

Zur Kritik des postkolonialen Antiimperialismus

Von Udo Wolter

Das in den letzten Jahren auch hierzulande beachtete Feld der postkolonialen Theorien wird in der Linken ebenso wie in den Kulturwissenschaften oder der Soziologie im Kontext der Globalisierung diskutiert. Die postkoloniale Kritik hat sich selbst im Kontext von Phänomenen der Globalisierung situiert, als sie den "Ökonomismus" sowie die dichotomen Täter/Opfer-Weltbilder des traditionellen linken Antiimperialismus in Frage stellte. Die Kritik an solchen binären Codes und den daraus abgeleiteten "essentialistischen" Identitätspolitiken, welche die vom Kolonialismus aufgeherrschte Entgegensetzung Selbst/Andere etwa im Befreiungsnationalismus reproduzierten, gilt allgemein als Dreh- und Angelpunkt des Postkolonialismus. Am Ausgangspunkt meiner Ausführungen sei daher an eine apodiktische Formulierung Stuart Halls aus einer Auseinandersetzung mit Kritik an den postkolonialen Diskursen aus eher klassisch marxistischer Perspektive erinnert. Er forderte, "die binären Oppositionen als Formen der Transkulturation" zu lesen, die über "das klar geschiedene Innen-Außen-Territorium des Kolonialsystems hinausführt, auf dem die Geschichten des Imperialismus so lange gediehen ... Folglich dient der Begriff 'Postkolonialismus' nicht einfach dazu, 'diese' Gesellschaft eher als 'jene' oder das 'Damals' und das 'Jetzt' deskriptiv zu erfassen. Er liest vielmehr die 'Kolonisation' als Teil eines im Wesentlichen transnationalen und transkulturellen 'globalen' Prozesses neu - und bewirkt ein von Dezentrierung, Diaspora-Erfahrung oder 'Globalität' geprägtes Umschreiben der früheren imperialen Großgeschichten mit der Nation als Zentrum."¹

Ein wichtiger theoretischer Hintergrund der Entwicklung des postkolonialen Paradigmas und der "Cultural Studies" ist der "linguistic turn", die Verschiebung des Interesses von der Analyse ökonomisch-materieller Prozesse auf sprachlich-diskursive und kulturelle Phänomene. Gegenüber den klassischen Theorien anticolonialer Befreiung bedeutet das etwas salopp gesagt: "Wie einst bei Frantz Fanon der Eingeborene zum Messer griff, sobald er das Wort Kultur hörte, scheinen heute immer mehr Theoretiker nach der Kultur zu greifen, wenn von Globalisierung die Rede ist."²

Die "Kulturalisierung" der Theorie ist denn auch einer der Hauptkritikpunkte am Postkolonialismus. Neben einer Vernachlässigung materialer sozialer Verhältnisse wird seinen Protagonistinnen und Protagonisten vorgeworfen, mit ihrem Lob von Differenz und dem als „Hybridität“ prominent gewordenen Konzept gemischter, „unreiner“ Identitäten und Kulturen³ nur die veränderten Formen des globalisierten Kapitalismus und die damit verbundenen neuen Verwertungsstrategien zu affirmieren. Durch das Kapitalverhältnis hindurch ist im historischen Prozeß die manichäische Kolonialwelt Fan-

¹ Stuart Hall: Wann war der "Postkolonialismus"? Denken an der Grenze, in: Bronfen/Marius/Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen - Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen 1997, S. 227.

² Frank Schulze-Engler: Mc-Donald's und die fremden Völker - Kulturwissenschaftliche Perspektiven zur Globalisierungsdebatte, in: "Peripherie" Nr. 69/70, Jg. 1998, S. 186, vgl. Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M. 1981, S. 36.

³ Für die ProtagonistInnen dieses Konzepts "stellt Hybridität eine Transgression dar, eine kreative Kraft, die unterbricht, denaturalisiert und hegemoniale kulturelle Formationen potentiell zerlegt." Susan Stanford Friedman, Das Sprechen über Grenzen, Hybridität und Performativität - Kulturtheorie und Identität in den Zwischenräumen der Differenz, in: *Mittelweg* 36 5/2003, S. 39.

ons abgearbeitet worden zugunsten der flexiblen und fragmentierten Produktions- und Herrschaftsverhältnisse des globalisierten, postfordistischen Kapitalismus. Die für den Fordismus charakteristischen festen und national gebundenen Identitätskonstruktionen lösen sich klassenspezifisch in genau die dynamisch-"hybriden" Subjektpositionen auf, welche sich in der Perspektive des Postkolonialismus selbst als widerständig feiern. Postkolonialität und Hybridität sind aus dieser Perspektive vor allem ein Projekt kultureller Eliten, das nicht zufällig im wesentlichen von migrantischen Intellektuellen ausgeht, die an den westlichen Akademien angekommen sind.⁴

Diese Kritik haben sich auch Negri/Hardt in *Empire* zu eigen gemacht; sie setzen sich dabei aber von manchmal fast verschwörungstheoretischen Vorwürfen einer Komplizenschaft des Postkolonialismus mit dem globalisierten Kapital ab. Sie sehen „keinen Grund, die demokratischen, egalitären und mitunter sogar antikapitalistischen Bestrebungen, die große Teile dieser Disziplin leiten, in Zweifel zu ziehen“, bilanzieren aber dennoch: "Wenn wir nun die Ideologien des Unternehmenskapitals und des Weltmarktes betrachten, so scheint sicher zu sein, daß die Theoretiker der Postmoderne und des Postkolonialismus, die für eine Politik der Differenz, des Fließens und der Hybridität plädieren, um die binäre Struktur und den Essentialismus moderner Souveränität in Frage zu stellen, von den Strategien der Macht überlistet worden sind."⁵ Die postkolonialen Theoretiker würden so zu Schattenboxern gegen die Gespenster der "kolonialen Souveränität"⁶ als überlebter Form kapitalistischer Machtausübung; sie reflektierten "den Übergang der Souveränitätsform" lediglich als Symptom und wiesen nur "sehr vage und wirr" auf das „Empire“ hin.⁷

Präziser als bei Negri/Hardt lässt sich mit Frank Schulze-Engler sagen: "'Postkoloniale' Theorien sind ... dort am stärksten, wo sie ihr poststrukturalistisches Instrumentarium zur Kritik kolonialer 'Großerzählungen' einsetzen können; sie können am wenigsten überzeugen, wenn es um das Verständnis zeitgenössischer politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Realitäten geht, die sich mit dem wohlvertrauten, auf der Dichotomie zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren beruhenden Koordinatensystem anticolonialer Politik nicht mehr vermessen lassen."⁸ Kann also postkoloniale Theoriebildung wirklich inhaltlich und sachlich brauchbarere Begriffe für die Kritik globaler Herrschaftsverhältnisse zur Verfügung stellen als traditionelle linke Imperialismustheorien, die Kapitalismus und Imperialismus mit binären und personalisierenden Analysen oft auf den Mythos vom Finanzkapital plus US-hegemonialer Machtpolitik verkürzen?

Die Kontroversen um postkoloniale Paradigmen wurden von Anfang vor dem Hintergrund der politi-

⁴ Dies ist der zentrale Kritikpunkt marxistischer Theoretiker wie Jonathan Friedman, Aijaz Ahmad und Arif Dirlik, der gar den Vorwurf erhebt: "Die Komplizenschaft des Postkolonialen mit der Hegemonie liegt in der durch den Postkolonialismus betriebenen Ablenkung der Aufmerksamkeit von gegenwärtigen Problemen sozialer, politischer und kultureller Herrschaft, sowie in der Vernebelung seiner eigenen Beziehung zu dem, was doch eine Bedingung seiner Heraufkunft ist, nämlich ein globaler Kapitalismus, der, wie fragmentiert in seiner Erscheinung er auch immer sei, doch als das strukturierende Prinzip globaler Beziehungen wirkt." In: ders., *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, in: P. Mongia (Hg.): *Contemporary Postcolonial Theory*. London/New York 1996, S. 294-320.

⁵ Negri/Hardt: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/a.M. 2002, S. 151; vgl. S. 163, wo sie die Konformität postkolonialer Begriffe mit globalkapitalistischen Verwertungsstrategien unter der Überschrift "Ideologie des Weltmarkts" nochmals zusammenfassen.

⁶ Ebd., S. 158.

⁷ A.a.O.

⁸ Schulze-Engler, a.a.O., S. 196.

schen Umbrüche und Konflikte geführt, die nach dem Ende der Blockkonfrontation Begriffe wie "Neue Weltordnung" und "Globalisierung" hervorbrachten. So hat die Kulturanthropologin Ella Shohat in einer Postkolonialismuskritik den letzten Golfkrieg (1991) als die Fronten "klärenden Fall" bezeichnet, der es ermögliche, deutliche "Linien ... in den Sand zu ziehen". Stuart Hall fiel es angesichts solcher Bekenntnisse leicht, den Kritikerinnen und Kritikern des Hybriditäts-Konzeptes zuzurufen, sie treibe doch nur eine nostalgische Sehnsucht nach überschaubaren Zuständen um, nach einer Zeit, in der sich noch fein säuberlich die "Goodies" von den "Badies" trennen ließen.⁹ Er hielt Shohat entgegen, dass gerade der 91er Golfkrieg "keinesfalls die klärende politische Erfahrung herbeiführte, 'Linien ... in den Sand zu ziehen', sondern einen vielmehr mit der Schwierigkeit konfrontierte, wie man sich gegen den vom Westen geführten Krieg ... stellen sollte", da, so Hall weiter, die "Situation am Golf doch offensichtlich *sowohl* Greueltaten einschloß, die die Allianz bei der Verteidigung der westlichen Öinteressen ... beging, *als auch* die Greueltaten, die von Saddam Hussein gegen sein eigenes Volk ... begangen wurden." Hall bezeichnete daher den 91er Golfkrieg als "klassisches 'postkoloniales' Ereignis" in "'neuen Zeiten', die *sowohl* von der Krise des nicht zu Ende geführten Kampfes um 'Entkolonialisierung' *als auch* von der Krise des 'post-unabhängigen' Staates einschneidend geprägt werden".¹⁰

Dieses Argument hätte, sieht man von der Tatsache ab, dass die Betonung der Öinteressen heute noch weniger Substanz hat, auch in den linken Debatten um den aktuellen Irakkrieg (2003) vorgebracht werden können. Halls damals gegen die "dürftigeren Paradigmen" der marxistischen Imperialismuskritik gerichtete Intervention müsste heute jedoch auch auf große Teile des Postkolonialismus selbst bezogen werden. Denn wenn die Reaktionen auf den 11. September und auf seine Folgen als eine Art Lackmustest genommen werden, so ergeben die politischen Äußerungen verschiedener postkolonialer Theoretiker/innen ein, milde gesagt, ernüchterndes Bild. Sie entsprechen allzu oft dem auch in weiten Teilen der Antiglobalisierungsbewegung virulenten verkürzten Kapitalismusverständnis samt seinen antizionistischen und antiamerikanischen Stereotypen – das Bedürfnis nach "klaren Linien" scheint auch unter den postkolonialen TheoretikerInnen selbst überwältigend zu sein.

