

Marcel Matthies | Rezension | 15.04.2025

Rette sich, wer kann!

Rezension zu „Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung“ von Nikita Dhawan



Nikita Dhawan

Die Aufklärung vor Europa retten .

Kritische Theorien der Dekolonisierung

Deutschland

Frankfurt am Main 2024: Campus

395 S., 20,00 EUR

ISBN 978-3-593-51933-3

Mit ihrem neuen, im Oktober 2024 erschienenen Buch verfolgt die an der Technischen Universität Dresden lehrende Politikwissenschaftlerin Nikita Dhawan ein ambitioniertes Projekt, will sie doch nicht weniger als „die Aufklärung vor Europa retten“. Den Ausgangspunkt ihrer sowohl an die erste Generation der Kritischen Theorie wie an die Postkolonialen Studien anschließenden Überlegungen bildet die vernunftkritische „Diagnose, dass die Aufklärung die Wurzel der genozidalen Gewalt sowohl des Kolonialismus als auch des Holocaust ist“ (S. 97). Ausgehend von diesem Befund will Dhawan nicht nur den Postkolonialen Studien neue Perspektiven eröffnen, sondern auch an das „unvollendete Gespräch“ (S. 24, 32, 90, 118) zwischen den Postkolonialen Studien und den Holocaust Studien anknüpfen. Damit nicht genug, möchte sie ihre Ausführungen zudem als einen transdisziplinären Beitrag zu Gender Studies und Queer Studies sowie zur Critical Race Theory verstanden wissen. Dabei geht es ihr vor allem darum, „globale Macht- und Herrschaftsverhältnisse“ (S. 29) zu hinterfragen und „das europäische Monopol auf die Praktik der Kritik zu brechen“ (S. 26). Insofern ist der Buchtitel durchaus programmatisch zu verstehen: Für Dhawan ist die Aufklärung in doppelter Hinsicht rettungsbedürftig, denn zum einen wüssten die ‚weißen‘ Europäer nicht mit dem giftigen Erbe der Aufklärung umzugehen, und zum anderen sei das kritische Potenzial der Aufklärung für

emanzipatorische Projekte dennoch unabdingbar. Anders gesagt: Die europäische Aufklärung bedarf einer Aufklärung über sich selbst.

Gegen Europas erkenntnistheoretischen Fundamentalismus

Zur Umsetzung dieses Vorhabens braucht es Dhawan zufolge radikale Schritte. So fordert sie sowohl eine „Entsubalternisierung nicht-westlicher Epistemologien“ (S. 27, 172) als auch eine „Enthegemonisierung eurozentrischer Theorien“ (S. 172), um die Vorherrschaft westlichen Denkens zu brechen. Aber gibt es die von Dhawan diagnostizierte Vorherrschaft überhaupt? Angesichts des zunehmenden ökonomischen und kulturellen Bedeutungsverlusts, den Europa im globalen Wettbewerb erfährt, erscheint der dem Postkolonialismus immanente Glaube an eine bis heute fortdauernde europäische Vormacht- oder gar Monopolstellung doch eher wie eine in die Vergangenheit gerichtete Projektion. Anders als von Dhawan behauptet, hat Europa weder „das europäische Monopol auf die Praktik der Kritik“ (S. 26), noch erstrecken sich „seine territoriale Autorität und seine Herrschaft über das eigene Land und die Welt“ (S. 154). Eine „Provinzialisierung“ Europas, wie sie der im Buch häufig zitierte indische Historiker Dipesh Chakrabarty fordert,¹ findet sowohl in politischer als auch in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht längst statt, ohne dass dazu postkoloniale Interventionen vonnöten wären.² Auch eine Abkehr vom Universalitätsanspruch des europäischen Denkens, die den Kern der Forderung bildet, ist vielfach längst Realität. Bei Dhawan aber ist von solchen Tendenzen keine Rede. Ihre Absicht ist es, die angeblich der Aufklärung entsprungene koloniale Vernunft und deren bis heute andauernde Vorherrschaft zu destabilisieren und die geistige Dominanz Europas zu dezentrieren.

