sie sind nicht selbst präsent. Sie können nicht von sich aus voll werden. Sie bleiben beide partiell und hierarchisch aufeinander verwiesen: Das Selbst des Kolonisators oder des Rassisten hat den Anderen kannibalisiert. Es hat ihn als sein eigenes Anderes sichtbar gemacht; sichtbar als all das, was es selbst nicht sein will: unzivilisiert, natürlich, kindisch, schwarz; und es hat den Anderen damit gleichzeitig unsichtbar gemacht, abwesend, verloren, weil der Andere ja auf das dunkle Doppel des Ichs reduziert wurde, was er natürlich nicht ist (,was er aber auch nicht einfach wie eine übergestülpte Hülle diskriminierender Stereotypen abstreifen kann. Über die paranoische Zurichtung des Kolonisierten dreht sich ein Großteil der Fanonschen Schriften.) An dieser Stelle möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass Bhabha diese hierarchische gegenseitige Partialität von Selbst und Anderem **Hybridität** nennt. Wobei Hybridität nicht nur die Anwesenheit des exotisierten, ethnisierten, diskriminierten Anderen im Selbst und umgekehrt beschreibt, sondern auch den hybriden geographischen, örtlichen Standpunkt von MigrantInnen zwischen altem Empire und ehemaliger Kolonie, zwischen Exil und Heimat, weder zuhause noch zu Gast, sondern eben in jenem Bhabhaschen dritten Ort des Nicht-Zuhause zuhause.

3. muss gesagt werden, und das ist wichtig zu sehen, dass Bhabha die Überkreuzung von Derrida, Lacan und der postkolonialen Verfasstheit der Welt über zwei **Gedichte** von Adil Jussawalla und von Meiling Jin zustande bringt. Das heisst, Bhabha führt

Gesellschaftlichkeit in seiner Theorie in Gedichtform ein. Er gewinnt seine Verweise auf soziale Widerständigkeit, gesellschaftliche Dissidenz und subversive Praxis hauptsächlich aus der Literatur. Und wenn er sich zum Beispiel in der Analyse von Mimikry-Handlungen der **Kopftuchdebatte** zuwendet, bezieht er sich ausschließlich auf Fanons Analyse der algerischen Revolutionärin Anfang der 50er Jahre in dessen Text "Algerien legt den Schleier ab" (in: "Aspekte der Algerischen Revolution). Wenn es darum geht, zu zeigen, dass der Schleier als tradiertes Moment an sich relativ bedeutungslos ist und erst im Übersetzungsmoment, wenn das Kopftuch ein Zeichen in einer aktuellen gesellschaftlichen Auseinandersetzung wird, bedeutungsvoll wird, könnte Bhabha natürlich auch zeitgenössische arabische oder türkische Autorinnen zitieren. Zur Diskussion in der BRD schreibt zum Beispiel **Yasemin Karakaşoğlu-Aydın** in "Kopftuch-Studentinnen türkischer Herkunft an deutschen Universitäten" (Untertitel "Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen"): "Keine der Studentinnen trägt das traditionelle Kopftuch, das etwa den Haaransatz freilässt und unter dem Kinn mit einem Knoten gebunden wird. Sie tragen den ‚türban‘, womit die traditionelle Islam-Auffassung der Mütter abgelehnt wird. Der ‚türban‘ hat dagegen keine spezielle Konnotation, die sich aus dem türkischen Alltag herleiten ließe, sondern wird inzwischen weltweit von Musliminnen der jüngeren Generation getragen. Er ist damit zum Symbol einer internationalistischen Modernisierungsidee geworden." Hier haben wir also eine Äußerung, die die Prozesshaftigkeit, Nicht-Authentizität, Nicht-Ursprünglichkeit etc. von kulturellen Praktiken deutlich macht. **Annita Kalpaka und Nora Rätznel** schreiben in "Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein", über die 25jährige Deutschtürkin Serife S., die 1985 keinen Praktikumsplatz in einer Schöneberger Kindertagesstätte als Erzieherin bekam, weil sie Kopftuch trug. Der Widerstand gegen ihre Einstellung wurde von einem SPD-Stadtrat mit frauenfreundlichem Vokabular und auch einigen sozial engagierten Lehrerinnen und Sozialarbeiterinnen vorgetragen. Rätznel und Kalpaka machen in ihrem Text deutlich, dass das Kopftuchtragen kein Ausdruck ursprünglicher Traditionen, sondern eine symbolische Waffe gegen deutschen Kulturimperialismus sei. Diese Position vertritt auch **Mark Terkissidis** in seinen Texten über deutschen Rassismus, seiner Kritik an der Integrationsforderung. Außen vor bleibt bei dieser Analyse – quasi als ihr blinder Fleck - die Bedeutung konservativer Re-Islamisierung von MigrantInnen in der BRD, die Arbeit konservativer islamischer Organisationen wie der Islamischen Föderation oder Milli Görüs in der BRD unter den Bedingungen von deutschem Rassismus und Kulturimperialismus. (Karakaşoğlu-Aydın geht kurz darauf ein. Diskussion für die nächsten beiden Sitzungen.)