Diese auf den ersten Blick vielleicht übertrieben wirkende Behauptung möchte ich hier an einigen Beispielen aus dem heterogenen und von internen Kontroversen durchzogenen Feld postkolonialer Theorien zu belegen versuchen. Eine Focussierung auf den Umgang mit der antiwestlichen und antisemitischen Jihad-Ideologie des Islamismus und den Suicide-Bombern von New York/Washington und in Israel scheint mir dabei insofern gerechtfertigt, als sie die "Postcolonial Studies" bei ihrem eigenen Anspruch packt, den binären Codes linker Identitätspolitik zu widersprechen.

Grob vereinfacht lassen sich innerhalb des Postkolonialismus Positionen ausmachen, die mehr am antikolonialen Paradigma festhalten, andere setzen stärker auf die Dekonstruktion binärer Denkstrukturen und auf Hybridität als subversive Gegenstrategie oder machen die Kritik am antikolonialen und schwarzen Nationalismus zum Schwerpunkt ihrer Theoriepolitik. Seit dem 11. September scheinen diese Gegensätze zum Teil auf verblüffende Weise zu schrumpfen. Sicher sind nicht

⁹ Hall, a.a.O., S. 222. Formulierung aus dem engl. Original.

¹⁰ Ebd., S. 223.

alle postkolonialen Statements, die mir hierzu zugänglich waren, gleichermaßen auf die auch in der Antiglobalisierungsbewegung zu verzeichnende Wiederkehr längst überwunden geglaubter Versatzstücke antiimperialistischer Ideologie zurückgefallen. Ohne gewisse apologetische Konnotationen oder zumindest Vermeidungsstrategien gegenüber allzu deutlicher Kritik an antisemitischen und antiwestlichen Ressentiments des Islamismus bzw. am jihadistischen Vernichtungswahn der Septemberattentäter kommen jedoch die wenigsten aus.

Paul Gilroy zählt sicher zu den entschiedensten Kritikern des schwarzen Nationalismus' innerhalb der postkolonialen Theorie; er versucht mit seinem Konzept eines hybriden und diasporischen "Black Atlantic" explizit allen nationalistischen und von ihm als Ausdruck einer Tendenz zum "ethnischen Absolutismus" verstandenen Identitätspolitiken entgegenzutreten. Gleichwohl veröffentlichte auch er gleich nach dem 11. September einen Essay mit dem suggestiven Titel "The American Jihad".¹¹ Darin warnt er vor einer "simplifizierenden manichäischen Architektur", die er aber vor allem auf westlicher Seite am Werke sieht. Er wendet sich zwar gegen linke Begriffsverwirrungen und erklärt, daß "Terroristen unter keinen Umständen als Soldaten gesehen werden können, und gerechtfertigte Vergeltungsschläge nicht als Terror bezeichnet werden können, selbst wenn dabei Unschuldige ums Leben kommen". Doch müsse man auch die Motivationen derer verstehen, die angreifen, und dabei stößt Gilroy natürlich auf die "Kontinuitäten und historischen Muster, welche die politische Ordnung der globalen Dominanz Amerikas definieren und ihr widerstehen". So landet schließlich auch er bei der Idee einer äquivalenten "Konfrontation zwischen zwei Jihads: einer eine Islamische Mutation, der andere ein all-American Product. Dieser amerikanische Jihad erstreckt sich weit über die niedere Welt der 'Aryan Nation' und der christlichen Rechten hinaus." Gilroys Kritik an der Kreuzzugs- und Kulturkampfrhetorik nach dem 11. September und der damit verbundenen patriotischen Zurichtung der Meinungsfreiheit und der Medien in den USA ist sicher nicht unberechtigt. Warum aber muss er zu einer falschen und zur Bestätigung von Ressentiments einladenden Gleichsetzung greifen, während er sich über die Ideologie des Islamismus ausschweigt, anstatt sein am schwarzen Nationalismus geschärftes Instrumentarium postkolonialer Kritik darauf anzuwenden?

In einem zum ersten Jahrestag des 11. September geschriebenen Essay setzte Gilroy den "schönfärberischen Blut-und-Schwert Apellen ... US-liberaler Befürworter des gerechten Krieges" mit ihrem "Revival eines als gütig und liberal frischgemachten Imperialismus" die Forderung nach einem kosmopolitischen "planetarischen Humanismus" von unten entgegen.¹² Er geht dabei von der Trauer um die "gewöhnlichen Toten" des 11. September aus. Seine Solidarität gilt den zahllosen multinationalen, migrantischen und unterbezahlten Dienstleistungs- sowie Sicherheits-Arbeitskräften unter den Opfern des WTC-Anschlags, die nicht "Drahtzieher der Konzernwelt" gewesen seien. Empathie mit ihrem Leiden könne zum Bewusstsein eines "planetarischen Humanismus" beitragen, wenn die Erinnerung an "gleichermaßen ungerechte und willkürliche Tode" an anderen entfernten Orten der Welt in dieses Trauern mit einbezogen werde und so zur "offenen Konfrontation mit rassistischen und ethnischen Absolutismen" und Nationalismus führe. Gilroy wendet sich mit diesem "antinationalen Gestus" zwar ausdrücklich gegen jede Aufrechnung von amerikanischen Opfern gegen die Opfer

11 Unter <http://www.opendemocracy.net/debates/article-2-49-210.jsp#> veröffentlicht.

12 "Raise your eyes", ebenfalls unter <http://www.opendemocracy.net> veröffentlicht.

amerikanischer (Außen-)Politik. Aber man fragt sich doch, warum die Konzernangestellten unter den Opfern im WTC anscheinend kraft ihres Berufes den Anspruch auf Empathie verspielt haben. Unter der Zwischenüberschrift "Eine andere Welt ist möglich" widmet sich Gilroy dann der "gut entwickelten Antipathie gegen die destruktiven globalen Wege des 'Turbokapitalismus'", also der Antiglobalisierungsbewegung. Bei ihr nimmt er ein transnationales, ethnische und "rassische" Grenzlinsen sprengendes Bewußtsein für die Gefährdung der menschlichen Spezies durch Kommodifikation und Privateigentum wahr. Nichts dagegen. Aber als nächstes fällt Gilroy ausgerechnet die "planetarische Antwort auf die Al-Aqsa-Intifada" als "bemerkenswertes Kennzeichen" für eine "kosmopolitische Solidarität von unten" ein.¹³ Ausgerechnet am Beispiel der von Gruppierungen wie dem „International Solidarity Movement“ (ISM) praktizierten Palästinasolidarität begrüßt Gilroy, dass „eine wachsende Zahl von Leuten für entferntes Leiden Zeugnis ablegen und sogar ihr Leben riskieren“, und behauptet, dass dies den „Abbau von Identitätspolitik“ repräsentiere. Er blendet völlig aus, daß die "planetarische Antwort" auf die Al-Aqsa-Intifada gerade in der Antiglobalisierungsbewegung vor allem in einem massiven antizionistischen und antisemitischen Backlash bestand und besteht. Gilroy fordert völlig zu Recht, der "neue planetarische Humanismus" müsse "den Spieß gegen die Reinheitssucher umdrehen, wer auch immer sie seien, sie zwingen, Rechenschaft abzulegen für ihre Phobie gegen Anderssein und ihre gewalttätige Feindseligkeit angesichts der selbstverständlichen Gleichheit der leidenden Menschheit". Auch da verliert er jedoch kein kritisches Wort über den Reinheitswahn radikaler Islamisten, der die „islamische Gemeinschaft“ durch Verwestlichung "beschmutzt" sieht und mit mörderischer Feindseligkeit gegen Juden, emanzipierte Frauen und Schwule vorgeht.

So überzeugend Gilroy auch gegen Rassismus, ethnischen Absolutismus und nationalistische Verdinglichung argumentiert, so viel sagt seine Ignoranz hinsichtlich entscheidender Fragen einer notwendigen Ideologiekritik nach dem 11. September über die Defizite dieser Art von diskurstheoretisch informiertem postkolonialen Antinationalismus und Antirassismus. Während Gilroy zumindest die Septemberattentäter noch als terroristische Mörder bezeichnet, gehen andere postkoloniale Theoretiker/innen mit ihren apologetischen Äußerungen wesentlich weiter.

Ein Beispiel dafür ist ausgerechnet Gayatri Chakravorty Spivak, die in ihrem feministischen Postkolonialismus einen an Derrida orientierten, sprachlich oft opaken Dekonstruktivismus mit marxistischer Theorie und Überlegungen zur Marxschen Wertformanalyse verbindet. Sie bezieht auch konkrete Analysen der Ausbeutungs- und Marginalisierungsprozesse, denen Frauen der Unterklassen des Südens unter den sich verändernden Bedingungen der internationalen Arbeitsteilung unterliegen, in ihre theoretischen Überlegungen ein. Ihr ist sicher keine Ausblendung ökonomischer Verhältnisse vorzuwerfen. In ihrem 1999 erschienenen Buch *A Critique of postcolonial Reason* ortet sie aber die Probleme der weltweiten Kapitalisierung hauptsächlich in der Ausweitung der Zirkulationssphäre; immer wieder spricht sie von "financialisation of the globe, or globalisation".¹⁴

13 Ebd.: "Where the lives of natives, prisoners and enemies are abject and vulnerable, they must be shielded by others endowed with the more valuable, obviously rights-bearing bodies that can inhibit the brutal exercise of colonial governance. Something like this cosmopolitan solidarity from below has, for example, been a striking feature of the planetary response to the Al-Aqsa intifada."

