

literaturen im kontext  
arabisch - persisch - türkisch

Herausgegeben von Birgit Embaló, Angelika Neuwirth,  
Priska Furrer, Rotraud Wielandt und Renate Würsch

Band 1: Understanding Near Eastern Literatures-  
Verena Klemm, Beatrice Gruendler (eds.)

Understanding Near Eastern Literatures

A Spectrum of Interdisciplinary Approaches  
by Verena Klemm and Beatrice Gruendler (eds.)

27. Mai 2004: Persische Literatur im 20. Jahrhundert

## Literatur

- Ahmed Midhat (1293/1876): *Paris 'te Bir Türk* (Istanbul).
- Akı, Niyazi (1960): *Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan – Eser – Üslup* (Istanbul).
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (1989): *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London/New York).
- Canberk, Eray (1993): „Fecr-i Âti“. In: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Bd. 3, S. 275 f.
- Çeri, Bahriye (1999): *Üç Tarih Romanında Osmanlı'ya Üç Bakış*. In: *Varlık* Nr. 1104, Eylül, S. 33-42.
- Furrer, Priska (1999): *Die literarische Rückgewinnung von Geschichte – Bilder der osmanischen Vergangenheit in modernen türkischen Romanen*. In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1/99, S. 73-91.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1934): *Ankara* (Ankara).
- id. (1986); *Kiralık Konak*. Atilla Özkırmımlı (Bearb.), 12. Aufl. (Istanbul).
- id. (1971): *Panorama* (Istanbul), 2. Aufl.
- id. (1945): *Bir Sürgün* (Istanbul), 2. Aufl.
- id. (1996): *Yaban*. Atilla Özkırmımlı (Bearb.), 26. Aufl. (Istanbul).
- Koloğlu, Orhan (1985): *Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi*. In: *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Bd. 1, S. 68-93.
- Kuban, Doğan (1993): *Konaklar*. In: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Bd. 5, S. 50-55.
- Kudret, Cevdet (1985): *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Edebiyatı*. In: *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Bd. 2, S. 388-408.
- Leerssen, Joseph Th. (1992): *Identity and Self-Image: German Auto-Exoticism as Escape from History*, in: Dyserinck, Hugo/Syndram, Karl-Ulrich (Hrsg.): *Komparatistik und Europaforschung: Perspektiven vergleichender Literatur- und Kulturwissenschaft*, Bonn/Berlin, S. 117-135 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, Bd. 9).
- Nünning, Ansgar (Hrsg.) (1998): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* (Stuttgart/Weimar).
- Özkırmımlı, Atilla (1987): *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 5 Bde., (Istanbul).
- id. (1987): „Fecr-i Âti“. In: Atilla Özkırmımlı, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Bd. 2, S. 492 f.
- Tuncer, Hüseyin (1992): *Servet-i Fünun Edebiyatı* (Izmir).
- Uçak, İtali İbrahim (1985): *Tarih İçinde Haymana* (Haymana).
- Yakup Kadri (1989): *Der Fremdling*. Max Schultz-Berlin Übers., Erhart Stölting Nachwort (Frankfurt a.M.).
- id. (1927): *Hüküm Gecesi* (Istanbul).
- id. (1928): *Sodom ve Gomora* (Istanbul).
- id. (1339/1923): *Nur Baba* (Istanbul).
- (Yalçın), Hüseyin Cahit (1934): *Matbuat Hayatı: Yakup Kadri Bey*. In: *Fikir Hareketleri* Nr. 50, 4.10.1934, S. 380-382.
- id. (1934): *Hüseyin Cahit beyin Tenkitleri: Yakup Kadri Beyle bir konuşma*. In: *Varlık* Nr. 34, 1.12.1934, S. 150.
- Yavuz, Hilmi (1996): *Osmanlılık, Kültür, Kimlik* (Istanbul).
- Zürcher, Erik J. (1994): *Turkey – A Modern History* (London/New York).

## Le regard mutilé

## Diskursanalytische Überlegungen zu Şâdiq Hidâyat (gest. 1951)\*

Stephan Conermann (Kiel)

*Der koloniale Mensch, in welcher Gesellschaft auch immer, ist das Produkt einer Revolution, und diese Revolution findet im Bewußtsein statt.*

V. S. Naipaul<sup>1</sup>

In diesem Artikel geht es um die Nutzbarmachung der *Diskursanalyse* für die Untersuchung literarischer Texte bzw. Textkorpora einzelner Autoren oder Autorengruppen aus islamischen Ländern. Ein erster Teil führt allgemein in die *diskursanalytischen* Fragestellungen ein und leitet auf die uns hier interessierende Problematik der – bewußt oder unbewußt geführten – Auseinandersetzung muslimischer Literaten mit dem aggressiven (post-)imperialistischen europäischen *Diskurs* hin. Als Beispiel für eine – auch nach ‚unserem‘ Maßstab – literaturästhetisch gelungene literarische Verarbeitung zeitgenössischer Themen dient in einem zweiten Teil der am 17. Februar 1903 in Iran geborene Schriftsteller Şâdiq Hidâyat. Gerade sein Werk steht formal und inhaltlich im Zeichen der scheinbar unlösbaren Spannung zwischen indigenen und von außen hereinbrechenden geistigen Strömungen. Daß darüberhinaus auch sein Leben diesem Druck ausgesetzt war, mag sein Selbstmord am 9. April 1951 in Paris versinnbildlichen.

(1) Unter (deutschen) Intellektuellen und Akademikern gibt es immer wieder Begriffe und Konzepte, die *en vogue* sind, solange sie ihren Benutzern den Schein von intimen Kennern neuester Theoriebildung verleihen, doch sofort fallengelassen und vermieden werden, wenn daraus ‚billiges Allgemeingut‘ wird. Zu einem solchen Tabuwort ist auch *Diskurs* geworden. Durch inflationäre Verwendung hat sich der Inhalt des damit gemeinten Sachverhaltes aufgelöst, und viele (deutsche) Wissenschaftler meiden nach Möglichkeit diesen Ausdruck. Dieser Abneigung gegen den *Diskursbegriff* steht allerdings entgegen, daß sich die *Diskursanalyse* im Zuge der seit geraumer Zeit (vor allem) in anglo-amerikanischen Medien geführten Theoriediskussion und des damit verbundenen Paradigmenwechsels in den Kulturwissenschaften als Arbeitsansatz in der (insbesondere amerikanischen) Linguistik, Anthropologie, Philosophie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychologie und Literaturwissenschaft hat durchsetzen können.<sup>2</sup>

\* Der erste Teil des Titels wurde übernommen aus Shayegan, D. (1989): *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité* (Paris). An dieser Stelle möchte ich mich bei Stefan Wild (Bonn) und Werner Ende (Freiburg) bedanken, die den Beitrag korrigiert und mit hilfreichen und wichtigen Kommentaren versehen haben.