Dhawan stellt der vermeintlichen „Hegemonie europäischer normativer Ordnungen“ (S. 51) eine „Pluralisierung und Diversifizierung der normativen Legitimität und ihrer narrativen Vermittlung“ (S. 116) entgegen. „Nur durch die Demontage des Vokabulars des westlichen politischen Denkens kann ein neuer Begriff von Politik und eine radikal andere Ethik entstehen.“ (S. 154 f.) Freischwebende Normen dürften nicht mehr von oben nach unten durchgesetzt werden, sondern „die normative Legitimität würde vielmehr von denjenigen ausgehen, die diese Ideale [gemeint sind Menschenrechte und Gerechtigkeit, M.M.] aushandeln“ (S. 181). Pluralisierung und Diversifizierung epistemischer Praktiken sind für Dhawan notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingungen für den von ihr erstrebten grundlegenden epistemischen Wandel. Um diesen auch auf Seiten der Unterdrückten herbeizuführen, brauche es vielmehr kontinuierliche pädagogische Arbeit, etwa indem man „in die ideologische Subjektkonstitution der Subalternen“ (S. 181)

eingreife. Die planetarische Ethik verlange darüber hinaus eine nicht formelhafte Offenheit für das Ungedachte, welches nicht nur das sei, „was noch nicht gedacht wurde, sondern auch das, was sich rigorosen epistemischen Bestrebungen entzieht“ (S. 180).

Parallel zu diesem Ziel verfolgt Dhawan ein weiteres Anliegen. So geht es ihr ausdrücklich um eine Verteidigung der Postkolonialen Studien gegen lauter werdende Vorwürfe, diese würden den Auswüchsen der Identitätspolitik und einem gefährlichen Antiuniversalismus Vorschub leisten. Sie moniert, insbesondere seit dem 7.10.2023 würden die Länder des Globalen Südens erneut als barbarisch und gewalttätig dargestellt, ja sogar als antisemitisch verunglimpft. Dem setzt Dhawan die Absicht des Postkolonialismus entgegen, „Europa für seine Verbrechen gegen die Menschlichkeit zur Rechenschaft zu ziehen“ (S. 22). Dieses Vorhaben erscheint jedoch gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch. Zum einen ist Europa ein Kollektivsingular, aber kein handlungsfähiger Akteur, dem man Verantwortung oder Schuld zuschreiben könnte. Zum anderen setzt sich Dhawan mit einem derart monolithisch dargestellten Europa dem Vorwurf des Okzidentalismus aus, weil sie umstandslos auch Nationen wie Irland, Tschechien, die Slowakei, Belarus, die Ukraine oder die Balkanstaaten für nie begangene Kolonialverbrechen verantwortlich macht. Zudem zeigt schon ein Blick auf die Geschichte des Osmanischen Reichs, dass genozidale Gewalt und imperiale Herrschaft keine originär europäischen Phänomene sind. Den genannten Aspekten trägt Dhawan ebenso wenig Rechnung wie dem beachtlichen Institutionalisierungsschub des Postkolonialismus in Hochschulen, Stiftungen, Redaktionen und Gedenkstätten. Auch die merklich gestiegene Präsenz postkolonialer Autor:innen und Themen in Lehrplänen und der veröffentlichten Meinung blendet Dhawan strategisch aus. Mit einem Rammbock rennt sie offene Türen ein.

Es ist bezeichnend für Dhawans Argumentation, dass sie die historische Schuldfrage nicht am Ende, sondern bereits in der Einleitung ihres Buchs beantwortet, indem sie eine streng binäre Zuweisung kollektiver Täter- und Opferschaft entlang genealogischer Herkunft vornimmt. Die Rollen zwischen Europa und den ehemaligen Kolonien sind in diesem Prozess klar festgelegt, Ambivalenzen nicht vorgesehen. Zustimmend zitiert Dhawan ihre Mentorin, die indisch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak, der zufolge „wir in einer Welt leben, in der die Vergewaltiger für die Spurensicherung zuständig sind“ (S. 21). Angesichts von so viel Selbstgewissheit kann es nicht verwundern, dass Dhawan ihren methodischen Anspruch, beständig die eigenen Annahmen und Vorurteile zu hinterfragen, nur rudimentär einlöst. Denn anders als von ihr behauptet, wird hier gerade kein ergebnisoffener Prozess geführt, sondern ein vorab gefälltes Urteil vollstreckt. Wenn sie in ihrem weniger theoretisch als vielmehr interventionistisch ausgerichteten Buch

mitunter auf ein Vokabular der juristischen Anklage zurückgreift, dann mit dem Ziel der politischen Ermächtigung, um „die transnationale Umverteilung von Handlungsmacht“ (S. 342) der ‚Subalternen‘ zu forcieren. Das ist insofern konsequent, als Dhawan das Erbe der Aufklärung zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen machen will.

