

**„Ein komplexes und wechselhaftes Spiel“:  
Sprachliche Resignifikation in Kanak Sprak und  
Aboriginal English**

*Steffi Hobuß*

My essay performs a comparison of contemporary intercultural language development. It searches for the ‘implicit philosophies of language’ in ‘Kanak Sprak’ in Germany and Aboriginal English in Australia. In each of these linguistic contexts I find the practice of ‘resignification’ at work. The chapter uses Foucault’s and Butler’s theories of discourse to outline a theory of active ‘resignification’ which is then explored with reference to ‘Kanak Sprak’ and the work of Mudrooroo and Phillip Gwynne. It demonstrates that ‘fictionality’ allows a significant realm of linguistic creativity and ‘intervention’ within the space of hegemonic discourse – but at the same time that such discursive contestation also reaches back into the realm of real political practice, with real implications for all social actors, whether privileged ‘white’ or ‘marginalized’.

Im Aufsatz wird ein Vergleich zwischen aktuellen interkulturellen Sprachentwicklungen vorgenommen: Der impliziten Sprachphilosophie in ‚Kanak Sprak‘ in Deutschland einerseits und Praktiken und Ausdrücken aus dem Feld des Aboriginal English im Kontext von Mudrooroos Werk und im Jugendroman *Deadly, Unna?* von Phillip Gwynne andererseits. Die Verwendung von im mehrkulturellen Feld diskriminierenden Ausdrücken wird daraufhin untersucht, unter welchen Bedingungen eine Wiederaneignung der jeweiligen Begriffe in resignifizierender Weise möglich ist.

Im ersten Teil ‚Von der Diskursanalyse zur Resignifikation‘ wird der Begriff der Resignifikation mit Foucault und Butler vor allem im Hinblick auf seine sprachpolitischen Implikationen erläutert. Schon bei Foucault findet sich der Anfang einer Theorie der Resignifikation. In seinem Denken über diskursive Praktiken und den Machtbegriff gibt es eine Kontinuität, die es erlaubt, den Vorzug der Diskursanalyse in ihrer spezifischen Perspektive auf diskursive Machtausübung zu sehen. Das Unternehmen der Resignifikation sprachlicher Diskriminierungen erweist sich als „komplexes und wechselhaftes Spiel“ subversiver und politischer Wiederaneignungsmöglichkeiten, aber auch mit Beschränkungen und Risiken. Der zweite und der dritte Teil rekonstruieren einige Elemente solcher komplizierten Verteilungen, wobei die Diskursanalyse vor allem

als erkenntnistheoretische Perspektive auf soziale Praktiken der Diskriminierung und deren Zurückweisung, Subversion und resignifizierenden Umkehrung dient.

Der Abschnitt über ‚Kanak Sprak‘ beleuchtet die sprachlichen Besonderheiten und Machtverteilungen, die sich in der Frage formulieren lassen: „Wieso dürfen Sie Kanake zu sich sagen und ich nicht?“ Das Ergebnis zeigt: Das Opfer einer sprachlichen Verletzung kann zwar das Trauma nicht rückgängig machen, aber nur es selbst kann die Bezeichnung in einer entgegengesetzten Strategie als Selbstbezeichnung verwenden. Das rührt daher, dass man durch die sprachliche Verletzung seiner Selbstkontrolle beraubt wird. Jede neuerliche Anrufung würde den Kontextverlust reaktivieren (und darüber hinaus wie jede Anrufung auf den grundsätzlich imaginären Charakter dieser Selbstkontrolle verweisen).

Der dritte Teil betrachtet die Situation in Australien und zeigt im Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede: Zum literarischen und politischen Projekt der ‚Kanak Sprak‘ gibt es keine direkte australische Entsprechung, und die gesellschaftliche Situation der erst diskriminierten und dann resignifizierenden Menschen ist im Falle von Aboriginal English und dem Umgang mit diskriminierenden Bezeichnungen für die Aborigines eine andere. Denn ‚Aborigine‘ ist ein schillernderer Ausdruck als ‚Kanake‘, der in bestimmten Phasen eindeutig diskriminierend und nun aggressiv-selbstbewusst resignifizierend verwendet wurde, während jener eine scheinbar ‚neutrale‘, ‚bloß-klassifikatorische‘ Bedeutung beansprucht, in der die Diskriminierung auf der Ebene der Sprache verdeckt bleibt. Dadurch sind die Möglichkeiten der resignifizierenden Verwendung durch die Diskriminierten eingeschränkt: Eine Resignifikation erfordert eine erkenn- und umkehrbare diskursive Strategie.

Allen untersuchten Beispielen ist aber gemeinsam, dass die Fiktionalität eine wichtige Rolle spielt: ‚Kanak Sprak‘ ist ein teilfiktionales Unternehmen, das auf die Szene derer, die sich Kanaken nennen, bestätigend zurückgewirkt hat; Mudrooroos Reskription seiner Identität und seines ersten Buches ist ein Projekt, in dem die fiktionalen und die nichtfiktionalen Anteile nur schwer auseinanderzutrennen wären, was demonstriert, in welchem Ausmaß Subjekte als Effekte von Diskursen betrachtet werden können; Gwynnes Jugendroman erzählt eine fiktionale Geschichte mit deutlichen Anspielungen auf autobiographische Erfahrungen und real geschehene Verbrechen und demonstriert dabei die Bedeutung der Anrufungen für die Subjektkonstitution aller Angehörigen der dargestellten mehrkulturellen Gesellschaft, wobei sich die Angehörigen der hegemonialen Kultur nicht aus den verletzenden Geschehnissen heraushalten können. Betrachtet man den in den Texten

---

vorhandenen expliziten und impliziten Bezug auf Begriffe wie Identität und Authentizität, könnte es so aussehen, als ob diejenigen, die Resignifikationen vornehmen, sich manchmal auf Modelle des Authentischen, Vordiskursiven berufen. Aber dagegen spricht deutlich Mudrooros Ablehnung von Identitätszuschreibungen nach Maßgabe des Blutes oder der Rasse, wenn er sich auf seine geschichtliche Lebenserfahrung beruft, d.h. die Anrufungen, denen er ausgesetzt war, die er angenommen und die er vorgenommen hat. Die Ablehnung solch unhistorischer Identitätszuschreibungen ist ein gemeinsames Element aller untersuchten Strategien der Resignifikation als eines diskursiven Prozesses: Auch Zaimoglu verwahrt sich gegen die Festlegung auf ein ‚Erbe‘, die die Logik der Repression und der Zensur wieder in Geltung bringen möchte, und Gwynnes jugendliche Hauptfigur erlebt, wie gerade die festlegenden Zuschreibungen tödlich sein können und entschließt sich vor dem Hintergrund der erkannten diskursiven Anrufungen zu einem verantwortlichen Handeln. Darin liegt eine Chance für das mehrkulturelle Zusammenleben in beiden betrachteten Gesellschaften, zusammen mit der Hoffnung auf gelingende Resignifikationen, die durch Praktiken der Zensur nicht zu verhindern sind, weil die Zensur nur Ausdruck der Angst vor jenen Positionen ist, die für die Gesetzeslogik der Repression bedrohlich sein könnten.

### 1. Von der Diskursanalyse zur Resignifikation

Im ersten Band seiner geplanten *Geschichte der Sexualität* mit dem Titel *Der Wille zum Wissen* findet sich bei Foucault der Anfang dessen, was man als Theorie der Resignifikation bezeichnen könnte, ohne dass er diesen Begriff hier selbst benutzte. Die entscheidende Passage steht im Kontext von Foucaults doppelter Abgrenzung von der Konzeption einer repressiven Macht einerseits sowie andererseits von der Annahme einer Gesetz-Begehrens-Struktur mit einem Gesetz, das einen Mangel und dadurch das Begehren erst erzeugt, weil beide Auffassungen ein zu stark juristisch-souveränes Verständnis der Macht hätten.<sup>1</sup> Im Kontrast dazu entfaltet er in Form einer Aufzählung, was er unter ‚Macht‘ versteht:

die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien,

---

in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.<sup>2</sup>

Hier gibt Foucault keine Definition, sondern eine Aufzählung sehr verschiedenartiger Elemente in vier Gruppen, die dazu beitragen, dass sich in menschlichen Gesellschaften so etwas wie Macht ausmachen lässt: Er nennt (1) vielfältige „Kraftverhältnisse“, (2) „das Spiel“ von Auseinandersetzungen, in dem sie sich befinden und sich ständig ändern, (3) das bestärkende oder einschränkende Verhältnis solcher Kräfte zueinander und (4) die Strategien ihrer gesellschaftlichen Auswirkung und Verkörperung. So etwas wie ein Wesen der Macht ist Foucault gerade nicht bereit anzugeben, und er bezeichnet seine Auffassung insofern als „nominalistische“: „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“<sup>3</sup> Macht sei stets etwas, das sich in einer Verteilung befinde, nicht etwas zum Haben oder Verlieren, sie „kommt von unten“.<sup>4</sup> Daher rückt Foucault im folgenden Text zwar vom Sprechen über den Begriff ‚Macht‘ nicht vollständig ab, schreibt aber doch häufiger von „Machtbeziehungen“. Machtbeziehungen seien allen anderen Typen von Verhältnissen nicht äußerlich, sondern ihnen immanent, und sie seien „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“.<sup>5</sup> Wie passt das zusammen, könnte man fragen, wie können Machtbeziehungen, die nicht derart funktionieren sollen, dass einzelne Subjekte repressiv auf andere einwirken, trotzdem als intentional gedacht werden? Diese Intentionalität möchte Foucault an dieser Stelle für die Erkennbarkeit der Machtbeziehungen in Anspruch nehmen: Er spricht von einem „Kalkül“, von „Absichten und Zielsetzungen“, die die Machtbeziehungen überhaupt sichtbar und erkennbar sein lassen, ohne dass sie als Wirkung auf eine Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts erklärend zurückgeführt werden könnten. Als Antwort gibt er die Auskunft, die Intentionalität oder Rationalität, die hier am Werk sei, lasse sich als die „Rationalität von Taktiken“<sup>6</sup> verstehen; es ließen sich eine Logik oder Absichten auch dann rekonstruieren, wenn niemand einzelnes sie souverän entworfen habe. Das von ihm so genannte „nominalistische“ Denken des Machtbegriffs führt Foucault also zur Aufmerksamkeit auf die Machtbeziehungen, deren spezifische Rationalität er als die Rationalität von Taktiken begreift, und das wiederum führt ihn auf die Frage nach der Rolle des Widerstands: Widerstand lasse sich nicht mehr als etwas begreifen, das der Macht äußerlich und entgegengesetzt sei, Widerstand liege „niemals außerhalb der Macht“<sup>7</sup>, es gebe auch nicht einen grundsätzlichen Ort des Widerstands im Sinne eines Orts „der Großen

Weigerung<sup>8</sup>; und wieder gibt Foucault seine positive Bestimmung dessen, was man unter Widerstand verstehen könnte, nicht in Form einer Definition an, sondern folgendermaßen:

es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können.<sup>9</sup>

An die Stelle der Bestimmung eines grundlegenden theoretischen Ortes, von dem aus jeder Widerstand immer und situationsunabhängig zu denken sei, treten hier Widerstände im Plural, die als Praktiken in ihrer Vielfalt und Vielzahl jeweils immer schon im Feld von Machtbeziehungen stattfinden. Als Konsequenz dieser Argumentationskette vom Machtbegriff über den der Machtbeziehungen zum Widerstand formuliert Foucault vier Regeln, die bei der Untersuchung von Diskursen zu berücksichtigen seien, und erweitert seine früheren Überlegungen, vor allem aus der *Archäologie des Wissens*<sup>10</sup> und aus *Die Ordnung der Dinge*<sup>11</sup>, um ein neues Element.<sup>12</sup> Erstens sei die „Regel der Immanenz“<sup>13</sup> zu beachten, dass nämlich jedes untersuchte Machtwissen stets in jeweils lokaler Form innerhalb gesellschaftlicher Praktiken auftrete und dort erkennbar sei, zweitens die „Regel der stetigen Variationen“<sup>14</sup> der Verteilung der Kräfteverhältnisse, die direkt aus Foucaults oben zitierter Beschreibung seines Machtverständnisses folgt, drittens die „Regel des zweiseitigen Bedingungsverhältnisses“<sup>15</sup> einer Gesamtstrategie und ihrer Taktiken, und viertens die „Regel der taktischen Polyvalenz der Diskurse“<sup>16</sup> – mit der uns Foucault auffordert, die Vielfalt diskursiver Elemente mit ihren mannigfaltigen Rollen innerhalb verschiedenartiger Strategien nicht vorschnell zu vereinheitlichen. Und nun folgt die entscheidende Formulierung des Ziels seiner Diskursanalyse:

Diese Verteilung [...] mit den Varianten und unterschiedlichen Wirkungen je nach dem, wer spricht, seiner Machtposition und seinem institutionellen Kontext, *mit all ihren Verschiebungen und Wiederbenutzungen identischer Formeln zu entgegengesetzten Zwecken* – diese Verteilung gilt es zu rekonstruieren. [...] Es handelt sich um ein komplexes und wechselhaftes Spiel, in dem der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch

---

Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie.<sup>17</sup>

Und im unmittelbar folgenden Text führt Foucault als Beispiel an, dass der starke Vormarsch der sozialen Kontrollen über die Homosexualität in der Psychiatrie, Jurisprudenz und Literatur des 19. Jahrhunderts auch erst „die Konstitution eines Gegen-Diskurses ermöglicht“ habe: „die Homosexualität hat begonnen, von sich selbst zu sprechen [...] – und dies häufig in dem Vokabular und in den Kategorien, mit denen sie medizinisch disqualifiziert wurde.“<sup>18</sup> Diese Passage enthält in komprimierter Weise sowohl Foucaults Verständnis der Untersuchung von Diskursen als Rekonstruktion der vielfältigen Varianten und Wirkungen diskursiver Elemente, wie er es in seinen vorherigen Werken entfaltet hatte, als auch den neuen Hinweis darauf, dass eine solche Rekonstruktion sichtbar machen könne, wie einzelne „Formeln“ im Sinne individuierbarer diskursiver Elemente Verschiebungen unterliegen, Verschiebungen, die (mit der Wiederholung eines und desselben diskursiven Elements) sogar entgegengesetzten Zwecken dienen können. Foucault spricht hier davon, dass „der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann“, was in diesem Kontext bedeutet, dass einzelne diskursive Elemente und ganze Diskurse *zur gleichen Zeit und mit identischen Mitteln* sowohl Macht ausüben als auch sich als Resultat der Machtausübung begreifen lassen. In diesem Sinne zeigt das Beispiel des Homosexualitätsdiskurses für Foucault, dass dasjenige Vokabular und diejenigen medizinischen Kategorien, mit denen Homosexuelle diskriminiert und disqualifiziert worden waren, dazu dienten, die Anerkennung der Rechtmäßigkeit oder sogar so etwas wie der Natürlichkeit der Homosexualität zu fordern. Hier sei erstens mit bestimmten diskursiven Einteilungen Macht ausgeübt worden, und zwar in diskriminierender Weise, zweitens habe dadurch „die Homosexualität“ sich als Resultat dieses Diskurses konfigurieren können, um schließlich die Kategorien der einstigen Disqualifizierung zum Sprechen von sich selbst und zur Einforderung von Rechten zu nutzen, also als „Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie“. In diesem Verständnis von Gegen-Diskursen liegt auch der Ausgangspunkt für eine Theorie der Resignifikation; daran werden die Überlegungen Butlers systematisch anschließen.

In Foucaults genannten früheren Arbeiten, in denen es um den Begriff des Diskurses geht, finden sich die Voraussetzungen für dieses neue Denken des Widerstandes durch die Wiederholung einer „Formel“ zu Zwecken, die den alten geradezu entgegengesetzt sein können, und damit Voraussetzungen dafür, die Diskursanalyse auch als Rekonstruktion solcher wiederholender Praktiken zu begreifen. In der *Archäologie des*

---

*Wissens* beschäftigt sich Foucault im Abschnitt über die Aussagefunktion mit der Frage, ob und ggf. in welchem Umfang man die Aussage durch ihren materiellen Status definieren kann. Dabei tritt das Problem auf, ob und wie man durch die „vielfältigen Vorkommnisse, durch diese Wiederholungen, diese Transkriptionen hindurch die Identität der Aussage feststellen“<sup>19</sup> kann. Weil Foucault hier auf Formationsregeln des Diskurses hinaus möchte, genügt es ihm nicht, Aussagen als Äußerungen zu verstehen; diese versteht er als „Ereignis, das sich nicht wiederholt“.<sup>20</sup> Er möchte also Aussagen nicht als bloße einzelne Ereignisse behandeln, was es aber schwierig werden lässt, der Aussage eine „wiederholbare Materialität“<sup>21</sup> zuzusprechen. Hier befindet er sich in der Zwickmühle, dass er zum einen die materielle Existenzweise der Aussage beschreiben möchte und zum anderen aber die sich anbietende Definition im Sinne der Äußerung ablehnt. Dadurch wird ihm die Aussage zu einem „paradoxen Objekt“<sup>22</sup>, und er schreibt:

Das System der Materialität, dem die Aussagen notwendig gehorchen, gehört also mehr der Institution zu als der räumlich-zeitlichen Lokalisierung; es definiert *Möglichkeiten der Re-Inskription und der Transkription* [...] mehr als begrenzte und vergängliche Individualitäten.<sup>23</sup>

Die spezifische Art der Materialität, die der Aussage zukommen soll, ist zunächst keine der räumlich-zeitlichen Lokalisierung, u.a. weil eine Aussage in verschiedenen materiellen Vorkommensweisen dieselbe sein kann (etwa auf einem Notizpapier, in einem Buch, in mündlicher Form). Individuierbare Einzelereignisse würde Foucault ja als Äußerungen bezeichnen. Da Aussagen aber reinskribiert und transkribiert werden können sollen, soll ihnen trotzdem eine eigene Materialität zukommen, die sie etwa von einer Proposition unterscheidet. Foucault hat sich hier die schwierige Aufgabe gestellt, sowohl der Tatsache gerecht zu werden, dass Aussagen in Form sprachlicher Formulierungen als Ereignisse auftreten, als auch eine Dimension haben, die darüber hinausgeht, insofern Aussagen noch etwas anderes sind als „die Abfolge von Anzeichen auf einer Substanz“.<sup>24</sup> Möglicherweise trennt Foucault hier in zu starker und künstlicher Weise zwischen Instanzen der „Wiederholung ohne Veränderung ihrer Identität“<sup>25</sup>, die er ausschließlich auf der Äußerungsebene ansiedeln möchte, und der Ebene der Aussagefunktion. Diese Dichotomie wird zwar vermeidbar, wenn man die Struktur von Sprechakten betrachtet und sie derart bestimmt, wie Butler das im Sinne von Derridas Begriff der Iterabilität vornimmt: dass es nämlich in der

---

Struktur des Zeichens selbst als Markierung (marque) liegt, dass es immer zugleich Wiederholung eines Alten und Bruch mit dessen Kontext und etwas Neues ist. Aber dann muss man aufpassen, die machttheoretische Perspektive nicht wiederum aus dem Blick zu verlieren, die die Möglichkeit der Resignifikation nicht allein innerhalb der Sprachstruktur ansiedelt, was ja gerade den Vorteil der Diskurstheorie ausmacht.<sup>26</sup> Mit Jürgen Link und Ursula Link-Herr<sup>27</sup> hebt Jäger<sup>28</sup> durchaus im Sinne dieser Problematik vier Aspekte der Foucaultschen Diskurstheorie besonders hervor: Erstens sei unter ‚Diskurs‘ nur die sprachliche Seite einer umfassenderen diskursiven Praxis zu verstehen, die ihrerseits aus dem gesamten Ensemble der jeweiligen Wissensproduktion besteht; zweitens analysiere Foucault das Verhältnis zwischen Diskursen als spezifischen Aussageformationen und ihren Gegenständen, aber nicht in der Weise der ‚optik-analogen‘<sup>29</sup> erkenntnistheoretischen Modelle der Widerspiegelung, ohne dass damit wiederum ein linguistischer Idealismus verbunden sei, denn für Foucault gebe es diskursive neben nichtdiskursiven Praktiken; drittens habe man unter Diskursen im Foucaultschen Sinne ‚Streuungen‘<sup>30</sup> von Aussagen zu verstehen (im Gegensatz zur relativen Geschlossenheit von Texten, die gleichwohl mehrere Themen enthalten können; Jäger spricht daher von ‚Diskurssträngen‘, die sich aus ‚Diskursfragmenten‘ zusammensetzen) – nach deren generierendem Prinzip Foucault in der *Archäologie des Wissens* sucht, jedoch ohne eines explizit angeben zu können<sup>31</sup>; viertens treten Diskurse immer als spezifische ‚diskursive Formationen‘ auf, deren relative Stabilität, Zerfallsereignisse und Neformationen dasjenige seien, was sich untersuchen lasse. Mit dem zweiten Punkt könnte man sich so etwas angesprochen denken wie die Frage nach dem ‚Verhältnis von Diskurs und Wirklichkeit‘.<sup>32</sup> Jäger betont, dass es sich bei Foucault natürlich nicht um eine Widerspiegelungstheorie handelt; vielmehr führten die Diskurse ein ‚Eigenleben‘ und stellten ‚Materialitäten sui generis‘ dar.<sup>33</sup> Diese Beschreibung ist insofern missverständlich, dass sie den Eindruck erwecken könnte, es gebe neben dem Reich der normalen Gegenstände noch das Reich der Diskurse mit deren eigener Materialität. Jäger schließt dieses mögliche Missverständnis erst später aus, wenn er deutlicher formuliert, diskursive Praktiken seien ‚keine besonderen Tätigkeiten im Unterschied etwa zu ‚praktischen Tätigkeiten‘‘.<sup>34</sup> Diskursive Praktiken sind praktische Tätigkeiten unter zahlreichen anderen und mit diesen in wiederum vielfältigen Weisen verknüpft. Damit kommt die Bestimmung diskursiver Praktiken demjenigen sehr nahe, was Ludwig Wittgenstein als ‚Sprachspiel‘ bezeichnet hat: ‚Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.‘<sup>35</sup> Das Sprachspiel ist auch hier das Gesamte, es besteht aus der

---

Sprache, die ihrerseits aus praktischen Tätigkeiten besteht, und aus anderen Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist. Sprechen ist selbst Handeln und es kann doch eine Unterscheidung zwischen Sprechen und Handeln getroffen werden, deren Grenzlinie freilich vom Einzelfall, der Perspektive und der Neigung abhängt. Auch für Butlers Untersuchung der *Politik des Performativen* ist die Unterscheidung wichtig, da, wie Butler kritisiert, einige Fälle diskriminierendes Sprechens von der geltenden Rechtsprechung als „nur sprachlich“ bewertet und damit der Kritik entzogen werden, andere Fälle resignifizierenden Gebrauchs aber als Handlung kritisiert und dann verboten werden; beides im repressiven Sinne. Butler stellt in ihren Büchern dar, auf welche Weisen erst durch die dauernde Zitation des zirkulierenden Wissens darüber, was Geschlecht ist, darüber was ein Körper ist, darüber, was ein Subjekt ist usw., diese erst als Gegebenheiten entstehen. So wird ihr zufolge z.B. „eine bestimmte gesellschaftliche Existenz des Körpers erst dadurch möglich, daß er sprachlich angerufen wird“.<sup>36</sup> Und auch das Subjekt gelangt erst insofern zur Existenz, als es fundamental von der Anrede des Anderen abhängig ist, was auch bedeutet, dass jede einzelne neue Anrede prinzipiell Angst erzeugt, weil sie immer auch die anderen, vorausgegangenen, prägenden Anreden erinnert und reinszeniert, die wiederum erst dadurch die Kraft hatten und haben, die Existenz zu verleihen.<sup>37</sup> Es besteht also ein zirkulärer Zusammenhang zwischen der Anrufung und dem Subjekt. Auch das, was als zu Sagendes verboten oder zensiert wird, hat an diesem Bedingungsverhältnis teil, indem es nicht nur verbietend, sondern auch produktiv oder formativ verstanden werden kann; die „Subjektproduktion“, wie Butler sich ausdrückt, geschieht auch durch die Regulierung des Sprechens des betreffenden Menschen sowie vor allem dadurch, dass reguliert wird, was in den gesellschaftlichen Bereich des sagbaren Diskurses fällt: „Die Frage ist nicht, was ich sagen kann, sondern was den Bereich des Sagbaren konstituiert, in dem sich mein Sprechen von Anfang an bewegt.“<sup>38</sup> Jäger fasst sein Verständnis vom Verhältnis zwischen Subjekt und Diskurs bei Foucault in sehr ähnlicher Weise zusammen: „Das Individuum macht den Diskurs nicht, das Umgekehrte ist der Fall.“<sup>39</sup> Der Diskurs „ist sozusagen Resultante all der vielen Bemühungen der Menschen, in einer Gesellschaft tätig zu sein. Was dabei herauskommt, ist etwas, das so keiner gewollt hat, an dem aber alle in den verschiedensten Formen und Lebensbereichen [...] mitgestrickt haben.“<sup>40</sup> Dieses Verständnis des Verhältnisses von „Subjekt und Diskurs“ oder „Anrufung/Anrede und Subjektproduktion“ erlaubt es laut Butler zu sehen, auf welche Weise sprachliche Diskriminierung und sprachliche Verletzungen passieren, und zwar auch im mehrkulturellen Feld. Butler fragt, was man eigentlich behauptet, wenn man von sprachlichen