<sup>1</sup> Naipaul, V. S. (1972): *The Overcrowded Barracoon and Other Articles* (London), S. 37 [zitiert nach Osterhammel, J. (1991): *Kolonialismus: Geschichte – Formen – Folgen* (München), S. 100].

<sup>2</sup> Eine recht gute Einführung in das Thema ist Macdonell, D. (1986): *Theories of Discourse. An Introduction* (Oxford). In die *diskursanalytischen* Fragestellungen der Literaturwissenschaft weisen die

Da *Diskurs* in verschiedenen geisteswissenschaftlichen Kontexten gebraucht wird, ist eine allgemeine Definition schwierig. Ganz vorläufig ließe sich vielleicht formulieren, daß ein *Diskurs* ein „System des Denkens und Argumentierens“ bezeichnet, das durch einen gemeinsamen „Redegegegenstand“, durch „Regularitäten der Rede“ und durch „Relationen zu anderen *Diskursen* [Hervorhebung S.C.]“ bestimmt ist.<sup>3</sup> Man kann sich demnach – um Michel Foucault (1926-1984) zu zitieren – *Diskurse* denken als „eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“.<sup>4</sup> Diese Aussagen werden in einem Text durch ein engmaschiges *diskursives* Beziehungsgeflecht reguliert und geordnet. Die Aufgabe der *Diskursanalyse* ist es nun, aus diesem Netz gegenseitiger Abhängigkeiten und Rückkopplungen die den darin enthaltenen *Diskurs* bestimmenden Strategien, die in ihm verwandten Begriffe und thematisierten Gegenstände sowie die in ihm zutage kommenden Subjektpositionen zu benennen (vgl. Foucault, M. 1997, S. 61-103).

In den 60er und 70er Jahren gelang es Michel Foucault mit seinen Arbeiten, den *Diskurs*-Begriff in den Literaturwissenschaften und historischen Fächern einzuführen. In der Folgezeit ging das Ansehen der Foucault'schen Ansätze zurück, doch beziehen sich seit den ausgehenden 80er Jahren vor allem amerikanische Geisteswissenschaftler wieder ausdrücklich auf seine *diskursanalytischen* Konzepte. Um sich von den Theorien der *Dekonstruktion*<sup>5</sup> abzusetzen, fordert beispielsweise der *New Historicism* neue Formen der Geschichts- und Literaturgeschichtsschreibung.<sup>6</sup> Den Vertretern dieser Richtung geht es in erster Linie um die Verortung literarischer Texte im historischen Kontext unter Fokussierung des Verhältnisses und der inneren Verknüpfung von Geschichte

und ‚Geschichten‘, wobei Geschichte selbst von ihnen als *diskursiver* Text aufgefaßt wird.<sup>7</sup> Literarische und historische Texte seien deshalb auch keine Reflexe von Realität, sondern bildeten ein feinmaschiges Netz gegenseitiger Beeinflussung und Verbundenheit. Einen Hauptaspekt ihrer Arbeit sehen die *New Historicists*, die sich selbst als kritische, anthropologisch-semiotisch orientierte Historiker bezeichnen, in der Darstellung nicht nur der hemmenden, sondern gerade auch der schöpferischen Impulse von Macht.

Ging bereits Foucault davon aus, daß durch *diskursive* Formationen erlangte Erkenntnisse „ebenso durch ‚literarische‘ [...] Texte gehen wie durch wissenschaftliche Texte“ (Foucault, M. 1997, S. 261), so hat sich die Charakterisierung eines *literarischen Diskurses* in Abgrenzung zu dem eher historisch und historiographisch orientierten Ansatz der *New Historicists* als nicht ganz einfach erwiesen. Im Zuge der Anthropologisierung der Wissenschaften<sup>8</sup> – also auch der Literaturwissenschaften<sup>9</sup> – und der Neuorientierung der Anthropologie selbst<sup>10</sup> wurde eine veränderte Analytik literarischer Texte gefordert.<sup>11</sup> Als Ausdruck „zeitlich-historisch und geographisch-räumlich genau lokalisierbare[r] kulturelle[r] *Diskurse* und Kontexte [Hervorhebung S.C.]“ sind literarische Texte letzten Endes „Medien kultureller Selbstausslegung, deren Horizont die Auseinandersetzung mit Fremdheit bildet“ und die auf „kulturinterne Brüche und Fremdheiten“ (vgl. Bachmann-Medick, D. 1996a, S. 9) aufmerksam machen.

Der *literarische Diskurs*<sup>12</sup> zeichnet sich dadurch aus, „daß er alle anderen *Diskurse* in sich aufnehmen kann und in spezifischer Form immer eine Verarbeitung, Umstellung

- Beiträge in Fohrmann, J./Müller, H. (Hrsg.) (1988): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft* (Frankfurt am Main) ein. Siehe auch Sarasin, Ph. (1996): *Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte*, in: Wehler, H. U./Hardtwig, W. (Hrsg.): *Kulturgeschichte heute*. Göttingen, S. 131-165.
- 3 Titzmann, M. (1991): *Skizze einer integrativen Literaturwissenschaft und ihres Ortes in einer Systematik der Literaturwissenschaft*, in: id. (Hrsg.): *Modelle des literarischen Strukturwandels* (Tübingen), S. 395-438, hier S. 406.
- 4 Foucault, M. (1997): *Archäologie des Wissens*. 8. Aufl. (Frankfurt am Main), S. 156 [franz. Erstausgabe: Foucault, M. (1969): *L'archéologie du savoir* (Paris)]. Zum *Diskurs*-Begriff Foucaults siehe auch seine Antrittsvorlesung am Collège de France vom 2. Dezember 1970 [Foucault, M. (1972): *L'ordre du discours* (Paris) (dt. Übers.: Foucault, M. (1991): *Die Ordnung des Diskurses*. Erweiterte Ausg. (Frankfurt am Main)]. Zum Denken Foucaults siehe etwa McGill, A. (1985): *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley et al.), S. 181-257; Dreyfus, H./Rabinow, P. (1987): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (Frankfurt am Main); Fink-Eitel, H. (1989): *Foucault zur Einführung* (Hamburg) und Kögler, H. H. (1994): *Michel Foucault* (Stuttgart).
- 5 Einführend dazu Zima, P. V. (1994): *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik* (Tübingen) mit weiterführenden Literaturhinweisen.
- 6 Vgl. Veesser, H. A. (Hrsg.) (1989): *The New Historicism* (New York/London); id. (Hrsg.) (1994): *The New Historicism Reader* (New York) und Baßler, M. (Hrsg.) (1995): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur* (Frankfurt am Main). Zusammenfassend: Kaes, A. (1990): *New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?* und Lützel, P. M. (1990): *Der postmoderne Neohistorismus in den amerikanischen Humanities*, beide in: Eggert, H./Profflich, U./Scherpe, K. R. (Hrsg.): *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit* (Stuttgart), S. 55-66 bzw. 67-76.