Zum Verhältnis von strukturalistischer und poststrukturalistischer theoretischer Figuren und Postkolonialität schlägt Bhabha **4.** vor, **Lacans Objekt klein a** (leere Objektursache/ Bedingung/ Raum des Begehren) und **Derridas Figur der différance** (das Sein ist ein nicht-ursprüngliches Verweisungssystem, in dem jede Spur auf weitere verweist) auf die postkoloniale Situation zu übertragen. Bhabha schreibt: "Der Diskurs des Poststrukturalismus wurde zum großen Teil in einer höchst interessanten Wiederholung des a ausbuchstabiert, sei es nun Lacans petit objet a oder Derridas différance. Beobachten wir also das Wirken dieses postkolonialen a." Bhabha zeigt **das Wirken des postkolonialen Objekt klein a** an der leeren Ellipse der Wiederholung zwischen dem indo-europäischen a, das als a-ausgesprochenes a am Anfang des europäischen Alphabets steht, und dem ersten äh-ausgesprochenen Buchstabe des Hindi-Alphabets. Bhabha schreibt auf S. 86: "Diese doppelte Szene kommt in der Ellipse zum Ausdruck, welche die différance zwischen dem Hindi-Zeichen und dem eingebürgerten englischen Signifikanten "äh, ein Husten" markiert. Durch die Leere der Ellipse wird die Differenz der kolonialen Kultur als Hybridität artikuliert, die bestätigt, dass jede kulturelle Spezifität eine Spätform ist, von sich selbst verschieden – [Hindi-Zeichen] ...äh...ächz!. Kulturen sind nur darstellbar aufgrund der Prozesse der Iteration (Wiederholung) und Übersetzung, durch die ihre Bedeutung stellvertretend auf – durch – einen anderen ausgerichtet werden. Dies lässt alle essentialistischen Einforderungen einer inhärenten Authentizität oder Reinheit der Kulturen unhaltbar werden." Bhabha geht theoretisch äußerst eklektizistisch vor, so versucht er ein postkoloniales Crossover von Lacans **Objekt klein a** (leere Bedingung des Begehrens) und Derridas **différance** (das Sein ist ein nicht-ursprüngliches Verweisungssystem, in dem jede Spur auf weitere verweist) zustande zu bringen, die auf sehr unterschiedliche theoretische Konzeptionen zurückgehen, um dann zu einer relativ einfachen These zu kommen: die Nicht-Authentizität von Kultur, die ihre Bedeutung immer

verspätet erhält, dann wenn sich gesellschaftlich etwas bewegt, im Bruch der Transformation, der Auseinandersetzung, der Restauration, der Krise usw..

Was ist das Ergebnis von Bhabhas Überlegungen in diesen zehn Seiten von S. 77-89? Wie theoretisiert Bhabha postkoloniale Subversion?

Bhabha produziert folgende theoretisch-politischen Figuren

1. die subalterne Instanz der Metonymie in der Postkolonialität.

Das ist die abwesende Anwesenheit des metonymischen (ein Eye für ein I) böse blickenden Auges, das sich rächt und umgeht, ohne gesehen zu werden .

Das ist die abwesende Anwesenheit des kolonialen Vermissten, der noch einmal die orientalistischen Stereotypen aufruft, um sie dann durchzustreichen und die blasse Präsenz des Vermissten zu zeigen:

Zur Erinnerung das Gedicht von Adil Jussawalla:

“Um einen Unsichtbaren oder Vermissen zu sehen,
sollte man sich nicht auf eng. Lit. verlassen. Die
plustert ihn auf, verengt seine Augen,
kratzt ihm Reißzähne. [...] **Doch leicht mit Bleistift**
hinter einem Hemd gezeichnet,
einem modischen Jackett oder einer Krawatte,
wird er, wenn er Dir ins Auge sticht,
schreiend auf Dich losstürmen wie ein Düsenjäger –
unauffällig gemalter Wilder,
die Reißzähne **ausgestrichen.**”

2. Spricht Bhabha von der supplementären Logik der Subjekte, von Kolonisatoren-Ich und kolonisiertem Anderem

3. spricht Bhabha von dem postkolonialen Objekt klein a. Damit will er Widerstand als dissidente **Praktiken der Äußerung** fassen. Von der These ausgehend, dass Kultur die stete Wiederholung von Normen bedeutet, zeigt Bhabha, dass das postkoloniale Subjekt die abweichende Wiederholung der Norm als Subversion einsetzen kann, um – Zitat Bhabha – “den postimperialen Westen ständig an die Hybridität seiner Muttersprache und die Heterogenität seines nationalen Raums zu erinnern.” (Seite 89) Die “ganze Macht” der Sprache liegt für Bhabha in der Verletzung der bedeutungskonstituierenden Raumgrenze.