Verletzungen spricht, und weist darauf hin, dass man der Sprache eine starke Handlungsmacht zuschreibt; und wenn man von der verletzenden Kraft gewisser Äußerungen mit dem Ziel spricht, auf sprachliche Verletzungen anklagend hinzuweisen, tut man das wiederum in sprachlicher Weise und versucht damit also, dem einen sprachlichen Geschehen ein anderes ebenfalls sprachliches Geschehen entgegenzusetzen. Doch auch die Entgegensetzung macht von der Kraft der Sprache Gebrauch: „Wir sind gefangen in einer Bindung, die keine Zensur zu lösen vermag“.<sup>41</sup> Denn auch eine Zensur wäre ein sprachliches Geschehen. Und schon auf der allerersten Seite von *Haß* spricht nennt Butler ihre These, dass unsere Verletzbarkeit durch die Sprache darauf beruht, dass wir nicht aus ihr hinauskönnen, weil es sprachliche Bedingungen sind, die uns konstituieren. Das gilt zunächst ganz grundsätzlich für jede Benennung als verletzende Handlung, weil jede Anrede die genannte Abhängigkeit von der Anrede des Anderen reaktiviert, aber in manchmal besonders auffälligem Maße für beleidigendes, diskriminierendes Sprechen.

Aber das verletzende Sprechen ist für Butler auch der Ansatzpunkt für das Denken möglicher Resignifikation: Ausgehend vom Beispiel der Verwendung des ursprünglich verletzenden Wortes ‚Nigger‘ im Rap zu Zwecken der Selbstdefinition<sup>42</sup> führt sie zunächst zwei Thesen an, die ihrer Meinung nach beide „der Resignifizierung der anstößigen Äußerung“<sup>43</sup> nicht Rechnung tragen können. Einerseits könnte man meinen, die verletzende Kraft der Wörter hänge vollständig vom Verwendungskontext ab, so dass eine Veränderung dieses Kontexts auch die Wirkung vergrößern, verringern oder aufheben könne. Diese Auffassung könne jedoch nicht erklären, auf welche Weise solche Wörter, wenn sie wirksam sind, ihre Macht ausüben. Die Gegenthese würde lauten, dass bestimmte Äußerungen kontextunabhängig verletzend seien, könne aber gerade die manchmal mögliche Umdeutung und Neuinszenierung nicht erklären. Butler selbst vertritt dagegen die Auffassung,

daß die veränderliche Macht solcher Ausdrücke eine Art diskursiver Performativität markiert, die nicht aus diskreten Reihen von Sprechakten, sondern aus einer rituellen Kette von Resignifizierungen besteht.<sup>44</sup>

Butlers „diskursive Performativität“ macht hier Gebrauch von Foucaults Diskurstheorie und von Aspekten seiner Bestimmung der Aussage, wenn es darum geht, dass anrufende, diskriminierende und verletzende Sprechakte nicht als Kette einzelner diskreter Sprechereignisse angemessen verstanden werden können. Sondern Butler denkt solche

---

Sprechakte als Kette miteinander verbundener Glieder, deren Verbindung eine der *rituellen* Wiederholung ist, in ihrem *Aufführungscharakter* also durch die Gleichzeitigkeit von Wiederholung und Neuaufführung gekennzeichnet ist. Die Unterscheidung zwischen Sprechen und Handeln erlaubt es zudem, zumindest einzelfallweise zwischen illokutionären und perlokutionären Wirkungen des Sprechens zu unterscheiden. Die „Kluft, die den Sprechakt von seinen künftigen Effekten trennt“ hat dabei auch günstige Konsequenzen: „Sie eröffnet nämlich eine Theorie der sprachlichen Handlungsmacht, die eine Alternative zu der endlosen Suche nach rechtlichen Gegenmitteln darstellt.“<sup>45</sup> Eine physische Verletzung dagegen bietet keinen Platz für eine solche Unterscheidung: Sie ist das Resultat physischer Gewalt, für die es keine Resignifikationsmöglichkeit gibt. Hier schließt Butlers Auffassung der sprachlichen Handlungsmacht über Austins Theorie der Performativität hinaus an ihre früheren Arbeiten über Geschlecht und Körper an, in denen sie dargelegt hatte, wie Handlungsmöglichkeiten mit Wiederholungen und Variationen zusammenhängen. Ihr Buch *Körper von Gewicht* verortet das Handlungsvermögen des Subjekts, das sich Normen widersetzt, gerade darin, dass es von solchen Normen erst befähigt, wenn nicht hervorgebracht wurde, die es „in einer ständig wiederholenden oder reartikulierenden Praxis“ gelten lässt<sup>46</sup>; schon in *Das Unbehagen der Geschlechter* war für sie „die ‚Handlungsmöglichkeit‘ in der Möglichkeit anzusiedeln, diese Wiederholung zu variieren“.<sup>47</sup> Ein enormes Gewicht lastet nun aber auf dem Charakter der Variation der Wiederholung – wodurch ist eine bestimmte Wiederholung nicht nur als eine variierende sondern als eine Widerstand leistende qualifiziert? Butler schreibt: „Brüche mit früheren Kontexten oder mit gewöhnlichen Anwendungen sind tatsächlich entscheidend für den politischen Vorgang der performativen Äußerung“<sup>48</sup> – aber wenn die Wiederholung ohnehin notwendig dafür ist, dass etwas Bedeutung hat, welche leistet dann den Bruch mit dem, was im Gegensatz zum Bruch der „gewöhnliche Kontext“ wäre? In *Das Unbehagen der Geschlechter* beleuchtet Butler die paradigmatische Bedeutung der Parodie – in der Imitation hegemonialer Praktiken durch die Parodie werde der hegemonialen Kultur ihr Anspruch weggenommen, es gebe natürliche, wesenhafte Identitäten<sup>49</sup>, aber auch hier schreibt Butler „Die Parodie an sich ist nicht subversiv“.<sup>50</sup> Was macht also eine Wiederholung oder einen Akt der Parodie zu einem subversiven oder politisch widerständigen? Die Antwort lässt sich an einer Textpassage entfalten, deren Wichtigkeit leicht unterschätzt wird:

Dennoch ist dieses Scheitern [parodistischer Inszenierungen, S.H.], ‚real‘ zu werden und das

---

‚Natürliche‘ zu verkörpern, meiner Ansicht nach eine konstitutive Verfehlung aller Inszenierungen der Geschlechtsidentität, weil diese ontologischen Orte grundsätzlich unbewohnbar sind. Von daher das subversive Gelächter im Pastiche-Effekt jener parodistischen Verfahren, die das Original, das Authentische und das Reale selbst als Effekt darstellen.<sup>51</sup>

Die Passage stammt aus einem Kontext, in dem es darum geht, dass alle Inszenierungen als natürlich gedachter Geschlechtsidentitäten für Butler daran scheitern müssen, dass sie einen natürlichen, substanzartig seienden Ort postulieren, dessen Ausdruck sie scheinbar sind, den es aber gar nicht gibt. An der Struktur des parodistischen Aktes selbst ist es nicht abzulesen, ob er eine resignifizierende, gegenstrategische Kraft entfalten kann. Butler schreibt hier aber vom subversiven „Pastiche-*Effekt* jener parodistischen Verfahren [Hervorhebung von mir, S.H.]“, die nicht nur ihr eigenes Scheitern ausstellen, sondern auch die Naturalisierung von Effekten sichtbar machen. Welche das sein können, wird u.a. vom gesellschaftlichen Kontext des Resignifikationsaktes abhängen. Dafür wären höchstens notwendige, aber keine hinreichenden Merkmale angebar. Die Parodie wird für Butler trotzdem nicht zu einem willkürlichen Verfahren, weil die Betrachter-Perspektive entscheidend dafür ist, ob der Pastiche-Effekt erzielt werden kann, der das subversive Gelächter ermöglicht. Eine Einschränkung, ein Risiko gibt es dabei: es ist niemals eine neutrale, unschuldige Wiederholung möglich:

Niemand hat jemals eine Verletzung durchgearbeitet, ohne sie zu wiederholen: Ihre Wiederholung ist sowohl die Verlängerung des Traumas als auch das, was noch in der traumatischen Struktur als Distanz zu sich selbst erscheint, die konstitutive Möglichkeit, anders zu sein. Es gibt keine Möglichkeit, *nicht* zu wiederholen.<sup>52</sup>

Das Unternehmen der Resignifikation ist ein „komplexes und wechselhaftes Spiel“: subversiver und politischer Wiederaneignungsmöglichkeiten, aber auch mit Beschränkungen und Risiken. Wenn Foucault oben von einer „Strategie“ schrieb, die zwar intentional, aber nicht souverän zu denken sei, sind solche resignifizierenden Versuche gute Beispiele. Und der Begriff der Resignifikation schillert zwischen einer Sache der Sprachstruktur oder der Materialität des Zeichens einerseits (was Butler von Derridas

---

Iterabilitätsbegriff übernimmt) und andererseits dem Zugang über die Frage der Handlungsmacht, der bei Foucault stärker ausgeprägt ist, wenn er betont, es komme auf mehr an als die Äußerung.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einige Elemente solcher komplizierten Verteilungen im Foucaultschen Sinne zu rekonstruieren, ohne dass dabei die Diskursanalyse als operationalisierbare Methode im technischen Sinne für die Entwicklung eines Instrumentariums zur quantitativen und qualitativen Textuntersuchung benutzt wird<sup>53</sup>, sondern darüber hinaus und vor allem als erkenntnistheoretische Perspektive auf soziale Praktiken der Diskriminierung und deren Zurückweisung, Subversion und resignifizierenden Umkehrung. Foucault sagt:

Was ich geschrieben habe, sind keine Rezepte, weder für mich noch für sonst jemand. Es sind bestenfalls Werkzeuge – und Träume.<sup>54</sup>

Auch wenn seine Äußerung es nicht ausschließt, solche Rezepte zu entwickeln, haben Foucaults Überlegungen im Folgenden eher die Rolle der Werkzeuge, mit deren Hilfe versucht werden soll, die machttheoretischen Dimensionen mitsamt den resignifikativen Möglichkeiten der Beispiele aus Deutschland und Australien zu erkunden. Diese Erkundung wird hier als das Spezifikum der Diskursanalyse gegenüber hermeneutischen und inhaltsanalytischen Verfahren betrachtet.<sup>55</sup> Für Bublitz et al. stehen die höchst ambivalenten Strukturen dessen, was Foucault unter Diskursen versteht, damit im Zentrum der Diskursanalyse als einer machttheoretischen Perspektive:

Sie [die Diskurse, S.H.] sind in ihrer – potentiell grenzenlosen - Funktion als Produzenten von Wissen und Wahrheit und damit von sozialer Wirklichkeit derart ‚unberechenbar‘, dass die mühsam hergestellte Regelmäßigkeit von Wissen und gesellschaftlicher Praxis ständig aufs Neue gefährdet ist.<sup>56</sup>

Die ambivalente Struktur wird hier daran sichtbar, dass die Diskurse zugleich Regeln herstellende, bewahrende und verändernde Strukturen sind. Im Zitat ist von der ständigen Gefährdetheit der diskursiv „mühsam“ hergestellten Regelmäßigkeiten die Rede; dadurch liegt der Akzent auf dem Schwanken und der Unsicherheit der sozialen Praktiken, und man könnte auf die Idee kommen, es fehle eine ‚Basis‘, auf der gesellschaftliche Regeln aufrichten und auf deren Grundlage sie definiert

werden könnten. Dass in Foucaults Ansatz eine solche Basis fehlt, ist auch zutreffend, nur betont er weniger die bedrohlichen und unsicheren Konsequenzen, sondern die freiheitlichen Möglichkeiten, die sich daraus ergeben:

Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Denken. Sie helfen entdecken, wie willkürlich Institutionen sind, welche Freiheit wir immer noch haben und wieviel Wandel immer noch möglich ist.<sup>57</sup>

Dass die diskursiven Regelmäßigkeiten ständig aufs Neue gefährdet sind, liegt daran, dass sie nur in der Wiederholung von Praktiken existieren und immer wieder neu (und damit potentiell abweichend) aufgeführt werden müssen und können. Diese Möglichkeit der Freiheit ist für Foucault wie für Butler ohne die Gefährdung und ohne die ständige Wiederholung nicht zu haben.

## 2. Kanak Sprak

Was ist ein Kanak(e)? Der Ausdruck hat schon auffällig viele Bedeutungsverschiebungen durchgemacht. Die Einwohner des südpazifischen Neukaledonien, das 1853 zu französischem Kolonialbesitz erklärt worden war, nannten sich selbst Kanaken, wobei ‚Kanak‘ (wie in vielen solchen Fällen der Selbstbezeichnung) mit ‚Mensch‘ zu übersetzen ist. Im Jahr 1931 wurde einer Gruppe von Neukaledoniern eine Reise nach Paris angeboten<sup>58</sup>, wo sie angeblich als „Delegation der Kanaken“ zur Internationalen Kolonialausstellung eingeladen werden sollten, einer Feier der französischen Kolonialpolitik. Doch dort wurden sie im Zoo ausgestellt; sie sollten „sich die Gesichter bemalen, bedrohlich Waffen schwingen, Zähne fletschen und wildes Gebrüll ausstoßen, obwohl sie perfekt Französisch sprachen“.<sup>59</sup> In der Berichterstattung von 1998 (anlässlich der Thematisierung des Vorfalls durch historische Dokumentationen, der Behandlung als Romanstoff und auch anlässlich des Sieges der „multikulturellen“ französischen Mannschaft bei der Fußballweltmeisterschaft der Männer 1998<sup>60</sup>) bezieht sich der Begriff ‚Kanakan‘ auf die Einwohner der französischen Kolonie Neukaledonien, die in den selben Texten sowohl als „Kanakan“ als auch als „Ureinwohner“ und „Neukaledonier“ bezeichnet werden. Damit wird das diskursive Wechselspiel in seiner historischen Abfolge zugleich aufgerufen und verdeckt, das aus den folgenden Etappen besteht: Erstens der Selbstbezeichnung der Neukaledonier als ‚Kanakan‘; zweitens ihrer

---

Ausstellung in Käfigen im Zoo, an denen die Bezeichnung ‚Kanaken‘ auf einem Schild angebracht war – hier setzt die erste Diskriminierung ein, indem die Selbstbezeichnung verdinglichend aufgegriffen wird; drittens der beleidigenden Beschimpfung von Migranten als ‚Kanaken‘, u.a. türkischer Arbeitsmigranten in Deutschland; viertens der selbstbewusst-aggressiven Resignifikation, die unten genauer untersucht werden soll.

Besonders aufschlussreich ist die Verwendung der Ausdrücke im Text „Karembus Urgroßväter wurden im Zoo ausgestellt“ von Andrea Schlotterbeck, der ursprünglich am 15. Dezember 1998 als Artikel in der *Berliner Zeitung* erschien<sup>61</sup>; Anlass war ein nicht näher genanntes Interview des französischen Fußballers Karembu: Der gesamte Artikel zählt 551 Wörter, davon entfallen drei auf ‚Kanaken‘, acht auf ‚Ureinwohner‘ und vier auf ‚aus Neukaledonien/neukaledonisch‘ (in Verbindung mit ‚Ureinwohner‘). Das sind insgesamt 15 Vorkommnisse; in einem Text von 551 Wörtern heißt das, von allen 36,7 Wörtern ist eines eine solche Bezeichnung. Das ist eine vergleichsweise starke Präsenz dieser Bezeichnungen selbst in einem Text, in dem die französische Kolonialgeschichte thematisch ist. Auffällig ist die Häufung des Ausdrucks ‚die Ureinwohner‘, der eine gewisse hilflose Distanznahme ausdrückt in Zeiten, wo solche Ausdrücke normalerweise nicht mehr unproblematisch verwendet werden, weil ‚Ureinwohner‘ eine Nähe zu ‚Wilde‘ oder ‚Primitive‘ aufruft. Am interessantesten ist jedoch die Verwendung von ‚Kanaken‘. Im ersten Vorkommnis steht es in Anführungszeichen und wird ergänzt durch „wie sich die Ureinwohner selbst nennen“ – hier wird die Verwendung legitimiert durch den Verweis auf die Selbstbezeichnung. An den beiden folgenden Stellen werden jedoch ohne Anführungszeichen und ohne Anspielung auf die Selbstbezeichnung prädikative Aussagen über „die meisten Kanaken“ (aus dem obigen Zitat) bzw. über „die Kanaken“ getroffen. Hier verwendet die Verfasserin des Artikels im Dezember 1998 diese Bezeichnung ungeachtet der diskriminierenden Geschichte des Ausdrucks und macht den Versuch, unter Rückgriff auf die Tatsache der Selbstbezeichnung der benannten Gruppe das Wort sozusagen ‚unschuldig‘ oder ‚neutral‘ zu gebrauchen. Dabei wird aber, wie Butler gesehen hat, das Trauma der Diskriminierung und Unterdrückung wieder aufgerufen; der Versuch, die Bezeichnung neutral zu verwenden, scheitert damit. Das Ergebnis lautet also: Der Ausdruck ‚Kanake‘ kann seine kolonialisierende Bedeutung auf diese Weise nicht abschütteln. Seine Verwendung kann nicht völlig frei werden von der Verletzung, die mit ihm zugefügt wurde. Das führt zur Frage, unter welchen Bedingungen überhaupt eine Resignifikation eines solchen Ausdrucks glücken kann.

Dabei ist entscheidend, von wem und in welchem Kontext die

---

Worte aufgegriffen werden. Nur die Personengruppe, die vorher Opfer der diskriminierenden Rede war, besitzt offensichtlich die Kraft und die Berechtigung, die Worte gegen den alten verletzenden Kontext zu verwenden. Wie der eben betrachtete Artikel zeigt, kann jemand von außerhalb der betroffenen Gruppe nur das Trauma der beleidigenden Anrufung wiederholen; es liegt nicht in ihrer/seiner Macht, der Bezeichnung einen schmerzfreien Sinn zu geben. Das Opfer der sprachlichen Verletzung kann zwar das Trauma auch nicht rückgängig machen, aber nur es selbst kann die Bezeichnung überhaupt in einer entgegengesetzten Strategie als Selbstbezeichnung verwenden. Das rührt daher, dass man durch die sprachliche Verletzung seinen Kontext verliert, man weiß nicht mehr, wo man ist, man wird seiner Selbstkontrolle beraubt.<sup>62</sup> Niemand außer dem Betroffenen selbst kann die Resignifikation vornehmen: Jede neuerliche Anrufung, wie gut gemeint auch immer, würde die akute Wegnahme der Selbstkontrolle wiederholen und reaktivieren (und darüber hinaus wie jede Anrufung auf den grundsätzlich imaginären Charakter dieser Selbstkontrolle verweisen).

Ein Beispiel für die resignifikative Aneignung der ursprünglich verletzenden Anrufung mit dem Wort ‚Kanake‘ bietet die ‚Kanak Sprak‘. Bekannt geworden ist dieser Kunstausdruck durch das erste Buch von Feridun Zaimoglu.<sup>63</sup> Es handelt sich dabei um die „Nachdichtung“<sup>64</sup> von 24 Gesprächen, die Zaimoglu mit türkischen Immigranten der dritten Generation geführt hat, die sich selbst selbstbewusst-aggressiv als „Kanaken“ bezeichnen, nachdem sie früher diskriminierend mit diesem Ausdruck belegt worden waren; „ein Etikett, das nach mehr als 30 Jahren Immigrationsgeschichte von Türken nicht nur Schimpfwort ist, sondern auch ein Name, den ‚Gastarbeiterkinder‘ der zweiten und vor allem der dritten Generation mit stolzem Trotz führen“.<sup>65</sup> Die sich selbst als Kanaken bezeichnen, wenden das negative Bild, das ihnen entgegengebracht wurde, zur positiven Selbstdefinition. Untereinander sprechen sie eine Mischsprache aus Deutsch und Türkisch, die gerade keine Lernersprache mit grammatischen und lexikalischen Unsicherheiten ist, sondern eine Gruppensprache als „ethnolektale Varietät“.<sup>66</sup> Ihre deutschsprachigen Anteile haben besondere grammatische, lexikalische, prosodische und phonetische Eigenschaften; so fallen z.B. die meisten Präpositionen und Artikel weg, das neutrale grammatische Geschlecht wird auf fast alle Substantive ausgedehnt, der Sprechrhythmus ist durch bestimmte Hebungen und Senkungen gekennzeichnet, usw. In türkische Satzteile und Konstruktionen werden deutsche Phrasen eingebaut und umgekehrt. Nicht nur die Bezeichnung ‚Kanake‘ allein hat hier resignifikative Kraft, sondern diese sprachliche Vielfalt (eingeschlossen dialektales und/oder Standarddeutsch und dialektales und/oder Türkisch)

---

ist ein Symbol für eine eigene sozio-kulturelle Identität: sie ermöglicht

ein sehr ausdifferenziertes Kommunikationsverhalten, das vom häufigen Wechsel zwischen Sprachen und Varietäten gekennzeichnet ist. Dafür sind verschiedene kontextuelle Faktoren ausschlaggebend: der situative Anlass und die Gesprächspartner, das Gesprächsthema und die Art seiner Durchführung (z.B. witzig oder ernst), die Gesprächsdynamik und das vorausgesetzte kulturelle Wissen. In jedem Fall aber transportiert der Wechsel immer soziale und kontextuelle Bedeutung.<sup>67</sup>