- 7 Vgl. Harth, D. (1982): *Die Geschichte ist ein Text. Versuch über die Metamorphosen des historischen Diskurses*, in: Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J. (Hrsg.): *Formen der Geschichtsschreibung* (München), S. 452-479.
- 8 Siehe dazu beispielsweise Lepenies, W. (1981): *Anthropologische Tendenzen in der Wissenschaftssoziologie*, in: Schaller, B. (Hrsg.): *Schau unter jeden Stein. Merkwürdiges aus Kultur und Gesellschaft. Festschrift für Dieter Claessens* (Frankfurt am Main/Basel), S. 179-197, oder Dux, G. (1988): *Das historische Bewußtsein der Neuzeit. Anthropologie als Grundlagenwissenschaft*. In: *Saeculum* 39, S. 82-95.
- 9 Siehe etwa Poyatos, F. (Hrsg.) (1988): *Literary Anthropology: A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature* (Amsterdam); Bachmann-Medick, D. (1992): *'Writing Culture' – ein Diskurs zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft*. In: *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 4, S. 1-20; Benson, P. (Hrsg.) (1995): *Anthropologie und Literatur* (Urbana/Chicago); Hauschild, Th. (Hrsg.) (1995): *Ethnologie und Literatur* (Bremen) und Bachmann-Medick, D., (Hrsg.) (1996): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft* (Frankfurt am Main).
- 10 Als Einführung in die gegenwärtige anthropologische Diskussion empfehlen sich Clifford, J./Marcus, G. (Hrsg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley et al.); Geertz, C. (1990): *Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller* (München/Wien); Manganaro, M. (Hrsg.) (1990): *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text* (Princeton); Berg, E./Fuchs, M. (Hrsg.) (1993): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnologischen Repräsentation* (Frankfurt am Main) und Gottowick, V. (1997): *Konstruktion des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation* (Berlin).
- 11 Vgl. Bachmann-Medick, D. (1996a): *Einleitung*, in: Bachmann-Medick, D. 1996, S. 7-64.
- 12 Diese Bemerkungen fußen auf der kurzen, aber sehr prägnanten *Einleitung* zum Kapitel „Diskursanalyse und New Historicism“ in: Kimmich, D./Renner, R. G./Stiegler, B. (Hrsg.) (1997): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart* (Stuttgart), S. 225-232. Siehe aber auch Link, J./Link-Heer, U. (1990): *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 20, S. 88-100.

islamischen Kräfte und förderten gleichzeitig die Herausbildung einer an dem europäischen *Diskurs* orientierten Bürgerschicht.

Diese mentale Öffnung gen Westen ging jedoch mit dem Beginn der 30er Jahre einher mit einem sich zunehmend verstärkenden innenpolitischen Druck auf jegliche Form von Opposition. Dies hatte nicht nur eine weitere geistige Verunsicherung zur Folge, sondern bedingte auch, daß Militär, Beamte und Großgrundbesitzer zu den hauptsächlichsten Nutznießern der angestrebten Reformen wurden. Da der Šāh den deutschen Einfluß in den 30er Jahren stark gefördert hatte, sah man in ihm nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges einen Verbündeten der Achsenmächte. Dies bewirkte, daß er nach dem Einmarsch erst britischer, dann amerikanischer und sowjetischer Truppen am 16. September 1941 zu Gunsten seines Sohnes Muḥammad Rizā abdanken mußte. In den folgenden vier Jahren war Iran faktisch von den beiden westlichen Besatzungsmächten abhängig. Während die Briten und Amerikaner sich nach dem Ende des Krieges aus dem Land zurückzogen, unternahm die UdSSR mit Unterstützung der kommunistischen iranischen Volkspartei (*hizb-i tūda*) den Versuch, die zu Iran gehörigen Gebiete Aserbeidshans aus dem iranischen Staatsverband zu lösen. Als ihr dies nicht gelang, zog auch die Sowjetunion ihre Truppen aus dem Land ab. 1949 erfolgte dann das Verbot der *hizb-i tūda*.

Mit dem Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert fanden somit auch in Iran die den europäischen *Diskurs* prägenden Vorstellungen von Freiheit, Presse, öffentlichen Institutionen, Arbeit, Freizeit, Herrschaft, kapitalistischer Wirtschaftsweise, politischen Parteien, Rechtsstaatlichkeit, internationalen Beziehungen, Überlegenheit der westlichen Welt oder der Trennung von Staat und Kirche Eingang in die internen Diskussionen aller Schichten. In Šādiq Hidāyats Werken spiegelt sich die aus dieser Situation ergebende Verunsicherung auch einfacher Leute wider. Die innere Zerissenheit seiner Figuren kommt gerade in banalen Alltagssituationen zum Vorschein. Zwar handeln und denken insbesondere die ungebildeten Helden seiner Erzählungen und Romane häufig irrational und können die tieferen Gründe für ihre Probleme nicht lokalisieren, doch erkennt der Leser schon nach kurzer Zeit die hinter den Einzelschicksalen stehenden Zusammenhänge. Auf diese Art und Weise sind Hidāyats Werke also überaus gesellschaftskritisch.

Es ist Teil der normalen Reaktion auf den westlichen, durch die europäische ‚Moderne‘ geprägten *Diskurs*, nach den Gründen für die vermeintliche Rückständigkeit und ‚Mittelalterlichkeit‘ des eigenen Landes zu fragen. Auch die Antwort, die Hidāyat findet, ist typisch für die Haltung vieler ‚geistig kolonialisierter‘ Intellektueller: Schuld ist die Unfähigkeit der eigenen Gesellschaft, die angeblichen Defizite im mentalen und dadurch auch im sozialen Bereich zu beseitigen. Diese Sichtweise sensibilisiert natürlich auch für Anzeichen jeglicher Art von Korruption, Nepotismus, aufgesetzter Religiosität und Unterdrückung oppositioneller Bewegungen. In Hidāyats belletristischen Werken lebt der Großteil der Bevölkerung in einer Welt, die von Aberglauben, Schicksalsergebenheit und Irrationalismus bestimmt wird, und in der ein Mangel an Orientierungsmöglichkeiten die Auflösung der Werte nach sich gezogen hat. Die allgemeine gesell-

schaftliche Lage scheint hoffnungslos. Die dadurch verursachten Identitätsbrüche schüren ein unbestimmtes, aber stets gegenwärtiges Angstgefühl, das dazu verleitet, sich in zunehmendem Maße der Außenwelt zu verschließen. Dies führt schließlich dazu, daß eine positive Integration des westlichen *Diskurses* in die iranische Gesellschaft ausbleibt, zumal auch die politisch Verantwortlichen nur vorgeben, fortschrittlich im Sinne dieses *Diskurses* zu sein, in Wirklichkeit jedoch alles tun, um eine wirkliche ‚Erneuerung‘ des Landes zu verhindern. Eine ganze Reihe der Hidāyat’schen Hauptfiguren verüben aus diesem Grunde Selbstmord.