Hierzu werden von Dhawan essentialistische Identitäts- und geglättete Geschichtskonstruktionen in Stellung gebracht, die kennzeichnend sowohl für ihr eigenes Buch als auch für die Positionen etlicher anderer postkolonialer Theoretiker:innen sind, deren oft einseitige Welterklärungsmodelle mit Dialektik als Erkenntnismethode kaum etwas zu tun haben. Leitend ist vielmehr häufig die strategische Absicht, einer scheinbar gegenhegemonial konzipierten Wissensproduktion ein größeres Maß an Geltungs- und Wirkmacht zu verschaffen. Zum Erfolg dieser Strategie trägt auch der Campus Verlag sein Scherflein bei, der das Buch auf der Rückseite des Einbands als „ein interdisziplinäres Referenzwerk zur Postkolonialen Theorie“ bewirbt.

Paradigmatisch für Dhawans Haltung gegenüber der Aufklärung ist ihre Einordnung von Immanuel Kant, dessen Œuvre sie genauso wie das von Francis Bacon, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau und auch Jürgen Habermas als „erkenntnistheoretischen Fundamentalismus“ (S. 116) verstanden wissen will. Sie erklärt, dass Kants Denken maßgeblich von Rassismus, Sexismus und Antisemitismus geprägt gewesen sei. Ausgehend von diesem Befund kommt sie zu dem Urteil, dass die entsprechenden ideologischen Annahmen tief in der westlichen Vernunft verwurzelt seien. Vergleicht man Dhawans Verständnis einer vermeintlich genuin westlichen Vernunft mit Theodor W. Adornos Begriff der *ratio*, wird indessen schnell deutlich, dass ihre Berufung auf die erste Generation der Kritischen Theorie zu Unrecht erfolgt. In der siebten seiner Vorlesungen *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* warnt Adorno ausdrücklich davor, die *ratio* selbst, also die sich entfaltende Vernunft als solche, für das perennierende Unheil in der Geschichte verantwortlich zu machen. Bei aller Kritik dürfe man die *ratio* nicht von dem abspalten, wozu sie dient, wofür sie da ist und worin sie eingebettet ist. Sie sei abstrakt – und daher gerade nicht als der absolute Ursprung etwa von Herrschaft zu verstehen. Die *ratio* sei keine reine Bewusstseinsform und daher nicht unabhängig von dem Inhalt, auf den sie sich bezieht. Auch wenn sich Herrschaftsverhältnisse durch die *ratio* hindurch reproduzierten, seien sie doch nicht allein aus dieser zu erklären. Ursächlich für den drohenden Umschlag der *ratio* in ihr Gegenteil sei vielmehr der irrationale Zustand des Ganzen, dessen Dynamik darauf ausgerichtet sei, den Naturzwang zu brechen.³ Die vorstehenden Ausführungen mögen an dieser Stelle genügen, um zu verdeutlichen, dass sich Dhawan zu Unrecht auf die Vernunftkritik der Kritischen Theorie beruft.

Cogito ergo Holocaust?

Ein weiterer Schwachpunkt von Dhawans Buch ist die Engführung von Aufklärung und Holocaust, die sich nicht zuletzt an ihrer Auseinandersetzung mit Max Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* zeigt. Sie liest eine historische Erfahrung in das Buch hinein, die während dessen Niederschrift noch nicht in der von ihr unterstellten Form wirksam gewesen sein kann: So will Dhawan die *Dialektik der Aufklärung* als ein Buch verstanden wissen, das auf den Holocaust reagiert. Der Holocaust gelte Horkheimer und Adorno, so Dhawan, als Zeugnis einer verhängnisvollen Verschränkung von Mythos (Antisemitismus) und Aufklärung (bürokratisch organisierter Massenmord). Im Zentrum des epochalen Buchs stehe das provokante Argument, dass es sich beim Umschlag der Zivilisation in die Barbarei nicht etwa um einen Verrat an den Prinzipien der Aufklärung gehandelt habe, sondern vielmehr um deren triumphale und systematische Verwirklichung, so Dhawan (vgl. S. 99).⁴ Obwohl die *Dialektik der Aufklärung* bekanntlich eine zutiefst pessimistische Kritik der europäischen Zivilisationsgeschichte entfaltet, konnte die Spezifik der NS-Verbrechen von Horkheimer und Adorno aufgrund ihres Kenntnisstands noch nicht als „das logische Ergebnis des herrschenden modernen Rationalismus“ (S. 100) gefasst werden, wie Dhawan behauptet.

