09 2011

Geopolitik des Wahrnehmens und Erkennens

(De)Kolonialität, Grenzdenken und epistemischer Ungehorsam

Walter Mignolo

Übersetzt von Tom Waibel

I

(De)Kolonialität[1] ist in erster Linie ein Konzept, dessen Ausgangspunkt in der Dritten Welt liegt. Es entstand in dem Moment, als die Aufteilung in drei Welten zu Fall kam und der Jubel über das Ende der Geschichte und eine neue Weltordnung begann. Seine Auswirkung war jener vergleichbar, die von der Einführung des Konzepts der „Biopolitik“ hervorgerufen wurde, das von Europa seinen Ausgang nahm. Die „Kolonialität“ geriet wie ihr europäisches Gegenstück ins Zentrum der internationalen Diskussionen der nicht-europäischen Welt und des „ehemaligen Osteuropa“. Die „Biopolitik“ gelangte sowohl im „ehemaligen Westeuropa“ (der Europäischen Union) und den USA in den Mittelpunkt des Interesses, als auch bei manchen intellektuellen Minderheiten nicht-europäischer AnhängerInnen von Ideen, die aus Europa stammen und an lokale Verhältnisse angepasst werden.

Die „Kolonialität“ dagegen bietet ein unentbehrliches Gefühl von Trost vor allem für MigrantInnen und People of Color in Entwicklungsländern, und allgemein für die enorme quantitative Mehrheit, deren Lebenserfahrungen, lang- und kurzfristigen Erinnerungen, Denkkategorien und Sprachen jenen fremd geworden sind, die das Konzept der „Biopolitik“ entworfen haben, um Kontrollmechanismen und staatliche Regulierungen zu erklären.[2]

Moderne, Postmoderne und Gegenmoderne haben ihre historischen Grundlagen in der Aufklärung und der Französischen Revolution. Die Dekolonialität hat ihre historische Grundlage in der Bandung-Konferenz von 1955, bei der VertreterInnen von 29 Ländern aus Afrika und Asien zusammentrafen. Das Hauptanliegen der Konferenz war die Suche nach einer gemeinsamen Grundlage und einer Zukunftsperspektive, die weder im Kapitalismus noch im Kommunismus zu finden war: Dieser Weg bestand in der "Dekolonialisierung". Dabei handelte es sich nicht wie bei Giddens um einen „Dritten Weg“, sondern um eine Abkoppelung von den beiden wichtigsten westlichen Makro-Erzählungen. Die Konferenz der Blockfreien Staaten 1961 in Belgrad folgte diesem Beispiel. Bei der Gelegenheit schlossen sich zahlreiche lateinamerikanische Staaten mit asiatischen und afrikanischen Staaten zusammen. Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* wurde ebenfalls 1961 publiziert. Die politischen und epistemischen Grundlagen der Dekolonialität wurden demnach in 55 Jahren herausgebildet. Von damals bis heute und von heute an bis in die Zukunft geht es stets um die Dekolonialität, aber nicht als eine neue Universalie, die sich selbst für die Richtige hält und alle Vergangenen und Bestehenden ersetzt, sondern als eine Option. Indem sich das Dekoloniale als Option zeigt, wird eine Denkweise möglich, die sich von den Chronologien der neuen

Episteme und Paradigmen abkoppelt (Moderne, Postmoderne, Gegenmoderne, Newton'sche Wissenschaft, Quantentheorie, Relativitätstheorie, etc.). Paradigmen und Episteme sind dem dekolonialen Denken zwar nicht fremd, aber sie bieten ihm keine Bezugspunkte mehr und auch keinerlei epistemische Rechtfertigung. Die Bandung-Konferenz sprach sich auf politischem Gebiet weder für den Kapitalismus noch für den Kommunismus aus, sondern für die Dekolonialisierung. Dem heutigen dekolonialen Denken geht es um globale Gleichberechtigung und ökonomische Gerechtigkeit, und es bestätigt damit, dass die westliche Demokratie und der Sozialismus nicht die einzigen beiden Modelle sind, nach denen sich unser Denken und Handeln richten muss. Dekoloniale Argumente ziehen dem Kapitalismus und dem Kommunismus das Kommunale als weitere Option vor. Der Aymara-Intellektuelle Simon Yampara macht ganz im Sinne von Bandung klar, dass die Aymaras weder kapitalistisch noch kommunistisch sind, sondern dem dekolonialen Denken und dem kommunalen Handeln den Vorzug geben.[3]