An dieser Stelle kann man gut sehen, wie stark Bhabha in dem Fanon-Aufsatz auf textuelle, sprachliche und poetische Praktiken abhebt. Er verwehrt sich an mehreren Stellen explizit gegen Polemiken “es sind ja doch alles nur Wörter, Wörter, Wörter” (86), er verwehrt sich gegen den Vorwurf des “linguistischen oder theoretischen Formalismus”, der “Etablierung der Herrschaft der Metonymie oder des Supplements”, einer “Festschreibung des unterdrückenden oder sogar universalistischen Gesetzes der Differenz oder des Verdoppelns” (84). Dagegen versucht er, seine Theorie in kritischen Bezug zu Gramscis Hegemonietheorie zu setzen: “Ich habe oben ausgeführt, dass eine subversive politische Grenze durch eine gewisse Poetik der ‚Unsichtbarkeit‘ gezogen wird, der ‚Ellipse‘, des bösen Blicks und des Vermissten – alles Instanzen des ‚Subalternen‘ im Sinne von Derrida und eng verwandt mit der Bedeutung die Gramsci dem Begriff gibt: [...] ‚eine Gruppe [...] ohne Autonomie, dem Einfluss oder der Hegemonie einer anderen sozialen Gruppe unterworfen [...].‘ Mit dieser Differenz zwischen den beiden Verwendungsformen sollten Begriffe der Autonomie und Beherrschung innerhalb des Hegemonialen sorgfältig auf dem Hintergrund dessen überdacht werden, was ich über den Stellvertreter-Charakter einer jeden Einforderung von Präsenz oder Autonomie gesagt habe. Meiner Ansicht nach weisen jedoch beide Konzepte des Subalternen einen ambivalenten Prozess in der Struktur der Identifikation auf, der genau in dem elliptischen Da-zwischen verläuft, in dem der Schatten des anderen auf das Selbst fällt und umgekehrt.” (88)

Was wir festhalten können, ist, dass Bhabha seine theoretische Figuren nicht in ein Verhältnis zur Diskussion aktueller ökonomischer, ethnisierender, geschlechtlicher oder geopolitischer Entwicklungslinien setzt.

Ich möchte an dieser Stelle kurz auf **Aijaz Ahmads Kritik** an postkolonialer Theorie in seinem Vorwort zu **“In Theory. Classes, Nations, Literatures”** von 1996 verweisen. Aijaz Ahmad ist ein marxistischer Theoretiker, Anglist und Historiker, der unter anderem am Centre for Contemporary Cultural Studies in Birmingham, an der Historischen Fakultät der Delhi-Universität in Neu Delhi, am Nehru Memorial Museum in Neu Delhi und der Englischen Fakultät der Jawaharlal Nehru-Universität in Neu Delhi lehrt.

In seinem fast 50-seitigen Vorwort “Literature among the Signs of our Time” analysiert er kritisch den Einfluss des Poststrukturalismus auf Postkolonialismus:

- Wandel von einer aktivistischen Kultur der Neuen Linken mit Bezügen zu radikalen politischen Praktiken zu einer textuellen Kultur, zu einer Domestizierung der politischen Bewegung der Linken
- Primat einer Politik des Lesens, Dekonstruktion von politischen Handlungsmöglichkeiten.
- Theorie kennt kein politisches Außen mehr (wie Indochina-Krieg, Algerienkrieg, Vietnam, antikoloniale Befreiungsbewegungen, Antiimperialismus etc.), sondern wird zu einem Gespräch unter akademischen Profis, die sich anhand der Welt als Beispiel über ihre Interpretation von psychoanalytischen, poststrukturalistischen und dekonstruktiven Theoriefiguren verständigen
- Marxismus wird mit dem polemischen Verweis auf “die Metaerzählung von den Produktionsverhältnissen” (im Lyotardschen Sinne) als ökonomistisch abgetan.
- Als spätes Erbe des westlichen Marxismus, der Budapester Schule um Lukacs und des Einflusses von Althusser wird Marxismus allerhöchstens als Lektürepraxis für Ästhetik- und Ideologietheorie benutzt.
- Nationalismus wird total verworfen und alle Nationalismen vereinheitlicht. Befreiungsnationalismus wird nicht kritisch als Option behandelt.

Einschränkend muss man sagen, dass Ahmad mindestens zwei gravierende falsche Gleichsetzungen unterlaufen:

1. unterstellt Ahmad dem Poststrukturalismus seit der Auseinandersetzung mit dem Stalinismus im Frankreich der 60er Jahre einen expliziten Anti-Marxismus, der aber in Wirklichkeit auf die Neuen Philosophen (Glucksman, Levy, Finkielkraut) beschränkt blieb und zum Teil noch von Foucault gefeudert wurde.
2. verwechselt Ahmad französische poststrukturalistische Philosophie, die sich auf die Neue Linke, minoritäre Praktiken, Vietnam, auf Antikapitalismus etc. bezog, mit ihrer anglo-amerikanischen Rezeption in den Cultural Studies.

Versuchen wir jetzt die theoretischen Figuren von Lacan und Derrida auseinanderzumontieren, um diskutieren zu können, was ihr Import in die postkoloniale Diskussion bringt.