Die Mischsprache scheint ein Symbol dafür zu sein, dass sich die SprecherInnen weder zur türkischen noch zur deutschen Gruppe zugehörig fühlen.<sup>68</sup> Ihr Alltag entspricht nicht dem „Integrationsgebot“<sup>69</sup>, das vorsieht, dass sich Migranten in eine bestehende deutsche Kulturlandschaft einzugliedern haben. „Aber eine Idee von Heimat, die von den vielfältigen globalisierten Beziehungen absieht, ist eine Fiktion“.<sup>70</sup> Es gibt schon immer sehr unterschiedliche Identitätsmodelle bei MigrantInnen in Deutschland; paradigmatische Fälle wären die Assimilation, die alten ‚Gastarbeiter‘, die in ihre Herkunftsländer zurückgekehrt sind, sowie diejenigen, die sich mit ihrem Verhalten der alten Nationalitätslogik verweigern wie die, die sich selbst als ‚Kanak‘ bezeichnen und z.B. Assimilierte als „Assimil-Kümmel“<sup>71</sup> beschimpfen. All diesen unterschiedlichen Identitätsmodellen mit ihren zahlreichen Abstufungen einen Begriff der Heimat mit entsprechenden Verhaltensweisen vorschreiben zu wollen, kommt einer schlechten Entdifferenzierung gleich. Kanak Sprach ist inzwischen zu einer Mode geworden; auch deutsche Kinder übernehmen Sätze und Merkmale, nicht zuletzt durch die Kommerzialisierung in den Medien. Im Falle von Zaimoglus Buch *Kanak Sprach*, das mit zu dieser Mode beigetragen hat, handelt es sich um eine Repräsentation von Kanak Sprach in literarisch stilisierter Form, „in fiktionale Kontexte gesetzt und mit vorkalkulierten Effekten verwendet“.<sup>72</sup> Zaimoglu hat anderthalb Jahre hindurch „Protokolle“ von Gesprächen mit Männern im „öffentlichen Leben in den Szenen der Kanaken-Ghettos“<sup>73</sup> geführt. Für die „Übersetzung“<sup>74</sup> oder „Nachdichtung“<sup>75</sup> ins Deutsche hat Zaimoglu die türkischen Anteile an der Lexik übersetzt und dabei, um der „Folklore-Falle“<sup>76</sup> zu entgehen, den stark symbolischen Jargon, der als „blumige Orientalensprache“<sup>77</sup> missverstanden werden könnte, reduziert; so schreibt er zum Beispiel „Bruder“, wo eine wörtliche Übersetzung „mein Augenlicht“ lautete. Herausgekommen ist ein Sprachbild mit einem weiten Spektrum:

---

vom Müllabfuhr-Kanaken bis zum Kümmel-Transsexuellen, vom hehlenden Klein-Ganeff, dessen Geschenke ich nur mühsam zurückweisen konnte, bis zum goldbehängten Mädchenhändler, vom posenreichen Halbstarke bis zum mittelschweren Islamisten.<sup>78</sup>

Auch in der teilfiktionalen Form wird hier nicht nur der einzelne Ausdruck ‚Kanake‘ resignifiziert, sondern komplette Klischees werden aufgegriffen und gegen die ursprüngliche Strategie gewendet. Zaimoglu selbst interpretiert sein Verfahren folgendermaßen:

In diesen Klischees offenbart sich der Hang der Deutschen, die Türken als Statisten in der Klammer der Moralkodizes zu sehen und ihnen jeden frei gewählten Zugang zur deutschen Gesellschaft abzusprechen. [...] Es sind die Zeiten eingeläutet, in denen jede Abstammung an den persönlichen Lebensentwürfen zerschellt. Jenseits der Zuschreibungsmodelle der Ausländerbetreuungsindustrie, die für sich immer noch das Meinungsmonopol beansprucht, sind die Deutschländer, die eingewanderten und die hier geborenen Türken, nicht nur längst in der bundesdeutschen Gesellschaft angekommen. Sie kämpfen um eigene Spielräume und verweigern den professionellen Ausländerbetreuern die Stereotypen mit Wiedererkennungswert.<sup>79</sup>

In dieser Selbstinterpretation spricht Zaimoglu vom „frei gewählten Zugang“, von eigenen Spielräumen und „persönlichen Lebensentwürfen“. Das klingt zunächst wie die Forderung nach einer souveränen Sprecherposition und damit nach einem sprachlichen Verhalten, das die komplizierten diskursiven Machtverteilungen im gesellschaftlichen Gefüge verkennt. Aber im Kontext des gesamten Zitats fällt auf, dass die drei Ausdrücke jeweils nur die eine Hälfte charakteristischer Oppositionen sind, die diese Textpassage organisieren. Der „frei gewählte Zugang“ fungiert als Gegenbegriff zur „Klammer der Moralkodizes“, mit denen die Deutschen die Immigranten festlegten; „eigene Spielräume“ steht in Opposition zu den „Stereotypen“, mit denen sie die „professionellen Ausländerbetreuer[...]“ wiederzuerkennen strebten; die „persönlichen Lebensentwürfe“ schließlich sind der feste Grund, auf dem die sonst so vordiskursiv gedachte „Abstammung“ buchstäblich zerschellt wie etwas Fragiles, das zu Boden fällt. Durch die Oppositionen betont der Text die

---

Lage der ImmigrantInnen, die sich in Deutschland als Opfer diskriminierender Akte wiederfinden, und sich durch die Aneignung solcher Praktiken Handlungsmacht zurückholen. Freilich enthält das Zitat als Interpretation der *Kanak Sprak* eine implizite Sprachphilosophie und eine Theorie mehrkultureller Identität im heutigen Deutschland, die auch mit der Vorstellung einer Repression verknüpft ist. Ähnlich funktioniert ein Beispiel aus dem *Kanak Sprak*-Kapitel „Den Fremdländer kannst du nimmer aus der Fresse wischen“:

du willst es wissen, ich geb dir das verschissene wissen:  
wir sind hier allesamt nigger, wir haben unser ghetto,  
wir schleppen's überall hin, wir dampfen fremdländisch,  
unser schweiß ist nigger, unser leben ist nigger, die  
goldketten sind nigger, unsere zinken und unsere fressen  
und unser eigener stil ist so verdammt nigger, daß wir  
wie blöde an unsrer haut kratzen, und dabei kapiere  
wir, daß zum nigger nicht die olle pechhaut gehört, aber  
zum nigger gehört ne ganze menge anderssein und  
andres leben. Die haben schon unsre heimat prächtig  
erfunden: kanake da, kanake dort, wo du auch  
hingerätst, kanake blinkt dir in oberfetten lettern sogar  
im traum, wenn du pennst und denkst: joker, jetzt bist du  
in deiner eigenen sendung.<sup>80</sup>

Die aggressive Selbstbezeichnung als nigger beansprucht die in der Erfindung durch die anderen weggenommene Definitionsmacht und Handlungsmacht zurück. Und sie enthält eine Provokation im Vorwurf an die Urheber der Veränderung, die die Diskriminierung an den Absender zurückschickt. Dass die Provokation funktioniert, wurde an einem ‚Ausfall‘ der sozialdemokratischen Politikerin Heide Simonis in der Talk-Show III nach neun im Mai 1998 sichtbar<sup>81</sup>, die neben Feridun Zaimoglu und anderen zu den eingeladenen Gästen gehörte. Der historisch-politische Kontext war die Diskussion um ein deutsches Einwanderungsgesetz, und Zaimoglus *Kanak Sprak* war drei Jahre zuvor erschienen.

Simonis kann, so der Einleitungstext zur schriftlich dokumentierten Sendung, in der Situation nicht damit umgehen, dass „‚Ausländer‘ [...] ihnen, den Deutschen, sogar die Definitionsmacht über rassistische Verbalinjurien (‚Kanake‘) streitig machen. Da hat man sich's jahrelang verkniffen – und dann war alles umsonst“<sup>82</sup>. In der Talkshow entzündete sich ein teils heftiger Wortwechsel an der Tatsache, dass Zaimoglu über die Selbstbezeichnung „Als Kanakster, als Kanakyoungster und als Kanake“<sup>83</sup> sprach und zunächst im Gespräch mit der Moderatorin

der Sendung deutlich machte, dass es Außenstehenden nicht zukomme, ihn so zu bezeichnen. Dabei betonte er, auch er (stellvertretend für diejenigen, die sich so nennen) habe „nicht die Definitionsallmacht, aber auch nicht das Monopol an Erklärungsmustern“<sup>84</sup>; er könne nicht über die kursierende Bezeichnung derart verfügen, dass er es z.B. Außenstehenden souverän gestatten könne, ihn ‚Kanake‘ zu nennen. In der Folge, nach einer szenischen Lesung aus *Kanak Sprak*, schaltete sich Heide Simonis ins Gespräch ein und zeigte deutliche Vorbehalte gegenüber solchen Sprachpraktiken, wie sie im Buch vorkommen:

Aber ein Türke, der so redet... [...]. Und ich sage Ihnen, ich würde immer dazwischen gehen, wenn zwei sich auf der Straße so unterhalten, ich sage, ihr Arschlöcher, das ist der Anfang vom Ende, so fangen sie an miteinander zu reden. Das mag auch Kunst sein, aber wenn das die Kunst hervorbringt, daß ich am Ende sage, ich durfte das, weil der andere hat ja auch – dann muß ich Ihnen ehrlich sagen, nee.<sup>85</sup>

Hier nimmt Simonis für ihre Argumentation implizit in Anspruch, dass dieses Sprechen auch ein Handeln ist. Ihre Anspielung auf das Verhältnis von Kunst und Zensur entspricht genau jener in Butlers Haß spricht untersuchten Auffassung, die solche Arten des Sprechens als verletzende Handlung einstuft, die einzuschränken oder zu verbieten ist. Aber damit wird die Sprache stillzustellen versucht und eine neue Repression eingeführt. Nach einer Seitenlinie des Gesprächs, in der Wolf Biermann sich einschaltete und an Zaimoglu die „Echtheit“ vermisste, entspann sich schließlich der folgende Wortwechsel zwischen Simonis und Zaimoglu:

H.S.: Also Sie nutzen etwas aus, daß wir sprachlos davorsitzen und sagen: Wenn er das gerne möchte, dann muß er sich so ausdrücken dürfen. Ich darf mich in der Türkei auch nicht so ausdrücken, und deswegen tue ich es nicht, und deswegen erwarte ich auch von Ihnen, daß Sie es nicht tun.

F.Z.: Sie machen einen großen Fehler. Sie kommen mir wieder einmal damit, Sie kommen mir immer mit der Türkei. Ich bin in diesem Land aufgewachsen...

H.S.: Sie haben ein Erbe. So wie ich ein anderes Erbe mit mir rumschleppe, schleppen Sie das türkische mit sich rum. Tut mir leid, das ist so.

---

F.Z.: Was heißt hier Erbe? Es ist die Musik...

H.S. ...Nein. Es sind Ihre Eltern, ihre Großeltern, es ist ein Stückchen mehr, als nur nach dem Motto: Ich hab zufällig mal den Bosphorus gesehen.<sup>86</sup>

Nachdem Simonis eine Auffassung geäußert hat, die dem Wunsch nach dem Verbot des resignifizierenden Sprechens nahe kommt, weil es die Diskriminierung wieder aufruft, benutzt sie ein neues Argument, das mit dem Vorwurf beginnt, die ursprünglich Diskriminierten nutzten die strukturelle Asymmetrie der Resignifikation aus. Weil es Außenstehenden oder mit den Tätern Verbundenen nicht zukommt, eine Resignifikation vorzunehmen, beklagt sich Simonis darüber, ausgeschlossen zu sein, und wechselt zur moralischen Forderung nach dem Muster über: „Was wir Deutschen nicht in der Türkei dürfen, dürfen die, die sich selbst so nennen wollen, auch nicht in Deutschland“, und in der Folge wird ein impliziter Rassismus sichtbar, wenn sie versucht, Zaimoglu auf sein „türkisches Erbe“ festzulegen, damit die vertraute Logik der Repression wieder greift. Hier wird deutlich, dass Simonis' Schwierigkeiten damit zusammenhängen, dass Resignifikationsvorgänge immer bedeuten, dass ein Vorgang außer Kontrolle geraten ist. Die sich als Kanaken bezeichnen, können das tun, weil die sprachliche Macht weder zu lokalisieren noch festzuschreiben noch ein für alle Mal zu haben ist (Damit beleidigen sie interessanterweise nicht die Neukaledonier, weil sie mit ihnen die Geschichte teilen, Opfer der Verletzung gewesen zu sein, auch wenn bei den Neukaledoniern die Reihenfolge von Selbstbezeichnung und Diskriminierung durch andere umgekehrt verlief.). Gegen Ende formulierte Simonis das Problem noch einmal in aller Deutlichkeit: „Wieso dürfen Sie Kanake zu sich sagen und ich nicht?“, worauf Zaimoglu antwortete „Weil man da draußen uns ständig als Kanaken bezeichnet“, und Simonis sich schließlich zum Ausruf hinreißen ließ „Soll ich einem DVU-Menschen, der sagt, ich hau jemand über die Rübe, dasselbe Verständnis entgegenbringen?“<sup>87</sup>

Gegen Simonis ließe sich sagen: Hier sind die oben genannten ‚Grenzen und Risiken‘ der Resignifikation deutlich sichtbar geworden. „Daß die Sprache ein Trauma in sich trägt“ ist aber kein Grund, ihren Gebrauch zu untersagen.<sup>88</sup> Denn damit würde man versuchen, eine Stillstellung herbeizuführen, was erstens ohnehin angesichts der lebendigen Verwiesenheit der Sprache auf Prozesse der Wiederholung erfolglos bleiben müsste, und zweitens auch diskurs- und machttheoretisch naiv wäre.