Der Ausgangspunkt der Dekolonialität liegt in der Dritten Welt, in der Verschiedenheit von lokalen Geschichten, unterschiedlichen Zeiten und verschiedenen westlichen imperialen Ländern, die sich zuerst in diese Lokalgeschichten einmischten – sei es in Tawantinsuyu im 16. Jahrhundert, in China im 19. Jahrhundert oder im Irak seit Beginn des 20. Jahrhunderts (Frankreich und England) bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts (USA). Daher ist das Grenzdenken eine epistemische Besonderheit jedes dekolonialen Projektes. Die Epistemologie der Grenze ist die Epistemologie des *anthropos*, der sich der *humanitas* nicht unterwerfen will, aber ihr dennoch nicht entgehen kann. Dekolonialität und das Denken, Wahrnehmen und Handeln an der Grenze sind eng mit einander verknüpft, da die Dekolonialität

weder Kartesianisch noch Marxistisch sein kann. Der Ausgangspunkt der Dekolonialität in der Dritten Welt verknüpft sich mit dem „migrantischen Bewusstsein“ im heutigen Westeuropa und den USA. Das „migrantische Bewusstsein“ findet sich in den Verbreitungsrouten des dekolonialen Denkens und des Grenzdenkens.

II

Ausgangspunkte und Verbreitungsrouten sind Schlüsselbegriffe zur Beschreibung der Geopolitik des Erkennens, Wahrnehmens und Glaubens sowie der Körperpolitik des Erkennens, Wahrnehmens und Verstehens. Frantz Fanon beendet seine Untersuchung *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952) mit einem Gebet:

> „O mein Leib, sorge dafür, dass ich immer ein Mensch bin, der fragt!“[4]

In einem einzigen Satz drückt Fanon die grundlegenden Kategorien der Epistemologie der Grenze aus: Das biographische Wahrnehmen Schwarzer Körper in der Dritten Welt als die Verankerung einer Politik der Erkenntnis, die tief im Körper und in den Lokalgeschichten sitzt, ein zugleich geo- und körperpolitisches Denken. Der Ausgangspunkt von Denken, Wahrnehmen und Handeln an der Grenze liegt in der Dritten Welt und dessen Verbreitungsrouten haben sich durch die MigrantInnen von der Dritten in die Erste Welt ausgedehnt.[5] Damit hat das Grenzdenken die Bedingungen geschaffen, um die Epistemologie der Grenze mit dem migrantischen Bewusstsein zu verkoppeln und zugleich von der territorialen und imperialen Epistemologie zu entkoppeln, die (seit der Renaissance) auf einer theologischen und (seit der Aufklärung) auf einer egologischen

Erkenntnispolitik basiert. Bekanntlich beruhten die Theo- und Egopolitik der Erkenntnis auf der Unterdrückung der Wahrnehmung sowie des Körpers und dessen geohistorischer Verortung. Diese Unterdrückung machte die Forderung nach Universalität seitens der Theo- und Egopolitik der Erkenntnis möglich.

Die Epistemologie der Grenze geht mit der Dekolonialität Hand in Hand, denn die Dekolonialität konzentriert sich darauf, die Bedingungen der Auseinandersetzung zu verändern, und nicht nur deren Inhalt. Wie aber funktioniert die Epistemologie der Grenze? Das dauerhafteste Vermächtnis der Bandung-Konferenz war die Entkoppelung: Die Entkoppelung von Kapitalismus und Kommunismus, von den politischen Theorien (Liberalismus und Republikanismus, Locke und Montesquieu) und von den ökonomischen Theorien (Smith) der Aufklärung, sowie von deren Gegnern, Sozialismus und Kommunismus. Wohin wendet man sich nach der Entkoppelung? Man muss sich auf das Reservoir jener Lebensformen und Denkweisen hin bewegen, die seit der Renaissance von der christlichen Theologie ausgeschlossen wurden und von der säkularen Philosophie und den Wissenschaften ausgeschlossen blieben, denn im Reservoir der Moderne (Griechenland, Rom, Renaissance, Aufklärung) findet sich kein Ausweg. Wer sich dorthin wendet, bleibt an die Illusion gekettet, es gäbe keine andere Möglichkeit von Denken, Handeln und Leben. Der moderne, koloniale Rassismus, das heißt die im 16. Jahrhundert entstandene Logik der Rassisierung, hat zwei Dimensionen (eine ontologische und eine epistemische) und ein einziges Ziel: Die Unterordnung aller Sprachen unter das Griechische, das Lateinische und die sechs modernen europäischen Sprachen, -ihren Ausschluss aus dem Bereich der gesicherten Erkenntnis und die Sicherung des Privilegs der Aussage für die

europäischen Institutionen, Männer und Denkkategorien der Renaissance und der Aufklärung. Sprachen, die für das rationale Denken (sei es theologisch oder säkular) ungeeignet waren, galten als Sprachen, in denen sich die Minderwertigkeit der Menschen zeigte, die sie benutzten. Was kann eine Person tun, die in keine privilegierte Sprache hineingeboren und in keiner privilegierten Institution erzogen wurde? Entweder sie akzeptiert die eigene Minderwertigkeit, oder sie bemüht sich zu beweisen, dass sie ein Mensch ist und jenen vergleichbar, die sie als zweitrangig eingestuft haben. Die Wahlmöglichkeiten bestehen darin, entweder die Erniedrigung zu akzeptieren, nach der man minderwertiger ist, als diejenigen, die darüber entschieden haben, oder aber sich zu assimilieren. Assimilation heißt, die zugeschriebene Minderwertigkeit zu akzeptieren, aufzugeben, und auf ein fremdes, aufgezwungenes Spiel einzusteigen. Eine dritte Option aber besteht im Grenzdenken und der Epistemologie der Grenze.