Das gesamte Œuvre Šādiq Hidāyats durchzieht demnach bewußt und unbewußt die Thematisierung der durch den europäischen *Diskurs* verursachten Risse in der iranischen Gesellschaft und deren Auswirkungen auf die Individuen. Die Sehnsucht nach dem scheinbar verlorenen Paradies, das Verharren der Massen in irrationalen, religiösen Vorstellungen, Ängsten und abergläubischen Praktiken, die geistlose Modernisierung durch die politische Macht, die angestrebte Volksverdummung, die Amoralität und Skrupellosigkeit der religiösen Kräfte und der Verlust der Fähigkeit zu echter Liebe und Verantwortlichkeit, zu Männlichkeit und Ehrlichkeit bilden den Kanon seiner Themen.<sup>24</sup>

Er selbst ist ein lebendes Beispiel für die intellektuelle Orientierungslosigkeit seiner von ihm skizzierten Zeitgenossen. Seine Persönlichkeit wirkt gespalten, hin- und hergerissen zwischen indigen iranischem und von außen in das Land dringenden westlichem *Diskurs*. Die Werke Hidāyats dürfen jedoch nicht als abwegige Produkte eines psychisch angeschlagenen Außenseiters gesehen werden, sondern vielmehr „als sozialpsychologische Chronik seiner Zeit“ (Flower, R. L. G. 1977, S. 61). Hidāyat ist nicht nihilistisch, sondern im Gegenteil durchdrungen von einem „heftigen Leiden an der Zeitlichkeit.“<sup>25</sup> Die Konfrontation mit dem europäischen *Diskurs* hat in dem – ohnehin sensiblen – Innenleben Šādiq Hidāyats tiefe Spuren hinterlassen. Das Problem der sich durch diese Herausforderung der Alterität ergebenden überlagerten kulturellen Zugehörigkeit und deren – in diesem Falle literarischen – Verarbeitung ist allerdings symptomatisch für die generelle Auseinandersetzung nicht-westlicher Intellektueller mit dem (dominanten und expansiven) europäischen *Diskurs*.

Natürlich hat eine ganze Reihe iranischer Intellektueller versucht, den europäischen *Diskurs* vollständig anzunehmen. Aus der Rückschau des heutigen Tages wird man jedoch zugestehen müssen, daß sich diese Assimilierung nicht hat erreichen lassen. Eher sind im Laufe der Zeit vielerorts die Identitätsraster unscharf geworden und ein unsi-

24 Nach diesen Themen haben Dorothea Krawulsky und Farideh Mohammadian die in ihrer Anthologie zusammengestellten Werke ausgewählt. Vgl. Krawulsky, D./Mohammadian, F. (1997): *Hedayat, S.: Die Reise zum Imam. Kurzgeschichten und Satiren*. Aus dem Persischen von Dorothea Krawulsky in Zusammenarbeit mit Farideh Mohammadian. (Berlin), S. 222-223. Zu den Übersetzungen in diesem Buch siehe auch die Kritik von Navid Kermani (1999): *Allein gegen einen Drachen mit sieben Köpfen. Ein Leser Kafkas und die Opfer seiner eigenen Hellsicht: Der große iranische Schriftsteller Sadeq Hedayat erlebt eine Renaissance*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25. März 1999, S. 56. Diesen Hinweis verdanke ich Stefan Wild.

25 Gelpke, R. (1966): *Vom Rausch im Orient und Okzident* (Stuttgart), S. 240.

cheres Gefühl ist an die Stelle früherer Gewißheiten getreten. Šādiq Hidāyat hat dieses Dilemma immer deutlich gespürt, gelebt und in Form literarischer Werke dargestellt. Es ist daher auch kein Wunder, daß einer seiner ersten ‚Helden‘ der Dichter ‘Umar-i Ḥayyām (1048-1131) war.<sup>26</sup> Šādiq Hidāyat rezipiert ihn als skeptische, materialistisch und atheistisch eingestellte Persönlichkeit, die sich an dem indigenen *Diskurs* seiner Zeit reibt. In ‘Umar-i Ḥayyāms Werk findet Hidāyat Züge, die mit seiner eigenen Haltlosigkeit korrespondieren: der Hohn auf die verkommene religiöse iranische Elite, die Vergänglichkeit des Lebens, die Unmöglichkeit der Erkenntnis letzter Wahrheiten, der innere Widerstand gegenüber der egozentrischen und willkürlich handelnden Obrigkeit, die prinzipielle Offenheit für andere Welterklärungsmodelle und die Verzweiflung am eigenen zerissenen Dasein.<sup>27</sup>

Die Wirkung des europäischen *Diskurses* spiegelt sich bereits in Hidāyats erster Novellensammlung *Zinda bi-gūr/Lebendig begraben* (1930)<sup>28</sup>, insbesondere in der gleichnamigen Erzählung [mit dem vielsagenden Untertitel „Aus den Aufzeichnungen eines Irren“ (*maḡmū‘a-yi dāstān*)] (Hidāyat, S. 1963/64, S. 9-38) wider. Wahnsinn als einzige Lebensmöglichkeit angesichts der zusammenbrechenden Wertewelt ist ebenso wie die Flucht in den Opiumrausch, der Selbstmord oder zumindest die versuchte Abtötung der bisherigen Identitätsmerkmale als Ausweg aus der persönlichen existentiellen Verunsicherung<sup>29</sup> ein Thema, das häufig in Hidāyats Werken anzutreffen ist. So spielt beispielsweise auch die 1932 erschienene Erzählung *Si qaṭra ḥūn/Drei Tropfen Blut* (Hidāyat, S. 1962/63a, S. 10-22) unter den Insassen einer Irrenanstalt. Mit surrealistischen Mitteln werden Wahnvorstellungen und Realitäten zu einem Gesamtbild einer gebrochenen Persönlichkeit zusammengesetzt. Selbst die auf herkömmlich-europäische Art und Weise erzählte Geschichte *Dāš Ākul* (Ibid., S. 43-62) thematisiert die verhängnisvolle Lage, in die Menschen geraten, denen die überlieferten Sichtweisen und Verhaltensregeln einer traditionellen Gesellschaft abhanden gekommen sind, weil sie ihre gewohnte Lebensweise oder Milieu verlassen haben.

In vielen Erzählungen Šādiq Hidāyats durchlaufen die Haupthelden eine innere Entwicklung. Der ihnen und ihrer Heimat subtil oktroyierte westliche *Diskurs* bewirkt, daß sie an der ihnen vertrauten Welt und den von ihnen verinnerlichten Sitten und Gewohnheiten zu zweifeln anfangen. Der Verlust der Sicherheit geht einher mit einer zunehmender Kontaktarmut, Isoliertheit und Entfremdung von allen sozialen Bindungen. Daß Hidāyat die sich daraus ergebenden gesellschaftlichen und individuellen Brüche und die damit einhergehenden Ängste bis zum Ende seines irdischen Daseins als zentrales Le-

26 Vgl. *Šarḥ-i ḥāli-i ‘Umar-i Ḥayyām/Die Biographie ‘Umar-i Ḥayyāms* (1923), in: Hidāyat, S. (1962/63): *Maḡmū‘a niṣṭahā-yi parākanda-yi Šādiq Hidāyat/Sammelband verschiedener Schriften Šādiq Hidāyats*. 2. Aufl. (Teheran), S. 252-261.