14 Gayatri Chakravorty Spivak: *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard

Berühmt wurde Spivak mit dem Aufsatz "Can the Subaltern speak", in dem sie die Folgen der "Doppel-Einschreibung" kolonialistischer und indigen-nationalistischer Diskurse in weibliche Körper unter anderem am Beispiel des *Sati*, der indischen Witwen-Selbstverbrennung untersucht. Die Frauen wurden dabei von der Verbotspolitik der britischen Administration und einer nativistischen Gegenbesetzung des *Sati* durch indische Nationalisten gleichsam in die Zange genommen; diese Gegenbesetzung bezeichnete Spivak sarkastisch als "Parodie auf die Sehnsucht nach verlorenen Ursprüngen". Auf die Aporie eines Subjekts, dessen Äußerungen buchstäblich nur durch seinen Tod wahrgenommen werden, hat Spivak ihr vielzitiertes Diktum bezogen: "Es gibt keinen Raum, von dem aus das vergeschlechtlichte subalterne Subjekt sprechen kann."¹⁵ Diese Analyse des "Silencing" von Frauen im Kampf zwischen Kolonialismus und indigenem Patriarchat konnte bislang als starkes Argument gegen jede Identitätspolitik verstanden werden, die von einer "authentisch" widerständigen Subjektivität unter nationalistischen Vorzeichen ausgeht.¹⁶

Auf einem Kongress im Sommer 2002 bezeichnete nun aber Gayatri Spivak die Passagierflugzeuge des 11. September als „lebende Bomben“ und das *Suicide Bombing* als "vorsätzliche Selbst-Vernichtung, eine Konfrontation zwischen Selbst und Selbst, das extreme Ende der Autoerotik, sich selbst als Anderer zu töten im Prozeß der Tötung anderer ... die Zerstörung der Anderen ist ununterscheidbar von der Zerstörung des Selbst. Selbstmörderischer Widerstand ist eine auf den Körper eingeschriebene Botschaft wenn keine anderen Mittel durchdringen. Es ist zugleich Exekution und Trauer, sowohl für das Selbst wie für das Andere."¹⁷ Und nachdem sie so jeden Unterschied zwischen symbolischen und physischen Körpern, Selbstmord und Massenmord, Tätern und Opfern in einem trüben Sprachnebel aufgelöst hat,¹⁸ stellt sie fest, daß man "die Geschichte dieses Versagens kultureller Instruktion (= *Indoktrination von Selbstmordbomben; U.W.*) hinterfragen [müsse], nicht die Instruktion selbst. Weil diese Geschichte, die nun zu Apartheid und unaussprechlicher Gewalt im besetzten palästinensischen Heimatland führt, so narrativiert werden kann, daß sie die Jungen zu sterben überzeugt." Schließlich fehlt auch nicht der Hinweis, die Selbstmordanschläge seien "eine Art Antwort sowohl auf den von den Vereinigten Staaten außerhalb ihres eigenen Bereichs ausgeübten Staatsterror als auch, im palästinensischen Fall, zusätzlich auf ein absolutes Versagen der Gastfreundschaft." (Selbst wenn letzteres als Kritik am palästinensischen Nationalismus gemeint sein sollte, ist „Versagen der Gastfreundschaft“ angesichts der Strategie des *Suicide Bombing* wohl bestenfalls ein Euphemismus.)

1999, S. 364.

¹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak: Can the Subaltern Speak?, in: C. Nelson/L. Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana & Chicago 1988, S. 271-313, dort S. 297, 307.

¹⁶ Und so schien es auch in der neuen Version bestätigt, wenn Spivak die heutige Situation "subalterner" Frauen als analog eingeschlossen zwischen Patriarchat und "Entwicklung" bezeichnet und auch die selbstgegläubte Ideologie ehrenhafter freiwilliger Selbstaufopferung etwa bei weiblichen Selbstmordbomberinnen als Gefahr bezeichnet.- Spivak 1999, S. 296 f.

¹⁷ Rede beim University of Leeds Centre for Cultural Analysis and History (CATH), Congress "*Translating Class, Altering Hospitality*", 22.-25. Juni 2002, Auszug nach critical mass (<http://www.erinoconnor.org/archives/000464.html>), vgl. E. Alexander, Suicide Bombers and Professors, Jerusalem Post 14.1.2003.

¹⁸ Sie bezeichnet die Opfer der Suicidebomber ernsthaft als "killies" statt "victims" und behauptet, daß sie nicht gezielt "ernannt" (designated), also ganz zufällig einen "geteilten und unschuldigen Tod" gestorben seien.

Diese Zitate sind nur durch 2 Internetfundstellen belegt, von denen eine ein Artikel des konservativen Professors Edward Alexander in der "Jerusalem Post" ist. Wenn diese Äußerungen korrekt zitiert sind, worauf zumindest hindeutet dass kein Dementi dieser Zitate zu finden ist, so sind sie so etwas wie eine Selbstdekonstruktion von Gayatri Spivaks Theoriediskurs. Die Art und Weise, wie hier die jeglichen emanzipatorischen Impuls negierenden und von antisemitischer Ideologie befeuerten Selbstmordanschläge als "Widerstand" verklärt werden und der dekonstruktivistische Jargon scheinbar mühelos in die Wiederholung antizionistischer Gemeinplätze übergeht, wie man sie in vielen linken und "globalisierungskritischen" Stellungnahmen zum Thema findet, verlangt jedenfalls nach Kritik.

Sie bestätigt auch auf fatale Weise die Kritik, dass in poststrukturalistisch inspirierten Konzepten wie Spivaks Dekonstruktivismus eine gefährliche Tendenz zu politischer Belieblichkeit zu sehen ist, wenn diese jede Annahme, dass regressive Phänomene wie Fundamentalismus oder Nativismus (ganz zu schweigen von Antisemitismus und Rassismus) einer tieferliegenden Logik fetischistisch-projektiver Verarbeitung gesellschaftlicher Verhältnisse entspringen, generell als essentialistisch zurückweisen.¹⁹ Der dekonstruktivistische Postkolonialismus kann zwar unzweifelhaft intelligente politische Interventionsstrategien der Marginalisierten begründen, die durch das Bestehen auf mehrdeutigen Positionierungen die ethnisch-nationalen oder zwangsheterosexuellen Verkrustungen der Identitätspolitik unterlaufen. Die Grundlagen solcher Identitätspolitik können mit Homi Bhabha als eine über die europäische Kolonialgeschichte vermittelte "Spielart eines nach-Herderschen Authentizitätsbegriffes" beschrieben werden.²⁰ Offenbar lässt sich so aber kaum kritisch erfassen, wie der Niedergang klassischer nationalstaatlicher Modernisierungskonzepte im postfordistischen Globalkapitalismus mit dem tatsächlich zu beobachtenden weltweiten Rückfall in wahnhaft authentizistische Identitätsangebote und dessen mörderische Folgen verbunden ist. Um dies gesellschaftskritisch angemessen zu reflektieren, wäre allerdings der Rückgriff auf einen systematischen und ideologiekritischen Begriff des Zusammenhangs zwischen den identitären Projektionen der Subjekte und ihren materiellen Konstitutionsbedingungen notwendig, was die poststrukturalistische Theoriebildung in der Regel aber als "totalisierend" ablehnt. Es ist jedoch mehr als nur ein Defizit, wenn Spivak zwar in ihrem Buch *A Critique of postcolonial Reason* kritische Überlegungen zur unfreiwilligen Komplizenschaft zwischen dem Lob postkolonialer Hybridität an US- und anderen Metropolenakademien und dem "Gären von Fundamentalismen im wachsenden Spalt zwischen Nation und Staat" an der globalen Peripherie anstellt,²¹ andererseits aber apologetische Töne gegenüber islamistischen Selbstmordbombenanschlägen.

Die Ablehnung jedes, auch kritisch-negativen Begriffes gesellschaftlicher Totalität verbindet sich kumulativ mit dem Umstand, dass der postkoloniale Diskurs noch in seinen elaboriertesten Versionen

19 Vgl. Terry Eagleton, "In the Gaudy Supermarket", "London Review of Books", Vol 21, No 10, May 1999, der in seiner Kritik von Spivaks' *Critique of postcolonial reason* schreibt, die Grenze zwischen postkolonialer Hybridität und postmodernem "anything-goes-ism" sei erschreckend dünn.

20 Homi K. Bhabha: Globale Ängste, in: Peter Weibel / Slavoj Žižek (Hg.): *Inklusion: Exklusion - Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Wien 1997, S. 19-44, S. 36.

21 Vgl. Spivak 1999, S. 65, 363 f., 373.

- wenn auch negativ - an die aus dem Kolonialismus rührenden binären Oppositionen gekoppelt bleibt.²² Wie dabei unter der poststrukturalistischen Diskursoberfläche die alte binäre Identitätslogik fortgeschrieben wird, möchte ich nun an dem hierzulande wohl bekanntesten postkolonialen Theoretiker, dem kürzlich verstorbenen Edward W. Said, etwas näher darstellen. Er hat innerhalb des postkolonialen Spektrums besonders auf einem expliziten Imperialismusbegriff bestanden und sich damit gleichermaßen im Feuilleton des publizistischen Mainstreams wie in der Linken beliebt gemacht. Der Titel seines Anfang der neunziger Jahre veröffentlichten Werkes *Kultur und Imperialismus* ist programmatisch.²³ Said entwickelt dort die These, daß eine kulturelle Codierung und "Narrativierung", also die Schaffung des gesellschaftlichen Selbstverständnisses der Moderne in "großen Erzählungen", dem materiellen Ausgreifen der imperialen Gesellschaften und ihrer Systeme vorausgegangen sei: "Entitäten wie Rassen und Nationen, Essenzen wie Engländerium oder Orientalismus, Produktionsweisen wie die asiatische oder die abendländisch-kapitalistische - sie alle stellen meiner Meinung nach eine Ideologie unter Beweis, deren kulturelle Gegenstücke der tatsächlichen Akkumulation imperialer Territorien weltweit vorausgehen."