Wie
funktioniert das? Angenommen, man gehört zur Kategorie des *anthropos* – *anthropos* steht für das Konzept des „Anderen“ in den meisten zeitgenössischen Diskussionen um die Alterität – doch das „Andere“ existiert ontologisch gesehen nicht, denn es handelt sich um eine diskursive Erfindung. Wer aber hat „das Andere“ erfunden, wenn nicht *das Gleiche* im Konstruktionsprozess *des Gleichen*? Eine solche Erfindung ist das Ergebnis einer Aussage. Die Aussage benennt nicht ein bereits existentes Wesen, sondern sie erfindet es, und dazu benötigt sie ein Aussagendes (einen Agenten der Aussage) und eine Institution (nicht jede/r kann den *anthropos* erfinden). Um den *anthropos* als „das Andere“ ins kollektive Imaginäre einsetzen zu können, muss man in der Lage sein, den Diskurs (mündlich, sichtbar und hörbar) zu führen,

durch den man ein Wesen (den *anthropos,* oder „das Andere“) benennt und beschreibt, und dabei erfolgreich dessen Existenz glaubhaft macht. Heutzutage hat der *anthropos* („das Andere“) negative Auswirkungen auf das Leben von People of Color, Frauen und Männern, auf Homosexuelle und Lesben, auf Menschen und Sprachen der nicht-europäischen und nicht-US-amerikanischen Welt von China bis zum Mittleren Osten und von Bolivien bis Ghana. Ich spreche nicht davon, dass BolivianerInnen, GhanesInnen, ChinesInnen oder Leute aus dem Mittleren Osten ontologisch minderwertiger wären, denn es besteht keine Möglichkeit zur empirischen Bestimmung einer solchen Rangordnung. Ich stelle fest, dass es eine territoriale und imperiale Epistemologie gibt, die solche Kategorien und Rangordnungen erfunden und durchgesetzt hat. Wer einmal begriffen hat, dass die eigene Minderwertigkeit eine Fiktion ist, die zu Herrschaftszwecken erfunden wurde, und wer sich weder assimilieren will noch resignieren ob des Unglücks, zwar gleich wie alle Menschen geboren zu sein, doch diese Gleichheit kurz nach der Geburt aufgrund des Geburtsortes verloren zu haben, entkoppelt sich. Entkoppelung bedeutet, die verfügbaren Wahlmöglichkeiten nicht zu akzeptieren. Das ist das Vermächtnis der Bandung-Konferenz: Die KonferenzteilnehmerInnen wählten die Entkoppelung. Weder Kapitalismus, noch Kommunismus, die Alternative war die Dekolonialisierung. Der Glanz der Bandung-Konferenz lag im Nachweis, dass ein anderer Weg möglich ist. Ihre Beschränktheit aber lag im Festhalten an den Bereichen einer politischen und ökonomischen Entkoppelung. Die epistemische Frage wurde nicht gestellt, obwohl die Bedingungen dafür bereits gegeben waren. Diese Frage wurde erst etwa 35 Jahre später vom kolumbianischen Soziologen Orlando Fals Borda gestellt, der sich lebhaft an den Diskussionen um die Dependenztheorie beteiligte. Die Dependenztheorie in Luso- und Lateinamerika, im karibischen

Denken und in der Suche nach der Dekolonialisierung in den karibischen Überlegungen zur Neuen Welt[6] kam in der allgemeinen Atmosphäre der Bandung-Konferenz und der Erfindung der Dritten Welt auf. Das ist ein gutes Beispiel: Die Dritte Welt wurde nicht von den BewohnerInnen der Dritten Welt erfunden, sondern von Männern, Institutionen, Sprachen und Denkkategorien der Ersten Welt. Die Dependenztheorie war eine Antwort auf den Umstand, dass der Mythos von Entwicklung und Modernisierung zur Verheimlichung der Tatsache diente, dass sich die Länder der Dritten Welt unter imperialen Verhältnissen weder entwickeln noch modernisieren können. Zu dieser Zeit wurden ähnliche Argumente von karibischen ÖkonomInnen und SoziologInnen vorgebracht, die als New World Studies-Gruppe bekannt wurde. Die Leitlinien ihrer Untersuchungen waren unabhängiges Denken und karibische Freiheit. Unabhängiges Denken benötigt das Grenzdenken aus dem einfachen Grund, weil es in den Kategorien des westlichen Denkens und der westlichen Erfahrung nicht angestellt werden kann.