Horkheimers und Adornos Kritik an der instrumentellen Vernunft in der *Dialektik der Aufklärung* gründet sich auf Informationen über die Errichtung ‚gewöhnlicher‘ Konzentrationslager, die Ausschaltung der Opposition, den Erlass der Nürnberger Rassengesetze, den Schock anlässlich der Reichspogromnacht und schließlich den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs. Vor diesem Erfahrungshorizont wird ihr Gedanke, „die Judenfrage erwiese sich in der Tat als Wendepunkt der Geschichte“, ⁵ bereits hinreichend plausibel. Hätten Horkheimer und Adorno bei der Niederschrift auch schon von Erschießungsgruben, Gaswagen oder Gaskammern gewusst, hätte sich dies unmittelbar im Buch niedergeschlagen. Die *Dialektik der Aufklärung* kann noch nicht im vollen Wissen um die systematische Vernichtung der europäischen Juden geschrieben worden sein, weil das Buch im Zeitraum von 1941 bis Mai 1944 im US-amerikanischen Exil entstanden ist – zu einem Zeitpunkt also, als das ganze Ausmaß der Judenvernichtung noch nicht allgemein bekannt war.⁶

Auch deshalb distanzieren sich beide Autoren im Vorwort zur 1969 publizierten Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung* von einigen ihrer früheren Überlegungen: Sie weisen ausdrücklich auf den ihre Theorie kennzeichnenden Zeitkern der Wahrheit hin, der an nicht wenigen Stellen für die Erfassung der Realität in der Gegenwart nicht mehr

angemessen sei. Zwar sehen sie sich darin bestätigt, den Übergang zur verwalteten Welt schon damals nicht zu harmlos eingeschätzt zu haben, jedoch halten sie nicht an allem, was in dem Buch gesagt ist, unverändert fest. Ihre Distanzierung liegt auch im Bruch des historischen Bewusstseins begründet, der die Geschichte in eine Zeit vor und in eine Zeit nach Auschwitz zerteilt.⁷

Bemerkenswert ist, dass Dhawan ausgerechnet aus dem Kapitel „Elemente des Antisemitismus – Grenzen der Aufklärung“, das gewissermaßen die Quintessenz der *Dialektik der Aufklärung* enthält, lediglich den letzten Satz zitiert und dieses somit nahezu vollständig ausblendet. Ein Grund hierfür könnte ihrem Vorhaben geschuldet sein, „Überschneidungen zwischen Rassismus, Antisemitismus, Sexismus und anderen Formen der Diskriminierung“ (S. 97) verstehen zu wollen, was auch ihren Begriff des Antisemitismus beeinflusst. Problematisch an dem von ihr gewählten intersektionalen Ansatz ist dessen vage Gleichförmigkeit, die es erforderlich macht, die Unterscheidungsfähigkeit zu verlernen. Weil Dhawan Antisemitismus zu einer bloßen Diskriminierungsform umdeutet, verkennt sie dessen wahnhafte Elemente. Zudem bezieht sie sich positiv auf eine bizarre Kritik am Antisemitismus-Begriff, die der Religionsphilosoph Elad Lapidot vertritt: Demnach „wird nach der Shoah nicht mehr nur das Denken ‚gegen Juden‘, sondern immer häufiger schon das Nachdenken ‚über Juden‘ als antisemitisch aufgefasst“ (S. 61).⁸

Wie schon mit Blick auf die Vernunftkritik tritt hier eine weitere Differenz zwischen ihr und den frühen Vertretern der Kritischen Theorie zutage. So machen Horkheimer und Adorno interessanterweise gleich zu Beginn des genannten Kapitels auf den Unterschied zwischen Antisemitismus und Rassismus aufmerksam: Demnach seien die Juden keine Minorität, sondern die Gegenrasse, das negative Prinzip als solches. Sie seien das auserwählte Volk, weil sie vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt worden seien. Daraus folge, dass sie den Vernichtungswillen auf sich ziehen. Während man die Schwarzen unterdrücke, beabsichtige man, die Erde von den Juden zu ‚reinigen‘.⁹

Ein imaginäres Gespräch

Ein weiteres, vielleicht sogar das größte Manko des Buchs besteht in der vertanen Chance zu einer fundierten Auseinandersetzung mit den Holocaust Studien. Obgleich Dhawan vorgibt, an das „unvollendete Gespräch“ (S. 24, 32, 90, 118) zwischen den Postkolonialen Studien und den Holocaust Studien anknüpfen zu wollen, kommt kein einziger namhafter Repräsentant der Holocaust Studien in ihrem Buch zu Wort. Einschlägige Vertreter wie