27 Eine ähnlich gebrochene Grundeinstellung zum Leben findet sich auch in seiner Erzählung *Marg/Der Tod* aus dem Jahre 1926 [in: Hidāyat, S. 1962/63, S. 292-293].

28 Hidāyat, S. (1963/64): *Zinda bi-gūr*. 6. Aufl. (Teheran).

29 So etwa seine Erzählung *Mardi ki naṣṭ-rā kušt/Der Mann, der sein Ego tötete*, in: Hidāyat, S. (1962/63a): *Si qaṭra ḥūn*. 6. Aufl. (Teheran), S. 129-149. Siehe dazu auch Katouzian, H. (1977): *Sadeq Hedayat's "The Man Who Killed His Passionate Self": A Critical Exposition*. In: *Iranian Studies* 10, S. 196-206.

bensthema empfand und literarisch umzusetzen versuchte, zeigt die drei Jahre vor seinem Tode abgefaßte und *Piyām-i Kāfkā/Kafkas Botschaft* titulierte Einleitung zu einer Übersetzung von Kafkas „In der Strafkolonie“.<sup>30</sup>

Im Bereich der Literatur ist der Einfluß des europäischen *Diskurses* natürlich nicht nur in der Stoffwahl sichtbar, sondern auch in der Übernahme westlicher Literaturformen<sup>31</sup> und im Einfließen nicht-indigener lexikalischer oder syntaktischer Formen in die eigene Sprache. In Šādiq Hidāyats Fall wird dies ganz besonders deutlich in seiner 1933 veröffentlichten Novellensammlung *Sāya-yi raušan/Hell-Dunkel*<sup>32</sup>, insbesondere in der Erzählung *S.g.L.L./Serum gegen die Liebes-Leidenschaft* (Hidāyat, S. 1964/65, S. 9-44). Neben vielen exotischen Vokabeln trifft man hier auf eine am ehesten als französisch-persische Satzkonstruktion zu bezeichnende sprachliche Erscheinung. Doch auch das gewählte Genre ist in der hier präsentierten Form dem europäischen literarischen Kanon entnommen: In Form einer Satire schildert Šādiq Hidāyat die fatalen Auswirkungen der Ideen Freuds, der technik- und fortschrittsbegeisterten Aufklärung und der nachfolgenden antiaufklärerischen Romantik auf die Iraner. Wie weit die dadurch hervorgerufene Entfremdung des Einzelnen gehen kann, mag die Novelle *‘Arūsak-i pušt-i parda/Die Puppe hinter dem Vorhang* (Ibid., S. 79-96) verdeutlichen: Mihrdād, ein 24-jähriger Iraner der gehobenen Schicht, hat neun Monate in einem Internat in Le Havre verbracht, um Französisch zu lernen. Als er am ersten Tag der dreimonatigen Sommerferien durch die Straßen der Stadt schlendert, verliebt er sich unsterblich in eine blonde Schaufensterpuppe aus Porzellan. Er kauft die Puppe und lebt mit ihr glücklich zusammen. Selbst als er fünf Jahre später in seine Heimat zurückkehrt, führt er sie in einer Kiste als Gepäckstück mit sich. Zu Hause angekommen, stellt er die Puppe hinter einem Vorhang in einer Nische seines Zimmers auf. Jeden Abend zieht er das Tuch beiseite, trinkt und betrachtet und streichelt seine stumme Liebste. Darāḡšanda, seine iranische Verlobte, die er seit seiner Ankunft vernachlässigt hat, möchte wissen, welche geheimnisvolle Bewandnis es mit der Puppe hat. Eines Abends gleicht sie daher ihr Äußeres dem Aussehen der leblosen Nebenbuhlerin an und stellt sich anstelle der Puppe hinter den Vorhang. Als ihr angetrunkenen Verlobter sein gewohntes Rendezvous beginnen will, bewegt sie sich auf ihn zu. Entsetzt zieht er einen Revolver und erschießt sie. Zu spät erkennt er seinen Irrtum.

Inhaltlich weist Šādiq Hidāyats *‘Arūsak-i pušt-i parda* Bezüge zu E. T. A. Hoffmanns (1776-1822) 1816 (mit Druckdatum 1817) im Rahmen seiner *Nachtstücke* erschienenen

30 In: Qā‘imiyān, H. (1963/64): *Gurūh-i maḡkūmīn/In der Strafkolonie (Kafka)*. 4. Aufl. (Teheran), S. 5-48. Siehe dazu auch Katouzian, H. (1991), S. 229-242, und Kermani, N. (1999): *Der Auftrag des Dichters: Šādeq Hedāyāt über Kafka und über sich selbst*, in: Guth, S./Furrer, P./Bürgel, J.C. (Hrsg.): *Dichters: Šādeq Hedāyāt über Kafka und über sich selbst*, in: Guth, S./Furrer, P./Bürgel, J.C. (Hrsg.): *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East. Proceedings of the Berne Symposium July 1997*. (Beirut), pp. 121-142.

31 So verfaßt etwa Šādiq Hidāyat das 1928 in Frankreich niedergeschriebene und 1930 in Teheran veröffentlichte, an europäische Vorbilder angelehnte Drama *Parvīn – duḡtar-i Sāsān/Parvīn, das Sasanidenmädchen* [abgedruckt in: Hidāyat, S. (1963/64a): *Parvīn – duḡtar-i Sāsān*. 3. Aufl. (Teheran), S. 8-57].

32 Hidāyat, S. (1964/65): *Sāya-yi raušan*. 6. Aufl. (Teheran).

Erzählung *Der Sandmann*<sup>33</sup> auf: Der Student Nathanael kauft dem Wetterglashändler Coppola, in dem er den am Tode seines Vaters schuldigen Advokaten Coppelius wiederzuerkennen glaubt, ein Perspektiv ab, das ihm Olimpia, den Automaten-Menschen seines Physikprofessors Lazzaro Spalanzani, als „glutäugige Schönheit“ erscheinen läßt. Er vergißt darüber sogar seine Verlobte Clara. Als er erfährt, daß Olimpia nur eine leblose Puppe ist, ergreift geistige Verwirrung von ihm Besitz. Zwar gelingt es Clara, ihn gesundzupflegen, doch verfällt er erneut in Wahnsinn, als er bei der Besteigung eines Aussichtsturmes noch einmal durch das Perspektiv blickt. Er versucht seine Braut hinunterzustoßen. Als er jedoch Coppelius in der Menschenmenge am Fuße des Turmes sieht, stürzt er sich schließlich selbst in die Tiefe.