Wenn der Andere lacanianisch gefasst wird, ist **er nicht einfach der unterdrückte Andere, der befreit, revolutioniert** oder aus seinen Fesseln geschlagen werden kann. Ich möchte hier noch einmal auf die Überarbeitung Fanons durch Bhabha eingehen. Bhabha übernimmt von Fanon vor allem den Gedanken der hierarchisch verflochtenen Konstituierung von Kolonisator und Kolonisiertem aus seinem frühen Buch “Schwarze Haut, weiße Masken”(1952). Fanon verfolgt in diesem im Alter von 25, 26 Jahren geschriebenen Buch einen revolutionär aufgeladenen humanistischen Existentialismus. Im Schlusswort schreibt er zum Beispiel (165):

“Man darf den Menschen nicht festnageln wollen, denn es ist seine Bestimmung losgelassen zu werden.

Und nun, indem ich die historische, instrumentale Gegebenheit überschreite, eröffne ich den Zyklus meiner Freiheit.

Das Unglück des Farbigen besteht darin, dass er Sklave gewesen ist.

Das Unglück und die Unmenschlichkeit des Weißen bestehen darin, dass er irgendwo den Menschen getötet hat.

Darin, dass er noch heute diese Entmenschlichung rationell organisiert. Ich aber, ein Farbiger, insofern es mir unmöglich wird, absolut zu existieren, ich habe nicht das Recht, mich in einer Welt rückwirkender Entschädigungen zu verschanzen.

Ich, ein Farbiger, weiss nur das eine:

Dass das Werkzeug niemals den Menschen beherrsche. Dass die Unterjochung des Menschen durch den Menschen ein für allemal aufhöre. Das heisst meine Unterjochung durch einen anderen. Dass es mir vergönnt sei, den Menschen zu entdecken und zu wollen, wo immer er sich befindet.

Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße."

Bhabha ersetzt Fanons existenzialistisch-humanistisches Revolutionsdenken durch lacanianischen Universalismus.

Das heißt, der Andere hat bei Lacan differenzierende Kraft. Er eröffnet das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem. Das Selbst geht dann immer über das Andere, kommt aus dem Anderen, tritt durch den Anderen in den Subjektstatus ein.

Das Begehren ist immer das Begehren des Anderen ist einer der lacanschen Poesiealbumsprüche. Bhabha untersucht diese Initiation des Eigenen durch das Andere im Zwangsverhältnis des Kolonialismus.

Bhabha hält zu Beginn des dritten Abschnitts auf S 77 fest: "Nur wenn wir die **Ambivalenz und den Antagonismus** verstehen, die dem Begehren des Anderen innewohnen, können wir die zunehmend wohlfeile Übernahme des Begriffs vom homogenisierten Anderen durch eine sich selbst feiernde oppositionelle Politik vermeiden, die für die Ränder oder Minoritäten spricht."

Was meint er mit **sich selbst feiernder Minoritäten- oder Peripheriepolitik**? Bhabha kennt hauptsächlich zwei feindliche Figuren, Multikulturalisten und orthodoxe Revolutionstheoretiker, wobei ich noch einmal darauf hinweisen will, dass Bhabha **keine konzise politische Diskussion** in seinem Buch führt, sondern eher über sporadische Verweise arbeitet – wie an dieser Stelle, an der er Multikulturalisten und Essentialisten gleichermaßen angreift.

[Auf die **Ambivalenz und den Antagonismus des Begehrens** kommt er vor allem im nächsten Kapitel zu sprechen:

1) Sichtbarkeit/ Unsichtbarkeit

Sichtbarkeit, das ist das Fanonsche "Mama, schau mal, ein Neger", der Schwarze, das Tier. So wird ein Vermisster konstruiert, ein körperloses Auge geschaffen, ein Rest, der unsichtbar ist und nicht aufgeht - oder wie Fanon sein Zersplittern ins Unsichtbare des gleißenden Weiß beschreibt: "Mein Körper kam ausgewalzt, zerteilt, geflickt zu mir zurück, ganz in Trauer an jenem weißen Wintertag. Der Neger ist ein Tier, der Neger ist schlecht, der Neger ist böse, der Neger ist häßlich, sieh mal, ein Neger, es ist kalt, der Neger zittert, der Neger zittert, weil er friert, der kleine Junge zittert, weil er Angst vor dem Neger hat, der Neger zittert vor Kälte, jener Kälte, die dir die Knochen verrenkt, der niedliche Kleine zittert, weil er glaubt, dass der Neger vor Wut zittert, der kleine weiße Knabe wirft sich in die Arme seiner Mutter: Mama, der Neger will mich fressen. Ringsum der Weiße, oben reißt sich der Himmel den Nabel aus, die Erde knirscht unter meinen Füße, und ein weißes, weißes Lied. Das viele Weiß, das mich ausbrennt"

2) Narzisstische und aggressive imaginäre Identifizierung (der Schwarze als edler Wilder und unzivilisierter Kannibale)

3) multiple widersprüchliche Vorstellungen (der Wilde – das Kind)

4) Rassischer Fetischismus (Fetischismus als Ablehnung von Differenz) (Fetisch als ambivalentes Ersatzobjekt: Der Fetischist leugnet Kastration: alle haben einen Penis/ die gleiche Hautfarbe und gleichzeitig leugnet er sie nicht: einige haben keinen Penis/ eine andere Hautfarbe. Sonst bräuchte es keinen Fetisch, der die Abwesenheit verdeckt.)

