

Der ›Orient‹ in der französischen Gegenwartsliteratur.
Transmediale und Wahrnehmungsstrategien bei der Konstruktion
von Andersheit

Alfonso de Toro

Einige Vorbemerkungen

Eine weltweite, neue, theoretische Diskussion über das Phänomen ›Orientalism‹ mit weit reichenden Folgen setzt 1978 mit dem berühmt gewordenen gleichnamigen Buch von Edward Said ein, der zusammen mit Homi Bhabha die beeindruckendste theoretische Persönlichkeit darstellt, insofern er eindrucksvoll beschreibt, dass Kultur nicht genetisch, national oder geschichtlich vorgegeben, sondern eine Konstruktion sei, die je nach der Subjektivität des jeweiligen Betrachters anders ausfalle, eine Position, die von Borges spätestens in den 70er Jahren voll ausformuliert wurde.¹ Blickpunkt, Verortung und Subjektivität der Äußerung sind einige Instrumente der Konstruktion von Subjekt und Geschichte, wie zur gleichen Zeit Le Goff im Rahmen der ›nouvelle histoire‹ bzw. der ›Histoire des Annales‹ und Hayden White im Kontext der *Metahistory* formulieren.

Said zeigt, dass die Konstruktion einer Kultur mehr über den Autor selbst aussagt, der sich darüber äußert, als über den Gegenstand, den er beschreibt. Der Autor definiert sich vornehmlich durch seinen Gegenstand. So weist Said überzeugend nach, dass die Vorstellung von ›Orient‹ eine Konstruktion der Kolonialmächte war, allen voran Englands und Frankreichs (und in der Gegenwart der USA), die weniger mit dem *Referenten* Orient zu tun hat, als vielmehr mit dem Versuch, sich selbst als Europäer bzw. Okzidentalen zu definieren, wie die Diskussionen über ›Leitkultur‹ bzw. den Beitritt oder Nichtbeitritt der Türkei in die Europäische Union zeigen.

Wenn die englische oder französische Kultur von ›Orient‹ redete, sprach sie über eine Konstruktion, die dazu diente, ihre eigene Identität zu bilden, und zwar in Absetzung von anderen, ohne zu reflektieren, dass der Andere bereits in ihr war (was eng mit dem *Mimikry*-Begriff Lacans verbunden ist). Dabei ist ›Orientalism‹ zum einen ein Konglomerat von Wissen über den Orient, aber zugleich auch das Bewusstsein oder die Wissenschaft, welche diesen Prozess der Konstruktion des kulturellen Anderen erstens als Prozess der eigenen Identitätsstiftung demaskiert und zweitens auf Grund der diskursiven Strategien und Formationen (die keineswegs einseitig vom Hegemonialherren zum Kolonisierten laufen, sondern sich quer durch alle Institutionen und Schichten ausbreiten) einen Hybridisie-

rungsprozess anzeigt, in dem bereits Alteritätsstrategien entwickelt werden.

›Orientalism‹ ist also eine Fach übergreifende, Disziplin überwindende und groß angelegt dekonstruierende Strategie, die zu einer Neulektüre, einer rekodifizierten Relektüre und neuen Sicht des Ablaufs der Geschichte führt, diese wider-/widerschreibt², wobei aber nicht per binären Oppositionen, sondern durch das Bewusstsein der Kontaminierung und der Sinnstreuung von diskursiven Repräsentationen operiert wird. Sowohl Foucault als auch Said binden Konzepte und Vorstellungen an Institutionen und machen deutlich, dass Macht nicht nur von zentralen Einrichtungen ausgeht, sondern von unten und quer durch alle Schichten und Strukturen. Gerade diese Position, die aus einem antilogozentristischen, rhizomatischen und paralogischen Denken resultiert, eröffnete neue Perspektiven für die postkoloniale Debatte. Der postkoloniale Diskurs ist unter Berücksichtigung von Foucault und Said als Vielheit von diskursiven Manifestationen zu verstehen, mittels derer das Abendland sein Wissen produziert und kodifiziert. Sais wie Foucaults Diskursbegriff ergibt sich also aus der Innenperspektive. Er richtet sich nach der Stimme des Kolonisierten (bei Foucault des Kranken) und nicht nach den Kolonisatoren allein (bei Foucault der Ärzte). Beide Autoren zeigen, dass Wissen nicht unschuldig ist, sondern dass dieses eng verbunden mit Machtstrukturen und Institutionen zustande kommt.

Sais *Orientalism* eröffnet nicht nur eine neue Art der Studien über den Orient, sondern ganz allgemein über die Andersheit, über Konstruktion von Subjekt und Geschichte und über Hybridität (was später Bhabha in *The Location of Culture*, 1994, vollenden wird), und zeigt, wie die Repräsentation des Orients bzw. des Anderen in unterschiedlichen Diskurssystemen, z. B. im System literarischer Texte, dazu beiträgt, dass die Dichotomie zwischen den Kolonisierten und Europa – zentral bei der Bildung der europäischen Kultur und Identität sowie für die Sicherung und Ausbreitung der europäischen Hegemonie – permeabel bzw. überwunden wird. In der Tradition von Lacan wird gezeigt, wie das Wissen und der Diskurs über den Anderen prägend für die eigene Identität ist und wie Macht über die Anderen gefestigt wird, womit auch der Status des Wissens bzw. der Wissenschaft als äußerst brüchig entlarvt wird. So wird die Grenze zwischen objektiven und subjektiven Wertungen und Feststellungen fließend. Und hier liegt eben einerseits der gewaltige Beitrag der post-strukturalen und postmodernen Theoriebildung für die postkoloniale Debatte und *die Schnittstelle* zwischen der postkolonialen Theoriebildung und der Postmodernität. Die Bestimmung und die Miteinbeziehung des eigenen Standortes, das Hinterfragen des Ortes, von wo aus man spricht, wie es Bhabha in *The Location of Culture* und

Fernando de Toro mit der Frage »From where to speak?« formuliert haben, erhält in der postkolonialen Theoriebildung eine zentrale Stellung.

Der postkoloniale Diskurs entlarvt den kolonialen sowie neokolonialen und deren Wissen als brüchig und illegitim, zeigt sie als Diskurse über die Art der Konstruktion von Diskursen über den Anderen, wie das »Wir« sich selbst durch die Stigmatisierung des Anderen zum irrationalen Fremden als rational definiert; der postkoloniale Diskurs bringt diese sich selbst legitimierenden und hegemonisch agierenden kolonialen Metadiskurse zu Fall. Von hier eröffnet der postkoloniale Diskurs die Möglichkeit für Strategien des Aushandelns von Normen, Sichten, Wissen, Wertungen, Denken, Grenzen, von Zu- und Einordnungen und macht möglich, das Verschrüttete, das Unerwähnte, das Ausgelassene, das Verdeckte, die Mechanismen der Kolonisierung, die Macht, die von Sprache, Literatur, Kultur und Institutionen ausgeht, sichtbar zu machen. So konnte man zu einer Beschreibung der Entstehung und Funktion von Kolonialdiskursen gelangen.

Said versteht die Konstruktion des »Orient« als eine binäre Denk- und Wissensstruktur des kolonialen Wissenschaftsdiskurses, in dem »Europa« die Prädikatoren »West« und »Wir«, rational, zivilisiert, dynamisch, männlich, dem »Orient« »Ost« und »die Anderen«, irrational, barbarisch, weiblich zugewiesen werden. Der Erschütterung dieser Oppositionen gilt Saims Bemühen.³

Zusammenfassend wollen wir im Kontext unseres Beitrags die Notion von »Orientalism« erweitern, insofern diese nicht primär die Untersuchung des »Orient« als Gegenstand, sondern einen theoretischen und methodologischen Ansatz meint, um unterschiedliche Konstruktionen von Fremdheit, Andersheit und Differenz darzustellen. »Orient« meint sodann immer eine kulturelle Konstruktion, meint Andersheit und Differenz. Das erlaubt uns, Texte aufzunehmen, die sich mit der Andersheit unterschiedlicher Kulturen befassen. Deshalb greifen wir hier auf französische und spanische Texte zurück, die sich mit dem arabischen Kulturraum befassen im Sinne der Konfiguration eines »Orient« als Fläche, die neu beschrieben oder »ausgehandelt« werden muss.

Dieses stete Aushandeln der Andersheit ist Bhabhas Hauptanliegen. Dabei verwendet er den Terminus, oder besser gesagt, die Strategie des »*unhomely*«, des »*inbetween*« und der »*mimicry*«. ⁴ Während »*mimicry*« auf antimimetische, reinventive Prozesse bei der Begegnung mit dem Anderen hinweist, also eine »Akkommodierung«, ein Sich-Einrichten ohne Anpassung, verweisen die synonymen Termini des »*unhomely*« und des »*inbetween*« auf den Ort, auf das Ergebnis der Mimikry und machen bewusst, dass die bloße Begegnung mit

Fernando de Toro mit der Frage »From where to speak?« formuliert haben, erhält in der postkolonialen Theoriebildung eine zentrale Stellung.

Der postkoloniale Diskurs entlarvt den kolonialen sowie neokolonialen und deren Wissen als brüchig und illegitim, zeigt sie als Diskurse über die Art der Konstruktion von Diskursen über den Anderen, wie das »Wir« sich selbst durch die Stigmatisierung des Anderen zum irrationalen Fremden als rational definiert; der postkoloniale Diskurs bringt diese sich selbst legitimierenden und hegemonisch agierenden kolonialen Metadiskurse zu Fall. Von hier eröffnet der postkoloniale Diskurs die Möglichkeit für Strategien des Aushandelns von Normen, Sichten, Wissen, Wertungen, Denken, Grenzen, von Zu- und Einordnungen und macht möglich, das Verschrüttete, das Unerwähnte, das Ausgelassene, das Verdeckte, die Mechanismen der Kolonisierung, die Macht, die von Sprache, Literatur, Kultur und Institutionen ausgeht, sichtbar zu machen. So konnte man zu einer Beschreibung der Entstehung und Funktion von Kolonialdiskursen gelangen.

Said versteht die Konstruktion des »Orient« als eine binäre Denk- und Wissensstruktur des kolonialen Wissenschaftsdiskurses, in dem »Europa« die Prädikatoren »West« und »Wir«, rational, zivilisiert, dynamisch, männlich, dem »Orient« »Ost« und »die Anderen«, irrational, barbarisch, weiblich zugewiesen werden. Der Erschütterung dieser Oppositionen gilt Saims Bemühen.³

Zusammenfassend wollen wir im Kontext unseres Beitrags die Notion von »Orientalism« erweitern, insofern diese nicht primär die Untersuchung des »Orient« als Gegenstand, sondern einen theoretischen und methodologischen Ansatz meint, um unterschiedliche Konstruktionen von Fremdheit, Andersheit und Differenz darzustellen. »Orient« meint sodann immer eine kulturelle Konstruktion, meint Andersheit und Differenz. Das erlaubt uns, Texte aufzunehmen, die sich mit der Andersheit unterschiedlicher Kulturen befassen. Deshalb greifen wir hier auf französische und spanische Texte zurück, die sich mit dem arabischen Kulturraum befassen im Sinne der Konfiguration eines »Orient« als Fläche, die neu beschrieben oder »ausgehandelt« werden muss.

Dieses stete Aushandeln der Andersheit ist Bhabhas Hauptanliegen. Dabei verwendet er den Terminus, oder besser gesagt, die Strategie des »*unhomely*«, des »*inbetween*« und der »*mimicry*«. ⁴ Während »*mimicry*« auf antimimetische, reinventive Prozesse bei der Begegnung mit dem Anderen hinweist, also eine »Akkommodierung«, ein Sich-Einrichten ohne Anpassung, verweisen die synonymen Termini des »*unhomely*« und des »*inbetween*« auf den Ort, auf das Ergebnis der Mimikry und machen bewusst, dass die bloße Begegnung mit

dem Anderen eine teilweise Entterritorialisierung aus dem Eigenen hin zu einer teilweisen Reterritorialisierung zum Fremden und umgekehrt bedeutet. >Unhomely< und >inbetween< weisen auf einen nomadischen und hybriden Zustand hin, und Mimikry ist ein Prozess, der nie endet; sie weisen ferner auf die Unmöglichkeit der traditionellen monokulturellen Identitätsbildung hin, die immer mehr einer hybriden Identität weicht, welche in bestimmten Regionen der Welt bereits seit Jahrhunderten ein Faktum bildet. Die Vorstellung der reinen Identitäten ist irrig, diese hat es in keiner Epoche im reinen Zustand gegeben, und derjenige, der versuchte, sie einzuführen, leitete die Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa seit dem 14. Jahrhundert oder die Verfolgung der *conversos* (konvertierten Juden) in Spanien vom 16. Jahrhundert an ein, den Nazismus oder tribalistische Kriege wie im ehemaligen Jugoslawien und anderswo. Der Begriff Kultur selbst schließt das Monokausale aus. Heute ist ein derartiger Gedanke kultureller Reinheit außerhalb jeglicher Realitätsannahme.