Yehuda Bauer, Christopher Browning, Saul Friedländer, Ulrich Herbert, Raul Hilberg, Hans Mommsen oder Léon Poliakov fehlen. Timothy Snyders *Black Earth*¹⁰ ist das einzige von Dhawan aufgegriffene Buch, das sich den Holocaust Studien zuordnen lässt. Das Gespräch zwischen beiden Forschungszweigen entpuppt sich als Selbstgespräch der Postkolonialen Studien. Das wirft die Frage auf, welchen Stellenwert Dhawan als Repräsentantin postkolonialer Theorie der Erforschung des Holocaust beimisst. Aus wissenschaftlicher Sicht kommt ihr Vorgehen jedenfalls einem Etikettenschwindel gleich.

Dhawans Vermeidung einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Holocaust Studien ist zugleich ein gutes Beispiel für die Schwierigkeiten, die postkoloniale Theoretiker:innen mit der Spezifik des Holocaust haben. Sie bezieht sich an einer Stelle direkt auf „die Durchsetzung der ‚Singularität‘ des Holocaust im öffentlichen Diskurs“ (S. 96). Den Kolonialismus habe man dabei von Anfang an aus den deutschen Narrativen zu Rechenschaftspflicht und historischer Verantwortung ausgeschlossen und abweichende Stimmen zum Schweigen gebracht. Die postkolonialen Bemühungen, dieses Defizit zu korrigieren, würden von vielen Deutschen immer noch als Affront empfunden. Wer koloniale Völkermorde thematisiere, so Dhawan, dem werde regelmäßig vorgeworfen, den Holocaust relativieren zu wollen (vgl. ebd.).

Ohne sich inhaltlich mit der sogenannten Singularitätsthese auseinanderzusetzen, gibt sie damit Ansichten wieder, wie sie A. Dirk Moses in seinem explizit als Provokation gedachten Aufsatz „Der Katechismus der Deutschen“ formuliert hat. Wer meint, den Postkolonialismus reflexhaft gegen etwaige Relativierungsvorwürfe verteidigen zu müssen, sobald von der Präzedenzlosigkeit der Judenvernichtung im Nationalsozialismus (NS) die Rede ist, erweckt den Eindruck, für sachliche Argumente nicht mehr erreichbar zu sein. Postkolonialisten unterstellen in diesem Zusammenhang mitunter ein klandestin ausgehecktes Vergleichsverbot, mit dem die Einzigartigkeit des Holocaust gewissermaßen ex cathedra verordnet werden soll. Doch es gibt kein Vergleichsverbot. Im Gegenteil. Erst durch Vergleiche wird die Besonderheit des Holocaust offenkundig.

Die präzedenzlose Besonderheit des Holocaust bezieht sich weder auf die Zahl der Ermordeten noch auf die Unwirtschaftlichkeit des Vernichtungsprogramms. Es geht auch nicht darum, die Opfer des Kolonialismus als weniger bedeutsam darzustellen und dadurch herabzuwürdigen. Folgt man dem Historiker Dan Diner, dann wurde durch die Vernichtungslager des NS vielmehr eine bis dahin geltende, allgegenwärtige Prämisse des Denkens widerlegt: das Prinzip der Zweckrationalität (Max Weber) beziehungsweise die Logik der instrumentellen Vernunft (Max Horkheimer). Diese seien von den Nazis außer

Kraft gesetzt worden, um das Vorhaben der Vernichtung zu realisieren. Bis dahin gültige Maßstäbe der Rationalität, zu der auch das Selbsterhaltungsprinzip der Täter zählt, seien einem höheren, gleichsam religiösen Zweck untergeordnet worden: der Vernichtung aller Juden, derer man habhaft werden konnte. Dass die Logik der Zweckrationalität beziehungsweise der instrumentellen Vernunft im NS ihre Geltung verlor, lasse sich insbesondere daran erkennen, dass die Vernichtung der Juden sogar einer militärstrategisch rationalen Kriegsführung übergeordnet worden sei. Deshalb, so Diner, sei es weniger Irrationalität gewesen, als vielmehr eine von den Nazis konstruierte Gegenlogik, welche sämtliche Grundsätze zweckrationalen Handelns ausgehebelt habe.¹¹

Jean Améry liest Frantz Fanon: Vive la différence!