Kommen wir zu den Figuren des SUPPLEMENTS UND DER METONYMIE

Bhabha erklärt am Beispiel der Gedichte von Adil Jussawalla und Meiling Jin **Supplement und Metonymie**

als zwei Strukturvorgänge, durch die die Spaltung und damit Verdoppelung des Subjekts von statten gehen

als zwei Strukturvorgänge, durch die - allgemeiner gesprochen - kulturelle Differenz in der kolonialen und postkolonialen Situation konstruiert wird.

Bhabha beschreibt seine Methode als **Flottieren zwischen der Textur der Poesie und einer gewissen Textualität der Identität (80)**

Jussawallas "Missing Person", sein Vermisster, ist eine metonymische Figur, die die Vorstellung festgestellter Identität hinterfragt.

was heisst bei Lacan **Metonymie**?

1. das **Wort für Wort** der syntagmatischen Verbindung (= des Satzbaus). Man muss ein Wort ans nächste schieben. Reden ist linearer Prozess
2. Metonymie im Sinne der **Rhetorik**, ein Teil für ein Ganzes, und zwar ein Teil, das aus einem räumlich, zeitlich oder inhaltlich angrenzenden Bereich kommt, also Zunge für Sprache, hier: Ein Auge (eye) für ein Ich (I)
3. Die Vorstellung der **Verschiebung bei Freud**: Tatsache, dass der Akzent, die Bedeutung einer Vorstellung, sich von dieser lösen und auf andere, ursprünglich wenig intensive Vorstellungen übergehen kann, die mit der ersten durch eine Assoziationskette verbunden ist (lässt sich vor allem in der Traumanalyse aufzeigen). Verschiebung unterstützt die These einer Besetzungsenergie, die sich von den Vorstellungen lösen und die Assoziationswegen entlang gleiten kann. Der Linguist Roman Jakobson hat die psychoanalytischen Figuren der Verschiebung und der Verdichtung mit den sprachtheoretischen Figuren der Metonymie (Verbindung durch Kontiguität, raum-zeitliche oder sachliche Berührung von Vorstellungen) und der Metapher (Verbindung durch Ähnlichkeit: Hafen für Zuflucht, kalt für gefühllos) analogisiert
4. Metonymie im psychoanalytischen Sinne als Begehren im Sinne eines **ständigen Begehren nach etwas anderem**

Bhabha erklärt **die metonymische Figuren des Vermissten und des bösen Auges** in der postkolonialen Situation folgendermaßen:

Sie zeigen die Spaltung bzw. Verdoppelung der Subjektivität und der Situation:

1. in dem der Vermisste **geschlossene Identität hinterfragt** (Jemand oder etwas von jemand ist verloren gegangen). Die Identität bleibt partiell.
2. indem beide Figuren **die Selbst/Andere Konstruktion wiederholen** und dabei die **unmögliche Möglichkeit** von Identität zeigen, **ihre Präsenz durch Absenz**: "Nur meine Augen bleiben/ um zu sehen und zu spuken"-.
3. das **böse Auge verneint die naturalistische Identität** von Ich und Wir
4. Das **böse Auge friert die Zeit ein**, löscht die Tiefenperspektive des klassischen Zeichens: "Bleiben, um zu spuken" (nochmal Barthes Zitat, dass sich das klassische Zeichen über den Spalt zwischen Form (topologische Oberfläche, die dem Primat des Signifikanten gehorcht) und Inhalt (Abgrund) hinweg lügt.

Die **Augen** sind ein **Rest**, ein **Zeichen für die Form, für die Differenzstruktur** des Bedeutungsprozesses, der über primäre Verschiebung und verspätete Verdichtung funktioniert – wie Bhabha etwas später formuliert: "**Die Augen sind die Zeichen für die Struktur des Schreibens einer Geschichte der Poetik postkolonialer Diaspora.**" (78)

Die Struktur ist geprägt von einem Primat des Metonymischen, also dem Verschieben des Begehrens und der Bedeutung und der Verspätung und dem relativen Ausbleiben von Sinn, Erfüllung – also der Nachträglichkeit des Metaphorischen.