Zentral bei Bhabhas Ansatz ist die Beschreibung und Entwicklung einer Strategie des >beyond<, in Derridas Sprache, des >au-delà<, eine Strategie des >in-between<, der >negociation< im Gegensatz zu einem essentialistischen Diskurs, der von einer Subjekt- und einer Objekt-Konstruktion ausgeht, die in eine gewaltsame Spannung zwischen den Ethnien einmündet, auch als Folge dessen, was Bhabha mit dem Konzept des »disrespect« benennt⁵: »*The representation of difference must not be hastily read as the reflection of pre-given ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition.*«⁶ Sein Werk hat mit einem kulturellen Oszillieren, mit einer Zurück- und Nach-Vorn-Bewegung zu tun und beansprucht keine spezifische oder essentielle Form von Sein.

Aber nicht diese Autoren haben diese Diskussion eingeleitet und diese bestimmte Theoriebildung eingeführt, sondern z. T. vorher maghrebische lateinamerikanische und spanische Autoren.

In den hier behandelten Werken ist die Konstruktion des Anderen auch ein Akt des Sehens, ein Phänomen der Wahrnehmung und Verarbeitung. Ferner nimmt die neuere und aktuelle Literatur in französischer Sprache (sei es aus Frankreich oder aus dem Maghreb) eine grandiose Dekonstruktion sowohl eines orientalisierenden als auch eines okzidentalisierenden Blicks auf den Maghreb vor, d. h. auf die Beziehungen Orient/Okzident, Maghreb/Frankreich, Spanien/Maghreb, eine Dekonstruktion, die sich in zwei Bereichen manifestiert: Indem der Kolonisierung ein Dekolonisierungs- und Postkolonisierungsprozess entgegengesetzt wird und indem der Einsprachigkeit ein offenes kulturelles Konzept der Vielheit gegenübergestellt wird, so dass z. B. das traditionelle Konzept von Peripherie und Zentrum

oder von Frankophonie abgelöst wird. Das gilt für Werke, die ausgehend von diesen zwei Themen eine Dekonstruktion von Orient und Okzident vornehmen, so z. B. bei Franz Fanons *Peau noire masques blancs* (1952/²1975), Albert Memmis *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957/1973) oder *Ce que je crois* (1985) *Le nomade immobile* (2000), Abdelkebir Khatibis *La mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé* (1971/1983), *Maghreb Pluriel* (1983b), *Figure de l'étranger dans la littérature française* (1987), *Penser le Maghreb* (1993), Marguerite Duras *L'Amant* (1984/²1986), Rachide Boudjedras *La prise de Gibraltar* (1987), und Antonio Galas *El manuscrito Carmesi* (1990/³⁰1995), Assia Djebars *Ces voix qui m'assiègent* (1999).

Eine dritte Linie findet sich bei Werken von Autoren des *nouveau romans*, wie etwa bei Claude Ollier in *Marrakech Medine* (1979/²1989) und bei Alain Robbe-Grillet in *La maison de rendez-vous* (1965), *Djinn. Un trou rouge entre les pavés disjoints* (1982–1985) sowie *C'est Gradiva qui vous appelle* (2002). Während Ollier durch den Wechsel von Perspektiven und durch metatextuelle Passagen Marrakesch anders wahrnimmt, im Gegensatz zu den Empfehlungen von Reiseführern, und somit diese Stadt neu entdeckt und seinen Betrachtern keinen Raum für das Exotische lässt, behandelt Robbe-Grillet die exotischen und stereotypen Bilder des Orientalen als reine Fantasien und *>thèmes générateurs<*, so dass er stets die Illusion des Exotischen verhindert, auch durch die massive Anwendung von Verfremdungsverfahren: exotische Bilder werden stets evoziert und zerstört bzw. als Fiktion und serielle Versatzstücke bloß gelegt.

>Orientalismus< heißt in unserem Kontext und auf der Basis der genannten Texte demzufolge ein dekonstruktionistischer Blick des Orients auf den Okzident, des Okzidents auf den Orient oder des Orients bzw. des Okzidents auf sich selbst. Es handelt sich um eine postkoloniale Strategie der *>Deterritorialisierung<* und der *>Reterritorialisierung<*. Denn der Kontext des Orientalismus hat sich entscheidend geändert: Es geht nicht mehr um das Phänomen der Kolonisierung oder Dekolonisierung (wie bei Fanon oder bei den ersten Texten von Memmi), welches das Buch von Said und große Teile der postkolonialen Debatte prägte. Es handelt sich nunmehr um Migrationswelten, um die Erfahrung von Andersheit, von Verortung und Entortung von hybriden Lebensformen. Es geht um neue Definitionen von Nation, Kultur, Identität und Zugehörigkeit, es geht um eine andere Bewertung von geschichtlichen Prozessen, die in die Gegenwart einmünden und den Blick auf die gemeinsame Geschichte mit dem Maghreb neu ordnen sollen. Das ist das große Thema zahlreicher Romane sowohl aus Frankreich als auch aus dem Maghreb und aus Spanien.

Aus Platzgründen möchte ich nur einige wenige Texte besprechen, die aber einen paradigmatischen Status für die Fragestellung haben, wie die Werke jener Romanciers, Philosophen und Soziologen bzw. Kulturtheoretiker, die sich nicht mehr in binären Bildern bewegen, sondern an Schnittstellen denken, schreiben und handeln. Die gewählten Beispiele bieten eine synchrone und eine diachrone Vorstellung von Literatur an, die sich von der Darstellung unüberwindbar konfliktärer, historischer und kultureller Gegebenheiten zu einem Denken, zu einer Kultur und zu einer Geschichte, letztlich zu einer Epistemologie der Passagen oder der Hybridität hin entwickelt. Dabei handelt es sich um Albert Memmis *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957/1973), Abdelkebir Khatibis *La mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé* (1971/1983), *Maghreb Pluriel* (1983b), *Figure de l'étranger dans la littérature française* (1987) sowie *Penser le Maghreb* (1993), Rachide Boudjedras *La prise de Gibraltar* (1987), Assia Djebars *Ces voix qui m'assiègent* (1999) und Habib Tengours *Le Poisson de Moïse* (2001).

I. Albert Memmi: Kolonisierung als Verhältnis-Dispositiv zwischen Orient und Okzident. Dekolonisierung oder der Blick der Kolonisierten und des Kolonisators

»*La colonisation fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs.*«⁷

Albert Memmi wurde als Sohn armer jüdisch-arabischer Eltern am 15.12.1920 in einem jüdischen Stadtviertel von Tunis, genannt »la hara«, geboren. Er wuchs während der französischen Kolonialherrschaft auf und besuchte die französische Schule. Später nahm er sein Studium der Philosophie an der Université d'Algier auf, das im Jahr 1943 jäh unterbrochen wurde. Anlass dafür war Memmis Internierung in ein Zwangsarbeitslager während der Nazibesatzung in Tunis aufgrund seiner jüdischen Herkunft. Nach Kriegsende 1945 ging Memmi als 25-Jähriger nach Paris, wo er an der Sorbonne seinen Abschluss in Philosophie erlangte. In Paris heiratete er eine Französin, die Professorin Germain Dubach, mit der er drei Kinder hatte. Aufgrund kultureller Differenzen trennte er sich von seiner Frau und kehrte nach Tunis zurück, wo er dann Philosophie unterrichtete. Ab 1956, nach der Unabhängigkeit Tunesiens, ließ er sich in Paris nieder, wo er Professor für soziale Psychiatrie an der Ecole Pratique des Hautes Etudes sowie Forschungsbeauftragter am C.N.R.S und Mitglied der Académie des Sciences d'Outre-mer (Überseedepartement) wurde. Außerdem leitete er bei Maspéro die Reihe *Domaine maghrébin*. Im Jahre 1973 wird er französischer Staatsbürger.

Memmis Buch, *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur* (1957), wurde über den konkreten politisch-historischen Kontext hinaus eine feste Referenzgröße, weil hier nicht nur die politischen und ökonomischen Machtstrukturen der Kolonisierung, sondern v. a. die diskursiven und psychologischen Machtstrukturen und damit das System »Kolonisierung« sowie das System »Rassismus« als solche, als Mechanismus evident werden. Damit erlangt das Buch eine nicht intendierte Universalität und erfasst das Phänomen »Kolonisation« als Ganzes.

Memmi stellt das Verhältnis Orient/Okzident nicht allein in eine religiös-kulturell spannungsreiche Beziehung, sondern zudem in den Kontext von Kolonialisierungsprozessen und lenkt somit den Blick auf die Konstruktion von Orient/Okzident, auf die ungezügelt und mit Nichten zu rechtfertigende Machtexpansion des Westens, der sich durch die Errichtung von Feindbildern zu legitimieren suchte.

Auch der Zeitpunkt seiner Veröffentlichung trug zum Ruhm des Buches bei, da es während des sogenannten Algerienkriegs publiziert wurde und somit als Legitimationsschrift für den Unabhängigkeitskrieg Algeriens gegen Frankreich diente.

Memmis Schrift, aus zwei Teilen bestehend, »*Portrait du Colonisateur*« und »*Portrait du colonisé*«, sind unweigerlich miteinander verbunden, und daher gerät Memmi in interne Widersprüche, die aber zugleich einen anderen Weg als die radikale Konfrontation zeigen, die er am Ende als einzige Alternative vorschlägt.

Ich unterziehe Memmis Buch einer kritischen Lektüre, um zu zeigen, dass trotz allem dichotomen Denkens erste Konzepte des Aushandelns und der Machtstreuung, wie sie später Foucault und Bhabha ausarbeiten, entwickelt werden. Seine brüchige und oszillierende Argumentation zeigt, dass der Kolonialismus als Krankheit, wie ihn Memmi selbst bezeichnet, mit Gewalt nicht zu überwinden ist, auch dann nicht, wenn Gewalt im Sinne eines Befreiungsmittels in Ermangelung anderer Auswege während bestimmter Epochen als notwendig angesehen wurde. Der lange Prozess der Dekolonialisierung zeigt aber, dass der »*colonisé*« sich nur durch Aushandeln selbst heilen kann, was die erste Voraussetzung für eine intellektuelle und seelische Unabhängigkeit ist.

Memmi geht von eigenen Grunderfahrungen aus. Er versucht in seinem Buch, das Leben eines ethnisch gemischten Paares im Maghreb zu beschreiben. Er stößt aber sofort an die Grenzen dieses Versuches, da er bemerkt, dass zunächst die Grundkonditionen des »*colonisé*« und »*colonisateur*« zu erfassen sind. Ferner ist er als Kolonisierter gezwungen, auch sich selbst zu begreifen. Er machte diesbezüglich während seiner Studienzeit in Paris eine grundlegende Erfahrung. Als Memmi an den Vorsitzenden der Prüfungskommission

die Frage richtete, ob er berechtigt sei, seine Lehramtsprüfung in Philosophie abzulegen, entgegnet ihm der Herr Vorsitzende:

Ce n'est pas un droit [...] c'est un vœu [...] Mettons que c'est un vœu colonial [...] » Bref, j'ai entrepris cet inventaire de la condition du Colonisé d'abord pour me comprendre moi-même et identifier ma place au milieu des autres hommes.⁸

Memmi verfügt nicht nur über ein bestimmtes Wissen, sondern auch über eine doppelte Sensibilität: einerseits ist er ein Kolonisierter und andererseits ist er Jude, ein armer Jude, der in einem muslimischen Land lebt. Die Ausgrenzung erfährt er vierfach: als Kolonisierter, als kolonisierter Jude, als Nicht-Muslim und als Armer. Deshalb stellt er eine besondere Verdichtung der Andersheit dar und sagt: »*j'étais une espèce de métis de la colonisation, qui comprenait tout le monde, parce qu'il n'était totalement de personne*«. ⁹

Von hier aus beginnt er, die Mechanismen zu beschreiben, die überall dort anzutreffen sind, wo Kolonialismus und Unterdrückung herrschen¹⁰, er transzendiert also das lokale Problem des Maghrebs¹¹, und es wird ihm außerdem sehr schnell klar, dass der Kolonialzustand ein schicksalhaftes, bipolares Abhängigkeitsverhältnis von Relationen der Akteure darstellt, dass dieser sich in einem schicksalhaften Verhältnis abspielt, in dem die Akteure ineinander verflochten sind.¹² Dieses Verhältnis trägt seine Auflösung bereits in sich: der Kolonialisierungsakt geht mit dem Dekolonisierungsakt »schwanger«, bringt seinen Untergang von Beginn an mit sich. Erinnern wir uns an Bhabha, der meint, dass Tradition oder Identität im Sinne der Vermittlung zeitloser Werte Fiktionen seien, weil jede Wiederholung von Werten aus der Vergangenheit in einer jeweils veränderten Gegenwart Transformationen unterworfen ist.¹³

Den selben Sachverhalt haben wir bei dem Verhältnis zwischen »colonisé« und »colonisateur«: Es handelt sich um eine verschränkte Beziehung.¹⁴ Memmi deckt in der Nachfolge des Psychiaters und Kulturtheoretikers Fanon die psychologischen und handlungsbezogenen Bruchstellen auf, indem er die Widersprüche und das Spannungsverhältnis des Beziehungsgeflechts beschreibt: »*Comment le Colonisé pouvait-il à la fois détester le Colonisateur et l'admirer passionnément) (cette admiration que je sentais, malgré tout, en moi?*«¹⁵ Diese Grundsituation ist eine »Situation-da-zwischen«: Es entsteht bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt ein dritter Raum, der daraus resultiert, dass sich die Situation aus der Herrschaft der Akteure entzieht, sich verselbständigt und eine eigene Dynamik entfaltet, v. a. auf der Basis von Mimikry-Strategien.