Um kenntlich zu machen, „wie Kolonialismus und Nationalsozialismus durch die Aufklärung miteinander verstrickt sind“ (S. 96), beruft sich Dhawan mehrfach auf den vom österreichischen Schriftsteller und Widerstandskämpfer Jean Améry geprägten Begriff der „Schicksalsverwandtschaft“ (S. 21, 90, 96, 114, 145). Dieser Begriff hebt laut Dhawan die kollektiven Erfahrungen der Entmenslichung und Brutalität hervor, die die Opfer sowohl des europäischen Kolonialismus als auch des NS erlitten hätten. Ihr Vorhaben, den „geteilten Schmerz der Opfer von Kolonialismus und Nazismus“ (S. 114) zu akzentuieren, läuft auf eine Angleichung der Leiderfahrungen sowie eine Angleichung von NS und Kolonialherrschaft hinaus. Die Berufung auf den Essayisten und Holocaust-Überlebenden Améry und dessen Formulierung einer Schicksalsverwandtschaft soll dazu dienen, „Affinitäten zwischen Rassismus und Antisemitismus und Verflechtungen zwischen Kolonialismus und Holocaust“ (S. 96) zu belegen – und, so möchte man hinzufügen, etwaige Bedenken gegen einen historiografischen Eintopf, in dem alle Differenzierungen verschwimmen, mit dessen geliehener moralischer Autorität von vornherein zu entkräften.

Um Dhawans fragwürdigen Rekurs auf Amérys Begriff richtig einordnen zu können, bedarf es zumindest einer knappen Kontextualisierung: Mithilfe des Neologismus der Schicksalsverwandtschaft wollte Améry nach der Lektüre eines Aufsatzes des antikolonialen Denkers Frantz Fanon seine geistige Verwandtschaft mit diesem zum Ausdruck bringen. Ausschlaggebend für Amérys Gefühl der Verbundenheit waren die Gewalt- und Foltererfahrungen, die sie beide – aufgrund eines vermeintlich ähnlichen Schicksals – machen mussten. Eine weitere Gemeinsamkeit sah Améry in Überlegungen zur Legitimität von Gegengewalt, die sowohl Fanon als auch ihn selbst beschäftigten. Wie viele andere europäische Intellektuelle seiner Zeit unterstützte auch Améry in seinem 1968 erschienenen Essay „Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt“¹² den Kampf für

die algerische Unabhängigkeit. Er war zunächst begeistert von Fanons Aufsatz „Die gelebte Erfahrung des Schwarzen“, den er in der französischen Zeitschrift *Esprit* las. Dennoch würde sich Améry der Vereinnahmung seines Begriffs durch Dhawan vehement verweigern.

Denn schon 1969 distanzierte sich Améry in seinem Essay „Im Warteraum des Todes“¹³ explizit von Fanon und dessen Thesen, indem er auf die spezifischen Unterschiede zwischen der Lage der Kolonisierten in Algerien und der Juden in den Ghettos oder Lagern der Nazis hinwies. So betonte Améry nicht nur den fundamentalen Unterschied zwischen Ausbeutung und Vernichtung, sondern erklärte zudem, dass die von Juden ausgeübte Gegengewalt einen existenziell anderen Charakter gehabt habe als die antikoloniale Gewalt: Im Gegensatz zu den algerischen Unabhängigkeitskämpfern hätten die Juden unter NS-Herrschaft nicht darauf hoffen können, sich mittels Gewalt ihre Freiheit zu erkämpfen. Stattdessen sei damit nur ihr ohnehin sicherer Tod als ‚Lohn‘ ihrer Gewalt zeitlich nach vorn gerückt worden.

Améry würde sich daher auch nicht mit Dhawans zentralen Anliegen gemein machen, NS und Kolonialismus in eine monokausale Beziehung zur Aufklärung zu setzen und den NS als eine bloße Variation des Kolonialismus – im Sinne eines Bumerang-Effekts oder Rückwärtsschocks – zu fassen. Dieser postkoloniale Erklärungsversuch, auf den sich auch Dhawan – in Anlehnung an Hannah Arendt, Aimé Césaire und Michael Rothberg – bezieht, ist in theoretischer Hinsicht sicherlich originell, hält jedoch einer genaueren Überprüfung nicht stand: Wenn sich der Holocaust innerhalb einer Gewaltspirale des Kolonialismus ereignet hätte, dann müssten Belgier, Briten und Franzosen ähnlich grausame Massenmorde in Europa veranstaltet haben wie die Deutschen.¹⁴