Auf dem so abgesteckten Feld eines "kulturalisierten" Imperialismusbegriffs kreist Saids theoretisches Denken um "sich überschneidende Territorien" von Imperium und Widerstand, die sich gegenseitig beeinflussen und "kontaminieren", sowie migrantische und nicht festschreibbare Identitäten. Said geht also vom Gegensatz zwischen Imperialismus und Widerstand aus, will aber gleichzeitig "die binären Oppositionen, die dem nationalistischen und dem imperialistischen Denken so teuer waren", ebenso zum "Verschwinden" wie den "im Grund statischen Begriff der *Identität* [...] ins Wanken bringen".

Dabei schließt er immer wieder an das Befreiungskonzept von Frantz Fanons *Verdammten dieser Erde* an. In dessen Anwendung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik auf die Kolonialsituation sieht Said die tragische gegenseitige Verstrickung von Imperium und einem vor allem kulturell bestimmten Widerstand. Fanons Strategie der Befreiung sei es, "den Ort neu zu vermessen und dann zu besetzen, der für Unterwerfung reserviert ist, ... indem man dafür auf eben dem Territorium kämpft, das ehemals von einem Bewußtsein okkupiert war, das die Subordination eines dazu ausersehenen minderen Anderen betrieb. Folglich: *Wiedereinschreibung*." Diese Nötigung zum Rückgriff auf in der westlichen Kultur Vorgefundenes bezeichnet Said als "Teil der Tragödie des Widerstandes", die auch dazu geführt habe, daß sich der antikoloniale Widerstand in Form der Nation identifizierte und damit im vorgegebenen Rahmen der Kultur von Kapitalismus und Imperialismus verblieb. Allerdings übersieht er dabei, daß es nicht um die bloße Übernahme von "Formen (geht) ..., die von der Kultur des Imperialismus entwickelt oder zumindest beeinflußt oder infiltriert waren". Vielmehr ist die „Kultur des Imperialismus“ ja ihrerseits bereits durch die warenförmige abstrakte Vergesellschaftung vermittelt, deren weltweite Durchsetzung sie dann gewaltsam betreibt. Daraus resultiert schließlich das Dilemma, daß Widerstand sich immer nur unter dieser buchstäblichen Voraus-Setzung als "mo-

22 Vgl. dazu auch Hito Steyerl, Postkolonialismus und Biopolitik, in: Dies./Encarnación Guitiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne Deutsch?*, Münster 2004, S. 46ff.

23 Edward W. Said: *Kultur und Imperialismus*, Frankfurt 1994. Wenn nicht anders angegeben, stammen auch die folgenden Zitate aus diesem Text.

derne" (nationale Gegen-)Identität artikulieren konnte.

So weit aber reicht Saids Kritik am Nationalismus nicht. Zwar versucht er, das nationalismuskritische Potential von Fanons Darstellung der antikolonialen Befreiungsbewegung herauszustreichen: "Fanons Methode ist die ..., ihre Existenz als Gegen-Erzählung zu dramatisieren, ..., in Gang gesetzt von Flüchtlingen, Außenseitern und gejagten Intellektuellen, die ... in ihrer Arbeit und ihrer Organisation die Schwächen der offiziellen Erzählung des Nationalismus klären und diese Erzählung zugleich untergraben." Said bedauert dann, "daß Fanon, nachdem er sich der Bekämpfung von Imperialismus und orthodoxem Nationalismus durch eine Gegenerzählung von großer dekonstruktivistischer Wucht verschrieben hat, die Komplexität und identitätsfeindliche Kraft dieser Gegenerzählung nicht explizit zu machen verstanden hat". Abgesehen von dem Rätsel, wo denn bei Fanon eine wirklich "identitätsfeindliche Kraft" stecken soll, fällt auf, daß Said wohlüberlegt von "orthodoxem Nationalismus" als Zielscheibe der Kritik redet, und nicht von Nationalismus überhaupt. Mit einer grundsätzlichen Kritik der Nation als staatlich organisiertem Zwangsverband zur herrschaftsförmigen Regulation der kapitalistischen Verhältnisse hat Said nichts im Sinn. Er begreift die Nation hauptsächlich als imperiale "Erzählung", zu deren Kritik die Kolonisierten vor allem richtig "zurückerkzählen" müssen. Anstatt die Gegensätze von Imperium und Widerstand über die Kategorie der negativen Totalität kapitalistisch verfasster Gesellschaft miteinander zu vermitteln, verabschiedet sich Said als Poststrukturalist von dieser Kategorie und verwendet Begriffe wie "Kontamination" oder "Infiltrierung", die die Existenz dichotomer Gegensätze voraussetzen. Mit dem emphatischen Begriff der Gegenerzählung und seiner halbherzigen Nationalismuskritik verbleibt Said innerhalb der antiimperialistischen Tradition binärer Täter/Opfer-Gegensätze.

Das wird auch Saids Bezug auf Fanons Konzept zur gewaltsamen Überwindung der Verdinglichung des Kolonisierten deutlich. Er leitet Fanons Gewaltbegriff aus seiner Interpretation von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* ab, derzufolge die Arbeiterklasse durch einen Willensakt ihre entfremdete Verdinglichung überwinden könne. Das überträgt Said auf die Befreiung der Kolonisierten: Wie der Arbeiterklasse die Aufhebung ihrer durch die kapitalistische Produktionsweise hervorgerufenen "Fragmentierung" möglich ist, so könnten auch die Kolonisierten eine "Versöhnung und Synthese zwischen Subjekt und Objekt" bewirken. Said verbindet also die Aufhebung gesellschaftlicher Widersprüche mit Bildern von "Gemeinschaft" und "Versöhnung". Das korrespondiert mit seinem emphatischen Begriff der Gegenerzählung, die auf die Wiedergewinnung eines unverdinglichten, vom Kapitalismus unberührten Restes der indigenen Gesellschaft als Gegenidentität zielt. Darauf hat Gerhard Scheit in einer Polemik gegen Said hingewiesen: "Wo es Lukács um die negative Totalität geht und selbst das Proletariat nicht mehr als positive Kategorie festgehalten werden kann, sondern dessen Selbstabschaffung ins Auge gefaßt wird, da kann Said nicht mehr folgen ... Said kann und will die Identität nicht als Identität von Identität und Nichtidentität denken, denn die Nichtidentität möchte er sofort als das wahre, als die neue, die bessere Identität wahrnehmen."²⁴ Allerdings verkürzt Scheit Saids gesamtes Schaffen auf den Ausfluß eines völkisch-antisemitischen Antiiperialismus in deutscher Tradition; dieser pauschalisierenden Erledigung kann ich mich nicht

24 Gerhard Scheit: Frieden mit Deutschland - Krieg mit Israel: Edward W. Said und die antiimperialistische Formulierung der Auschwitz-Leugnung, in: "Bahamas" 35, S. 52-55.

anschließen.²⁵

Entsprechend kritikwürdig ist denn auch Saids Begriff des Imperialismus und seinen heutigen Gegenbewegungen. Imperialismus buchstabiert sich für Said heute im wesentlichen als "Phase der amerikanischen Überlegenheit", kapitalistische Transformationsprozesse ignorierend meint er: "Nach der Entkolonisierung der britischen und französischen Imperien, trat es (Amerika; U.W.) die direkte Nachfolge seiner beiden großen Vorgänger an." Diesem Bild des amerikanischen Imperiums als unilateraler Macht stellte er (mit einem Begriff von Wallerstein) "die antisystemischen Bewegungen" entgegen. Schon in *Kultur und Imperialismus* wurden darunter unterschiedslos "die demokratischen Bewegungen auf beiden Seiten der sozialistischen Scheidelinie, die palästinensische Intifada, verschiedene soziale, ökologische und kulturelle Einspruchswellen" rubriziert und mit dem Stempel "ermutigen(d)" versehen, um von "ihren Strategien als einer internationalistischen Gegen-Artikulation zu sprechen".

Auf diese Weise löst Said den faktischen Widerspruch zwischen derartigen Gegenidentifikationen auf der einen und zaghafter Kritik am Nationalismus von Befreiungsbewegungen auf der anderen Seite immer wieder zugunsten der ersteren auf. Das wird besonders deutlich, wenn er sich als politischer Aktivist über Israel und die palästinensische Nationalbewegung äußert. Auch in seinen Beiträgen zu den Entwicklungen nach dem 11. September und zum Krieg im Irak klagte er routiniert das Huntington-Syndrom der US-Politik an und beschweigt ebenso routiniert die Jihad-Ideologie islamistischer Selbstmordattentäter, auch wenn er Selbstmordanschläge selbst verurteilt.

Vor allem kehrt in seinen zahlreichen politischen Essays mit unschöner Regelmäßigkeit jener verschwörungstheoretische Antizionismus wieder, der die US-Politik und den Irakkrieg fast zwanghaft als Ergebnis eines israelischen Einflusses interpretiert. So behauptete er im Frühsommer 2003 in einer seiner Kolumnen für "Al-Ahram", Amerika habe den Irakkrieg deshalb geführt, weil der Irak langfristig die einzige potentielle militärische Bedrohung für Israel darstellte und deshalb für Jahrzehnte ausgeschaltet werden mußte.²⁶ Kurz vorher hatte er in einem anderen Artikel noch deutlicher Klartext geschrieben: "Wo immer du im (US-)Kongreß hinsiehst, sind da die verräterischen Zeichen entweder der zionistischen Lobby, der christlichen Rechten oder des militärisch-industriellen Komplexes."²⁷ Und in einem im April in der angesehenen "London Review of Books" veröffentlichten Artikel denunzierte er den Einfluß der Neokonservativen auf die US-Außen- und Sicherheitspolitik im Mittleren Osten als "schleichende Übernahme durch den Likud", gegen die, aus Angst, des Antise-

25 Vgl. auch Scheits Ausführungen zu Said in konkret 12/03. Im Gegensatz dazu möchte ich daran festhalten, daß Saids Schaffen nicht restlos der Kritik verfällt. Seine "kontrapunktische Lesart" des widersprüchlichen Diskurses in den großen Romanen des imperialen Zeitalters von Joseph Conrad, Rudyard Kipling, Jane Austen und anderen kann ebenso als reflektierte Kulturkritik Geltung beanspruchen, wie seine Orientalismusthese auch weiterhin als sinnvolles Paradigma für die Beschreibung der stereotypisierenden Erzeugung eines essentialistischen Bildes des "Orient" durch den "Westen" dienen kann. Allerdings muß auch hier das von Said unterschlagene Gegenstück erwähnt werden: die Existenz eines kruden Feinbildes vom Westen, das sich inzwischen weit über radikal-islamistische Kreise hinaus verfestigt hat. Avishai Margalit und Ian Buruma haben dafür in einem vielbeachteten Essay als, wie sie selbst sagen, "sarkastische Analogiebildung" zu Edward Saids Konzept des "Orientalismus" den Begriff "Okzidentalismus" populär gemacht. (Vgl. "Taz", 6.4.2002).