Er systematisiert und bringt die »*misères*«, »*humiliation*« und »*condition objective d'opprimé*«¹⁶ zum Ausdruck, in denen sich der »colonisé« in seiner kolonialen Kondition befindet. Er will beiden, dem »colonisé« und dem »colonisateur«, die explosive Natur¹⁷ des

kolonialen Zustandes verdeutlichen. Memmi ist durchaus bewusst, dass er mit seinem Buch eine bestimmte Situation transzendiert: »Bref, le livre m'avait échappé des mains«. ¹⁸ Memmi will den »*fait colonial*« objektivieren, benennen, transparent machen, zeigen, dass dieser eine Konstruktion ist und wie diese Konstruktion zustande kommt.

Der Kolonisator verfügt über exotische, von historischen, episch-militärischen Berichten geprägte Bilder, also über weitestgehend fiktionale Bilder über den Kolonisierten. In der Kolonie werden diese Bilder real und geschichtlich und hören auf, reine Dekoration zu sein.

Der Kolonialismus verfügt über eine Gesamtstruktur, die sich sprachlich, kulturell, rechtlich, sozial, institutionell und ökonomisch manifestiert, in der die ökonomische Expansion und der ökonomische Profit im Vordergrund stehen. Der »colonisateur« erscheint als Usurpator, der sich selbst mystifiziert und eine koloniale Herrschaftsstruktur aufbaut, aus der er nicht entkommen kann. Memmi betont, dass die koloniale Expansion auf einem rein ökonomischen und damit auch strategisch-politischen Fundament beruht. ¹⁹ In diesem Zusammenhang unterscheidet Memmi zwei Grundtypen von Kolonisatoren: den sich »weigernden Kolonisator«, der seinerseits verschiedene Repräsentationen kennt; den »Kolonisator guten Willens«, der sich permanent in einer ambivalenten Lage befindet und eine bestimmte politische Strategie verfolgt; sodann den »nationalistischen und linksgerichteten Kolonisator«, der so wie der »Kolonisator guten Willens« die Unmöglichkeit des Seins der Kolonisierung und sein Scheitern erkennt; schließlich den »Überläufer«, der sich mit den Kolonisierten identifiziert, dem aber eine Integration nicht gelingen kann und der von den Kolonisatoren nicht akzeptiert wird. Die zweite Gruppe stellt der Kolonisator »konform mit sich selbst«, dies ist der Kolonialist aus Überzeugung, er ist durch Mittelmäßigkeit gekennzeichnet und setzt diese als Machtinstrument ein. Ferner leidet er unter dem »*complexe de Néron*«, insofern er ein Peiniger, ein mordender Usurpator ist. ²⁰ Dieser Kolonisator typ kompensiert seinen Komplex und versucht, sich einen Schutz durch einen exzessiven Patriotismus zu verschaffen, er ist extrem konservativ, faschistoid und Rassist und von Verbitterung und Enttäuschung gegenüber dem Mutterland erfüllt, das seinem Diskurs nicht folgen und beipflichten kann. Er selbst erklärt sich zum Erlöser.

Und hier haben wir Memmis stärksten Ansatz: Er beschreibt, wie der Kolonisator die Heimat besucht, Frankreich, ein demokratisches, rechtstaatlich geführtes Land, das Land der Menschenrechte, der Gleichheit aller Individuen, ein Land mit starken Gewerkschaften. In der geliebten Heimat erwartet er allgemeinen Applaus für seine

Aufopferung in der »Wildnis« im Dienste des Vaterlandes. Allerdings stößt er hier mit seinem Kolonialdiskurs auf allgemeines Unverständnis. Diese Erfahrung traumatisiert den Kolonisator und stürzt ihn in eine fragile emotionale Situation, die seine Legitimation und Autorität untergräbt, denn er erkennt in der Ablehnung seiner Position den Diskurs der Kolonisierten. Diese prekäre Situation wird bei seiner Rückkehr in die »Barbarei« potenziert, da er dort nur Ablehnung erfährt. So verstärkt sich sein »Nero-Komplex« bis ins unendliche. »*Le colonialiste n'a jamais décidé de transformer la colonie à l'image de la métropole, et le colonisé à son image*«²¹, stellt Memmi fest, denn sich zu bemühen, sich nach dem Vorbild des Mutterlandes anzupassen, würde den Verlust seiner Privilegierung mit sich ziehen. Daher hegt der Kolonisator einerseits Vorbehalte und Ressentiments gegen das Mutterland (»*Il existe un antagonisme réel, fondé politiquement et économiquement, entre le colonialiste et le métropolitain*«²²), andererseits schwelgt er in Lob. Dieses bleibt die Projektion seiner Rückkehr.

Die Beschreibung dieser Situation zeigt beispielhaft die Brüchigkeit der Kolonialmacht und ihre Achillesferse, veranschaulicht wie Macht nicht hierarchisch, sondern in einem Aktionsraum konstituiert und verteilt wird, dass Macht- bzw. koloniale Machtverhältnisse von Grund auf gefährdet und nicht in einem binären System zu erfassen sind, wie Foucault formuliert hat. Der Kolonisator leidet also durch eine doppelte Entfremdung, der Aufenthalt in der kolonialen Fremde wird als eine Art Fegefeuer erlebt, die nur durch die mögliche Bereicherung zu erdulden ist: »*Leur dépaysement, en vérité, est à base économique*«.²³ Auf der einen Seite schafft der Kolonisator für den Kolonisierten eine extreme Mangelsituation dadurch, dass sein Gewinn durch die Enteignung und Ausbeutung der Kolonisierten erzielt wird, auf der anderen Seite aber stellt der Kolonisator fest, dass er nicht nur alle Bindungen zur Heimat verloren hat, sondern dass seine Landsleute in der Heimat und er nicht mehr gleich denken und auch verschiedene Werte haben.

Von hier aus sieht Memmi die Notwendigkeit, auch den Kolonisierten in Zusammenhang mit dem Kolonisator zu beschreiben. So konzentriert sich Memmi im zweiten Teil seines Buches auf das »Portrait du colonisé« und zeigt hier, lange vor Saïd, wie der Andere konstruiert wird, und zwar funktional, um die Kolonisierung zu rechtfertigen. Die Konstruktion basiert auf einem Katalog von aus der Antike stammenden, negativen Merkmalen der Minderwertigkeit der Rasse und aus der davon abgeleiteten Notwendigkeit der Kolonisierung, ein Katalog, der in den spanischen und sonstigen früheren Kolonisationszügen angewandt wurde. Jenseits der Abhängigkeit von sozialen und ökonomischen Nachteilen, jenseits von Willkür, Folter und Unterdrückung stellt Memmi fest, dass das größte Verbrechen

der Kolonisierung darin besteht, dass diese den Kolonisierten in eine ontologische, historische, individuelle, kulturelle und globale Mangelsituation stürzt, wie Fanon in *Peau noire, masques blancs* einige Jahre zuvor beschrieben hatte: Man beraubt die Kolonisierten ihrer Geschichte, d. h. ihrer Vergangenheit (Kindheit, Kultur und Tradition), ohne die keine Gegenwart, geschweige denn eine Zukunft, aufgebaut werden kann. Geschichtslosigkeit, Heimatlosigkeit und Subjektlosigkeit stellen die eigentliche Tragödie des Kolonialphänomens dar. Daher resultieren die Ungleichheiten zwischen beiden ungleichen Partnern. Die Beziehung ist auf dem Vorteil des Einen und dem Nachteil des Anderen aufgebaut.²⁴ Der Kolonisator macht die Gesetze und bestimmt die Praxis, was zugleich seine doppelte Illegitimität und sein doppeltes Privileg unterstreicht: Er kommt als Fremder, macht sich Platz und nimmt den des Einwohners ein, verschafft sich Profit, Privilegien und Vereinnahmung.²⁵

Memmi deckt auf, dass unter diesen Voraussetzungen jegliches Aushandeln, auch solche wohlwollenden Handlungen des Kolonisators, von Beginn an gescheitert ist. Auf der Basis dieses Verhältnisses beginnt der Kolonisator seine historische Rolle und den Kolonialakt zu begreifen: so beginnt er, sich als Kolonisator und andererseits den Kolonisierten zu konstruieren: den privilegierten Status des Einen und den unterprivilegierten des Anderen, den Wohlstand des Einen und die Karenz des Anderen.

Das Erfassen der Komplexität der kolonialen Beziehungen sprengt einerseits jegliche binäre Normierung²⁶ und das betrifft auch die Machtverhältnisse.²⁷ Andererseits zeigt Memmi, dass die Unmöglichkeit des Entkommens aus dem Kolonialsystem darin liegt, dass diesem Rassismus und Faschismus inhärent sind: »*Le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé.*«²⁸ Es gebe so etwas wie einen »*racisme charitable*«²⁹, der vom großzügigen Kolonisator stammt, der sich um seinen Knecht kümmert, um sich die Selbstabsolution zu erteilen.

Kolonialismus/Rassismus verursachen beim Kolonisierten den Verlust des Vermögens, die eigene Geschichte zu schreiben, Geschichte zu bestimmen, er hört auf, das Subjekt der Geschichte zu sein und wird Objekt einer fremden, nämlich der Kolonialgeschichte. Dieser Verlust setzt sich im privaten Bereich der Erziehung fort: Da Kinder nur mit einer fremden Geschichte und Kultur erzogen werden, die die eigene ausgelöscht hat, entlädt sich die Situation in einem Generationen- bzw. sozialen Konflikt, der aber zu keinen gesellschaftlichen Veränderungen, sondern lediglich zur Anpassung an die Kolonialgesellschaft führt. Der Kolonisierte flüchtet sich in die Familie und Religion, die das einzige Relikt verbleibender Individualität darstellt. Memmi bezeichnet diese Situation als Stereoklerose

und Gedächtnisverlust.³⁰ Zum Verlust der eigenen Zukunft kommt der Verlust der eigenen Vergangenheit. In der Schule werden z. B. Kultur und Geschichte des fremden Landes unterrichtet. Es entsteht ein ständiger Zwiespalt, der sich in einer globalen Transformation des gesamten Lebens ausdrückt, in Institutionen, Gesetzen, Normen, den Festen, sozialen Ritualen und Bauten. Der Kolonisator bestimmt sogar, was orientalistisch sein soll.³¹

Der Zwiespalt wird v. a. in der Zweisprachigkeit und in der Situation des Schriftstellers deutlich. Denn wer die Sprache des Kolonisators lernt, gerät noch tiefer in diesen Zwiespalt, weil Offizielles und öffentliches Leben in der einen Sprache und Gedankengänge und Privates in der anderen formuliert werden. Außerdem ergeben sich Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der perfekten Beherrschung beider Sprachen, und das trage z. B. zu einem langsamen Heranwachsen eines Schriftstellers bei, da die Sprache des Kolonisierten keinen Wert habe, es handle sich um ein wahres »*drame linguistique*«³², und weil es keine Vermischung und Wechselwirkung gebe, resultiere daraus das Dilemma des Schriftstellers. Die Kolonisierten stellen 95% der Analphabeten in der eigenen Sprache, und die Mündlichkeit scheint für Memmi nicht zu zählen. Das Dilemma bestehe auch darin, dass man bei dem Rückgriff auf die französische Sprache sich der Sprache der Kolonisatoren bediene, die ohnehin kein Interesse an den Themen der auf Französisch schreibenden Kolonisierten hätten, und andererseits schließe der auf Französisch schreibende Kolonisierte so seine eigene Bevölkerung aus, die in der Breite des Französischen nicht mächtig sei. Ferner fördere der Bilinguismus das Paradoxon, die eigene Befreiung in der Sprache der Kolonisatoren zu wollen. Es gäbe deshalb für Memmi nur ein Entweder/Oder, und deshalb fordert und prophezeit er den Tod der Kolonialliteratur.

Memmi irrt und irrte in vielen Punkten, aber wenn er diese hier beschriebenen Ambivalenzen formuliert, zeigen sich zugleich die Anzeichen eines Hybridisierungsprozesses, hier verstanden als die spannungsvolle Reibung zwischen aufeinander angewiesenen Prozessen, die eine neue Kultur hervorbringen, das, was wir heute die franko-maghrebinische Literatur und Kultur nennen, etwa vergleichbar mit der andalusischen Kultur in Spanien von 711 bis 1492, darstellte. Was der Kolonisierungs- und der ansetzende Dekolonisierungsprozess auslösen, ist eine umfassende beidseitige Mimikry, die den hegemonialen Kolonialprozess am Ende unterminiert.

Das wird deutlich nicht nur in der bereits beschriebenen Ambivalenz und psychologischen prekären Situation, in die der Kolonisator in der Heimat gerät, sondern auch bei der komplexen Situation, die entsteht, wenn die Kolonisierten die kolonialen Werte übernehmen, was einerseits zur Verdammung der eigenen Werte führt, aber

andererseits dazu verhilft, sich zu befreien. Diese Anpassung aber stellt zugleich eine Herausforderung für den Kolonisator dar, denn er müsste diese angepassten Kolonisierten positiv aufnehmen. Aber das Gegenteil ist der Fall, er akzeptiert die Anpassung nicht, sieht in dieser eine Bedrohung, denn der Kolonisierte wird ihm ähnlich und der Kolonisator müsste ihm dementsprechend ähnliche oder gleiche Rechte zubilligen, was dem Privilegiensystem und dem System der Kolonisierung frontal zuwider läuft: »*C'est le colonisé qui, le premier, souhaite l'assimilation, et c'est le colonisateur qui la lui refuse*«³³ [...] »*assimilation et colonisation sont contradictoire*«³⁴ – stellt Memmi fest. Wenn die subversive Kraft der Mimikry zu einer Aushebelung des Kolonialsystems führen sollte, reichen aber einzelne Assimilationen nicht aus, diese müssten kollektiver Natur sein.