Abgesehen davon war Améry ein inbrünstiger Anhänger der Aufklärung, der weder Foucaults Antihumanismus noch der Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung* viel abgewinnen konnte. Damit nicht genug, war er einer derjenigen, die schon früh vor den Gefahren der Entdifferenzierung und Verallgemeinerung in der Geschichtsschreibung warnten: „[D]ie [...] von einem hochzivilisierten Volk [...] vollzogene Ermordung von Millionen wird als bedauerlich, doch keineswegs einzigartig zu stehen kommen neben die mörderische Austreibung der Armenier durch die Türken oder die schändlichen Gewaltakte der Kolonialfranzosen. Alles wird untergehen in einem summarischen ‚Jahrhundert der Barbarei‘.“¹⁵

Mainstreaming Decolonize

Dhawans Plädoyer für ein postimperiales Europa ist geknüpft an die Forderung, sich als Europa neu zu entwerfen und dem Experiment des *Unmöglichen* (Jaques Derrida) auszusetzen. Um sich in ein Europa zu verwandeln, „das der Differenz und der Alterität mit Verantwortungsbewusstsein und Respekt begegnet“ (S. 153), sei es zudem notwendig, „dass die Gastgeber ihr Verständnis von Heimat überdenken“ (S. 154). Eine postimperiale Zukunft Europas ist Dhawan zufolge davon abhängig, ob Europa sich Fragen der Wiederherstellung und Wiedergutmachung stellt. Eine Politik der Fürsorge und Reparatur sei dafür vonnöten.

Während es nicht an moralischen Appellen mangelt, ist es um das analytische Potenzial des Buches deutlich weniger gut bestellt. Wer eine reflektierte politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Vernunftbegriff und den Traditionen der Aufklärung sucht, wird enttäuscht. Dhawans Ausführungen beschränken sich über weite Strecken auf eine das politische Denken betreuende Pädagogisierung, eine Verzerrung der Geschichtsschreibung und eine Poststrukturalisierung der Kritischen Theorie. Ihr Vorhaben, die Aufklärung vor Europa zu retten, scheitert nicht zuletzt deshalb, weil die Geschichte der Aufklärung und des aufklärerischen Denkens grob vereinfacht dargestellt werden. Wer mit den normativen Prämissen der Autorin übereinstimmt, darf sich bestätigt fühlen. Wer das nicht tut, hat nach der Lektüre keinen Grund, die eigenen Ansichten zu überdenken.

Nikita Dhawan liefert mit ihrem Buch das Narrativ eines negativ gewendeten Eurozentrismus im Jargon der Dekolonisierung: Sie will das Denken der Aufklärung unbedingt als Kausalnexus von Kolonialismus *und* Holocaust verstanden wissen, richtet sie sich doch explizit „gegen die Leugnung der Verflechtungen zwischen Aufklärung, Kolonialismus und Nationalsozialismus“ (S. 24). Doch statt einen minutiösen Beweis für diese These zu führen, setzt Dhawan diese kurzerhand als Prämisse voraus: Weil Kolonialismus und NS aus dem Geist der Aufklärung erwachsen seien, müsse die Aufklärung dekolonisiert werden. Quod erat demonstrandum.

Mit der fragwürdigen Prämisse, Kolonialismus *und* NS seien gleichursprünglich in der Aufklärung angelegt, kann Dhawan nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie zwei ungleichartige Herrschaftsformen als einander äquivalent darstellt. Ihre Argumentation erschöpft sich darin, epistemische Verflechtungen von Kolonialismus und Nazismus sowie von Rassismus und Antisemitismus zu behaupten, ohne sie wissenschaftlich fundiert zu belegen. Frappant bleibt das Fehlen der Holocaust-Forschung.