26 "Al-Ahram" 635.

27 "CounterPunch", 8.3.2002.

mitismus beschuldigt zu werden, niemand zu protestieren wage.²⁸

Auch in einer seiner letzten Arbeiten, einem aktuellen Vorwort zu einer Neuauflage seines Klassikers „Orientalismus“, zeigen sich die haarsträubenden Widersprüche von Saids Argumentation. Einerseits beklagt er dort selbst den Niedergang eines „säkularen, rationalen Diskurs(es)“ in der arabischen Welt und macht dafür sowohl die von fast allen arabischen Regimes zu ihrer Herrschaftssicherung „geschürten Ressentiments“ verantwortlich, als auch das Vordringen eines „Islamismus, der ... auf ... die Liquidierung aller konkurrierenden Formen weltlichen Wissens setzt“. Gleichzeitig beschuldigt er Fuad Ajami und andere säkulare Intellektuelle arabischer Herkunft, die im Umfeld der US-Regierung als Vermittler oder Berater tätig sind, „ihr wissenschaftliches Ethos verraten“ zu haben, indem sie „den US-Falken“ geholfen hätten, sich „abstruse Konstrukte auszudenken wie ... die Theorie vom »jahrhundertelangen Niedergang des Islam«.“²⁹ Ajami bezichtigte Said auch, sich an die "rechtsgerichtete Zionistische Lobby" verkauft zu haben,³⁰ den Exil-Iraker Kanan Makiya, als charakterloser Diener der hegemonialen Macht sein Land an den US-Imperialismus zu verraten. Es ist bezeichnend, daß Said, der sich selbst gern zum entorteten migrantischen Exil-Intellektuellen par excellence stilisierte, Makiya genau dies vorwarf: nämlich "zwischen Ländern und Kulturen ohne sichtbare Bindung zu irgend jemand" zu leben und, ebenso wie Ajami und andere exilierte arabische Intellektuelle auf seiner Feindliste, sich in einer "unauthentischen und hoffnungslos gespreizten Mimikry" zu ergehen.³¹ Was eigentlich ein Kompliment für hybride Postkolonialität sein könnte, meint nichts anderes als den nationalistischen Vorwurf des Verrats am "eigenen" Land und seiner "kulturellen Identität".

Die politischen Interventionen Saids zeigen, daß er kein kosmopolitisch-postkolonialer Jekyll war, der auf unerklärliche Weise zum aggressiv israelfeindlichen Nationalisten Hyde mutierte, sobald die Zauberworte Arabien oder Palästina ausgesprochen wurden. Vielmehr gibt es ein Scharnier zwischen Saids postkolonialer Theorie und seinen antizionistisch-nationalistischen Ausfällen: Seine diskurstheoretische Analyse von Kolonialismus und Imperialismus bleibt nicht nur an ein binäres Denkmuster gebunden, im Zusammenhang mit seinem emphatischen Begriff der Gegenerzählung und des kulturellen Widerstands führt dieses auch immer wieder zu verdinglichenden Identifizierungen. Das scheint selbst bei seiner paradigmatischen Anrufung des migrantischen Intellektuellen auf den letzten Seiten von *Kultur und Imperialismus* noch durch, wenn er schreibt, "daß Befreiung als intellektuelle Mission, die geboren ist aus der Opposition und dem Widerstand gegen die Raubzüge und Einschränkungen des Imperialismus, sich jetzt von der gesetzten, etablierten und domestizierten Dynamik der Kultur auf ihre unbehausten, dezentrierten und exilierten Energien verschoben hat, Energien, deren leibliche Verkörperung heute der Migrant und deren Bewußtsein das des Künstlers und Intellektuellen im Exil ist." Solche "Verkörperung" will in einer Art Gegenbesetzung das Nichti-

28 "LRB", Vol. 25, Nr. 8, 17.4.2003; Ende Juli 2001 behauptete er bereits in einem Artikel ("Al-Ahram Weekly" Nr. 543), daß "Israel die Welt überredet (hat), seine eigene gewalttätige Okkupation und seine terroristischen Kollektivbestrafungen gegen das palästinensische Volk - erst gar nicht zu reden von seinen nicht aufzuhaltenden ethnischen Säuberungen - zu vergessen", und stellte dem das angeblich von Arafats Leuten schmählich aufgegebenen "Recht auf Widerstand" und den "tapferen anticolonialen Aufstand" der Intifada entgegen..

29 "ÜBER ORIENTALISMUS - Kultur der Einfühlung", in: Le Monde diplomatique, Nr. 7155 vom 12.9.2003.

30 "CounterPunch", 8.3.2002.

31 "Al-Ahram" 621, 16.1.03.

dentische identifizieren und seinerseits als Positives gewinnen. Ahnungsvoll hatte bereits Adorno gewarnt, daß solche Art der "Wiedergewinnung" identifizierendes Denken ist: "Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen."³²

Viele Vertreter/innen des Postkolonialismus beziehen sich wie Said auf Fanons Schriften und streiten sich mit ihren Kritikern um deren "richtige" Auslegung. Fanons Ausführungen zur befreienden antikolonialen Gewalt und der im Befreiungskampf entstehenden emanzipatorischen nationalen Kultur sind selbst so widersprüchlich, daß sie Anknüpfungspunkte für dekonstruktivistische Postkolonialisten wie für platte Antiimperialisten und selbst radikale Islamisten bieten. Die Dialektik von antikolonialer Emanzipation und ihrem Umkippen in die ressentimentträchtige und falsche Kapitalismuskritik des antiimperialistischen Weltbildes zieht sich mitten durch Fanons Werk.

Ein prominentes Beispiel dafür, wie bei Postkolonialisten die Berufung auf Fanons antikoloniale Befreiungstheorie in Ideologie der Gegenaufklärung umkippt, ist der Kurator der *documenta_11*, Okwui Enwezor. In seinem "Die Black Box" betitelten Einleitungsaufsatz zum *documenta*-Katalog³³ startet Enwezor zunächst zu einem Überflug über alle möglichen postkolonialen und postmodernen Theorien, um die "Netzwerke ... ,die Grenze und den Horizont des heutigen globalen Diskurses" zu erkunden. Seine Suche gilt Konzepten, die der "deterritorialiserten" Macht des "globalen Kapitalismus" und "dem Totalisierungsanspruch des Empire" nicht nur künstlerisch etwas entgegensetzen. Nachdem er im Dienste der postkolonialen Repolitisierung des Ästhetischen zunächst bei Deleuze und Agamben, dann bei Negri/Hardt reingeschaut und dort begeistert die wimmelnde Vielfalt der "Multitude" als neues Widerstandskonzept erblickt hat, setzt er zum Sturzflug auf "Ground Zero" an: Der liege nicht nur in den Trümmern des World Trade Centers, sondern – vermutlich ganz "deterritorialisert" – auch in "Gaza, Ramallah oder Jerusalem".³⁴ Die Massenmorde des 11. September sind ihm der Beginn der "Abrechnung mit den Werten des Westens" und der hinter den Anschlägen stehende radikale Islamismus eine "ernstzunehmende antihegemonistische Opposition" – man müsse den 11. September als "den Fall begreifen, mit dem die Peripherie ins Zentrum gerückt ist".

Um seinen Schulterschuß mit der Barbarei zu begründen, greift Enwezor auf Fanons Konzept der antikolonialen Gewalt zurück und setzt "Ground Zero" mit "dem von Fanon so eindrucksvoll beschworenen Bild des reinigenden Gestus der Tabula Rasa" gleich, der bei Fanon den Beginn jedes antikolonialen Kampfes markiert. Enwezor verfälscht Fanon, der religiöse wie ethnische Identitätspolitik als Begründung des antikolonialen Kampfes ablehnte, zur Apologetik des radikalen Islamismus. Ihm zufolge "formulierte Fanon diese Spannung zwischen Multitude und Empire mit einer Deutlichkeit, die das radikale transnationale Projekt des fundamentalistischen Islam vorwegnahm. In ihrer Strategie, Programmatik und Stoßrichtung gegen den Westen hat die fundamentalistische Kampfansage an die Weltordnung eindeutig Fanonschen Charakter." Dabei geht Enwezor so weit, nicht nur Khomeinis islamische Revolution in die Fanonsche Tradition zu stellen, sondern darüber sogar die Fatwa gegen Salman Rushdie zu rechtfertigen. Den Mordaufruf verniedlicht er erst zu

32 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M. 1982, S. 160 f.

33 Okwui Enwezor: Die Black Box, in: *Documenta 11, Plattform 5*. Ostfildern-Ruit 2002, S. 42-55.

34 Dieses und alle folgenden Zitate von Enwezor ebd., S. 46-48.

"Sanktionen gegen Salman Rushdies Roman" und nennt diese dann einen "Angriff auf den epistemologischen Avantgardismus des Westens, aus dem heraus der Roman entstanden war". Damit sind bei Enwezor die unter der Begeisterung für postkoloniale Dekonstruktion und Hybridität offenbar weiterwirkenden identitären Bedürfnisse in offene Parteinahme für Gegenaufklärung umgeschlagen. Welch intellektuelle Katastrophe das selbst innerhalb des Postkolonialismus bedeutet, lässt sich u.a. daran ablesen, dass die Verteidigung des Schriftstellers in der „Rushdie-Affäre“ geradezu eine der Geburtsstunden postkolonialer Theorie war. Homi Bhabha etwa hat sein Konzept der Hybridität nicht zuletzt aus dem Roman „Die satanischen Verse“ begründet, auf den er sich bis heute immer wieder beruft - während Rushdie selbst nach dem 11. September als einer der wenigen postkolonialen Intellektuellen deutlich gegen den Islamismus Stellung bezogen hat.