Es sind also nicht die Bipolaritäten, die die Möglichkeiten einer Lösung des Kolonialkonfliktes in sich bergen, sondern die Ambiguitäten von Mimikryprozessen, die implizit in Memmis Text enthalten sind und nicht, wie Memmi explizit postuliert, die Revolte als einzig mögliche Antwort auf eine absolute Situation erscheinen lassen, da diese die Schaffung eines neuen Selbstbildes auf der Basis von Unterschieden impliziert, was freilich die Gefahren der Verabsolutierung mit sich bringt: der Religion als Ort der Zusammengehörigkeit (Erneuerung alter religiöser Riten), dann die Rückkehr zur Muttersprache und die Ablehnung der kolonialen Sprache, Betonung des Nationalismus statt Offenheit, was zu extremen Handlungen und reaktionären Einstellungen führt, wie der Fall Zimbabwe zeigt. Also auch die Revolte bewegt sich in einem ambivalenten Raum: »*Il était déchiré entre ce qu'il était et ce qu'il s'était voulu, le voilà déchiré entre ce qu'il s'était voulu et ce que, maintenant, il se fait.*«³⁵ Memmi propagiert die Vorstellung, dass eine Heilung der Kolonisierung nur dann eintreten kann, wenn diese vollständig überwunden sei, inklusive der Folgen der Revolution. Die Frage, die sich stellt, ist: Wann ist die Kolonisierung vollständig überwunden? Wann ist sie im kollektiven Gedächtnis zumindest so verändert, dass man sich nicht mehr nur darüber definiert?

Da aber die koloniale Situation lange über die Unabhängigkeit hinaus nachwirkt und da die koloniale Situation nicht mehr aus der Geschichte gelöscht oder ungeschehen gemacht werden kann, kann diese nicht »überwunden«, sondern nur durch einen Prozess der Verarbeitung »verwunden« werden, um sie Teil einer neuen Geschichte werden zu lassen.³⁶

II. Abdelkebir Khatibi: Jenseits der Opposition Orient/Okzident – jenseits der Frankophonie: Kartographien der Hybridität

Stand bisher die Kolonisierung und Dekolonisierung als Rahmen für die Konstruktion des jeweils Anderen im Zentrum der Auseinandersetzung, soll nun kurz auf die Frage der Konstruktion des Anderen von den 70er Jahren an eingegangen werden, in erster Linie im Bereich der Philosophie, Soziologie, Kulturtheorie und Literatur und zwar vor dem Hintergrund der Frankophonie, die sich als Konzept und Struktur seit der Gründung der ›Agence de coopération culturelle et technique‹ (ACCT) am 20. März 1970 bis hin zur definitiven Etablierung unter dem Name ›Organisation internationale de la Francophonie‹ durchsetzte und dennoch zu einem sehr umstrittenen Gebilde geworden ist, vor allem, wenn diese den Anspruch auf eine ›Weltregion‹ stellt. Frankophonie und Weltregion deuten etwas Gegebenes an, und man könnte deshalb meinen, dass hier alles klar definiert sei.

Das erste Problem beginnt mit dem Begriff ›Frankophonie‹ als solchem, denn dieser ist schillernd sowohl in seiner logisch-semantischen Intention als auch in seiner Extension, und es scheint so zu sein, dass die Frankophonen immer die anderen sind, nicht aber Frankreich. Mit Frankophonie meint man zunächst seit Reclus weder Frankreich, noch den frankophonen Teil der Schweiz (Suisse romande) noch Belgiens (Wallonien), auch wenn in der Linguistik sehr wohl diese Regionen als frankophone Regionen gelten, sondern die außereuropäischen frankophonen Länder. Diese alte Einteilung hat sich bis zu ganz aktuellen Klassifikationen gehalten und vor allem in der Linguistik durchgesetzt.³⁷ Der Term ›Frankophonie‹ umfasst also all jene Regionen, in denen Französisch gesprochen wird, die aber außerhalb Europas liegen. Damit ist ›Frankophonie‹ ein abgrenzender Begriff zwischen einem ›nous/Franzosen/Frankreich‹ und einem ›les autres/die Anderen/die Frankophonen‹.

Andererseits ist der Begriff ›Frankophonie‹ ein hegemonialer, universalisierender Begriff aus der Sicht des Zentrums, aus der Sicht Frankreichs, und impliziert, dass sich jene frankophonen Länder am ›Génie‹ der ›Grande Nation‹ weiden und von ihrer glorreichen Ausstrahlung etwas abbekommen oder als Satelliten die Kulturnation Frankreich umkreisen. So können bestimmte Positionen der Frankophonie als Teil des ›Orientalismus‹ im Sinne Saids verstanden werden, die sich im Reclus (dem Gründer des Begriffes) widerspiegelt: zuerst die Öffnung und dann die Abgrenzung: »*tous ceux qui sont ou semblent destiné à rester ou à devenir participant de notre langue*«³⁸. Die Anderen werden vereinnahmt: »*notre langue*« bzw.

»dont nous sommes déjà les maîtres«³⁹. Und: »les littératures francophones illustrent le rayonnement de la langue française«.⁴⁰

Das Problem des Terminus und des Phänomens ›Frankophonie‹ ist derart komplex, dass Vorsicht bei dem Versuch einer Definition geboten ist, so dass ich in dem Kontext dieses Beitrags nur auf die Problematik hinweisen möchte. Die Schwierigkeit beginnt in der Linguistik mit den Klassifikationskriterien und der Frage der Einordnung, wie mit den zahlreichen Varietäten umzugehen ist und ob Französisch in den frankophonen Ländern die Hauptsprache oder nur eine zweite Sprache bildet, bzw. ob das Französische als Mutter- oder Verkehrssprache zu betrachten ist.

Das Problem setzt sich mit der topographisch-kulturellen Streuung des Französischen, mit der Vielfalt der Kulturen, die sich in den Sprachen einschreiben, fort, dazu kommt noch die sehr unterschiedliche Geschichte und auch Kolonialgeschichte der frankophonen Regionen, die sich von Südostasien über den Indischen Ozean bis nach Afrika bzw. von Kanada über die Karibik bis nach Guayana erstrecken. Ethnische und Regionalaspekte sind weitere Elemente für mögliche Klassifikationen.

Weiterhin unterscheidet man zwischen einer französischen und einer frankophonen Literatur und damit auch Kultur, mit Ersteren meint man »la littérature française«, mit der zweiten »la littérature en français«, je nach einem »écart spatial« oder »culturel« bzw. nach einem »écart temporel«.

Ein anderes Problemgebiet ergibt sich mit der Frage nach Korpus und Disziplinen in der Frankophonie, denn Gebiete und Disziplinen der Frankophonie erfassen das gesamte Spektrum des Wissens und der Wissenschaft: die volle Breite der Geisteswissenschaften und auch bestimmte Bereiche der Naturwissenschaften, also nicht nur der Linguistik, Philosophie oder der »sciences sociales«.

Ferner geistert immer noch ein Denken der ›Nationalliteraturen‹ umher, als ob es so etwas noch geben würde, als ob ›Nationalliteraturen‹ nicht bloße essentialistische Konstrukte gewesen wären, ebenso wie die Identitäten, was sogar der alte Reclus erkannt hat.⁴¹

Marie-Louise Moureau hingegen weist in ihrem Beitrag auf »La pluralité des normes dans la francophonie« (1999) auf die grundlegende Diversität des Französischen aus Frankreich und aus Afrika, dem Maghreb oder Québec hin, sie verweist aber auch auf Unterschiede zwischen der französischen Norm und dem belgischen Französisch (sie erinnert an die Auseinandersetzung zwischen Paris und Brüssel über die Einführung der weiblichen Form bei Berufsbezeichnungen in Belgien), oder dem schweizerischen Französisch, das sich dort als Substrat oder als Adstrat entwickelt hat, und sie macht auf die Sprachentwicklung je nach lokalen Gegebenheiten aufmerksam und

darauf, dass in diesen Fällen (Belgien und Schweiz) Abweichungen als selbstverständlich hingenommen würden und sich niemand darüber aufrege.

Wenn der Terminus ›Frankophonie‹ noch einen Sinn machen soll, dann muss unter diesem auch Frankreich, und zwar als *eine* kulturelle, wohl starke, aber nicht normative Größe verstanden werden, und man muss solche hierarchisierend-klassifizierenden o. g. Oppositionen, die Sprache und Kultur in ›meins‹ und ›deins‹ aufteilen, aufgeben. Sie sind eine Quelle der heutigen kulturellen Konflikte und sogar des Rassismus.

II.1 Abdelkebir Khatibi und die Überwindung von ›Orientalismus‹ und ›Okzidentalismus‹: die ›*pensée autre*‹ und die ›*double critique*‹

Abdelkebir Khatibi (*1938, Marokko), Philosoph, Soziologe, Romancier und Spezialist für maghrebinische Literatur, ist der Verfasser eines eindrucksvollen Œuvres bestehend aus Romanen, literaturwissenschaftlichen Essays und kulturtheoretischen Monographien. Er ist ein Intellektueller und Theoretiker ersten Ranges und stellt eine der eindrucksvollsten Persönlichkeiten des Maghreb dar. Sein Werk ist von einer grundlegenden Auseinandersetzung mit bestimmten Epistemem im Islam und im Christentum, im Orient und Okzident geprägt, welche er an Subjektivität, Körper, Sexualität und Begehren koppelt, völlig neu interpretiert und auf ein verändertes Fundament stellt: das der Differenz und des Aushandelns, was sich beispielsweise in *La mémoire tatouée* (1971/1979), *Amour Bilingue* (1983/1992), *Maghreb Plurie* (1983), *Figures de l'étranger dans la littérature française* (1987) und *Penser le Maghreb* (1993) niederschlägt.

Bereits in seinem Erstlingswerk *La mémoire tatouée* (1971/1979) legt Khatibi in doppelter Hinsicht ein Gründungswerk mit paradigmatischem Charakter zur Interpretation von Orient und Okzident vor: zum einen sind enthalten zentrale Postulate seines Denkens, die wir später in den o. g. Werken finden werden, zum anderen eröffnet er ein neues Paradigma, insofern er seinen Diskurs und seine Konzeptualisierung gleichzeitig mit der arabisch-maghrebinischen Tradition und der philosophischen Tradition Nietzsches und Heideggers verbindet, welche dann in seine Beschäftigung mit der postmodernen Philosophie Derridas, Foucaults, Merleaux Pontys und anderer einmündet.

Mit diesem Ansatz allein überwindet Khatibi eine binäre Denkstruktur, eine geteilte oder frakturierte Struktur zwischen der Opposition ›Orient/Okzident‹, was nicht nur positive Auswirkungen im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Maghreb hat, sondern zu

der Konstruktion eines hybriden Denkens hinführt, also jenseits jeglicher Binarismen, wie das z. T. noch der Fall in der ersten Phase der postkolonialen Diskussion war.

La mémoire tatouée ist selbst ein hybrider Text, eine Mischung aus Essay, Fiktion, Geschichte und Kulturtheorie sowie Autobiographie, die Khatibi als einen inhärenten Teil der maghrebischen Literatur bezeichnet, und zwar aufgrund ihrer doppelten kulturellen, moslemischen und französisch-westlichen Kondition und eines Französischen mit einem kolonialen Status (eine Position, die Jahre später von Djébar in *Ces voix qui m'assiègent* (1999) wiederholt wird). Khatibi führt bereits hier die später in *Penser le Maghreb* vorkommenden Grundterme oder kulturtheoretischen *Denkfiguren* der *>pensée autre<*, der *>double critique<*, der *>l'androgynie<*; der *>langue maternelle<*, des *>corps<* und der *>hybridité<* ein und entwickelt sie. Diese Termini, nun eingebettet im Denken über Orient/Okzident, erfahren eine neue Interpretation und geben die *conditio* von Khatibi sowohl als Individuum als auch als Autor und Intellektuellen wieder.⁴²

Die Konzepte *>mémoire<* und *>tatouée<* drücken die tief, z. T. traumatisch eingravierten Spuren dieses Lebens, Denkens und Schreibens an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident aus und befinden sich in einer besonderen und produktiven Beziehung: während die *>mémoire<* uns in eine emotionale, psychologische und abstrakte Welt führt, die sich unserer eigenen direkten Erfahrungswelt über den Anderen entzieht, da sich das Erinnernte in den *>black boxes<* der Geschichte, der Zeit und unseres Vergessens befindet (*»Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l'hirondelle ou l'appel feutré du désir«⁴³*), hat der Begriff der *>tatouage<* eine vielfältige Funktion: bei ihr geht es darum, das eingravierte Vergrabene der doppelten kulturellen Erfahrung sichtbar zu machen, zu materialisieren, durch das Schreiben in Zeichen zu verwandeln, in tätowierte Zeichen, die sich in zahlreichen glühenden körperlichen, seelischen und kulturellen Spuren niederschlagen. *Pars pro toto* kann z. B. die Beschneidung als privilegierte Tätowierung gelten, insofern es sich hier um eine körperliche, soziale, kulturelle und religiöse Marke handelt. Wir haben hier ein Zusammentreffen zwischen Zeichen, Körper, Sexualität, Begehren, Religiosität und Kultur. Damit stellt die Beschneidung eine hybride Figur dar, in der sich historische, kulturelle, individuelle und kollektive Phänomene niederschlagen bzw. wie ein Palimpsest einschreiben.⁴⁴ Die Sinn-Vielheit und Sinn-Verdichtung, die *>mémoire<* und *>tatouage<* ausdrücken, finden sich bei Khatibi erneut in dem Terminus *>bilingue<* wieder, definiert als *»une écriture folle«⁴⁵*, eines *»corps imprononçable«* bzw. als *»deux langues en position hétérogènes travaillant d'une sur l'autre«⁴⁶*.