### 3. Aboriginal English

Zum literarischen und politischen Projekt der Kanak Sprak gibt es erstens keine direkte australische Entsprechung, und zweitens ist die gesellschaftliche Situation der erst diskriminierten und dann resignifizierenden Menschen eine andere, wenn es nämlich um Aboriginal English und den Umgang mit diskriminierenden Bezeichnungen für die Aborigines geht. Aboriginal English ist daher zunächst einmal kein Resignifikationsgeschehen im genau gleichen Sinne wie die Kanak Sprak, obwohl es sich auch um eine Mischsprache handelt, eine lexikalische, grammatische, phonetische und prosodische Mischung aus Englisch und jeweils unterschiedlichen Sprachen der Aborigines. Diese Mischung wird wiederum von weißen Kindern und Jugendlichen in Teilen übernommen und führt gleichsam zu einer Rehybridisierung des Englischen. Peter Wignell hat die Beispiele für solche Hybridisierungen in drei Kategorien eingeteilt: Erstens solche Ausdrücke, die lexikalisch englisch sind, dann Teil des Aboriginal English wurden, wobei sie eine Bedeutungsverschiebung durchmachten, und schließlich mit der veränderten Bedeutung von einigen SprecherInnen, besonders Kindern und Jugendlichen, ins mainstream-Englisch aufgenommen wurden; zweitens Ausdrücke, die mit Hilfe von Kontraktionsformen aus Wörtern der englischen Lexik Begriffe aus Sprachen der Aborigines nachbilden, zuerst im Aboriginal English und dann wieder als Übernahme ins mainstream-Englisch; und drittens Wörter aus Sprachen der Aborigines, die im Aboriginal English vorkommen und von SprecherInnen des mainstream-Englisch übernommen werden.<sup>89</sup> Ein Beispiel für die erste Kategorie ist das Wort ‚deadly‘, ausgesprochen mit gedehnten Vokalen und einer erst steigenden, dann fallenden Intonation, in der Bedeutung, dass etwas besonders gut oder wünschenswert ist. Ein Beispiel für die zweite Kategorie wäre das Wort Bruz, das eine kreative Übersetzung eines Verwandtschaftsausdrucks ins Englische ist, der ungefähr ‚Cousin-Bruder‘ bedeutet. Die Kontraktion benutzt Br- aus Brother und Cuz als kontrahierte Form für cousin und wird als Ausdruck benutzt, der Solidarität mit Gruppenmitgliedern signalisiert. Ein Beispiel der dritten Art wäre budju, ursprünglich ein Larrakia-Ausdruck für die weiblichen Genitalien, der dann die Bedeutung von ‚cunt‘ angenommen hat, etwa in der Beschimpfung You budju!, aber in einer Resignifikation auch etwas Positives wie ‚Mut‘ oder ‚Mumm‘ zuschreiben kann und dann dasselbe bedeutet wie ‚She’s a real spunk‘.<sup>90</sup> Wignell beschreibt den Vorgang als „a kind of meaning-reversal“.<sup>91</sup> All dies sind Beispiele dafür, dass es zumindest in Teilen der SprecherInnengemeinschaft des mainstream-Englisch Mode geworden ist, solche hybriden Sprachformen zu verwenden, in denen das Aboriginal English als Sprache durch seine bloße

Verwendung eine implizite Aufwertung erfährt. Hier ist eine ganze Sprache Gegenstand der Resignifikation und enthält darüber hinaus einzelne Wörter, an denen sich Resignifikationsakte zeigen lassen. Aber soweit ist die diskriminierende Anrufung von Aborigines mit Gruppennamen, die dem Wort ‚Kanakanen‘ entspähen, noch nicht berührt. Zwei Beispiele sollen im Folgenden exemplarisch dafür dienen, die in ihnen enthaltene implizite Sprachphilosophie zu dieser Frage zu erkunden: Mudrooroo mit seinem Roman *Doin' Wildcat*<sup>92</sup>, und Phillip Gwynnes Jugendbuch *Deadly, Unna?*<sup>93</sup>.

Mudrooroo wurde im Jahr 1938 in Narogin als Colin Johnson geboren. Mit seinem 1965 erschienenen Roman *Wild Cat Falling* gilt er als der Begründer der Aborigines-Literatur; er ist Mitglied des Aboriginal Arts Committee des Australia Council und in weiteren Organisationen tätig. Der Roman erzählt von der Titelfigur Wild Cat, einem Aborigine, der aus dem Gefängnis entlassen wird, um nur zwei Tage später wegen versuchten Mordes erneut verhaftet zu werden. 1988 schrieb Mudrooroo die Geschichte noch einmal aus einer neuen Perspektive um<sup>94</sup>, sie erschien unter dem Titel *Doin' Wildcat*, und im selben Jahr änderte er auch seinen Namen in Mudrooroo Narogin, mittlerweile nur noch Mudrooroo. Zu seinen Namenswechseln schreibt er:

Ich wurde in Narrogin (Westaustralien) geboren – daher mein Name. 1988 entschied ich, dass einen englischen Namen zu haben nicht angemessen wäre. Da ich in einem kleinen Ort bei Narrogin, der East Cuballing heißt und aus nicht viel mehr als einer Post besteht, geboren wurde und Narrogin auf meiner Geburtsurkunde steht, entschloss ich mich ‚Narrogin‘ zumindest als Künstlernamen anzunehmen. ‚Mudrooroo‘ kam zu Stande, als als ich 1988 mit Oodgeroo Noonuccal diskutierte und sie sagte, wir bräuchten ein ‚Arbeitstotem‘ oder ‚Traum‘. Da wir Schriftsteller waren, warum nicht ‚Papierrinden‘-Baum. ‚Oodgeroo‘ heißt Papierrinde in der Noonuccal-Sprache, und ‚Mudrooroo‘ heißt dasselbe in der Bibbulmum-Sprache, die die Sprache meiner Mutter ist. Daher änderte ich meinen Namen in Mudrooroo. Das entwickelte sich in ‚Mudrooroo Nyoongah‘, welches der Name meines Volkes ist. Dann war ich es satt, zu erklären, was Nyoongah bedeutet – der Begriff ‚Aboriginal‘ oder ‚Aborigine‘ ist eine weiße Täuschung über die Ureinwohner Australiens; ein Nyoongah meint etwas

---

anderes als ein ‚Aborigine‘ zu sein – wir sind eine Mischung verschiedener Rassen aus dem Südwesten Westaustraliens. So ist mein Name jetzt Mudrooroo Nyoongah und mein Künstlernamen Mudrooroo.<sup>95</sup>

Stiller beschreibt Mudrooroos Verfahren, mit seinen Namen umzugehen, als Dekonstruktion der Identitäten.<sup>96</sup> Interessant ist nicht nur die Abfolge unterschiedlicher Namen mit ihren unterschiedlichen Begründungen (der englische Name mit Vor- und Familiennamen, der selbstgewählte Name Mudrooroo mit Bezug auf den Beruf und die Muttersprache der Mutter), sondern auch Mudrooroos Äußerung zum Namen Nyoongah. Stiller interpretiert sie so, dass sich Mudrooroo abgrenze gegen die „vereinnahmende Bezeichnung ‚Aborigines‘ für Völker, die sich selbst als verschieden betrachten“<sup>97</sup>; die „weiße Täuschung“, die Mudrooroo zurückweist, besteht darin, die verschiedenen Völker, die sich vermischt haben, nicht nur unzulässigerweise zu vereinheitlichen und damit zu vereinnahmen, sondern auch darin, ihre Geschichte der Differenzen und Vermischungen nicht wahrzunehmen. Laut Mudrooroo wird den Aborigines mit solchen verfälschenden Darstellungen nur die nicht akzeptable Alternative zwischen Assimilation und „Tribalization“ gelassen<sup>98</sup>; entweder die Aborigines passen ihre Konventionen denen der Weißen an, oder sie werden exotisiert. Mudrooroo kritisiert also die Verwendung des Begriffs ‚Aborigines‘, gleichzeitig aber benutzen er und viele andere den Begriff sowohl im Rahmen der politischen und kulturellen Gremien zur Repräsentation der mit ihm bezeichneten Menschen, meistens ohne dass es sich um eine aggressive Resignifikation wie im Falle des Ausdrucks ‚Kanake‘ handelte. Im Vergleich ist ‚Aborigine‘ ein schillernderer Ausdruck als ‚Kanake‘, der in bestimmten historischen Phasen eindeutig diskriminierend und nun aggressiv-selbstbewusst resignifizierend verwendet wurde, während jener eine scheinbar ‚neutrale‘, ‚bloß-klassifikatorische‘ Bedeutung beansprucht, in der die Diskriminierung auf der Ebene der Sprache selbst verdeckt bleibt. Dadurch sind die Möglichkeiten der resignifizierenden Verwendung durch die Diskriminierten eingeschränkt: Die Resignifikation erfordert eine umkehrbare diskursive Strategie, die sich nicht versteckt. Es gab einen Streit um Mudrooroos Aborigine-Identität, als seine Familie 1996 enthüllte, Mudrooroo sei gar kein „richtiger“<sup>99</sup> Aborigine, denn sein Vater soll ein schwarzer Amerikaner gewesen sein und seine Mutter die Nachfahrin von Weißen. Mudrooroo verwirft jedoch alle Identitätszuschreibungen, die auf Kriterien des Blutes oder des Begriffs der Rasse oder der Gene beruhen: „Was auch immer meine Identität ist, so ruht sie auf meiner über fünfzigjährigen Geschichte, mehr ist dazu nicht zu

sagen.“<sup>100</sup>

Mit seinem Debutroman *Wild Cat Falling* geht Mudrooroo in *Doin' Wildcat* in ähnlicher Weise um wie mit seiner Identität, indem er ihn aus der Rückschau reinterpretiert und sich in ihn als Autor neu einschreibt. Das lässt sich folgendermaßen beschreiben: „der Autor Mudrooroo wirft dem Autor Colin Johnson vor, einen Aborigine so geschildert zu haben, wie ihn sich Nicht-Aborigines vorstellen.“<sup>101</sup> In *Doin' Wildcat* kehrt der Erzähler nach 26 Jahren in das ehemalige Gefängnis, in dem er inhaftiert war, zurück, um einen weißen Regisseur und Produzenten bei der Verfilmung des Buchs zu unterstützen. Der Erzähler ist also in der Position, ein Buch und danach ein Drehbuch geschrieben zu haben und nun bei den Dreharbeiten den Schauspieler beobachten zu können, der ihn als jungen Mann spielt. Das bedeutet, der Erzähler ist in einer privilegierten Position gegenüber allen anderen Figuren des Textes, und trotzdem ist er eine marginalisierte Figur. Er steht mit dem Regisseur hinter der Kamera und ist zugleich die gefilmte Person, er stammt aus der marginalisierten Kultur der Aborigines und benutzt die hegemoniale weiße Kultur als Spielraum seiner Kreativität und Reflexivität<sup>102</sup>, und der Text stellt diese vielfältige Konstruiertheit der Identität und des Romans als zentral heraus. Schon der Titel betont den Aspekt der Konstruiertheit des Textes: *Doin' Wildcat: A Novel Koori Script As constructed by Mudrooroo Narogin (Previously known as Colin Johnson)*. Der Text ist darüber hinaus voller linguistischer, textueller und literarischer Anspielungen und Innovationen. Dazu gehört auch der Einsatz des Aboriginal English. Eine häufig, auch von Mudrooroo selbst, zitierte Passage lautet:

June: I've just got here. Didn't know if you would turn up, or not. I'm at that table with a few friends.  
 She takes Ernie by is arm. Ee allows imself to be led to the table. Ee is introduced to the men.  
 June: This is the boy I met on the beach yesterday.  
 Ernie doesn't say a word. Ee sits nervously on a chair. Ee lights up a cigarette.  
 June: Frank and Bill here are doing Social Anthropology. They are really interested in the plight of the Aborigines...  
 Even though I ave written these lines, I inwardly shudder at em. I know what's comin, ave bin in such scenes, an know the whole thing. This'll be their first meeting with an Aborigine, and ee'll be expected to be cluey on all aspects of what I've written as 'the plight of

---

the Aborigines'. Naturally, I've written it to show what we come up against from even well meanin whites. Ernie squirms in is chair. There's a few takes an cuts, an this disrupts the questionin. Still it goes on.<sup>103</sup>

In diesem Zitat gibt es zunächst wieder keine Resignifikation, die mit einzelnen Begriffen nach Art des Ausdrucks ‚Kanakan‘ arbeitete. Webb spricht aber von: “A liberating performance [...] getting out from under the alienated discourse of the earlier work with its European-style idiom”, und meint: “Mudrooroo positively positions ‘alienated’ segments of his earlier novel to achieve new narrative energy.”<sup>104</sup> Der Erzähler selbst benutzt Elemente aus dem Aboriginal English und gewinnt damit noch mehr als Narrative Energie: Er stellt sich auf die Seite derer, die von den wohlmeinenden Sozialanthropologen untersucht und entfremdet werden, und verleiht seine sprachliche Handlungsmacht, die er als der Autor in der zentralen Position besitzt, der Figur des Ernie, der seine Sprechmacht im Zitat buchstäblich nicht ausüben kann, weil sie ihm genommen wurde. Die Sätze des Erzählers über Ernie sind durch Merkmale des Aboriginal English gekennzeichnet: D.h. es ist nicht so, dass die Figur einen abweichenden Dialekt spräche und mit der Darstellung durch einen sonst standardsprachlichen Erzähler bloßgestellt würde, sondern der Erzähler spricht gerade die Sprache, die Ernie sprechen würde, wenn er es in dieser Situation könnte. Trotzdem ist es durch die Konstruktionsweise des Textes kein anmaßendes Sprechen-für-andere, weil der Erzähler als Aborigine mit Ernie zusammenfällt. Wenn man bedenkt, dass es sich um einen Text handelt, der von einem Autor geschrieben wurde, der selbst seinen Namen änderte und damit seine ‚Aboriginality‘ signalisierte<sup>105</sup>, kommen hier unterschiedliche Versuche der Konstruktion einer Identität und einer sprachlichen Handlungsmacht zusammen.

Das zweite Beispiel ist Phillip Gwynnes Jugendbuch *Deadly, Unna?* von 1998.<sup>106</sup> Das Buch handelt von einem vierzehnjährigen weißen Jungen, der versucht, sich in der Welt zurechtzufinden, die er als immer komplizierter erlebt; es geht um den kleinen Fischerort, in dem er lebt, die schwierigen Familienverhältnisse mit zahlreichen Geschwistern und einem trinkenden Vater, und um die Beziehungen zu den Aborigines in einem abgetrennten nahegelegenen Ort, deren Jugendliche mit den weißen Jugendlichen in einem Football-Team spielen. Aufschlussreich ist im Gegenzug die aktuelle amazon-Inhaltsangabe der deutschen Übersetzung (mit dem ebenfalls aufschlussreichen Titel *Wir Goonyas, ihr Nungas*):

Gary wird zwar Blacky genannt, aber er ist ein Goonya, ein Weißer. Mit den Nungas, den Aborigines, hat er

---

nichts zu tun. Das ändert sich, als Dumby Red, ein Aborigine, neu in Garys Footballmannschaft kommt. Blacky und Dumby werden Freunde, aber in dem kleinen australischen Ort ist das alles andere als normal. Und Blacky muss die Erfahrung machen, dass die Unterscheidung ‚wir Goonyas, ihr Nungas‘ nicht nur sinnlos ist – sie kann auch tödlich sein.

Der Fokus dieser Inhaltsangabe ist im Vergleich ein ganz anderer als der der zuvor gegebenen: Hier wird, wie auch schon durch den deutschen Titel, das ‚Wir-und-die anderen‘-Thema in den Vordergrund gestellt. Eigentlich liegt aber der wichtigste Punkt darin, dass das Buch einen alltäglichen Rassismus zeigt, der zunächst gar nicht so zentral erscheint, weil er in komplizierte soziale Strukturen eingebunden ist. Die Titelfigur wird erst allmählich aufmerksam darauf, wie stark rassistische Muster in seiner Umwelt wirksam sind. Der Originaltitel spielt mit der Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks ‚deadly‘: Ein Wort aus dem Englischen, das im Aboriginal English die oben genannte Bedeutung hat, aber brutal auf seine wörtliche Bedeutung aus dem Standardenglisch zurückgeführt wird, als Dumby Red bei einem Überfall auf die Kasse des Ortslokals von einem Weißen erschossen wird; diese Rückführung des Wortes stellt eine Parallele dar zu den Erfahrungen der Hauptfigur, die langsam das Ausmaß des Rassismus in seinem sozialen Umfeld erkennen muss und sieht, dass er beginnen muss, Verantwortung zu übernehmen. Dass diese Verantwortlichkeit zu einem beträchtlichen Teil auch eine für die Sprache und die in ihr enthaltenen (potentiell verletzenden und kränkenden) Anrufungen ist, wird auch dadurch deutlich, dass das Thema der Namensgebung den ganzen Text hindurch extrem präsent ist, zuerst durch die zahlreichen Namensgebungen aus der Perspektive des Ich-Erzählers auf den ersten Seiten. In den zwei kurzen ersten Kapiteln, die zusammen acht Textseiten umfassen, finden sich gleich sechs Beispiele dafür, so dass die LeserInnen sofort auf die Namensgebung als implizites großes Thema des Buches hingewiesen werden: Der Fußballtrainer der Jungenmannschaft wird von Gary, Titelfigur und Ich-Erzähler, nach seiner Sprachauffälligkeit benannt („Ich nenne ihn ‚Arks‘ [...]. Er sagt nämlich immer ‚sarksen‘ statt ‚sagen‘ und ‚gesarkst‘ statt ‚gesagt‘<sup>107</sup>, ein Beispiel, dem aber in der deutschen Übersetzung der Kontext fehlt, um als gegenbildliche Diskriminierung zu derjenigen an den SprecherInnen des Aboriginal English gelesen werden zu können); Gary fragt einen körperlich weit überlegenen Aborigine aus seiner Footballmannschaft, warum er einen Mädchennamen trage („Carol“); die Bezeichnung für die Aborigines wird von ihm aus ihrer Perspektive reflektiert: „Wir nennen sie

---

Nungas; so bezeichnen sie sich auch selbst. Sie sind die Nungas und wir sind die Goonyas<sup>108</sup>; er wird selten mit seinem Vornamen angesprochen, sondern wird nach seinem Familiennamen (einer Institution der englischen Kultur) „Blacky“ genannt; einen körperlich überlegenen Jungen aus der gegnerischen Fußballmannschaft nennt er den „Thumper (noch so ein Spitzname, den ich mir ausgedacht habe)“<sup>109</sup>, usw. Hier präsentiert sich schon auf den ersten Seiten und weiter im gesamten Text ein Ich-Erzähler, der einerseits sehr aufmerksam und sensibel mit Benennungen umgeht. Diese Sensibilität ist es, die schließlich dazu führt, dass die Figur des Gary gegen zahlreiche Vorbehalte und sogar Verbote an der Beerdigung seines Freundes im Ort der Aborigines teilnimmt und zum Befremden etlicher Weißer einige Grußformeln aus dem Aboriginal English übernimmt, als Konsequenz seines Erkennens, dass das Zusammenleben kompliziert und schmerzhaft ist. Andererseits ist er zu Beginn nicht zimperlich im eigenen Austeilen von mindestens respektlosen Anrufungen, was im Laufe der Geschichte im Rahmen der genannten Entwicklung zurückgenommen wird.

Allen untersuchten Beispielen ist gemeinsam, dass die Fiktionalität eine wichtige Rolle spielt: Kannak Sprak ist in Zaimoglus literarisch stilisierter Fassung ein teilfiktionales Unternehmen, das aber auf die Szene derer, die sich Kanaken nennen, bestätigend zurückgewirkt hat; Mudrooroo's Reskription seiner Identität und seines ersten Buches, des angeblichen ‚Gründungsdokuments‘, ist in allen ihren Teilen ein Projekt, in dem die fiktionalen und die nichtfiktionalen Anteile nur schwer auseinanderzutrennen wären, was demonstriert, in welchem Ausmaß Subjekte als Effekte von Diskursen betrachtet werden können; Gwynnes Jugendroman erzählt eine fiktionale Geschichte mit deutlichen Anspielungen auf autobiographische Erfahrungen und real geschehene Verbrechen und demonstriert dabei die große Bedeutung der Anrufungen für die Subjektconstitution<sup>110</sup> all der Angehörigen der dargestellten mehrkulturellen Gesellschaft, wobei sich die Angehörigen der hegemonialen Kultur nicht aus den verletzenden Geschehnissen heraushalten können.

Betrachtet man den in den Texten vorhandenen expliziten und impliziten Bezug auf Begriffe wie Identität und Authentizität, könnte es so aussehen, als ob diejenigen, die Resignifikationen vornehmen, sich durchaus manchmal auf Modelle des Authentischen, Vordiskursiven berufen, wenn etwa Zaimoglu einen „frei gewählten Zugang“ zu Identitätsmöglichkeiten oder persönliche Standpunkte zu fordern scheint und Mudrooroo scheinbar souverän seine Namen und Identitäten ändert. Speziell die auffällige Präsenz des Themas der *Namenwahl* im australischen Kontext könnte dazu verleiten, diesem eine vergleichsweise

---

stärkere Berufung auf die Kategorie der Authentizität zuzusprechen. Aber dagegen spricht sehr deutlich Mudrooros Ablehnung von Identitätszuschreibungen nach Maßgabe der Gene, des Blutes oder der Rasse, wenn er sich auf seine geschichtliche Lebenserfahrung beruft, d.h. die Anrufungen, denen er ausgesetzt war, die er angenommen und die er vorgenommen hat. Die Ablehnung solch unhistorischer Identitätszuschreibungen ist ein gemeinsames Element aller untersuchten Strategien der Resignifikation als eines diskursiven Prozesses: Zaimoglu verwahrt sich gegen die Festlegung auf ein ‚Erbe‘, die die Logik der Repression und der Zensur wieder in Geltung bringen möchte, Mudrooro beruft sich auf seine Lebensgeschichte gegen die, die mit einem kontrollierenden Blick auf seine ‚Abstammung‘ seine Legitimation in Frage stellen möchten, Gwynnes jugendliche Hauptfigur erlebt, wie gerade die festlegenden Zuschreibungen tödlich sein können und entschließt sich vor dem Hintergrund der erkannten diskursiven Anrufungen zu einem verantwortlichen Handeln. Darin liegt eine Chance für das mehrkulturelle Zusammenleben in beiden betrachteten Gesellschaften, zusammen mit der Hoffnung auf gelingende Resignifikationen, die durch Praktiken der Zensur nicht zu verhindern sind, weil die Zensur nur Ausdruck der Angst vor jenen Positionen ist, die für die Gesetzeslogik der Repression bedrohlich sein könnten.<sup>111</sup>

### Notes

1. Foucault 1977, 101-106.
2. Ibid, 113, 114.
3. Ibid, 114. Judith Butler fragt, ob Foucaults Beschreibungsversuch nicht ebenso willkürlich verkürzt und stillstellend ist wie der Name ‚Macht‘ selbst, weist dann aber darauf hin, dass der Name ‚die Macht‘ noch stärker als Stillstellung des von Foucault beschriebenen variablen und beweglichen Gefüges eingesetzt wird, vgl. Butler 1998, 56-57.
4. Foucault 1977, 115.
5. Ibid, 116.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid, 117.
9. Ibid.
10. Foucault 1973.
11. Foucault 1971.
12. Ich folge hier der Einschätzung, die Foucaults Werk eher im Sinne einer Kontinuitätsthese liest: Dass Foucaults Untersuchungen, die als

---

‚Diskurstheorie‘ zusammengenommen werden können, sich (freilich mit Sackgassen und Umwegen) kontinuierlich entwickeln. Vgl. Jäger 1999, 120; Lemke 1997. Eine andere Einschätzung vertritt z.B. Isabell Lorey mit ihrer Interpretation, noch in der *Archäologie des Wissens* und in der *Ordnung des Diskurses* sei das Diskurskonzept als der Macht vorgängig und die Macht ausschließlich repressiv gedacht, vgl. Lorey 1999, 87-96. Gegen diese Interpretation kann ich hier nicht ausführlich argumentieren, sondern nur behaupten, dass die *Archäologie des Wissens* auch anders zu lesen wäre.