Bhabha starke Bezugnahme auf das Metonymische und auf Lacan bedeutet, dass er Lacans und Jakobsons Theorieoperation, die linguistische Vorstellung des Signifikanten auf die Psychoanalyse zu übertragen und Sprache und Sein zu analogisieren. Der Psychoanalyse-Theoretiker Mikkel Borch-Jacobsen schreibt dazu in seinem Buch "Lacan. Der absolute Herr und Meister": "Das Modell, das Lacan hier im Sinne hat, ist offensichtlich das eigentlich linguistische von Jakobson: wenn ich ‚Haus‘ sage, so erhält dieser Term nur insofern Sinn, als er, sagen wir, für ‚Laus‘ eintritt, was an seiner Stelle im Satz hätte kommen können. Weder Haus noch Laus haben Sinn außerhalb ihrer Auswechselbarkeit. Eben diese eigentliche linguistische These dehnt Lacan nun auf das Feld der Rhetorik, und noch weiter der Psychoanalyse aus, um die Anschauung zu vertreten, dass jede beliebige Substitution von Signifikant zu Signifikant Sinn ergibt. [...] Setzte einen Signifikanten an die Stelle eines anderen, und immer wird etwas herauskommen, das

irgendwie Sinn macht. Eine Betrachtungsweise, die einem Linguisten zweifellos surrealistisch vorkommen muss [...]. Ganz offensichtlich sind die von Lacan gemeinten ‚Signifikanten‘ nicht die des sprachwissenschaftlichen Codes, der aus einem ‚Karteischränk vorgefertigter Vorstellungen‘ besteht, sondern vielmehr die unvorhersehbaren und undkodierbaren des Traumes und des Symptoms. Der einzige Punkt, worin diese beiden Arten von Signifikanten überein kommen, ist der, dass sie keinen Sinn an sich selber haben, und tatsächlich will Lacan gerade darauf hinaus: auf den Punkt, wo der Sinn aus dem Un-sinn hervorquillt. Was ihn bei dieser uferlosen Überdehnung des Begriffs ‚Signifikant‘ interessiert, ist dies: einmal mehr zu beweisen, dass die Sprache nichts repräsentiert: Signifikant stellt das Signifikat nicht dar, sondern erschafft es metaphorisch. ‚Die Metapher hat ihren Platz genau da, wo Sinn im Un-sinn entsteht.‘” (206f.)

Was Bhabha benutzen will, ist **eine theoretische Anlage, in der die Welt verdoppelt ist in den Doppelraum sprachlicher Repräsentation und psychischen Begehrens**, in der immer ein Signifikant (ein Bedeutungsträger) in einem ganz bestimmten Strukturvorgang die Vorstellung von einer Sache (Bedeutung) trägt. Signifikant und Signifikat sind untrennbar miteinander verflochten. Aber **der Signifikant hat eine gewisse Vorrangstellung**. Lacan zufolge hat, wie Borch-Jacobsen sagt, kein Signifikant ein definitives Signifikat, bevor er nicht mit anderen Signifikanten verknüpft worden ist, bis ein Punkt rückwirkend und vorläufig den Sinn des Satzes besiegelt. Daraus zieht Lacan den Schluss, dass „der Sinn in der Signifikantenkette insistiert, dass aber nicht eines der Elemente der Kette seine Konsistenz hat in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist“. Der Sinn ist immer erst ein kommender, ein nachträglicher, einer der unter der Signifikantenkette fließt. Das Signifikante antizipiert den Sinn, indem es in seinem Vorfeld seine Dimension auftut, sagt Lacan.

Wofür will Bhabha diese theoretische Anlage nutzen?

Er will in die Analyse von Rassismus und Postkolonialität den Gedanken einbringen, dass **Stereotypisierung** weniger durch den Sinn (der Schwarze ist dies und das) geprägt ist, sondern durch den **ambivalenten Prozess imaginärer Identifizierung** (der immer partiell, widersprüchlich und unvollständig bleibt) und durch **permanente flexible Erneuerung**. In diesem Sinne muss für ihn das Stereotyp fix und flexibel sein.

Im Fanon-Kapitel versucht er eine bestimmte Art feministischer Subversion vorzustellen:

Im **Partialobjekt der Augen** kommt **feministisches subversives Schreiben** über die postkoloniale Lage zum Ausdruck. Wieswegen?

1. ihr wiederholendes Bleiben, Spuken und Rächen frustrieren das voyeuristische Verlangen nach fixierter sexueller Differenz (weil unsichtbar)
2. frustrieren sie das fetischistische Verlangen nach rassistischen Stereotypen (weil unsichtbar)
3. Das Auge des bösen Blicks verfremdet das erzählende Ich des Sklaven als auch das überwachende Auge des Herrn (bringt die Binaritäten durcheinander)
4. das böse blickende Auge ist wie der Vermisste **an sich nichts. Es ist die Differenzstruktur** (abwesende Identität) (negative Differentialität) (Zeichen für den rhetorischen Exzess sozialer Realität), (über die sich das Ich als präsent setzt, und die Differenz am Körper des Anderen austrägt)

Man kann hier relativ einfach sehen, dass die politischen Figuren von Bhabha alle aus der Theorie abgeleitet sind.