Die ›mémoire‹, tätowiert durch eine Diversität von Identitäten und Sprachen, ist für Khatibi nicht nur ein Phänomen des »pidgin« bzw. eine »écriture de pidgin«, sondern vor allem ein Phänomen der »hybridisation de deux langues«, einer Kultur von Passagen, nomadisch, einer Kultur von implodierenden Pluralität, ein Phänomen von Entterritorialisierung und Reterritorialisierung, ein Prozess der Entäußerung, oder wie es Khatibi selbst formuliert, der »schizoglossia«⁴⁷, der in der Lage ist, eine Kultur zu dekonstruieren (»subvertir«), letztlich zu einer Ich-Dezentrierung zu führen. Somit lösen sich die Konzepte Orient/Okzident als krasse kulturelle, ja verfeindete und unvereinbare Oppositionen in einer Kultur mit einer nomadischen Identität, immer auf dem Weg, auf.⁴⁸ Khatibi als ein Denker der Hybridität verortet sich in einer Verweiskette der ›Differenz‹, wo stets unterschiedliche signifikante Strukturen gleiten und oszillieren zwischen dem Arabischen und dem Französischen, zwischen dem Eigenen und dem Fremden und wodurch sie eine »topologie errante, schize, rêve androgyne, perte de l'identité – au seuil de la folie«⁴⁹ bilden, wo Körper und Schreiben zu Einem werden.

Khatibis Erleben, Denken und Schreiben »à partir de deux, de plusieurs pôles de civilisation«⁵⁰, verstanden als »une pensée qui prendrait l'univers des êtres et des choses pour un palimpseste sans parchemin, jamais écrit – et par personne effacé – d'où qu'elle vienne«⁵¹ und das ihm ermöglicht, wie Roland Barthes in seinem »Postface« zu *La mémoire tatouée* hinweist, »de saisir l'autre à partir de notre même«⁵² und was sich dann in seinen Konzepten der ›pensée autre‹⁵³ und der ›double critique‹⁵⁴ niederschlägt in seinem Werk *Maghreb pluriel*.

Khatibi legt hier im Anschluss an Nietzsche, Heidegger, Blanchot und Derrida einen meisterhaft gelungenen, kulturtheoretisch und sprachphilosophisch fundierten Entwurf vor, der auf den zwei erwähnten kategorialen Begriffen fußt. Das Konzept der ›pensée-autre‹ ist eine Grundbedingung, die Bereitschaft und das Wollen, die Welt nicht dichotomisch zu denken, und kann somit mit unserem Konzept von Hybridität parallelisiert werden im Sinne einer »Differenz als das Herangehen an das Andere der Vernunft und der Geschichte, eine[r] Logik der ›Supplementarität‹, der ›Rückfaltung‹, des Gleitens von kulturellen Größen unter Berücksichtigung synchroner und diachroner Aspekte [...], die sich nicht auf kulturelle oder auf ethnische Ursprünge reduzieren lassen.«⁵⁵ Es handelt sich um die grundsätzliche Bereitschaft zu einem Denken der »différence du soi et de l'autre«⁵⁶. Es geht darum, die Differenz gegenüber sich selbst und dem anderen zu denken und zu durchleben als Subjekt mit verschiedenen Ichs und Sprachen, »à plusieurs pôles de civilisation; à plusieurs langues; à plusieurs élaborations technique et scientifique«⁵⁷. Die ›double critique‹ kann im Sinne unseres Konzeptes der Altari-

tät als operationale Kategorie der Differenz zur Beschreibung und Gestaltung konkreter heterogener Begegnungen betrachtet werden. Es handelt sich um eine Dekonstruktion sowohl des arabisch-moslemischen als auch des christlich-okzidentalen Subjekt- und Identitätsbegriffs.⁵⁸ Es bedeutet Abstand von einer rein orientalischen, moslemischen (kollektiven) Subjektbildung zu nehmen und die maghrebinische Identität stattdessen als eine Pluralität zu entwerfen, die sich jenseits binärer, totalisierender und fundamentalistischer Dichotomien situiert. Dieses Jenseits soll sich in einer neuen Karthographie des *>blanc<* und des *>pensée-dehors<* nach Khatibi entfalten.⁵⁹

Die Problematik der Konstruktion des Subjekts ist hier dreifach »belastet«, zuerst durch die Problematik an sich, das eigene Ich und die Realität zu erfassen, dann durch die Verortung des Subjekts an der Schnittstelle zwischen Islam und Christentum, Orient und Okzident und letztlich durch das Kolonialerbe.⁶⁰ Wobei die Postdekolonialstrategie zwei Aufgaben hätte, eine Dekonstruktion des Logo- und Ethnozentrismus und eine Kritik an das Wissen und Diskurse der arabischen Welt.⁶¹ Daher heißt, sich selbst zu denken, auch, den Anderen zu denken in einem Akt der Selbst- und Fremd-Dekolonisierung.⁶² Die »Identität« des Maghreb als einer Kultur an der Schnittstelle kann sich nur in den Passagen zwischen Identitäten, Sprachen und Kulturen bilden, und das bedeutet immer, an den vielfältigen, nomadischen Rändern zu denken, zu leben, zu agieren und auch zu schreiben.⁶³ Daher stellt sich für Khatibi die Subjekt-Konstruktion als ein (dreifacher) Translationsakt einer *>double critique<* dar. So wie Heidegger »auf seine Weise« die Griechen übersetzt, so übersetzen die Moslems wiederum die Griechen und den Okzident.⁶⁴ Khatibi wendet sich gegen die interne Abschottung des Islam, gegen den Fundamentalismus, der den Dialog mit der nichtmoslemischen Welt dämonisiert⁶⁵, und plädiert für eine Identität der *>altérité<* als *>dis-symétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle)<*, geleitet von der Erkenntnis (wie Lacan, Said und Bhabha) einer prinzipiellen Dezentrierung des Ichs, wobei sich das Subjekt immer durch einen Dritten definiert und übersetzt, so dass jegliche Äußerung einer Entäußerung und einer Entfremdung gleichkommt: *>je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est-à-dire un double de mon moi<*.⁶⁶ Die Andersheit wird damit zur ontologischen Bedingung des Selbst und der Definition von Kultur.

Ist die Konstruktion des Subjekts, die Geschichte des Einzelnen immer ein plurivalenter Translationsakt, so muss sich auch die kollektive Geschichte über einen solchen Akt konstituieren. Es geht um eine Geschichte als Sprache und Translation, die in der Lage ist, die Vielheit an die Oberfläche zu bringen und sich vom Logozentrismus zu befreien⁶⁷ – wie das etwa lateinamerikanische, spanische und por-

tugiesische Autoren wie Roa Bastos, Fuentes, Gala und Saramago vorführen. Eine andere Form der Geschichte trägt – nach Khatibi – nichts zu einer arabischen und pluralen Identität bei: »*je ne vois pas en conséquence l'utilité majeure de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes*«. ⁶⁸ Denn der Maghreb an sich ist kulturell, ethnisch, sprachlich und historisch eine Karthographie der Vielheit, die sich nicht reduzieren lässt, sondern aus steter Rekodifizierung durch jene »*pensée autre*« und einer »*double critique*« resultiert, aus dem »Hincinhorchen« in die eigene Kultur und aus dem Dialog mit dieser und anderen Kulturen. Borges formulierte dieses Verhältnis zwischen der Verortung des Lokalen und dessen Einschreibung in die Welt mit der Formel: »Kreolismus ja, aber ein Kreolismus, der mit der Welt und mit dem Ich spricht, über Gott und den Tod redet. Vielleicht hilft mir jemand, diesen Gott zu finden«. ⁶⁹ Bei Khatibi lautet die Formel:

D'une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité [...], et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti [...] peut nous éloigner des identités et des différences informulées. Seul le dehors repensé. ⁷⁰

Es muss eine vielfache Dekolonisierung gegen sämtliche traditionellen Konzepte von Nation, Identität, Kultur sowie stereotype Vorstellungen von Okzident und Orient stattfinden. ⁷¹ Es geht dabei auch um die *Verwindung* der Dichotomie »Peripherie« vs. »Zentrum«, »Orient« vs. »Okzident«, um die Rekodifizierung eines arabischen Denkens und einer arabischen Sprache, eingeschrieben in orientalische und okzidentale Kulturen. ⁷² Von hier aus ergibt sich eine grundsätzliche und umfassende Figur des »*bilingue*«, nicht im Sinne von zwei sich gegenüber stehenden oder ergänzenden Polen, sondern im Sinne von Schnittstellen ⁷³, im Sinne von Sprachen, Ethnien, Metaphysiken und Epistemen, die miteinander verflochten sind. ⁷⁴ Der Schriftsteller, Wissenschaftler und Intellektuelle ist für Khatibi – wie für Borges – ein Epistem- und Kultur-Übersetzer in der einer jeweiligen Kultur üblichen globalen Zeichenwelt. ⁷⁵ Aus diesem hybriden und umfassenden Konzept von Übersetzung leitet Khatibi die »*pensée-autre*« als »*pensée en langues*« und als »*une mondialisation traduisante des codes, des systèmes et de constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui (dans un sens non théologique)*« ⁷⁶ ab, die auf einer »*obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle*« beruht. ⁷⁷ Ein solches Konzept von Kultur erschreibt das Konzept von Identität neu, verstanden als ein transversales und rhizomatisches Geflecht von Relationen, die immer wieder neu erstellt werden und keinen Dichotomien zuzuweisen sind. ⁷⁸ Diese »*pensée autre*« und diese »*double critique*« bezieht Khatibi im Anschluss an Michel Foucaults *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* gleichwohl auf das Begehren, auf den Körper und auf die Sexualität, was er für eine kulturelle Notwendigkeit betrachtet, weil

Begehren, Körper und Sexualität Teile der arabischen Tradition und konstitutive Teile von Kultur überhaupt sind, die willkürlich ausgeschlossen wurden und im Bereich einer dogmatischen Jurisprudenz, Gesetzgebung und Theologie auf eine patriarchale und familiär-reproduktive Funktion reduziert wurden, was in der Sprache nicht angelegt ist. Dies macht auch eine neue Lektüre des Koran notwendig.⁷⁹

Für Khatibi stellt sich die Sprache und Kultur des Maghreb seit jeher als ein System der Vielheit, bestehend aus dem klassischen Arabisch, dem Berberischen, dem Spanischen und dem Französischen, dar, verteilt auf verschiedene Regionen. Dies heißt, dass man hier die Kultur der Vielfalt nicht erfinden, sondern ihr zu ihrem Recht verhelfen muss.⁸⁰ Daher ist die arabische Muttersprache, die arabische Kultur, das Denken und Wissen für Khatibi – wie für Djébar – immer in der französischen literarischen Sprache eingeschrieben wie ein Palimpsest, lebendig und pulsierend.⁸¹ Dieser Akt der *>translatio<* hat natürlich seine Grenzen, da es irreduzible, unübersetzbare Reste der Differenz gibt, was ja die Hybridität als Denkfigur, Erfahrung und Praxis ausmacht und die Khatibi anhand des Romans *Talismano* von Meddeb beschreibt. Denn es geht nicht um Anpassung, Unterwerfung oder Gegenüberstellung, sondern um eine spannungsvolle gegenseitige Kodierung, um einen dritten sprachlichen Raum, um eine dritte Kultur, um eine dritte Identität, um ein *>Jenseits der Kartographie<*.⁸² Sprachliche Bildung, Geschichts- und Subjektkonstruktion fußen auf einem Diskurs über Diskurse, sie sind Diskurse über Diskurse, es geht um Codes, Sprachlichkeit, Schrift, Graphie, Sinnstiftung und -streuung, bei der der arabische Schriftsteller Subjekt und Objekt, Ausgangspunkt und Ergebnis dieser Hybridität ist.⁸³ Dabei spielen Alltags- und Körperinszenierungen, Oralität und Gedächtnis eine zentrale ontologische Rolle, die bei dem in zwei Welten lebenden Kind beginnt und sich im Prozess des Heranwachsens fortsetzt⁸⁴ bis sie beim Erwachsenen zu einem selbständigen und selbstbewussten Prozess geworden sind. Französisch oder Arabisch als Codes zu verwenden, heißt nicht, nur Arabisch oder Französisch zu sprechen oder zu schreiben, sondern es handelt sich um Faltungen, Konstruktionen und Dekonstruktionen von Sprachformationen.⁸⁵ Bindeglied ist dabei der Körper, die Stimme und die darin sich einschreibende Schrift als Verbindungsstück, um zu sich selbst zu finden und sich zu verorten.⁸⁶