Es kann bei einem *diskursanalytischen* Vorgehen nicht um den Vergleich zweier zeitlich und räumlich so weit auseinanderliegender Texte wie Šadiq Hidāyats *‘Arūsak-i pušt-i parda* und E. T. A. Hoffmanns *Der Sandmann* gehen. Die deutsche Erzählung unterliegt ihren eigenen *Diskursen*. Dennoch ist neben den *Diskursen* des Wahnsinns<sup>34</sup> und der zum Leben erweckten Maschine<sup>35</sup> vor allem das Thema des Identitätsverlustes in beiden Werken präsent. Wird in *Der Sandmann* das Abhandenkommen der Erkenntnisfreiheit und die Suche nach der eigenen Identität in Form des ‚Augenraubes‘ durch das Perspektiv Coppolas/Coppelius‘ (ital. *coppo*: „Becher“, „Schale“, aber auch „Augenhöhle“)<sup>36</sup> versinnbildlicht<sup>37</sup>, so symbolisiert Mihrdād eine durch den Kontakt mit dem Westen und seinem *Diskurs* in ihrem Seinsverständnis erschütterte und zutiefst verunsicherte iranische Jugend. Der traditionelle iranische *Diskurs*, der ihre Sozialisation prägte, hat sie nicht auf diese Konfrontation vorbereiten können: „Mihrdād war einer

33 Verwendet wurde die von Rudolf Drux besorgte Reclam-Ausgabe Stuttgart 1991. Als Einführung eignen sich Drux, R. (1994): *Erläuterungen und Dokumente: E. T. A. Hoffmann: Der Sandmann* (Stuttgart) und Bönnighausen, M. (1999): *E. T. A. Hoffmann: Der Sandmann/Das Fräulein von Scuderi* (München).

34 Erste Materialien für eine Analyse des *Diskurses* des Wahnsinns in dieser Erzählung liefern etwa Freud, S. (1970): *Das Unheimliche*, in: Mitscherlich, A./Richards, A./Strachey, J. (Hrsg.): *Sigmund Freud: Studienausgabe* (Frankfurt am Main), Bd. 4, S. 241-274 und daran anschließend Nachinger, I. (1976): *E. T. A. Hoffmanns Novelle Der Sandmann und die Interpretation Freuds*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 95, S. 113-132; Mahlendorf, U. (1981): *E. T. A. Hoffmanns Sandmann. Die fiktive Psychobiographie eines romantischen Dichters*, in: Brummack, J. et al. (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (Tübingen), S. 348-370 und Sommerhage, C. (1987): *Hoffmanns Erzähler. Über Poetik und Psychologie in E. T. A. Hoffmanns Nachtstück „Der Sandmann“*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 106, S. 513-534. Vgl. zu dieser Thematik im Gesamtwerk Hoffmanns Reuchlein, G. (1986): *Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der Wahnsinnsthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts* (München).

35 Siehe vor allem Matt, P. von (1971): *Die Augen des Automaten. E. T. A. Hoffmanns Imaginationstheorie als Prinzip seiner Erzählkunst* (Tübingen) und Gendolla, P. (1981): *Die lebenden Maschinen. Zur Geschichte der Maschinenmenschen bei Jean Paul, E. T. A. Hoffmann und Villiers de l'Isle-Adam* (Marburg).

36 Darüberhinaus bezeichnet ital. *coppella* den Schmelztiegel der Alchemisten. Vgl. Drux, R. (1994), S. 10.

37 Siehe zu diesem *Diskurs* Schmidt, J. (1981): *Die Krise der romantischen Subjektivität. E. T. A. Hoffmanns Künstlernovelle Der Sandmann in historischer Perspektive*, in: Brummack, J. (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Festschrift für Richard Brinkmann* (Tübingen), S. 348-370.

jener scheuen Jünglinge, wie sie in Iran geradezu sprichwörtlich sind.“ Er war aufgewachsen „als ein furchtsames Muttersöhnchen und hatte noch nie mit einer fremden Frau ein Wort gewechselt.“ Bei seiner Ankunft in Frankreich war er bereits „24 Jahre alt, aber an Wagemut, Erfahrung und Geschicklichkeit war ihm ein 14-jähriger Europäerjunge überlegen.“

In Europa, also außerhalb ihres eigentlichen Umfeldes, können die aus Iran stammenden jungen Männer sich zwar nach außen hin anpassen, doch bleibt ihnen die nicht-iranische Gesellschaft fremd. So hatte sich Mihrdād in Le Havre einerseits „durch sein Betragen die Anerkennung des Direktors und der Lehrer gesichert“ und sich der fremden (Schul-)Ordnung unterworfen („Mihrdāds Interesse war geprägt von dem geordneten Dasein der Schule, wo alles – Essen, Schlafen und Erwachen – bis ins Letzte geregelt und vorgeschrieben wurde“), andererseits fand er aber keinen Zugang zu „...diesen Mitschülern, deren Gedanken ihm fremd waren, deren Sprache er nicht richtig verstand, und deren Gewohnheiten ihm unvertraut blieben...“. Im Internat ahmt Mihrdād Handlungen seiner Mitschüler nach, ohne sie innerlich nachvollziehen zu können. Letztlich hatte er „sich von seinen Landsleuten [...] trennen müssen und war wie ein unglückliches Schaf, das von seiner Herde abgesondert wird.“

Die iranischen Jugendlichen können mit dem *diskursiven* Kontext der Fremde nicht umgehen und handeln aus diesem Grunde – wie in Šadiq Hidāyats *‘Arūsak-i pušt-i parda* am Beispiel des Sexuellen dargestellt – oftmals irrational. Der sexuelle *Diskurs* seiner Erziehung in Iran hat aus Mihrdād einen mutlosen, verschüchterten Jüngling ohne Eigeninitiative gemacht, der in Europa keinen Kontakt zum weiblichen Geschlecht herstellen konnte: „Um Zugang zu europäischen Mädchen zu finden, hätte er tanzen, Konversation treiben, Initiative zeigen, sich elegant kleiden und hübsche Komplimente sagen müssen.“ Unbewußt wählt er den einzigen für ihn gangbaren Ausweg aus diesem *diskursiven* Dilemma: Er nimmt eine stumme Schaufensterpuppe zur Geliebten. Auf diese Weise braucht er nicht aktiv zu werden, er muß nicht handeln.

Letzten Endes resultiert die Verunsicherung Mihrdāds daraus, daß er zwei *Diskursen*, nämlich dem indigen-iranischen sowie dem europäischen, ausgesetzt ist, ohne die intellektuelle Fähigkeit zu besitzen, diese Polarität dialektisch aufzulösen. Es kommt zu Rissen im Innenleben des Helden, der die entstandenen Probleme in seine Heimat mitnimmt, wo die Katastrophe nicht lange auf sich warten läßt...