Seite 77 unten LESEN bis 79 oben

Bhabha weist darauf hin, dass er mit einer Figur wie dem Vermissten keine Ontologie des Mangels/ keine Rückkehr zu einer befreiten nicht-unterdrückten Identität anlegen will. Der Vermisste und der böse Blick sind Figuren, die an und für sich nichts sind, sondern den **rhetorischen und imaginären Exzess** sozialer und psychischer Identität initiieren. In diesem Sinne haben sie für ihn poetische und politische Kraft. Das ist wirklich eine einfache Übertragung von Lacans Gedanken zum Objekt klein a, das einfach das Mehr

des Genießens repräsentiert, den leeren Überschuss, der erst den Raum eröffnet, dass "etwas" begehrt wird. Mit dem das Objekt klein a an sich nichts zu tun hat. Es hat nichts zu tun mit dem imaginären Inhalt des Begehrens. Es ist nur die Möglichkeitsbedingung dafür, dass irgendetwas aus der sogenannten objektiven Realität mit Begehren aufgeladen wird.

Diese **Kraft liegt in einer Strategie der Verdoppelung, die Lacan als Klaffen** bezeichnet, durch das die Beziehung Subjekt/ Anderer hervorgebracht wird.

Lesen wir kurz die dazugehörige Stelle bei Lacan, aus den "Vier Grundbegriffen der Psychoanalyse", Abschnitt "Das Subjekt und der/das Andere" S. 217f.

- alles geht aus der Struktur des Signifikanten hervor
 - die Beziehung des Subjekts zum Anderen entsteht zur Gänze im Prozess eines Klaffens
 - die Funktion des Subjekts ist ein Effekt des Signifikanten
 - ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten
 - der Signifikant, der auf dem Feld des Anderen entspringt, lässt das Subjekt aus seiner Bedeutung heraus entstehen
 - "Als Signifikant funktioniert dieser aber nur, wenn er das anstehende Subjekt auf sein bloßes Signifikantensein reduziert, d.h., wenn er das Subjekt in einer einzigen Bewegung funktionieren, sprechen heisst und petrifiziert. Hier tritt jenes zeitliche Pulsieren auf, in dem das Ereignis statthat, das für den Anfang des Unbewussten entscheidend ist - die Schließung (fermeture)" (218)
 - Das Subjekt manifestiert sich auf eine Ebene des Schwindens (fading des Subjekts)
- ETWAS WEITER UNTEN SCHREIBT LACAN:
- es gibt zwei Arten von Fehlen: dem einen Fehlen begegnet das Subjekt im Anderen – in der Einladung, die der Andere an es ergehen lässt. Aus der kindlichen Perspektive verkürzt zusammengefasst: Er sagt mir das, aber was will er? (das zweite Fehlen ist dann das Schwinden des Subjekts)
 - Diese Formel ist ein Intervall, der Sitz der Metonymie, Teil der Signifikantenstruktur selbst: Hier schleicht, gleitet, flieht wieselflink das, was wir das Begehren nennen.
 - Das Begehren des Anderen ist für das Subjekt das, was nicht haftet in den Fehlstellen des Diskurses des Anderen. Sämtliche "Warums?" beim Kind. Das Kind will nichts wissen. Es probt den Erwachsenen, es probt das Rätsel des Begehrens des Erwachsenen.
 - Auf diese Forderung (des Rätsels des Begehrens des Anderen – "was will er?") antwortet das Subjekt mit dem vorgängigen Mangel seines eigenen Schwindens, das es an dieselbe Stelle bringt, an der es den Mangel im Anderen erfuhr (ein Fehlen überlagert das andere): "Und das erste Objekt, das es dem elterlichen Begehren, dessen Objekt unbekannt bleibt, vorsetzt, ist der Verlust seiner selbst – ‚Will er mich verlieren?‘ Das erste Objekt, das das Subjekt bei dieser Dialektik einzusetzen hat, ist die Phantasie seines eigenen Todes, seines eigenen Schwindens....."
 - Ein Fehlen überlagert also das andere. (224ff)

In diesem **überlappenden Raum zwischen dem Verblässen der Identität** (unsichtbar, eye für I, vermisst, verloren) **und ihrem fingierten Einschreiben** sieht Bhabha die Position des Subjekts der Postkolonialität.

(79 unten)

Die **Doppelung des Vermissten und der spukenden Augen** liegt in diesem lacanschen Sinne darin, dass sie in der Gegenwart entstehen, aber **nicht als Identität der Präsenz** angesprochen werden können, sie sind **abwesende Identitäten**. Sie sind in einer **ambivalenten wiederholenden Doppel-Zeit** geschaffen worden. Wie Derrida **über das Erscheinen-Verblüffen, die Präsenz-Verblüffen** sagt – **mit ihnen gerät eine auf die Gegenwart als Zentrum gerichtete Zeit aus den Fugen**.

Was passiert dadurch?

Der Effekt dieses Verblüffens der Präsenz durch den Vermissten ist, **dass Unentscheidbarkeit entsteht, Unentscheidbarkeit, was das Verhältnis von Teil und Ganzem, Vergangenheit und Gegenwart, Selbst und Anderes angeht**. Dieses Verhältnis ist nicht mehr dialektisch durch Negation oder Transzendenz von Differenz zu fassen.