Textualität, Sinn oder Identität bilden sich nur in der Leere (*>dans le vide<*) eines Blattes, auf seinem weißen Fleck (*>dans le blanc<*) als eine noch nicht geschriebene bzw. sich immer schreibende Geschichte⁸⁷, was Khatibi eine *»écriture blanche et vide«*⁸⁸ nennt und als Resultat von kastrierten Sprachen (*»langue castrée«*⁸⁹) und geschun-

denen Körpern («*corps morcelé*»⁹⁰) beschreibt. Die hybride Syntax und Sinnbildung ist mit dem geschundenen Körper äquivalent: »*La syntaxe serait la ponctuation du corps morcelé*«.⁹¹ Der ideale Text oder die ideale Identität wären nach Khatibi jene, die von vielen geschrieben würden, in die sich viele Identitäten eingeschrieben haben und die sich stets in einem Prozess der Übersetzung befänden: »*Texte idéal: L'extraordinaire serait d'écrire en quelque sorte à plusieurs mains, à plusieurs langues dans un texte qui ne soit qu'une perpétuelle traduction*«.⁹²

Die Erkenntnis und Erfahrung durch die Sprache als hybrides und irreduzibles Konstrukt einer unendlichen Semiosis verspürt und formuliert jene Textstimme als etwas Androgynes und verbindet Sprache und Textualität mit Liebe und Körper: »*il croyait s'expliquer sa lancinante de l'androgynie, aimant, désaimant sous le coup des mêmes charmes*«.⁹³ Der Sprecher befindet sich zwischen zwei Sprachen, zwischen denen er stets pendelt: »*Je suis, se disait-il, un milieu entre deux langues: plus je vais au milieu, plus je m'en éloigne*«.⁹⁴ Es sind Sprach-Entäußerungen, die keine Verortung mehr haben, sondern in einem Zwischenraum immer von Neuem produziert werden, und nicht allein oder am wenigsten von einem Subjekt, sondern von einer Textualität getragen werden. Sprache wird hier als Transtextualität und Transkulturalität begriffen, als Produktivität. Das wird spätestens deutlich und nachweisbar, wenn etwa die Textstimme behauptet: »*La langue n'appartient à personne, elle appartient à personne et sur personne, je ne sais rien*«.⁹⁵ Das Subjekt bleibt fremd gegenüber jeglicher Sprache⁹⁶, weil einem Wort grundsätzlich eine unendliche Anzahl von Bedeutungen, eine unendliche Textualität innewohnt: »*Un mot: déjà deux: déjà un récit*«.⁹⁷ Dazu kommt, dass die Kluft zwischen Oralität und Schriftlichkeit von der gerade in Marokko stark vertretenen mündlichen arabischen Erzählertradition überlagert wird (vgl. Ben Jelloun's *L'enfant de sable*), die mit einer französischen Schrifttradition zusammenprallt.

Die Sinnstreuung gründet also zum einen in der Dissonanz und Dissoziation von Oralität und Schriftlichkeit sowie in der Subjektungebundenheit und der prinzipiellen Bedeutungsvielfalt der Sprache. Sie besteht aber auch darin, dass ein Sprecher, der in der Sprache des Anderen – und zwar des kolonialen Anderen – spricht, zwar der Andere wird, aber es nicht wirklich werden kann. Hier haben wir es mit einem komplexen Mimikry-Prozess zu tun, der sich darin äußert, dass die Übernahme der Sprache des Anderen nicht zu einer Anpassung oder einer neuen Identität führt, sondern zu einer Markierung der Differenz – das gilt für beide Aktanten im Kommunikationsakt und verändert nachhaltig die dichotome Beziehung zwischen ›Orient‹ und ›Okzident‹, wie bereits bei Lacan: »*Le mimétisme donne à*

voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un lui-même qui est derrière«. ⁹⁸ In *Amour Bilingue* wird demzufolge nicht der Versuch unternommen, nach *einer* Identität zu suchen, schon gar nicht mittels einer Sprache, die instabil bleibt, sondern es wird die Unendlichkeit eines stets sinnstreuenden Schreibprozesses nachgezeichnet – gekoppelt an ein schmerzliches Begehren als Folge der Abwesenheit von festen Repräsentationen –, das als »*dérive*« ⁹⁹, »*errance*« ¹⁰⁰ oder »*permutation permanente*« umschrieben wird. ¹⁰¹ Dieses »*double mouvement*« bietet sich für die Textstimme als »*aventure extraordinaire*« ¹⁰² im Sinne einer Verwindung bzw. Mutation der Sprache in eine andere dar, was der Textstimme als fortgesetztes Begehren erscheint, als fortgesetzte Translation der *Differenz*, bei der sich die Sprachen als ursprungslose Fragmente erweisen: »*Je ne découvre aucun langage total, aucune origine commune*«. ¹⁰³

Der Körper bietet sich hier als kulturell und medial aufgespaltene Schnittfläche der Repräsentation dar, die sich jenseits von der topischen Dichotomie ›Orient/Okzident‹ befindet. Körper, Sexualität, Begehren, Sprache, Literatur und Schreibakt bilden somit eine Fläche mit einer gemeinsamen Struktur, dem ›bi-‹, und sind in der *Differenz* unzertrennbar miteinander verbunden. Wir haben es hier mit einer »*syntax du corps*« ¹⁰⁴ zu tun, die auf der Grundlage einer Reihe von Äußerungen und Begriffen auf beide Bereiche verweist. So beziehen sich die Äußerungen ›*plusieurs femmes sous la main; lorsque j'en perds une*‹/›*sexe à double langue*‹/›*comme un serpent*‹ auf den Wechsel von einer Sprache in die andere, von einer Welt in die andere, vom Begehren des Einen zum Begehren des Anderen; dies scheint äquivalent mit der kulturellen, sprachlichen und der darin eingeschriebenen Identitätsvielfalt sowie dem rhizomatischen und hybriden Prozess der *Differenz*. Der Ausdruck, z. B. ›*Il fut violé alors par sa langue étrangère*‹, verweist auf ein Sich-Einlassen auf die Sprache des Anderen, auf die des Kolonisators, der hier als Vergewaltiger auftritt »*il était derrière son violeur, non pas à son tour le pénétrant*« ¹⁰⁵, aber der sich auf das schmerzliche und freudvolle Spiel – freilich der Vergewaltigung nicht gleichgesetzt – der Mehrsprachigkeit einlässt: »*mais il était pénétré par la jouissance de la langue*«. ¹⁰⁶ Diese wandernde Begrifflichkeit deckt sich mit einer »*langage tapissé de peau*« bzw. mit »*la volupté des voyelles*« bzw. mit der »*stéréophonie de la chair profonde*«, von der R. Barthes in *Le plaisir du texte* spricht. ¹⁰⁷ Der Kampf verläuft nicht mehr an der Grenze ›Orient/Okzident‹, sondern er ereignet sich um die Sprache herum, in der Erkenntnis der Unmöglichkeit, eine stabile Sinnstiftung zu erzeugen, in der Thematisierung der Abwesenheit von Sinn und in der Unmöglichkeit seiner Repräsentation, in seiner Unverortbarkeit, die eine Mangelsituation auslöst, die hier als »*jalousie [...] immense*« ¹⁰⁸

bezeichnet wird und die den Sprecher zermürbt: »*plus il se consumait dans la jalousie*«¹⁰⁹, »*En ceci, je ne suis jaloux que de mes amours à la langue*«¹¹⁰. Es handelt sich um eine leidenschaftliche Liebe zur Sprache, zu einer sich stets entziehenden Geliebten. Wir haben hier eine Sensualisierung, Erotisierung und Sexualisierung von Sprache und Kultur, eine Umwandlung/Verwindung von Schrift als Körper und Körper als Schrift: »*Körperschrift*«¹¹¹. Auch diese Verknüpfung stellt eine Strategie der Alterität dar und markiert die Grenzlinie, das *mapping* der Räder, dokumentiert die inkludierende und exkludierende Grenze. »*Jalousie*« und die mediale Kartographie »*Körper*« sind weitere Termini für die Umschreibung der Hybridität.¹¹² Aus dem »*pli*«, aus der Falte, die die Schrift bedingt, entspringt eine prinzipielle Hybridität, die wir Bhabha folgend eigentlich als eine anthropologische und auch eine ontologische Gegebenheit betrachten. Daher wird die Vielheit der Schrift/der Frau/des Eros/des Bi zum eigentlichen *personnage* des Textes: »*la transformant en une femme: un personnage du roman*«¹¹³, der den Sprecher verführt und Grund seiner Reflexionen ist, dem der Sprecher hoffnungslos ausgeliefert ist und der ihn in einer permanenten Mangelsituation hält.¹¹⁴ In einem »*récit*«, in dem der Sprecher eine bloße Stimme der Schrift ist, ist es eigentlich jene, »*la langue elle-même [qui] était jalouse*«¹¹⁵, die die Abwesenheit des Sinns markiert: »*Elle nous attirait vers une complète absence, une déréalisation de notre relation*«¹¹⁶. Die doppelte Schrift stellt jenen »*abîme*« oder »*vertige*« des Weges dar.¹¹⁷ Diese grundlegende Hybridität befindet sich jenseits der Dichotomie »*Orient/Okzident*«, sie befindet sich in der Kultur- und Sprach-Differenz und ist für den Sprecher auch in der Geschichte seines Landes und seiner eigenen Geburt angelegt. Zum einen »*glauben*« von 1830 an (der Eroberung Algeriens), Franzosen Arabisch und die Araber Französisch zu sprechen, was nicht ganz stimmte und eine Ambivalenz markierte – so Khatibi –, die durch ein »*glissement*« zunächst zu dem berberischen Wort »*sin*«, das in jener Sprache die Zahl zwei und im Arabischen einen heiligen Buchstaben des Koran bezeichnet, und dann zur Kindheit des Sprechers (»*Il pensait à la parole superstieuse de son enfance, de sa mère illettrée et c'est lui qui lui donna ses lettres de créance*«¹¹⁸) überleitet, zu einer Kindheit, die durch das Französische überdeckt ist (»*a langue française aura été, pour moi, cette passion de l'intraduisible*«¹¹⁹). Die bilinguale Markierung ist jene eines Kindes, das mit unterschiedlichen Sprachen, Identitäten und Kulturen aufwächst, das sich ein eigenes Territorium in einem »*Dazwischen*« suchen muss, da es weder ganz zu dem einem, noch zu dem anderen gehört.¹²⁰ Körper, Sexualität, Sprache, Schrift, Literatur und Kultur bilden ein großes Palimpsest, eine Karte, ein »*Récit à rebours*«, der immer wieder vom Anfang und einem Nullpunkt aus beginnt (»*re-*

commence ton récit – au cœur de la folie«¹²¹), es handelt sich um ein »*bors du Livre*« als eine neue sinnliche und kognitive Erfahrung.¹²² Die Sinnstreuung leitet den Spalt, die Falte, die endlose Rückfaltung der Sprache, ohne Verortung, ohne *Verzeitlichung*, als jene sich konfigurierende Schrift ein. Infolgedessen verwandelt sich das Buch bzw. die Schrift in ein sinkendes Schiff (»*Le Livre avait fait naufrage*«¹²³), in »*déserts*« und »*vérités sans fondement*«. Die Wüste steht für ein »*livre blanc*«, das eine Erzählung andeutet, die nicht mehr da ist; ein Satzfragment löst ein anderes ab und so weiter bis zur Auflösung der Vorstellung vom »Buch«. Damit bewegt sich Khatibi von der Tradition der Stammkultur weg, ohne sich jedoch von einer anderen Vereinnahmungen zu lassen. Die Bewegung der Vertextung gleicht den Meeresfluten, die sich nähern und entfernen, ähnelt jener der Wanderung von »Land zu Land«, von »Körper zu Körper«, von »Geschlecht zu Geschlecht«.

Die bisher beschriebene Argumentation von Khatibi ändert das Konzept von Frankophonie und vom Fremden. Sein plurales Sprach- und Kulturkonzept bedeutet auf keinen Fall, dass das Arabische zugunsten des Französischen vernachlässigt wird, eine Tendenz, die er in *Penser le Maghreb* scharf kritisiert hat. Aufgrund der prinzipiellen »*dédoublement de la personnalité et d'une image fragile de soi*«¹²⁴ und der darauf folgenden »*identité multiple*« umfasst für ihn der Begriff »Frankophonie« Diversität und Pluralität des Französischen ohne Pariser Normierung: »*La littérature française (littératures francophones: une pluralité et une diversité d'idiomes littéraires)*«, da für ihn die »*pays de la francophonie sont bilingue ou plurilingue*«, denn z. B. »*au Maroc la composition linguistique est à la fois arabe, berbère, française et espagnole*«. ¹²⁵Die maghrebische Kultur ist in sich plural, da in der arabischen Sprache eine grundlegende Diglossie zwischen Schriftlichkeit und Oralität besteht: »*L'arabe en texte, l'arabe vocale, la littérature berbère et la littérature de langue française*«. In Marokko, so Khatibi, gibt es vier simultane Literaturen¹²⁶, eine arabische, rein schriftliche Literatur mit einer klaren Referenz zur islamisch-arabischen Welt, eine orale, nomadische und hybride, mystisch-mythische Literatur, die sich zwischen Gattungen, wie der populären Lyrik, Märchen, Gesang entfaltet, eine dritte, die Berberliteratur, die älteste, wiederentdeckte populäre, vielfältige Tradition und letztlich eine vierte, die in französischer Sprache, die mit einer doppelten Genealogie, Aneignung und Selbstkonstruktion verbunden ist. Denn der maghrebische Autor muss sich nicht nur eine andere Sprache aneignen, sondern diesen Akt legitimieren, damit ist es ein allgemeiner kultureller und ein autobiographischer Prozess. Das Frankophone ist an das Subjekt gebunden, das eine andere Herkunft und Tradition hat. In diesem Spannungsverhältnis heißt »Frankopho-

nie< Bilinguismus, und dieser ist weder mütterlich noch väterlich¹²⁷, es ist eine Schreiberfärbung unpersönlicher Art, da die Sprache niemandem gehört, das Schreiben ist immer eine Aneignung, und darin liegt auch die Utopie und die Freiheit des Schriftstellers.