Auf die literarische Verarbeitung ähnlicher Themen trifft man auch in Šadiq Hidāyats dritter Novellensammlung *Sag-i vilgard/Der streunende Hund* aus dem Jahre 1942.<sup>38</sup> In der Erzählung *Don Juan (Dun Jūvān)-i Karāğ/Don Juan de Karāğ* (Hidāyat, Š. 1963/64b, S. 23-40) liefert er beispielsweise eine satirische Beschreibung der Einflüsse des westlichen *Diskurses* auf Teile der Teheraner Gesellschaft in den 30er Jahren. Die Betroffenen versuchen, mit den europäischen Moden und den dahinterstehenden epistemologischen Konzepten Schritt zu halten. Dies mißlingt ihnen völlig, und sie erleiden einen irreparablen und bisweilen grotesk anmutenden Identitätsverlust.

38 Hidāyat, Š (1963/64b): *Sag-i vilgard*. 7. Aufl. (Teheran).

Themen wie das Leiden am Leben, dessen Unbestimmbarkeit sowie die Komplexität der menschlichen Identität vor dem Hintergrund der unlösbaren Auseinandersetzung traditioneller iranischer Weltanschauungen mit den europäischen *Diskurs* finden ihren allegorischen Höhepunkt in Šādiq Hidāyats berühmten Roman *Būf-i Kūr/Die blinde Eule*.<sup>39</sup> An dieser Stelle soll jedoch nicht auf dieses Werk, das dem Inhalt nach sicherlich die enigmatischste und bezüglich seiner Deutungsmöglichkeiten offenste Prosaarbeit Šādiq Hidāyats ist, eingegangen werden<sup>40</sup>, sondern auf seine letzte und weniger gut bekannte Novelle *Tūp-i murvārī/Die Perlenkanone*. Bis 1979 war dieser 1947/48 verfaßte Roman in Iran verboten. Im Revolutionsjahr erschien dann zwar eine Teheraner Ausgabe, doch wurde auch diese nach kurzer Zeit wieder aus dem Verkehr gezogen und ihre Verbreitung untersagt. Erst 1984 publizierte der in Deutschland ansässige Verlag *Intiṣārāt-i mard-i imrūz* den vollständigen Text und machte ihn auf diese Weise zumindest den hier lebenden Exilpersern zugänglich.<sup>41</sup>

Ein iranischer Erzähler schildert die ‚wahre‘ Geschichte einer sagemumwobenen Perlenkanone, die auf Grund eines erotisierenden Mittels, das man bei ihrem Bau verwendet hat, alle Menschen, die in direkten Kontakt mit ihr kommen, in eine Art orgiastischen Zustand versetzt. Aus diesem Grunde verläuft auch die Reise der Kanone eigentümlich willkürlich: Zuerst nimmt sie Christoph Kolumbus, der eigentlich im Auftrag eines gewissen Dos Merdalinos aus Andalusien den Kalifen der Muslime gefangen nehmen soll, doch irrtümlich in Costa Rica landet, den dortigen Indianern ab. Bei einem Zwischenstopp an der Küste Portugals beschlagnahmt dann allerdings Desperatous, der Herrscher dieses Landes, das zurückkehrende Schiff. Desperatous befiehlt Vasco da Gama, in Richtung Amerika auszulaufen, doch fährt dieser infolge des durch die sexuelle Ausstrahlungskraft der Kanone an Bord entstandenen Chaos in den Persischen Golf zur Insel Hormuz. Die Kanone wird an Land gebracht und mit dem Lauf in Richtung Bandar ‘Abbās plaziert. Dem Ansinnen Desperatous‘, Indien zu erobern, kann Vasco nicht nachkommen, da die Kanone auf die portugiesischen Frauen gewirkt hat und diese sich daher vehement gegen einen militärischen Mißbrauch derselben zur Wehr setzen. Gesandte des Königs verhaften daraufhin den portugiesischen Kapitän und bringen ihn nach Portugal zurück, wo er hingerichtet wird.

Im Anschluß an eine Niederlage der Portugiesen gegen ein von dem persischen Šāh ‘Abbās I. ausgesandtes Heer von Derwischen fliehen die portugiesischen Frauen mit der Kanone nach Goa. Innerhalb kurzer Zeit gelingt es ihnen, die Herrschaft über die Insel

39 Hidāyat, Š. 1973: *Būf-i kūr*. 14. Aufl. (Teheran).

40 Speziell zu *Būf-i kūr* siehe Scarcia, G. (1958): „*Hāji Āqā*“ e „*Būf-e kūr*“, i *cosidetti due aspetti dell'opera dello scrittore contemporaneo persiano Sadeq Hedayat*. In: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 8, S. 103-123; Bashiri, I. (1974): *Hedayat's Ivory Tower: Structural Analysis of "The Blind Owl"* (Minneapolis); Bashiri, I. (1984), S. 162-194; Hillmann, M. C. (Hrsg.) (1978): *Hedayat's "The Blind Owl" Forty Years After* (Austin) [mit der gewichtigen Rezension von Michael Beard. In: *Edebiyāt* 3,2 (1978), S. 229-236]; Beard, M. (1982): *The Hierarchy of the Arts in Būf-e Kūr*. In: *Iranian Studies* 15, S. 53-67; Hillmann, M. C. (1989): *Hedayat's The Blind Owl: An Autobiographical Nightmare*. In: *Iranshenasi* 1, S. 1-21; Beard, M. (1990): *Hedayat's Blind Owl as a Western Novel* (Princeton) und Katouzian, H. 1991, S. 113-134.

41 Hidāyat, Š. (1984): *Tūp-i murvārī* (Düsseldorf).

zu erlangen. In fortgeschrittenem Alter tritt die Anführerin der Portugiesinnen zum Islam über, den sie nach einer Pilgerfahrt zur Staatsreligion erklärt. Die Kanone fällt der allgemeinen Verachtung anheim, und alle mit ihr verbundenen Rituale werden untersagt.

Einige Zeit darauf erobert jedoch ein benachbarter Maharadscha Goa und bringt die Kanone an seinen Hof, wo sie erneut zu einem beliebten Kultobjekt wird. Als die Frau des Maharadschas von ihrem Elefantentreiber ein lang ersehntes Kind erwartet, läßt sie die Kanone mit einer Schicht aus Perlen überziehen. Doch auch in Indien bleibt die *Tūp-i murvārī* nicht für immer: Zwei Jahrhunderte später fällt Nādir Šāh in Indien ein und besiegt das Heer des regierenden Maharadschas. Die Perlenkanone wird in Teheran auf einem eigens für sie errichteten öffentlichen Burgplatz (*maidān-i arg*) aufgestellt. Im Laufe der Zeit vermehrt sich jedoch durch die Kanone die Bevölkerung Irans so rasant, daß eine Hungersnot ausbricht. Aus diesem Grunde verabschiedet die Nationalversammlung ein Gesetz, wonach die *Tūp-i murvārī* nur noch einmal im Jahr von der Bevölkerung aufgesucht werden darf.

Im 20. Jahrhundert kommt schließlich ein neuer Šāh an die Macht. Seine erste Amtshandlung besteht darin, die Perlenkanone von ihrem alten Standort zu entfernen und – nun jenseits der Öffentlichkeit – auf dem Exerzierplatz des Militärs zu plazieren.