Endnoten

1. Vgl. Dipesh Chakrabarty, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main / New York 2010.
2. Dies lässt sich an Zahlen evaluieren: Unter den Ländern mit den weltweit höchsten Militärausgaben im Jahr 2023 war unter den Top-5 kein europäisches Land – abgesehen von Russland. Im Ranking der Länder mit dem größten Bruttoinlandsprodukt ist Deutschland das einzige europäische Land unter den Top-5. Europa ist der einzige Kontinent mit einer negativen Wachstumsrate der Bevölkerung. Alle Angaben von de.statista.com.
3. Vgl. Theodor W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65], hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2006, S. 89–92.
4. Dhawan unterstellt indessen Jürgen Habermas, Seyla Benhabib und Susan Neiman, die Aufklärung trotz der ihr inhärenten genozidalen Gewalt zu verteidigen, weil sie den monokausalen Zusammenhang von Aufklärung und Holocaust abstreiten würden. Laut Dhawan würden die drei Intellektuellen folgende Position vertreten: „Die Fürsprecher:innen der Aufklärung argumentieren, dass die ‚Irrationalität‘ von Rassismus, Sexismus und Antisemitismus durch Ideale wie Liberalismus, Gleichheit und Toleranz überwunden werden könne. Der Holocaust wird dann als Beweis für den Zusammenbruch der Vernunft und als Negation der Aufklärung verstanden, während die Niederlage Nazideutschlands zum Kronzeugen [sic] für den Triumph der Werte der Aufklärung wie Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechten wird. Die Irrationalität des Holocaust liege in der Tatsache, dass die ‚Endlösung‘ den materiellen Interessen der deutschen Nation zuwidergelaufen und dennoch durchgeführt worden sei.“ (S. 97)
5. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1947/1969], Frankfurt am Main 2003, S. 209.
6. Nachträglich ist nur die siebte These im Kapitel „Elemente des Antisemitismus – Grenzen der Aufklärung“ 1947, im Jahr des Erscheinens, hinzugefügt worden.
7. Vgl. Jan Gerber, Gedichte nach Auschwitz. Die Kritische Theorie und der Holocaust, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 26 (2017), S. 253–276, hier S. 260–263.

8. Lapidot umreißt sein Anliegen so: „Die Bedingung für eine konstruktive Debatte über den Staat Israel ist die Kritik des Anti-Antisemitismus.“ Elad Lapidot, *Anti-Antisemitismus. Eine philosophische Kritik*, übers. von Jan Eike Dunkhase, Berlin 2021, S. 12.
9. Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 177.
10. Timothy Snyder, *Black Earth. Der Holocaust und warum er sich wiederholen kann*, übers. von Ulla Höber, Karl Heinz Sieber und Andreas Wirthensohn, München 2015.
11. Vgl. Dan Diner, *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, in: ders. (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main 1987, S. 62–73. Vgl. auch Dan Diner, *Über kognitives Entsetzen*, in: Saul Friedländer u. a. (Hg.), *Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*, München 2022, S. 69–86. Vgl. teilweise kritisch hierzu Ingo Elbe, *Antisemitismus und postkoloniale Theorie. Der ‚progressive‘ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung*, Berlin 2024, S. 83–99.
12. Jean Améry, *Die Geburt des Menschen aus dem Geiste der Gewalt. Der Revolutionär Frantz Fanon* ¹⁹⁶⁸, in: ders., *Werke*, Bd. 7: *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, hrsg. v. Stephan Steiner, Stuttgart 2005, S. 428–449.
13. Jean Améry, *Im Warteraum des Todes* ¹⁹⁶⁹, in: ders., *Werke*, Bd. 7: *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, S. 450–474, hier. S. 453–454 u. S. 460 f.
14. Dhawans Behauptung, es gäbe epistemische Verflechtungen von Kolonialismus und NS, wird nicht fundiert abgesichert. Sie erwähnt beiläufig, der Bumerang-Effekt verknüpfe Kolonialismus und NS dadurch, dass Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg von anderen europäischen Mächten seiner Kolonien beraubt worden sei, was zum Aufstieg des NS beigetragen habe (vgl. S. 72). Auch die ersten Konzentrationslager seien in spanischen und britischen Kolonien errichtet worden (vgl. S. 93). Der Völkermord an den Herero und Nama weise mit dem Holocaust „ideologische[] Überschneidungen und Affinitäten“ (S. 94) auf, ohne weiter auszuführen, worin die Gemeinsamkeiten bestehen. Zudem bezieht sie sich auf Edward Saids revisionistische Deutung, wonach „Islamophobie als ein ‚heimliche[r] Aspekt‘ des Antisemitismus verstanden werden müsse“ (S. 93).

15. Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, in: ders., Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne / Unmeisterliche Wanderjahre / Örtlichkeiten, hrsg. v. Gerhard Scheit, Stuttgart 2002, S. 7–178, hier S. 146.

Marcel Matthies

Marcel Matthies ist Literaturwissenschaftler und Ideologiekritiker. Er wurde 2023 mit seiner Schrift „Literarische Gestaltung jüdischer Identität bei Maxim Biller und Doron Rabinovici. Vier Romane im Schatten der Shoah und im Widerschein Israels“ promoviert. Er befasst sich schwerpunktmäßig mit deutsch-jüdischer Literatur, mit der künstlerisch-fiktionalen Darstellung von Gedächtnis- und Gesellschaftsgeschichte in der deutschsprachigen Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur, mit geschichtspolitischen Antinomien, mit Identitätsforschung sowie mit Antisemitismuskritik.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/rette-sich-wer-kann.html>