13. Foucault 1977, 119.
14. Ibid, 120.
15. Ibid, 121.
16. Ibid, 122.
17. Ibid. Hervorhebung von mir, S.H.
18. Ibid, 123.
19. Foucault 1973, 147.
20. Ibid, 148.
21. Ibid, 153.
22. Ibid.
23. Ibid. 150. Hervorhebung i.O.
24. Ibid, 155.
25. Ibid, 149.
26. Butler 1998, 207-210, wo Butler Derridas Tendenz, „die relative Autonomie der strukturellen Verfahrensweise des Zeichens zu betonen“ (210) und Bourdieus Machttheorie, der es aber nicht gelänge, die „Logik der Iterierbarkeit zu erfassen“ (208), wechselseitig durch einander ergänzt.
27. Link and Link-Heer 1990, 90.
28. Jäger 1999, 125-127.
29. Ibid, 125.
30. Foucault 1977, 156.
31. Das ist der Grund dafür, dass Dreyfus und Rabinow vom methodologischen „Scheitern der Archäologie“ sprechen; vgl. Dreyfus and Rabinow 1987, 105.
32. Jäger 1999, 144.
33. Ibid.
34. Ibid, 147.
35. Wittgenstein 1984, 7.
36. Butler 1998, 14. Der Begriff der Anrufung, den sie in modifizierter und kritischer Weise von Althusser bezieht, kann hier nicht ausführlich dargestellt werden, vgl. ibid, 41-57.

- 
37. Ibid, 14.
  38. Ibid, 189.
  39. Jäger 1999, 148.
  40. Ibid, 148. Hervorhebung i.O.
  41. Ibid, 9.
  42. Hier ist zu beachten, dass mit Resignifikation keine simple Umkehrung eines negativen diskriminierenden Werturteils in ein positiv diskriminierendes Werturteil gemeint ist nach dem Muster von ‚Black is beautiful‘. An der Frage danach, wer eine Resignifikation vornehmen kann, und zu welchem Preis, wird das unten deutlicher werden. Zur Kritik am ‚Black is beautiful‘-Modell vgl. Hall 2002.
  43. Ibid, 26.
  44. Ibid, 27.
  45. Ibid, 28.
  46. Butler 1997, 40.
  47. Butler 1991, 213.
  48. Butler 1998, 206.
  49. Butler 1991, 203.
  50. Ibid, 204.
  51. Ibid, 215.
  52. Butler 1998, 147.
  53. Dafür, dass das eine durchführbare und vielversprechende, aber auch problematische Möglichkeit ist, vgl. z.B. Jäger 1999, 171-187 und Diaz-Bone, der Foucaults Diskurstheorie als eine „(post)strukturalistische Wissenssoziologie“ auffasst (Diaz-Bone 1999); einen Überblick über unterschiedliche diskurstheoretische methodische Ansätze gibt z.B. Jäger 1999, 121-124.
  54. Foucault 1996, 25.
  55. Bublitz et al. 1999, 15.
  56. Ibid, 13.
  57. Foucault 1993, 17.
  58. Vgl. Schlotterbeck 1998 and Baron 2002.
  59. Schlotterbeck 1998.
  60. Schlotterbeck 1999 and Baron 2002.
  61. Schlotterbeck 1998.
  62. Butler 1998, 12.
  63. Zaimoglu 1995.
  64. Ibid, 18.
  65. Ibid, 9.
  66. Androutopoulos and Keim 2002.
  67. Ibid.

68. Ibid.
69. Römhild 2002.
70. Ibid.
71. Saller 1999.
72. Androutopoulos and Keim 2002.
73. Zaimoglu 1995, 15.
74. Ibid, 17.
75. Ibid, 18.
76. Ibid, 14.
77. Ibid.
78. Ibid, 16-17.
79. Zaimoglu 2002.
80. Zaimoglu 1995, 25.
81. Gesendet im N3 am 8.5.1998, 22.00-24.00 Uhr, vgl. (N.N. 1999).
82. Ibid, 22.
83. Ibid, 23.
84. Ibid.
85. Ibid, 24.
86. Ibid, 25.
87. Ibid, 26.
88. Butler 1998, 60.
89. Wignell 1997.
90. Ibid.
91. Ibid.
92. Mudrooroo (Narogin) 1988.
93. Gwynne 1998 [dtsch. 2002].
94. Der Streit darum, ob es sich um eine ‚postkoloniale‘ Perspektive handelt, kann hier nicht ausführlich dargestellt und diskutiert werden, vgl. dazu Webb 1996.
95. Thompson, ed. 1990, 55. Dt. Übersetzung nach Stiller 1998.
96. Stiller 1998.
97. Ibid.
98. Mudrooroo 1990, 148.
99. Stiller 1998.
100. Ibid.
101. Ibid.
102. Ibid.
103. Mudrooroo 1990, 62.
104. Webb 1996.
105. Ibid.
106. Um die Verfilmung, die 2002 herauskam, hat es einigen Streit

gegeben: Schon während der Produktionsphase wurde z.B. von Seiten einiger Vertreter von Organisationen der Aborigines der Vorwurf erhoben, der Film sei rassistisch, diskriminiere vor allem Aborigine-Frauen, und weiße Filmmacher hätten kein Recht, eine Aborigine-Geschichte darzustellen. Diese Debatte wäre aber Gegenstand einer eigenen Diskursanalyse.

107.Gwynne [dtsch. 2002], 6.

108.Ibid, 9.

109.Ibid, 11.

110.Die Frage, ob Gwynne als weißer Autor das Recht dazu hat, eine solche Geschichte zu erzählen, kann hier nicht untersucht werden. Ihr müsste eine eigene Diskursanalyse gewidmet werden, die das Material aus dem o.g. Streit um die Verfilmung einzubeziehen hätte. Mit der hier vertretenen Interpretation des Textes als Jugendentwicklungsroman mit dem Schwerpunkt auf der Bedeutung der Anrufung für die Subjektkonstitution könnte die Antwort auf die Frage möglicherweise positiv beantwortet werden.

111.Butler 1998, 229. Für Hinweise und Kritik danke ich Stephanie Bunk, Thorben Dyk, Uwe Hobuß, Ulrich Lölke und Russell West-Pavlov.

### References

Androutsopoulos, Jannis and Inken Keim. „hey lan, isch geb dir konkret handy.’ Deutsch-türkische Mischsprache und Deutsch mit ausländischem Akzent: Wie Sprechweisen der Straße durch mediale Verarbeitung populär werden.“ 26 January 2000.

<[www.archetype.de/papers/tuerkde.html](http://www.archetype.de/papers/tuerkde.html)> (24.05.2002).

Baron, Ulrich. „Hereinspaziert, Kanaken frisch eingetroffen.“ 26 January 2002.

<[www.welt.de/daten/2002/01/26/01261w310116.htm](http://www.welt.de/daten/2002/01/26/01261w310116.htm)> (24.05.2002).

Bublitz, Hannelore, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke und Andrea Seier „Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung.“ In *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, edited by Hannelore Bublitz, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke, Andrea Seier, 10-21. Frankfurt am Main: Campus, 1999.

Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Butler, Judith. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Butler, Judith. *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin: Berlin Verlag, 1998.

- 
- Diaz-Bone, Rainer. „Probleme und Strategien der Operationalisierung des Diskursmodells im Anschluss an Michel Foucault.“ In *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, edited by Hannelore Bublitz, Andrea D. Bührmann, Christine Hanke, Andrea Seier, 119-135. Frankfurt am Main: Campus, 1999.
- Dreyfus, Hubert L. and Paul Rabinow. *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Foucault, Michel. *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Foucault, Michel. „Wahrheit, Macht und Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25.10.1982).“ In *Technologien des Selbst*, 15-23. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1993.
- Foucault, Michel. *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Gwynne, Phillip. *Deadly, Unna?* Australia: Penguin Children's Books, 1998. (Dt.: *Wir Goonyas, ihr Nungas*. Düsseldorf: Sauerländer, 2002).
- Hall, Stuart. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument, 2002.
- Jäger, Siegfried. *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung e.V., 1999.
- Lemke, Thomas. *Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Hamburg, Berlin: Argument, 1997.
- Link, Jürgen und Ursula Link-Heer. „Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse.“ *LiLi* 77 (1990): 88-99.
- Mudrooroo (Narogin). *Doin' Wildcat: A Novel Koori Script As constructed by Mudrooroo Narogin (Previously known as Colin Johnson)*. Melbourne: Hyland House, 1988.
- Mudrooroo (Narogin). *Writing from the Fringe*. Melbourne: Hyland House, 1990.
- N.N. „Erbe und Auftrag – Bemerkungen zu einem rassistischen Auftritt.“ *Karoshi. Zeitschrift gegen die innere Sicherheit des Subjekts* 4 (1999): 22-26.
- Römhild, Regina. „Wenn die Heimat global wird.“ December 2002. <[www.zeit.de/2002/12/politik/print\\_200212\\_essay.roemhild.html](http://www.zeit.de/2002/12/politik/print_200212_essay.roemhild.html)> (24 May 2002).
- Saller, Walter. „Brauchst du hart? Geb ich dir korrekt.“ 28 May 1999. <[www.passagiere.de/ha/press/bz28\\_5\\_99.htm](http://www.passagiere.de/ha/press/bz28_5_99.htm)> (24 May 2002).
- Schlotterbeck, Andrea. „Karembeus Urgroßväter wurden im Zoo

- 
- ausgestellt.“ 15 December 1998.  
<[www.berlinonline.de/wissen/berliner\\_zeitung/archiv/1998/1215/vermischtes/0015/](http://www.berlinonline.de/wissen/berliner_zeitung/archiv/1998/1215/vermischtes/0015/)> (24 May 2002).
- Stiller. „Vier Namen – welche Identität?“ May 1998.  
<[www.culturebase.net/print\\_artist.php?598](http://www.culturebase.net/print_artist.php?598)> (22 October 2003).
- Thompson, Liz, ed. *Aboriginal Voices: Contemporary Aboriginal Artists, Writers and Performers*. Sydney: Simon and Schuster, 1990.
- Webb, Hugh. “Doin’ the Post-Colonial Story? Neidjie, Narogin and the Aboriginal Narrative Intervention...” 30 December 1996.  
<[wwsshe.murdoch.edu.au/cntinuum/litserv/SPAN/32/Webb.html](http://wwsshe.murdoch.edu.au/cntinuum/litserv/SPAN/32/Webb.html)> (22 October 2003).
- Wignell, Peter. “The Influence of Aboriginal English.” June 1997.  
<[www.shlrc.mq.edu.au/style/june1997/html](http://www.shlrc.mq.edu.au/style/june1997/html)> (22 October 2003).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe Bd. I)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Zaimoglu, Feridun. *Kanak Sprach. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995.
- Zaimoglu, Feridun. “Planet Germany.” February 2002.  
<[www.kanak-attack.de/html/presse/spiegel-reporter.htm](http://www.kanak-attack.de/html/presse/spiegel-reporter.htm)> (24 May 2002).