Was Gegenstand notwendiger Kritik an der Antiglobalisierungsbewegung ist, nämlich die sich über die antizionistischen und antiamerikanischen Ressentiments herstellenden unheimlichen Verwandtschaften zu islamistischen Feinden Israels und der USA, wird bei Enwezor zum offen verkündeten Programm: Er schmiedet allen Ernstes aus den Attentätern des 11. September, dem "Kampf der Palästinenser", den "Straßenschlachten, die sich Antiglobalisierungsgruppen in Genua, Seattle, Montreal und anderen europäischen und nordamerikanischen Großstädten mit der Polizei liefern", sowie den Demonstrationen in der Dritten Welt gegen Weltbank und Währungsfonds eine Achse des antihegemonialen "Ground Zero".

Solche Apelle verhallen nicht ungehört, sie spiegeln wider, was weltweit in linken und sozialen Bewegungen, vor allem aber bei Globalisierungskritikern und Kriegsgegnern ohnehin immer bedenklichere Ausmaße annimmt. So erschallt der Ruf, den Islamismus an linke Globalisierungskritiker anzudocken, etwa auch von dem islamistischen Theologen und Philosophieprofessor Tariq Ramadan, der sich als moderater Vertreter eines „Euro-Islam“ gibt und vor allem unter der moslemischen Jugend in den Banlieus französischer Städte populär ist. Anfang August erschien in der *FR* ein übersetzter Text von Ramadan, in dem er moralischen Antikapitalismus und eine kulturrelativistische Beschwörung der "Pluralität von Kulturen und Religionen" in teilweise an das postkoloniale Vokabular angelehntem Duktus mit scharfer Kritik an der globalisierungskritischen Bewegung verband: diese sei in „eurozentrischen Klischees“ befangen und führe einen von Abgrenzung und Angst bestimmten „gefährlichen Diskurs über den Islam“. Er forderte die Globalisierungskritiker auf, „in einen fruchtbaren und offenen Dialog mit der Welt des Islam“ in Gestalt „islamischer Globalisierungskritiker und Aktivisten“ einzutreten. Damit hat er wohl beim europäischen Sozialforum in Paris offene Türen ingerannt, wo er prompt eingeladen wurde und einen Starauftritt hatte. Proteste gegen diese Einladung wegen eines kurz vor dem Sozialforum veröffentlichten antisemitischen Artikels von Ramadan stießen bei den Veranstaltern auf Zurückweisung. Sie reichten von jüdischen und auch anti-rassistischen Organisationen wie „SOS Rassisme“ bis zu prominenten Intellektuellen wie Bernard-Henri Lévy und Alain Finkielkraut, die in Ramadans Pamphlet als „jüdische Intellektuelle“ wegen ihres angeblichen Lobbyismus für die israelische und amerikanische „Unterdrückungspolitik gegen die Araber“ angegriffen worden waren.

In Deutschland dagegen führte Enwezors immerhin auf einem so exponierten Kulturforum wie der *documenta* propagierte Allianz mit der islamistischen Reaktion zu keiner nennenswerten Skandal-

sierung. Diedrich Diederichsen erhob sich in der "Taz" zumindest den Vorwurf, Enwezor habe den "Unterschied von links und rechts" vergessen und vertrete ein "gemeingefährlich kulturalistische(s) Konzept des Antiwestlichen".³⁵ Der auf die deutsche Ideengeschichte antiamerikanischer Ressentiments spezialisierte Autor Niels Werber fand Enwezors Katalogtext gerade mal "zwiespältig" und wunderte sich darüber, wie Enwezor die ganzen Post-Diskurse von Hybridität, Deterritorialisierung, Rhizom und Netzwerk herunterbeten und gleichzeitig auf eine so krude Dichotomie zwischen "dem Westen" und "dem Widerstand der Peripherie" zurückgreifen kann.³⁶ Nach den bisherigen Ausführungen dürfte das indes kaum noch verwundern.

Daß Enwezors Schulterschuß mit dem Terror des radikalen Islamismus in der deutschen Kulturszene stillschweigend durchgehen konnte, hat sicher viel mit der hierzulande vor allem im Wissenschaftsbetrieb vorherrschenden Rezeption des Postkolonialismus zu tun. Unter weitgehender Ausblendung der Geschichte und den bis in die heutige Migrations- und Asylpolitik reichenden Kontinuitäten deutscher Kolonialpolitik werden postkoloniale Attribute wie „Hybridität“ durch die kulturindustrielle Differenzmaschine gedreht und als genießbares Element in den hegemonialen Identitätsdiskurs der "Berliner Republik" integriert. Ihre natürlich eher als postkoloniale Künstler denn als illegale Migranten imaginierten Träger werden dabei schon mal unverhohlen als "neue Rasse der postkolonialen Seelen" exotisiert.³⁷ Diese mit einer massiven Enthistorisierung verbundene und als, so Hito Steyerl, „leicht hysterische Feier des Vielfältigen und Gemischten“³⁸ daherkommende deutsche Affirmation des Postkolonialismus wird in der Debatte um die Möglichkeiten und Grenzen einer Adaption postkolonialer Paradigmen auf deutsche Verhältnisse bezeichnenderweise vor allem von Stimmen kritisiert, die selbst aus einer migrantischen oder durch rassistische Markierungen gekennzeichneten Position schreiben.

Nach dem 11. September wurde in Deutschland zwar das Bild des "Schläfers" über eine Aktualisierung orientalistischer Zuschreibungen als dunkle Bedrohung ausgemalt. Gleichzeitig haben es sich gerade linke Multikulturalisten zur Gewohnheit gemacht, die tatsächlichen Gefahren islamistischer Ideologien und Aktivisten kulturrelativistisch zu verniedlichen.³⁹ Fällt nun in Gestalt Enwezors der postkoloniale Kurator mit dem Lobredner des islamistischen Massenmords in eins, so wird dies vielsagend beschwiegen. Dabei geht es nicht nur um die in linken Kreisen weitverbreitete Wahrnehmung des Islamismus als irgendwie „widerständig“. Weiterführend ist Hito Steyerls Hinweis, dass „Enwezors Aussagen vor dem lokalen Hintergrund der antikolonialen Bündnisse der Nationalsozia-

35 "Taz", 10.7.2002.

36 "FR", 17.10.2002.

37 Elisabeth Beck-Gernsheim: Schwarze Juden und griechische Deutsche - Ethnische Zuordnung im Zeitalter der Globalisierung, in: Ulrich Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a.M. 1998, zitiert nach M. Terkessidis: Der lange Abschied von der Fremdheit, in: "Aus Politik und Zeitgeschichte" Nr. 12 / 22. März 2002

38 Steyerl, a.a.O..

39 Der Journalist Eberhard Seidel kritisiert in diesem Zusammenhang zu Recht den "bedenklichen Kulturrelativismus, der sich in den letzten Jahren im Kontext des gesellschaftlichen Großprojekts 'Dialog mit dem Islam' entwickelt hat. Nicht die Verteidigung der Aufklärung und Pressefreiheit steht heute ganz oben auf der Agenda, sondern folgende Haltung gewinnt an Bedeutung: Wer die religiösen Gefühle der Muslime verletzt und diese herausfordert, ist selbst schuld, wenn er sich deren Zorn zuzieht" ("Taz", 20.5.2003). Damit steht er allerdings innerhalb der "Zivilgesellschafts"-Linken ziemlich allein auf weiter Flur.

listen“ zu analysieren sind,⁴⁰ die in der deutschen Mainstream-Rezeption des Postkolonialismus ebenfalls regelmäßig ausgeblendet bleiben. Das korrespondiert mit einer falschen Vermischung von Antisemitismus und antiislamischem Rassismus, die in postkolonialen Ansätzen ebenso anzutreffen ist wie bei linken Rassismustheoretikern.

Enwezors Berufung auf Fanon wiederum zeigt die Notwendigkeit, heute dessen universelle, emanzipatorisch-humanistische Vision anticolonialer Befreiung gegen seine antiimperialistischen und postmodernen Liebhaber zu verteidigen. Denn Fanon entlarvte die aufklärerischen Emanzipationsideen des Westens nicht nur als koloniale Herrschaftsstrategie oder Ausdruck eines „Eurozentrismus“, sondern er wollte diese mit einem durch die anticoloniale Befreiung begründeten universellen "neuen Humanismus" gleichsam überhaupt erst verwirklichen. Das betont auch der britisch-indische Intellektuelle und Kritiker des postkolonialen Diskurses Kenan Malik: "(Anticoloniale) Denker wie Fanon und (C.L.R.) James lehnten die Ideen des Westens nicht ab, sondern reklamierten sie für die ganze Menschheit. ... Der Haß, der die Flugzeuge in das World Trade Center trieb, ... besaß keine auch nur entfernt antiimperialistischen oder fortschrittlichen Züge. Und ebenso verhält es sich mit rabiatem Antiamerikanismus .. An der amerikanischen Gesellschaft und der amerikanischen Außenpolitik ist vieles kritikwürdig. Aber dieser Antiamerikanismus, ob islamistischer oder westlich radikaler Prägung, hat damit nichts zu tun. Beide Strömungen sind Produkte des Scheiterns der antiimperialistischen Bewegungen ... 'Heute erleben wir die Erstarrung Europas', schrieb Frantz Fanon. Europa 'hat alle Orientierung und alle Vernunft verloren und stürzt sich geradewegs in den Abgrund. Wir sind gut beraten, ihm umgehend auszuweichen.' So warnte Fanon vor vierzig Jahren vor dem Imperialismus. Inzwischen könnte er mit diesen Worten vor dem warnen, was sich heute als Antiimperialismus ausgibt."⁴¹

Postkoloniale Theorien, die jeden Bezug auf universalistische Prinzipien der Aufklärung als Zeichen eines westlichen Einheitssubjekts denunzieren, bereiten einem Umkippen der Kritik an Herrschaftswissen in offene Gegenaufklärung à la Enwezor den Boden. Dasselbe Problem zeigt sich allerdings auch bei Postkolonialismuskritikern wie Negri/Hardt, die von Enwezor ja auch vereinnahmt werden.⁴² Sie bezeichnen zwar den "Generalangriff auf die Aufklärung" als gemeinsamen Generalnenner der unterschiedlichen Theorien, welche unter der Flagge der Postmoderne oder des Postkolonialismus segeln. Damit kritisieren sie aber gerade nicht den Verzicht auf jeden kritisch-dialektischen Begriff von Totalität und auf sämtliche emanzipatorischen Momente im Universalismus der Aufklärung durch die Post-Diskurse. Statt die Aufklärung als eine von der Dialektik von Emanzipation und Herrschaft durchzogene Totalität zu begreifen, sehen sie nur zwei Diskursstränge: einen auf Immanenz und Vielfalt setzenden und einen zweiten, der die utopischen Energien des ersteren durch Dualismen und moderne Souveränität kontrollieren wolle - v.a. Hegel ist ihnen der Schurke in

40 A.a.O., S. 49.

41 Kenan Malik: Menschen sind potentiell gleich, Kulturen nicht - Kulturrelativisten glauben weder an gesellschaftlichen Fortschritt noch an den Menschen, in: "Novo" Nr. 60, Sept./Okt. 2002, S. 12-14.