Adil Jussawallas Gedicht zeigt, wie die **Orientalia** und ihre imperialistische Vergangenheit in derselben Zeit und Aussage re-präsentiert, semantisch präsent gemacht werden, in der ihre Repräsentation syntaktisch negiert werden **“unauffällig gemalter Wilder/ die Reißzähne ausgestrichen”**

Der Vermisste als **“unauffällig gemalter Wilder/ die Reißzähne ausgestrichen”**. Aus diesem Streichen in der Wiederholung dieses **“un”** entsteht, ohne dass die Vorsilbe überhaupt im Ausdruck artikuliert wird, die blasse, mit Bleistift gezeichnete Präsenz des Vermissten, der in absentia sowohl im wilden Dasein präsent ist als auch dieses erst erschafft.

Das böse Auge in Meiling Jins Gedicht verschiebt das Objekt des Blicks (**“denn sogar jetzt schaust Du, siehst mich aber nie)** und versetzt es in die **strategische Bewegung des Todestrieb**s. **Wieso Todestrieb?** Das Auge ist an sich nichts. Es ist Effekt einer verschiebenden Wiederholung, in der das sichtbar wird, was unsichtbar ist, das anwesend, was abwesend ist etc. ,

Das böse Auge zeigt die leeren Stellen im Raum, durch die sich der Raum konstituiert. Die Wiederholung hält die Zeit an (Tod) und eröffnet einen Raum der Überschneidung, der Politik/ Psyche, Sexualität/ Rasse artikuliert. Das Verhältnis ist differentiell, strategisch und ambivalent.

Für Bhabha stellt das eine spezifisch feministische Repräsentationsform politischer Subversion dar: Die Negierung der Migrantin, ihre Unsichtbarkeit, wird von ihr in der geheimen Kunst der Rache, der Mimikry verwendet.

Was ist darin spezifisch feministisch?

IV

Bhabha fragt sich, ob die Logik des Supplements nicht in Geschichtslosigkeit führe, in historische Ungenauigkeit

Bhabha antwortet mit der historischen Universalität des Übersetzungsproblems: **“Kulturen sind nur darstellbar aufgrund der Prozesse der Wiederholung und Übersetzung, durch die ihre Bedeutungen stellvertretend auf – durch - einen Anderen ausgerichtet werden. Das läßt alle essentialistischen Einforderungen der Reinheit der Kulturen unhaltbar werden.”**

Adil Jussawallas Gedicht zeigt für Bhabha die Falte zwischen Kultur und Sprache, die von Metonymie und Supplementarität geprägt ist.

Im Anschluss entwickelt er die Figur des postkolonialen Objekt klein a und der Imperialismus des kleinen a

a ist supplementär, es ist erster Buchstabe und unbestimmter Artikel. Das postkoloniale Zirkulieren des a, bringt eine doppelte Szene auf eine doppelte Bühne. Warum doppelt? A ist das Zeichen sprachlicher Objektivität der indoeuropäischen Sprachen und doch befindet sich das Objekt der Sprachwissenschaft in einem Prozess der Übersetzung: das a des Hindi-Alphabets nimmt den Platz des äh ein.

Davon erzählt **das postkoloniale Objekt klein a** in Jussawallas Gedicht:

Das Gedicht geht so (Seite 85):

A ist jetzt ein Gekichere
aber darauf Osiris, Ra.
Ein [Hindi-Zeichen] ist ein äh ... ein Husten,
das einmal Eure Täler verspricht hat.
Aber das a bleibt bestehen.
Auf ihm der Bahnhof St. Pancras,
die indischen und afrikanischen Eisenbahnen. Deshalb lernst Du es heute.

... Geh in Deine Sprach zurück.

a bringt doppelte Szene auf doppelte Bühne

- A** Anfang des Alphabets und unbestimmter Artikel
mit dem der Vers anfängt
Zeichen sprachlicher Objektivität im indo-europ. Sprachstamm, in den kulturellen
Disziplinen des Empire institutionalisiert

Und doch befindet sich das Objekt der Sprachwissenschaft immer schon im Prozess der
Übersetzung, wie der erste Alphabet des Hindi-Alphabets zeigt, äh

- äh** die Wiederholung des a, nicht als sprachwiss. Wiederholung, sondern als Akt
kolonialer Artikulation kulturellen Widerstands: äh, ein Husten: différence zwischen
[Hindi-Zeichen] und äh, Signifikant für Husten

Das ist kein poststrukturalistischer Witz, betont Bhabha. Das postkoloniale Subjekt sei im
Spiel der subalternen Instanz des Schreibens zu lokalisieren. Bhabha will Derridas
flüchtige Bemerkung weiterentwickeln, dass die Geschichte des dezentrierten Subjekts
und die von ihm verursachte Entortung europäischer Metaphysik mit **dem Auftauchen der
Problematik kultureller Differenz in der Ethnologie** zusammenfalle: **Das elliptische
Da-Zwischen, in dem der ambivalente Prozess der Identifikation verläuft, in dem der
Schatten des Anderen auf das Selbst fällt und umgekehrt.**