Für Khatibi bedeutet diese Aneignung der französischen Sprache einerseits einen freien Akt der Liebe zu der französischen Sprache (*»langue d'amour«*¹²⁸), andererseits einen schmerzlichen Akt aufgrund der starken Unsichtbarkeit der eigenen Muttersprache und zugleich eine permanente Spannung des täglichen *»switching«*, aber keine mythische Angelegenheit, es handle sich vielmehr um eine *»sorte d'ethnologie littéraire«*, die dem Schriftsteller die *»bienfaits du dépassement et les troubles qu'il provoque«*¹²⁹, die Wohltaten der kulturellen Ent- und Reterritorialisierungen bereiten.

Khatibi greift hier das Konzept der Frankophonie als Teil der französischen Konstruktion von Orient auf, in der seit eh und je ein Kausalnexus zwischen Volk, Sprache und Staat gesetzt worden ist, und wendet sich nicht gegen die französische Kultur, die nicht nur die aus Frankreich ist, sondern gegen den beanspruchten hegemonialen und damit privilegierten Status Frankreichs. Anknüpfend an die selten zu findende staatliche Position von Thierry de Beaucé¹³⁰ einem ehemaligen Staatssekretär im Auswärtigen Amt von 1988–1991 und dort zuständig für die internationalen Beziehungen, der behauptet, dass *»Pourtant, le climat du français n'est plus seulement celui de la France, même si la France y détient un rôle particulier«*¹³¹, vertritt Khatibi dezidiert die Meinung, dass das Französische einem doppelten Prinzip folgen muss:

[...] celui du respect de la variété idiomatique et celui d'une universalité plurielle, à plusieurs pôles. Fini l'illusion d'un centre, d'un ethnocentre, générateur de la civilisation française, intégrée autour d'un territoire, d'un Etat et d'une idéologie: cette France, l'auteur [de Beaucé] la nomme *»monarchique«*.¹³²

Und in diesem Zusammenhang kommt Khatibi erneut auf das Identitätsproblem zu sprechen, jetzt im Verhältnis zwischen dem Maghreb und Frankreich, und zwar so, dass ein pluraler Identitätsbegriff für beide Kulturen gelten sollte. Dieses neue Identitätskonzept sollte in einem *»Bewohnen«* eines Enuntiationsraumes die Ähnlichkeit und Differenz verhandeln, in einem *»third space«*, der von Khatibi als eine *»Hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir«*¹³³ bezeichnet wird. Identität ist damit nicht allein aus der Vergangenheit abzuleiten, sondern ein dynamischer immer währender Prozess von unzähligen Spuren, die sich im Verlauf der Zeit verändern.¹³⁴ Damit wird die Aufrechterhaltung der Dichotomie *»Orient/Okzident«* in der Konstellation Maghreb/Frankreich unhaltbar, da Kultur und Sprache nicht mehr das Eigentum einer Nation sind, sondern Ergebnisse einer diskursiven Praxis und Erfahrung, d. h. Ergeb-

nisse einer semiotischen und pragmatischen Tätigkeit. So sind Kultur, Sprache und Identität nicht Teile mythischer, hegemonial-verklärter Konstruktionen, sondern von subjektiven, d. h. individuellen Akten, die ihrerseits Ergebnis eines permanenten Translationsprozesses sind, und ermöglichen, den Anderen als Anderen, in seiner Differenz, zu hören und zu begreifen.¹³⁵ Die Begegnung mit der anderen Kultur und deren Aneignung ist damit ein gegenseitiger Aneignungsprozess und damit auch die Aneignung einer anderen Identität.¹³⁶ Diese Position von Khatibi ist Allgemeingut der neuen Ansätze in den französischen Kulturstudien nordamerikanischer Provenienz.

Ross Chambers z. B. plädiert für ein neues Konzept der französischen Kulturstudien als »*Learning to negotiate cultural difference*«¹³⁷, und zwar deshalb, weil Kulturen nie etwas Einheitliches darstellen, wie etwa Benedict Anderson in seinem weltberühmten Buch *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* belegt. Von hier aus wendet sich Chambers gegen ein nationales Konzept von Kultur, das auf der Annahme einer Kausalität zwischen Sprache-Kultur-Staatsform beruht¹³⁸, denn daraus wäre nichts zu lernen.¹³⁹ Kultur können nur als »*cross-cultural*« verstanden werden, und so definiert Chambers nun das Aktionsfeld des Französischen.¹⁴⁰ Schließlich plädiert Chambers für eine semiotisch-pragmatisch orientierte Aneignung von Kulturen im Sinne einer interaktiven Kommunikation und nicht im Sinne der Zugehörigkeit zu einer kulturell einheitlichen Gemeinschaft und beschließt den Beitrag mit der Feststellung, dass »*the only place for a French cultural studies within French studies would be as an >invaginated< site of >postdisciplinary< critique of the discipline itself*«.¹⁴¹

II.2 *Figures de l'Étranger* oder die Umkehrung des Exotismus: Khatibi, Ollier, Barthes und Duras

In einem wahren Meisterwerk, *Figures de l'étranger dans la littérature françaises* (1987), in dem sich Khatibi mit dem »fremden Blick« französischer Autoren auf den sog. »Orient« (auf Asien und die arabische Welt) befasst, kehrt er den Blick des Exotismus in einer doppelten Form um: zunächst zeigt er, wie Aragon, Barthes, Duras, Genet, Ollier und Segalen die üblichen exotischen Konstruktionen meiden, wie die Reise eine wahre Initiations- und Selbstentdeckungsreise wird und so den Blick für das Neue freilegt. Auf der anderen Seite liest und blickt Khatibi auf diese Reisenden von seinem Standort aus und verändert im Anschluss an Segalen, der eine besondere Wertschätzung bei ihm genießt, den Begriff des Exoten in einen analytisch-kritischen Begriff.

Khatibi begreift sein Buch als ein »*voyage d'un voyage*«¹⁴², als eine semiotische Reise (»*itinéraire au second degré*«¹⁴³), die als Ziel hat, die Vorstellung des Fremden in der französischen Literatur zu untersuchen, v. a. im Kontext dessen, was man »Exotismus« nennt. Allerdings bedeutet Exotismus nach Khatibi bei diesen Autoren nicht etwas folkloristisches, sondern die tiefe Erfassung der Andersheit: »*L'exotisme n'est pas ici, un folklorisme de surface, mais un secret d toute littérature, de ses paradigmes*«¹⁴⁴, Exotismus meint hier die Art, wie die französische Kultur in verschiedenen Feldern und Gattungen die Differenz wahrnimmt, erfasst und beschreibt.

Khatibi unterscheidet zwischen zwei Seiten des Exotismus: einem »externen« und einem »internen« Exotismus. Den »*exotisme du dedans*« betrachtet Khatibi als jeglicher Literatur inhärent. Denn jede Äußerung, wie wir oben sagten, ist immer eine Entäußerung, und Kultur lässt sich nur transtextuell und transnational beschreiben. Literatur ist immer eine Beschäftigung mit der Differenz, zumindest bei diesen von ihm analysierten Autoren. Die externe Seite bildet die Analyse des Standortes und des Blickwinkels. Die Autoren begeben sich außerhalb ihre Kulturen, um das Differente zu erfassen: »*c'est-à-dire au monde en tant que narration du dehors, de l'étrange, de l'étranger, du barbare*«.¹⁴⁵ Dagegen basiert der traditionelle Exotismus auf drei bekannten Mythen (»*figure mythiques*«¹⁴⁶), der des »*bon sauvage (indian, african)*«, der der »*passion du barbare (... l'Orient arabe et islamique)*«¹⁴⁷ und der der »*art du mystérieux (Chine, Japon)*«.¹⁴⁸ Diese Mythen stellen für Khatibi einen Mimikry-Akt dar, die ihm erlauben zu zeigen, wie sich die sog. »französische Literatur« selbst als fremd gegenüber tritt und sich außerhalb eines nationalen, gar patriotischen Kontextes stellt.¹⁴⁹

Khatibi liest Frankreich als ein »*grille de lecture*«¹⁵⁰, weil für ihn Literatur immer eine Versetzung, eine Entterritorialisierung, eine Überschreitung von kulturellen Grenzen ist, und deshalb liest er die sog. »exotische Literatur« unter einem poetischen Prinzip innerhalb eines »*voyage de voyage*« im Sinne eines »*dialogue imaginaire entre le critique et l'auteur*«¹⁵¹, was zu dem Ergebnis führt, dass es keinen Ausschluss des Fremden geben kann und dass eine sich immer wandelnde (werdende) Identität in eine internationale Literatur einmündet.¹⁵²

Als der Gründer einer solchen Ästhetik der Hybridität und der Differenz, wie wir das nennen wollen, bezeichnet Khatibi den französischen Dichter, Arzt, Ethnographen und Archäologen Victor Segalen, der die französische Literatur aus dem Ethnozentrismus und aus einem auf nationalistische Merkmale fixierten Denken heraus holt, indem sein Werk – wie jenes von Kafka und Borges – nicht auf eine Region, Sprache oder Kultur zu reduzieren ist, da es aus einem brei-

ten ›Außerhalb‹ schöpft, das ihm eine viel größere Welterfahrung und Erforschung der literarischen Sprache erlaubt¹⁵³, so dass Segalen nur über das Fremde schreiben kann, das ›Außerhalb‹. Die *alterité* ist sein Referenzsystem, die sich aus der Reise und der Wahrnehmung selbst ergibt und ihn aus seiner Kultur dezentriert. Daher der Ausspruch, der »Exote betreibt keinen Exotismus«.¹⁵⁴ Das macht auch die Forderung der kulturellen und sprachlichen Einheit sowie *einer* französischen Literatur unmöglich – so die Schlussfolgerung von Khatibi.¹⁵⁵ Denn diese und andere Literaturen tragen die Differenz in sich. Der Exoten-Schriftsteller oder die Exoten-Schrift ist nach Khatibi ausgehend von der Analyse eines Gedichtes aus *Stèles* und aus den Essays »Equippée« und »Essai sur l'exotisme« von Segalen, der Autor »du bilinguisme et des intersignes migrants d'une civilisation à l'autre. L'écrivain-exote écrit à la trace de cette rencontre«¹⁵⁶, er ist derjenige, der mittels seiner Wanderung »[déplace] une partie de la littérature française de son sol natal, de sa langue mère«, der »la déstabilisent par rapport à sa centralité«¹⁵⁷, und daher besteht kein Kausalnexus mehr, weder zwischen dem ursprünglichen Ort der Literatur noch der Identität eines Volkes, einer Nation, eines Landes oder eines Staates, nur die reine Schrift, die nach einem von außerhalb bestimmten Rhythmus wandert.¹⁵⁸ Fundamental ist die Position von Khatibi im Anschluss an Segalen, dass es eine andere Art von Wahrnehmung und Blick auf die Andersheit gibt, die nicht aus einem hegemonialen Ansatz, also orientalisierend/exotisierend, resultiert, sondern aus der Erfahrung der Diversität, der Differenz und des Unbekannten als ein Oszillieren zwischen den Kulturen, ein Entwurf eines

[...] programme d'une écriture des différences d'une civilisation à l'autre, et qui soit adaptable à chaque terrain, à chaque découverte, à chaque résistance qu'oppose à l'Exote la puissance du Dehors.¹⁵⁹

Der Exot ist nicht der Andere, sondern das schreibende Ich in der Fremde, auf der Reise, das sich selbst neu erfindet, es ist der Analytiker, der Beobachtende, der Hörende, der von Station zu Station das Wahrgenommene ins Literarische gießt. Bei ihm ist die zu bereisende Welt »rien qu'un exercice d'alterité artistique«.¹⁶⁰ Der Exot, nach Khatibi/Segalen, ist das Oppositum zum Touristen und zum Folkloristen. Dieser ist motiviert durch das »spectacle des curiosités«¹⁶¹, also durch das Pittoreske und das »couleur locale« (was Borges in seinem berühmten Essay *Der argontische Schriftsteller und die Tradition* (1953) ebenfalls ablehnt), und unterliegt der Illusion, einen neutralen Blick auf das Fremde zu werfen.¹⁶² Der Exot ist jener, der eine unerbittliche Ironie gegen das okzidentale System entfaltet.¹⁶³ Von hier aus wendet sich Khatibi gegen eine koloniale, auch postkoloniale Literatur und proklamiert eine Literatur außerhalb, jenseits

einer regionalen Determiniertheit, irreduzibel in ihrer Differenz, in der der Andere nicht kannibalisch einverleibt, d. h. in das eigene Wahrnehmungs- und Wertesystem assimiliert, übersetzt wird, sondern Andersheit als solche respektiert, stehen gelassen wird. Das Hybriddispositiv entfaltet hier seine ganzen Möglichkeiten, nur das Aushandeln von Differenz in ihrer eigenen Verortung ermöglicht eine Vorstellung des Anderen und von sich selbst, die Differenz verdoppelt die Identität der Akteure.¹⁶⁴

Es handelt sich eindeutig um den bewussten Verzicht auf die Vereinnahmung zu Gunsten der Hybridität, d. h. einer permanenten Potenzierung der Differenz, worin auch der Verzicht darauf, den anderen als den Gleichen oder als den Barbaren zu konstruieren, enthalten ist: »*L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible*«.¹⁶⁵

Von Bedeutung ist ferner, dass Khatibi eine essenzialistische, reine und einheitliche Form des Seins ablehnt und dass er die eigene Identität durch einen Anderen mitdeterminiert sieht, was er als ein Lebens-, ja ontologisches Prinzip des Seins auffasst.¹⁶⁶ Der Exot ist also eine Denkfigur der Hybridität, als Alternative zu einer orientalisierenden oder folkloristischen Denkart zu begreifen, als eine wandernde Textualität, oder wie es Khatibi selbst formuliert: »*S'agit-il d'accumuler des formes (occidentales et orientales) dans un texte hybride et sans riguer unifiante?*«¹⁶⁷

¹ Jorge Luis Borges: »El oficio de traducir«. In: Jorge Luis Borges en Sur, 1931–1980. Hrsg. von ders. Buenos Aires 1976/1999, S. 321–325.