42 Nicht nur von ihm, ganz ähnlich (wenn auch nicht ganz so offen apologetisch gegenüber den Septemberattentaten) liest sich z.B. ein 2002 erschienenes Editorial der Zeitschrift "Interventions - International Journal of Postcolonial Studies" (Vol. 4 (1), S. 1-6), das vom Routledge-Verlag herausgegeben wird, dem wohl wichtigsten Verlagshaus für Cultural Studies/Postcolonial Critique.

dem Stück. Die Post-Diskurse richteten sich gegen diesen zweiten Strang, was von Negri/Hardt ausdrücklich positiv gewertet wird: "Diese verschiedenen theoretischen Kontroversen weisen die größte Gemeinsamkeit darin auf, daß sie die Dialektik als zentrale Logik moderner Herrschaft, Exklusion und Befehlsgewalt in Frage stellen – und zwar sowohl deshalb, weil sie die Vielfalt der Differenz in binäre Gegensätze zwingt, als auch, weil sie daran anschließend diese Differenzen unter eine einheitliche Ordnung subsumiert."⁴³ Diese antidialektische Stoßrichtung loben sie an Postkolonialisten wie Homi Bhabha. Negri/Hardt werfen zuerst Binärcodes und dialektisches Denken zusammen, als ob beides das gleiche wäre, und erklären sich anschließend mit der postmodernen Ablehnung jeder Dialektik einverstanden, um selbst die "Vielfalt der Differenz" zu affirmieren: "Die Realität stellt sich stets als eine wuchernde Vielfalt dar. Wir behaupten ..., daß der Kolonialismus als abstrakte Maschine, die Identitäten und Alteritäten erzeugt, der kolonialen Welt binäre Aufteilungen aufzwingt ... *Nicht die Wirklichkeit ist dialektisch, sondern der Kolonialismus.*" (Hervorhebg. Im Original) Dazu paßt dann auch hervorragend, daß sie die "großen Denker der Frankfurter Schule" in die "lange Tradition 'antimodernen' Denkens" einordnen und unter diesem Label eine Linie "von Heidegger und Lukács bis hin zu Horkheimer und Adorno" konstruieren.⁴⁴ Das ist nicht nur dreist, weil Adorno zu Heideggers schärfsten Kritikern zählte, sondern auch weil gerade er immer auf dialektischem Denken insistierte: "Selbstreflexion der Aufklärung ist nicht deren Widerruf. ... Noch die selbstkritische Wendung des Einheitsdenkens ist auf Begriffe, geronnene Synthesen angewiesen."⁴⁵ Ich will hier nicht dem wuchernden Unsinn vitalistischer Lebensphilosophie und den damit einhergehenden Verfälschungen kritischen Denkens bei Negri und Hardt nachgehen. Bezeichnend ist aber, wie die beiden zwar die offensichtliche Konformität vieler postkolonialer Theorien mit postfordistischen Verwertungsstrategien und Weltmarktideologien kritisieren, gleichzeitig aber ihre fragwürdigsten Prämissen geradezu enthusiastisch teilen. Entsprechend zweideutig sieht dann auch ihr Umgang mit dem Islamismus im kurz vor dem 11. September geschriebenen *Empire* aus. Sie wenden sich - zu Recht, aber nicht gerade originell - gegen die im medialen Mainstream verbreitete Auffassung vom "archaischen" Charakter der islamistischen Bewegungen und charakterisieren deren behauptete "Rückkehr zur Tradition" als höchst aktuelle Neuerfindung: "Die antimoderne Stoßrichtung, welche die Fundamentalismen auszeichnet, läßt sich somit weniger als *vormodernes* denn als *postmodernes* Unternehmen begreifen. Die Postmodernität des Fundamentalismus läßt sich in erster Linie an deren Zurückweisung der Moderne als europäisch-amerikanischer Hegemonie erkennen ... Das Neue an den heutigen Fundamentalismen jedoch ist, daß sie sich in Wahrheit gegen diejenigen Mächte zur Wehr setzen, die sich in der neuen imperialen Weltordnung herausbilden. Unter diesem Gesichtspunkt war die iranische Revolution eine machtvolle Zurückweisung des Weltmarkts; ... die erste postmoderne Revolution."

Negri und Hardt affirmieren die iranische Revolution zwar nicht ungebrochen wie Enwezor, ihre Erwähnung als gegen den Weltmarkt gerichteter Aufstand hat aber auch die Tendenz, dem Islamismus anti-hegemoniale Qualitäten zuzuschreiben. Immerhin fällt ihnen auf, "daß sich der postmoder-

43 Negri/Hardt, a.a.O., alle folgenden Zitate soweit nicht anders angegeben aus Teil II, Kap. 3,4; S. 127-169..

44 Ebd. S. 155, 104.

45 Adorno, a.a.O.

ne und der fundamentalistische Diskurs in mancherlei Hinsicht völlig konträr gegenüberstehen: Hybridität vs. Reinheit, Differenz vs. Identität, Mobilität vs. Stillstand." So behaupten sie, beides sei gleichzeitig entstanden als "Antwort auf die gleiche Situation, nur eben an entgegengesetzten Polen der globalen Hierarchie. ... Etwas vereinfacht ausgedrückt könnte man behaupten, daß sich die postmodernen Diskurse vorwiegend an die Gewinner der Globalisierungsprozesse richten, die fundamentalistischen Diskurse dagegen an die Verlierer."

Die Modernisierungsverlierer-These erinnert an deutsche Soziologen, die mit diesem empirisch nicht haltbaren Konstrukt die Verharmlosung rassistischer brauner Mordbrenner zu verzweifelt um sich schlagenden Opfern von DDR-Anschluß und ökonomischer Umstrukturierung betrieben. Unter Fundamentalismus als Ideologie für Globalisierungsverlierer rubrizieren Negri/Hardt gleichermaßen den christlichen Fundamentalismus in den USA und die islamistischen Bruderschaften. Die krude Gleichsetzung aller möglicher "Fundamentalismen" ermöglicht es, dass entgegen der ausdrücklich nicht antiamerikanisch ausgerichteten These von Negri/Hardt beim derzeit hippen Rekurs auf sie das *Empire*-Paradigma doch konkretistisch als "All American Empire" aufgeladen wird - und George Bush verglichen mit Bin Laden oder Saddam Hussein zum eigentlich gefährlichen Fundamentalisten gerät. Die hierzulande begeistert als "prominente VertreterIn postkolonialer Literatur"⁴⁶ gefeierten Arundhati Roy etwa reüssiert mit solchen Vergleichen in ihren Tiraden gegen das "amerikanische Empire" in deutschen Feuilletons genauso glänzend wie auf dem World Social Forum.

Der radikale Islamismus formuliert die regressive Utopie einer organischen Gemeinschaft als romantisch-antiwestliche Gegenmoderne, die den Haß auf die abstrakt vermittelte Herrschaft kapitalistischer Vergesellschaftung im Juden bzw. in Israel sowie in der vermeintlich jüdisch beeinflussten amerikanischen Macht und im jüdischen Finanzkapital verkörpert sieht – genau das entgeht postkolonialer Theorie offenbar genauso systematisch wie Negri/Hardt. Die „Postmodernität“ des radikalen Islamismus bestünde aus einer solchen Sicht darin, dass transnationale Netzwerke wie Al-Qaida die nationalstaatliche Gebundenheit klassischer Befreiungsbewegungen nicht nur ideologisch transzendieren, sondern auch als Teil der diversifizierten und flexiblen Märkte der postfordistischen Ökonomie. Oft aus Bürgerkriegsökonomien zerfallender postkolonialer Staaten hervorgegangen, operieren sie wie dezentrale Unternehmensnetzwerke. Terrorakte wie in New York, Israel, Marokko oder der Türkei werden durch Al-Qaida oder angelagerte Strukturen im Hinblick auf maximale Medienwirksamkeit als "blutige Devotionalien" (G. Elwert) exekutiert, die den Identitätswahn bestätigen und nicht zuletzt Spenden seiner wohlhabenderen Anhänger mobilisieren. Al-Qaida und Co. agieren wie global vernetzte Ideologieunternehmen, die den Resonanzboden des in islamischen, aber auch anderen postkolonialen Ländern massenhaft verbreiteten antisemitischen und antiamerikanischen Ressentiments quasi kulturindustriell nutzen. Damit sind sie ein absolut negatives Symptom krisenhafter kapitalistischer Globalisierung, nicht deren "antihegemonialer" Gegenpol.⁴⁷

Bezogen auf die eingangs formulierte Fragestellung muss festgestellt werden, dass die postkolonialen Theorien in der Regel keinen adäquaten Imperialismusbegriff für die Analyse der heutigen glo-

46 So z.B. Vera Alexander: Von der Peripherie zum Zentrum: Transkulturelle Anglophone Studien an der Universität des Saarlandes, "Magazin Forschung", Universität des Saarlandes 2/2002.

47 Vgl. , Udo Wolter: McDjihad als Kulturkonzern, in: "Jungle World" Nr. 45/2001.

balen kapitalistischen Vergesellschaftung bieten. Hier wirkt sich fatal aus, dass sie sich fast ausschließlich auf dem diskurs- und zeichentheoretischen Feld von "Erzählungen" und "Gegenerzählungen", von Dekonstruktion und hybriden Identitätskonstruktionen zwischen Selbst und Anderem bewegen. Wo sie sich den ökonomischen Problemen kapitalistischer Globalisierung zuwenden, haben sie keinen Begriff von der negativen Totalität kapitalistischer Gesellschaften, sondern lehnen einen solchen Zugang als "eurozentrisches" Einheitsdenken ab.