Durch die bewußte Verdrehung und Entkontextualisierung historischer Ereignisse (etwa die Herrschaft der Araber in Spanien, die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus, das Vordringen der Portugiesen in den Persischen Golf gegen den Widerstand der Šafaviden, der Feldzug Nādir Šāhs nach Indien oder die Regierung Rizā Šāh Pahlavis) entsteht eine beißende Satire zum Thema der *diskursiven* Etablierung von Macht. Mit seiner ‚Geschichtsschreibung gegen den Strich‘, die auch vom Stil her an Salman Rushdies Romane *Midnight's Children* (1981), *The Satanic Verses* (1988) oder *The Moor's Last Sigh* (1996) erinnert, betreibt Šādiq Hidāyat eine radikale Entwertung der politischen und kulturellen Normen des islamischen Geschichtsverständnisses. Die Perlenkanone steht dabei für die Macht an sich. Im Recht ist nicht derjenige, der moralisch integer ist, sondern derjenige, dem es gelingt, seinen *Diskurs* und die damit einhergehenden Vorstellungen von Freiheit, Ordnung und Verhalten anderen aufzuzwingen. Dies gilt auch – oder gerade – für den religiösen *Diskurs*. So hält in *Tūp-i murvārī* die portugiesische Herrscherin auf Goa eine Rede, in der sie das Christentum als kolonialistische Waffe und alle Erlösungsreligionen als Verdummungsinstrumente anprangert. Hinter den Religionen, so sagt sie, würden sich nur Machtgier und materielle Interessen verbergen. Die Geschichte der Menschheit bestehe aus ununterbrochenen Kriegen, was beweise, daß der eigentliche Motor der Geschichte nichts anderes sei als eine Keule, ein Dolch, ein Kanonenrohr oder eine Atombombe. Merkwürdigerweise verehrten die Völker ihre Herrscher um so mehr, je kriegerischer und machtgeriger diese seien. Und die eroberten Völker würden dahingehend verdummt, daß sie die mächtigsten Besieger am meisten liebten. Sie fügt hinzu: „Der einzige Effekt des Studiums der Geschichte liegt darin, dem Menschen die Hoffnung auf Fortschritt und auf die Zukunft zu nehmen.“ Die Geschichte „lehrt uns nichts als Niederträchtigkeit, Barbarei und Rachsucht“, und

die Religionen jagten dem Menschen Furcht ein und trösteten ihn mit trügerischen Hoffnungen. „Gäbe es einen Gott“, fährt sie fort, „dann wären weder Priester, noch Mullās oder Rabbis, weder Moscheen noch Kirchen oder Synagogen vonnöten.“

Wenn wir abschließend noch einmal kurz auf die Ausgangsfragen zurückkommen, so läßt sich feststellen, daß die literarischen Texte aus der Feder Šādiq Hidāyats eindeutig dem einbrechenden europäischen *Diskurs* in die iranische Gesellschaft unterlagen. Direkt oder indirekt, aber jederzeit präsent, kommt dieser *Diskurs* in dem betrachteten Material vor. Immer wieder thematisiert Šādiq Hidāyat die verheerenden Spuren, die die erzwungene Auseinandersetzung mit der westlichen Wertewelt in der Seelenlandschaft der gänzlich unvorbereiteten iranischen Bevölkerung hinterläßt. In vielen Erzählungen ist gerade der einfache Mann diesen Einflüssen hilflos ausgesetzt. Häufig kann er dem Druck nicht standhalten, was dazu führt, daß seine Persönlichkeit Schaden nimmt, und sich Symptome eines schleichenden Identitätsverlustes einstellen. Sprachlich wird diese Zerreißprobe vor allem durch die Übernahme französischer Lexik, fremder Genres und nicht-indigener symbolistischer und expressionistischer Ausdrucksformen transportiert. Šādiq Hidāyats Werke sind damit ein unmittelbarer narrativer Reflex der im Iran zu dieser Zeit vorherrschenden Machtstrukturen und der mentalen Zustände der damaligen persischen Gesellschaft. Genauso wie seine Zeitgenossen und wie die Intellektuellen der nachfolgenden Generationen hat sich Šādiq Hidāyat in seinem *Œuvre* nicht dem über die muslimischen Gesellschaften insbesondere seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts hereinbrechenden aggressiven westlichen *Diskurs* entziehen können. Dies impliziert natürlich nicht die bedingungslose Übernahme europäischer Ideen und Vorstellungen, sondern ist eher als der Beginn einer bis heute anhaltenden individuellen und kollektiven Suche nach einer eigenen Identität im Spannungsfeld des westlich dominierten 20. Jahrhunderts zu sehen. Šādiq Hidāyat hat letzten Endes auf seine Weise durchaus originell und schöpferisch versucht, die in der iranischen Gesellschaft durch die Konfrontation mit den europäischen Normen entstandenen Brüche zu thematisieren.

Viele *diskurstheoretische* Fragen bleiben allerdings noch offen, zumal es im Rahmen dieses Artikels, wie gesagt, nicht um eine Untersuchung der von Šādiq Hidāyat in seinen Texten angewandten literarischen Mittel und Strategien ging, sondern die von ihm zur Sprache gebrachten Themen im Vordergrund standen. Somit wäre es etwa nützlich, den in Šādiq Hidāyats Leben und Werken erkennbaren westlichen *Diskurs* in Bezug zu anderen, vor allem zu nicht-literarischen Texten der Zeit zu setzen. Erst wenn dies geschehen ist, können wir weitergehende Aussagen über die allgemeine Verbreitung der hier im Individuum ausgemachten *diskursiven* Tendenzen machen. Gewinnbringend dürfte allerdings auch eine genaue Analyse eines Textes – etwa des Romans *Tūp-i murvārī* – sein. Darüberhinaus böte sich neben einer Betrachtung von Šādiq Hidāyats dezidiert antiarabischen bzw. nationalistisch-iranischen *Diskursen*<sup>42</sup> eine *diskursanalytische*

42 Etwa in seinen Dramen *Parvin – duštār-i Sāsān* [wie Anm. 31]; *Sāya-yi muḡūl/Der Mongolenschatz* (1931) [in: Hidāyat, S. 1962/63, S. 102-118] oder *Māzyār* (1933) [in: Hidāyat, S. (1963/64c): *Māzyār*. 3. Aufl. (Teheran). S. 28-36].

Abhandlung der persischen und der westlichen Rezeption seiner Persönlichkeit und seiner Arbeiten als weitere Forschungsmöglichkeit an. Schließlich könnten auch der *Diskurs* des Wahnsinns oder der Absurdität<sup>43</sup> Gegenstand weiterer Studien sein.

43 Siehe zu diesem Thema auch Lashgari, D. (1982): *Absurdity and Creation in the Work of Sadeq Hedayat*. In: *Iranian Studies* 15, S. 31-52.