² Siehe Alfonso de Toro: Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as the Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity. In: Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism. Hrsg. von Fernando de Toro und Alfonso de Toro. Frankfurt am Main 1995, S. 11–45; Jean-François Lyotard: »Réécrire la modernité«. In: Réécrire la modernité. Les Cahiers de Philosophie 5, 1988, S. 193–203.

³ Edward W. Said: Orientalism. New York 1978/1994, S. 1–28, 45 ff., 56 ff., 73 ff., 205 ff., 215 ff., 227 ff., 247 ff., 252 ff., 299 ff.

⁴ Den Term »Mimikry« verwendet Bhabha (Homi K. Bhabha: The Location of culture. London 1994, S. 85–92) im Sinne Lacans (Jacques Lacan: Freuds technische Schriften. Das Seminar I (1953–54), Olten/Freiburg i. B. 1978, S. 97–111); er entspricht auch jenen von »glissement« oder »altérité« (Ders.: Écrits I/II. Paris 1966, S. 249–289) und steht in einer Äquivalenzrelation zu »dissémination« und »trace« von Derrida (Jacques Derrida: L'écriture et la différence. Paris 1967; Ders.: De la grammatologie. Paris 1967a; Ders.: La dissémination. Paris 1972) sowie zu »rhizom« und »reterritorialization«/»deterritorialization« von Deleuze/Guattari (Gilles Deleuze/Félix Guattari: Rhizome. Paris 1976). Während Bhabha Mimikry »as a subject of a difference that is almost the same, but not quite« (Homi K. Bhabha: The Location of culture. London 1994, S. 86) formuliert, denkt Lacan (Jacques Lacan: Écrits I/II. Paris 1966, S. 284) diesen Vorgang im Sinne von

Alterität, als »un degré second de l'altérité« bzw. als »[...] le travesti, le camouflage, l'intimidation«.

- ⁵ Bhabha (s. Anm. 4), S. 2.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Albert Memmi: *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Paris 1957/1973, S. 10.
- ⁸ Ebd., S. 12.
- ⁹ Ebd., S. 20.
- ¹⁰ Ebd., S. 13.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Ebd., S. 13–14.
- ¹³ Bhabha (s. Anm. 4), S. 86.
- ¹⁴ Memmi (s. Anm. 7), S. 14.
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Ebd., S. 14–15.
- ¹⁷ Ebd., S. 15.
- ¹⁸ Ebd.
- ¹⁹ Ebd., S. 34.
- ²⁰ Memmi leitet das Konzept ausgehend von Freuds Ödipuskomplex und vom Fall Britannicus' her, der auf Veranlassung seiner Stiefmutter Agrippina vergiftet wird, damit Nero die Nachfolge von Kaiser Claudius antreten kann.
- ²¹ Memmi (s. Anm. 7), S. 91.
- ²² Ebd., S. 88.
- ²³ Ebd., S. 35.
- ²⁴ Ebd., S. 37.
- ²⁵ Ebd., S. 38.
- ²⁶ Ebd., S. 45.
- ²⁷ Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt 1976/1977/1986, S. 113–114.
- ²⁸ Memmi (s. Anm. 7), S. 92.
- ²⁹ Ebd., S. 92.
- ³⁰ Ebd., S. 121–122.
- ³¹ Ebd., S. 122.
- ³² Ebd., S. 127.
- ³³ Ebd., S. 141.
- ³⁴ Ebd., S. 143.
- ³⁵ Ebd., S. 155.
- ³⁶ Alfonso de Toro: »La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?« In: *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Hrsg. von ders./Fernando de Toro. Frankfurt 1999, S. 31–77.
- ³⁷ S. Beniamino und die dort enthaltenen Klassifikationen. Er problematisiert alle möglichen Klassifikationen, zeigt aber leider keine Alternativen auf.
- ³⁸ Onésime Reclus: *France: Algérie et colonies*. Paris 1880, S. 422.
- ³⁹ Ebd.
- ⁴⁰ Ebd.
- ⁴¹ Ebd., S. 401.
- ⁴² Abdelkebir Khatibi: *La mémoire tatouée : autobiographie d'un décolonisé*. Paris 1971/1983, S. 23.
- ⁴³ Ebd., S. 46.
- ⁴⁴ Ebd., S. 37–38.
- ⁴⁵ Ebd., S. 205.
- ⁴⁶ Ebd.

- ¹⁷ Ebd., S. 211.
- ¹⁸ Ebd., S. 206.
- ¹⁹ Ebd., S. 207.
- ²⁰ Ebd., S. 210.
- ²¹ Ebd., S. 210.
- ²² Ebd., S. 215.
- ²³ Ebd., S. 11–39.
- ²⁴ Ebd., S. 43–112.
- ²⁵ Alfonso de Toro: »*Jenseits* von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept.« In: Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte. Hrsg. von Christof Hamann und Cornelia Sieber. Hildesheim/Zürich/New York 2002. S. 18.
- ²⁶ Abdelkebir Khatibi: *Maghreb Pluriel*. Paris 1983, S. 12.
- ²⁷ Ebd., S. 14.
- ²⁸ Ebd., S. 47–49.
- ²⁹ Ebd., S. 26–27, S. 39.
- ³⁰ Ebd., S. 21.
- ³¹ Ebd., S. 48–49.
- ³² Ebd., S. 51.
- ³³ Ebd., S. 54, S. 57.
- ³⁴ Ebd., S. 21–23.
- ³⁵ Ebd., S. 30.
- ³⁶ Ebd.
- ³⁷ Ebd., S. 33–35.
- ³⁸ Ebd., S. 33–35.
- ³⁹ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires 1926/1993/³1994, S. 14.
- ⁴⁰ Khatibi (s. Anm. 56), S. 39.
- ⁴¹ Ebd., S. 51.
- ⁴² Ebd., S. 63.
- ⁴³ Ebd., S. 47.
- ⁴⁴ Ebd., S. 58–59.
- ⁴⁵ Ebd., S. 51, S. 59–60.
- ⁴⁶ Ebd., S. 59–60.
- ⁴⁷ Ebd., S. 59.
- ⁴⁸ Ebd., S. 60.
- ⁴⁹ Ebd., S. 150–151 ff.
- ⁵⁰ Ebd., S. 179.
- ⁵¹ Ebd.
- ⁵² Ebd., S. 186.
- ⁵³ Ebd., S. 186–187.
- ⁵⁴ Ebd., S. 191.
- ⁵⁵ Ebd., S. 188.
- ⁵⁶ Ebd., S. 199.
- ⁵⁷ Ebd., S. 202.
- ⁵⁸ Ebd.
- ⁵⁹ Ebd.
- ⁶⁰ Ebd.
- ⁶¹ Ebd.
- ⁶² Ebd., S. 205.
- ⁶³ Abdelkebir Khatibi: *Amour bilingue*. Casablanca. 1983/²1992, S. 10.
- ⁶⁴ Ebd., S. 10–11.
- ⁶⁵ Ebd., S. 11.

- ⁹⁵ Ebd., S. 11, S. 92.
- ⁹⁶ Ebd., S. 11.
- ⁹⁷ Jacques Lacan: »La ligne et la lumière«. In: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse. Hrsg. von ders. Paris 1964/1973, S. 92.
- ⁹⁸ Khatibi (s. Anm. 93), S. 13.
- ⁹⁹ Ebd., S. 14.
- ¹⁰⁰ Ebd., S. 27.
- ¹⁰¹ Ebd., S. 35.
- ¹⁰² Ebd.
- ¹⁰³ Ebd., S. 19.
- ¹⁰⁴ Ebd., S. 55.
- ¹⁰⁵ Ebd.
- ¹⁰⁶ Roland Barthes: Le plaisir du texte. Paris 1973, S. 14.
- ¹⁰⁷ Khatibi (s. Anm. 93), S. 64.
- ¹⁰⁸ Ebd., S. 65.
- ¹⁰⁹ Ebd., S. 71.
- ¹¹⁰ Ebd., S. 29; Alfonso de Toro: Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi: *Corps-Écriture* ou Écrire comme la circulation infinie du Désir. In: Les enJeuX de l'autobiographique dans les littératures de langue française: Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité. Hrsg. von Susanne Gehrman und Claudia Gronemann. Paris 2006, S. 67–101.
- ¹¹¹ Khatibi (s. Anm. 93), S. 73, 121.
- ¹¹² Ebd., S. 29.
- ¹¹³ Ebd., S. 71.
- ¹¹⁴ Ebd., S. 77.
- ¹¹⁵ Ebd.
- ¹¹⁶ Ebd., S. 109.
- ¹¹⁷ Ebd., S. 51.
- ¹¹⁸ Ebd., S. 73.
- ¹¹⁹ Ebd., S. 77.
- ¹²⁰ Ebd., S. 45.
- ¹²¹ Ebd.
- ¹²² Ebd., S. 45.
- ¹²³ Abdelkebir Khatibi: Penser le Maghreb. Rabat 1993, S. 66.
- ¹²⁴ Ebd., S. 80.
- ¹²⁵ Vgl. ebd., S. 80.
- ¹²⁶ Vgl. ebd., S. 81.
- ¹²⁷ Ebd., S. 80.
- ¹²⁸ Ebd., S. 80.
- ¹²⁹ Thierry de Beaucé: Schriftsteller, Absolvent der FNA (1967–1968) und Politiker. Er war Generaldirektor der kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Beziehungen an der Quai d'Orsay, bevor er Staatssekretär und Minister für Außenbeziehungen mit Schwerpunkt Kultur von 1988–1991 wurde. Er hat große Verdienste bei den bilateralen Beziehungen zwischen Frankreich und dem Maghreb.
- ¹³⁰ Khatibi (s. Anm. 124), S. 82.
- ¹³¹ Ebd.
- ¹³² Ebd., S. 83.
- ¹³³ Ebd., S. 83.
- ¹³⁴ Ebd.
- ¹³⁵ Ebd.
- ¹³⁶ Ross Chambers: On the language-culture nexus, In: French cultural studies: criticism at the crossroads. Hrsg. von Le Hir, Marie-Pierre et al. Albany/N.Y. 2000, S. 49–50.

- ¹³⁵ Ebd., S. 51.
¹³⁶ Ebd.
¹⁴⁰ Ebd.
¹⁴¹ Ebd., S. 66; vgl. auch Mireille Rosello: »For an Ethics of the Cultural Studies«, S. 66.
¹⁴² Abdelkebir Khatibi: *Figure de l'étranger dans la littérature française*. Paris 1987, S. 9.
¹⁴³ Ebd.
¹⁴⁴ Ebd.
¹⁴⁵ Ebd., S. 11.
¹⁴⁶ Ebd., S. 12.
¹⁴⁷ Ebd.
¹⁴⁸ Ebd.
¹⁴⁹ Ebd., S. 12.
¹⁵⁰ Ebd., S. 13.
¹⁵¹ Ebd., S. 15.
¹⁵² Ebd.
¹⁵³ Ebd.
¹⁵⁴ Ebd.
¹⁵⁵ Ebd.
¹⁵⁸ Ebd., S. 20.
¹⁵⁷ Ebd., S. 21.
¹⁵⁸ Ebd., S. 21.
¹⁵⁹ Ebd., S. 24.
¹⁶⁰ Ebd., S. 25.
¹⁶¹ Ebd.
¹⁶² Ebd., S. 26.
¹⁶³ Ebd., S. 27.
¹⁶⁴ Vgl. hier auch meine Definitionen von Andersheit, Differenz und Hybridität (s. Anm. 55) sowie Khatibi (s. Anm. 142), S. 28–29.
¹⁶⁵ Khatibi (s. Anm. 142), S. 29–30.
¹⁶⁶ Ebd., S. 30.
¹⁶⁷ Ebd., S. 31.