Moishe Postone hat vor einem ähnlichen Hintergrund Derridas Marx-Rezeption kritisiert. Er verlangte, die Kategorie der Totalität nicht wie dieser aufzugeben, sondern - wie Adorno - kritisch gegen sich selbst zu kehren. »Vielmehr ist Totalität hier Gegenstand der Kritik. Dieser Ansatz steht [...] Homogenität und Totalisierung kritisch gegenüber. Jedoch begründet diese Kritik Prozesse von Homogenisierung und Totalisierung aus den historisch spezifischen Formen gesellschaftlicher Verhältnisse.«⁴⁸ Postone wirft Derrida vor, »Heterogenität affirmieren« und »quasi-metaphysisch der Realität« einschreiben zu wollen und dabei »zentrale Dimensionen von Herrschaft in der modernen Welt aus(zu)klammern« - genau das wird auch dem dekonstruktivistischen Postkolonialismus von zahlreichen marxistischen Kritikern zurecht vorgeworfen.⁴⁹ In seinem nun endlich auf deutsch vorliegenden Buch „Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft“ entfaltet Postone diesen kritischen Totalitätsbegriff in Marxschen Kategorien aus der Dynamik der zeitlichen Dimension des Werts - als „abstrakter Zeit“ - und der Dimension des Doppelcharakters warenförmiger Arbeit – „abstrakte Arbeit“. In seinen verschiedenen Dimensionen konstituiert der Wert demnach eine „richtungsgebundene Dynamik und totalisierende Form gesellschaftlicher Verhältnisse“, die zugleich eine „immanente Geschichtslogik“ setzt.⁵⁰ Diese komplexe Argumentation kann hier nicht weiter erläutert werden; ich möchte aber zumindest noch anführen, wie Postone die geschichtliche Gebundenheit und das Problem des „Eurozentrismus“ der Totalität kapitalistischer Vergesellschaftung anspricht: „Obwohl die Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa eine kontingente Entwicklung gewesen sein mag, ist die Durchsetzung der Warenform ein globaler Prozeß, der durch einen im Verlauf der kapitalistischen Entwicklung zunehmend vereinheitlichten Weltmarkt vermittelt wird. Dieser Prozeß beinhaltet die Konstitution einer Weltgeschichte. Daher existiert ein universeller Prozeß mit einer immanenten Entwicklungslogik, der den Standpunkt einer allgemeinen Kritik bereitstellt. Er ist jedoch historisch determiniert und nicht transhistorisch.“⁵¹ Das gilt natürlich auch für die in diesem Prozeß entwickelten Subjektformen. Von daher ist der Vorwurf, es sei „eurozentrisch“, etwa an den in islamischen Ländern massiv zunehmenden Antisemitismus und die damit verbundenen Ideologien die gleichen Analyse Kriterien anzulegen wie an seine europäischen Vorbilder und Gegenstücke, einfach sachlich unsinnig. Das bedeutet keineswegs, dass durch die Betonung des universellen Charakters dieser Formen historisch Spezifisches wie die Geschichte kolonialer Unterwerfung und ihrer Nachwirkungen ausgeblendet wird. Im Gegenteil wird dadurch das Scheitern der Dekolonisierung als allgemeiner Emanzipation, wie sie von Fanon und anderen gedacht wurde, überhaupt erst in ihrer ganzen Tragweite erfassbar.

Ich behaupte auch nicht, dass ein so gearteter kritischer Totalitätsbegriff eine Art automatische Rückversicherung gegen die Regression in antiimperialistische Weltbilder darstellt, wie mir in einer

⁴⁸Postone, Moishe, 1998 Dekonstruktion als Gesellschaftskritik: Derrida über Marx und die Neue Weltordnung, in: Krisis Nr. 21/22, 1998, S. 130 f.

⁴⁹Vgl. dazu Wolter, 2000a.

⁵⁰ Postone, Moishe, Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft – Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, s. u.a. S. 406f.

⁵¹ Ebd., S. 390.

Replik auf eine gekürzte Fassung dieses Textes in der Zeitschrift *iz3w* unterstellt wurde.⁵² Aber die völlige Abwesenheit eines solchen Begriffes bei den Postcolonials hat sicher einiges damit zu tun, dass sie unterschwellig den alten binären Imperialismusbegriff weiterspinnen. Die Ereignisse des 11. September und ihre Folgen haben diese Codes offenbar aktiviert, statt daß postkoloniale TheoretikerInnen in Anwendung ihres „antiessentialistischen“ Analyse-Instrumentariums auf die islamistische Jihad-Ideologie mit ihrem antiwestlichen und antisemitischen Feindbild zu einer kritischen Überprüfung der eigenen theoretischen Prämissen gelangt wären. Befragt man die postkoloniale Theoriebildung unter diesem Blickwinkel auf ihre "Anschlussfähigkeit" an die Antiglobalisierungsbewegung, so steht zu befürchten, dass der Postkolonialismus diese auf eine Weise munitionieren könnte, welche die zu kritisierenden Teile dieses diffusen Bewegungskonglomerats eher noch bestärkt. In diesem Sinn ist auch Postone zuzustimmen, wenn er im Interview mit der Zeitschrift *Phase 2* kritisiert, dass die Postcolonial Studies gerade jetzt in Deutschland Konjunktur haben, während sie in den USA eher schon wieder infrage gestellt werden.⁵³

Die postkolonialen Theorien stehen allerdings mit ihrem Versagen angesichts des 11. September keineswegs allein, sondern treffen sich gerade in diesem Punkt mit einem großen Teil ihrer marxistischen Kritiker. Es kann daher auch nicht darum gehen, diese Theorien nun pauschal erledigen zu wollen. Trotz aller hier geäußerten Kritik haben postkoloniale Theorien wichtige Einsichten in die Herrschaftslogiken von Rassismus, Kolonialismus, Geschlechterverhältnissen und deren Reproduktion im Nationalismus diverser Widerstandsbewegungen befördert. Das gilt vor allem auch für den bereits erwähnten Strang einer kritischen Rezeption postkolonialer Theorien in Deutschland, der sich gegen die affirmative Einverleibung von Elementen einer kulturindustriell konsumierbaren „Postkolonialität“ in den Diskurs nationaler Selbstinszenierung der „Berliner Republik“ richtet. Einige Beiträge in dem soeben erschienenen und von Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez herausgegebenen Sammelband „Spricht die Subalterne deutsch – Migration und postkoloniale Kritik“, der Stimmen aus diesem Spektrum versammelt, wenden sich darüber hinaus auch entschieden gegen eine Subsumierung des nationalsozialistischen Vernichtungsantisemitismus und der Shoa unter Kolonialismus bzw. Rassismus im Zuge von deren postkolonialer Theoretisierung. Erwähnt seien hier die Beiträge von Hito Steyerl und Anette Seidel-Aparci.⁵⁴ Angesichts des im Postkolonialismus ebenso wie im theoretischen Antirassismus verbreiteten Hangs, Antisemitismus bestenfalls als eine Unterform des Rassismus zu begreifen und darüber hinaus auch noch, wie in diesem Vortrag ausführlich dargestellt, auf eine antizionistische Identifizierung Israels mit Rassismus und Kolonialismus zu verfallen, ist dies allerdings auch als eine Mindestanforderung für eine Postkolonialismus-Rezeption in Deutschland zu bezeichnen, die dem Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie genügen will. Das gilt umso mehr, als auch ansonsten dem genannten Strang kritischer Rezeption des Postkolonialismus in Deutschland durchaus zuzurechnende Autoren den Unterschied von kolonialer Praxis und dem antisemitischen Vernichtungswahn in Deutschland verwi-

52 Frauke Banse, *iz3w* Nr. 274, S. 43.

53 *Phase2*, Nr. 10, Dezember 2003, S. 21.

54 A.a.O. und Anette Seidel-Aparci, Kant in „Deutsch-Samoa“ und Gollwitz: „Hospitalität“ und Selbst-Positionierung in einem deutschen Kontext, in ebd., S. 195-212.

schen. Etwa Mark Terkessidis, der in seinem Buch „Psychologie des Rassismus“ den Holocaust als „maßlose Fortsetzung der rassistischen Konstellation des 19. Jahrhunderts“ bezeichnet hat.⁵⁵ Entsprechend schliesst er sich nun in einem taz-Kommentar (3.2.04) der auch vom Rassismusforscher Etienne Balibar vertretenen These von neuen Formen des Rassismus als "verallgemeinerten Antisemitismus" an, bei dem „antisemitische Stereotype auch auf ‚die Muslime‘ übertragen“ würden – und zwar im Kontext einer Argumentation, bei der Terkessidis die alarmierenden Befunde (EUMC-Studie) über zunehmenden Antisemitismus unter moslemischen MigrantInnen in Europa eindeutig herunterzuspielen bemüht ist.

Mit den Bemerkungen über dessen kritisches Erkenntnispotential wird also nicht etwa die notwendige Kritik am Postkolonialismus verwässert. Im Gegenteil gehe ich in wesentlichen Punkten auch über die angeführte kritische Postkolonialismus Rezeption hinaus. Es ist m. E. nur durch die Konfrontation mit einem kritisch reflektierten, aber bestimmten Insistieren auf die universalistisch-emanzipatorischen Elemente der Aufklärung möglich, die sinnvollen Aspekte postkolonialer Theoriebildung sozusagen vor sich selbst zu retten. Was Adorno über den Kampf gegen den Antisemitismus gesagt hat, gilt ebenso für den Rassismus und die Nachwirkungen des Kolonialismus: Sie alle kann nicht bekämpfen, wer zur Aufklärung sich zweideutig verhält.⁵⁶

⁵⁵Terkessidis, Mark, Psychologie des Rassismus, Wiesbaden 1998, S. 179; Terkessidis beruft sich hier auf Daniel Jonah Goldhagen, der im von Terkessidis angegebenen Kapitel allerdings die Entwicklung des modernen, "rassisch" begründeten Antisemitismus in Deutschland vor dem Hintergrund des christlichen Antijudaismus im Abendland behandelt.

⁵⁶ Adorno, Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute, in: Kritik, kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt 1973.