Man könnte dagegen einwenden, dass die DependenztheoretikerInnen auf Spanisch und Portugiesisch und die New World Studies-Gruppe auf Englisch geschrieben haben. Wie kann man sich entkoppeln, wenn man in den Kategorien der westlichen, modernen und imperialen Sprachen gefangen ist? Das ist möglich, da die Entkoppelung und das Grenzdenken sich unter angemessenen Umständen ereignen, sobald eine Sensibilität für die Kolonialität entsteht (selbst wenn dieses Wort nicht benützt wird). Die DependenztheoretikerInnen und die New World Studies-Gruppe waren koloniale Subjekte, die in Spanisch, Portugiesisch oder Englisch schrieben, Subjekte, die Lokalgeschichten und Erfahrungen aus Kolonialgeschichten bewohnten. Spanisch und Portugiesisch in Südamerika haben

dieselbe Grammatik wie in Spanien oder Portugal, doch sie bewohnen unterschiedliche Körper, Gefühle, Erinnerungen und eine gänzlich andere Art des Weltwahrnehmens. Ich verwende den Ausdruck „Weltwahrnehmen“ anstatt „Weltanschauung“, denn dieser von der westlichen Epistemologie beschränkte und bevorzugte Ausdruck verstellte die Affekte und sinnlichen Bereiche jenseits des Sichtbaren. Die Körper, die unabhängige Gedanken und die Unabhängigkeit von ökonomischer Abhängigkeit dachten, schrieben in den modernen, kolonialen Sprachen. Dafür mussten sie Denkkategorien schaffen, die nicht von der europäischen politischen Theorie und Ökonomie abgeleitet waren. Sie mussten sich entkoppeln und innerhalb der Grenzen denken, die sie bewohnten – keine nationalstaatlichen Grenzen, sondern Grenzen der modernen, kolonialen Welt, epistemische und ontologische Grenzen. Die New World Studies-Gruppe schrieb auf Englisch, aber sie bewohnte die Erinnerungen der Mittelpassage, der Geschichte der Sklaverei, der entlaufenen SklavInnen und der Plantagenwirtschaft. Das sind nicht die Erfahrungen, auf die sich das liberale Denken von Adam Smith oder das sozialistische Denken von Karl Marx stützte – das Grenzdenken wurde von den Erfahrungen der Plantagen und den Vermächtnissen der Sklaverei genährt.

Wir *anthropoi*, die wir mit dekolonialer Sensibilität Grenzen denken und bewohnen, sind auf dem Weg der Entkoppelung, und um sich zu entkoppeln, muss man epistemisch ungehorsam sein. Man wird zur Rechenschaft gezogen werden, denn die Journale, Magazine und Disziplinen der Sozial- und Humanwissenschaften sind ebenso wie die sozialwissenschaftlichen und berufsbildenden Schulen territorial verfasst. Das Grenzdenken ist die notwendige Voraussetzung für das dekoloniale Denken. Wenn wir *anthropoi* in westlichen, modernen und imperialen Sprachen schreiben

(Spanisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Portugiesisch oder Italienisch), dann schreiben wir mit unseren Körpern an der Grenze. Unsere Sinne sind durch das Leben darin geschult, diese Differenz wahrzunehmen und festzustellen, dass wir zu *anthropoi* gemacht wurden, und nicht – oder nur teilweise – dem Bereich und der Wahrnehmung derer zugehören, die uns zu *anthropoi*, zu „Anderen", gemacht haben. Grenzdenken bedeutet, uns, die *anthropoi* zu denken, die nicht zur *humanitas* werden wollen, denn erst die Aussage der *humanitas* hat uns zu *anthropoi* gemacht. Wir entkoppeln uns von der *humanitas*, wir werden epistemisch ungehorsam, wir denken und handeln dekolonial, wir wohnen und denken an den Grenzen von lokalen Geschichten und wir widersetzen uns globalen Entwürfen.

Diese Beispiele können vervielfältigt werden, denn die Genealogie des Grenzdenkens und des dekolonialen Denkens und Handelns wird an verschiedenen Fronten konstruiert.[7] Man erinnere sich etwa an Frantz Fanons wohlbekanntes Vermächtnis und lese einige seiner Einsichten erneut im Zusammenhang mit meinem Argument. Ich habe bereits auf den Schluss von *Schwarze Haut, weiße Masken* hingewiesen. Das Buch wurde drei Jahre vor der Bandung-Konferenz veröffentlicht, aber die globalen Bedingungen, die zu Bandung geführt haben, waren ihm nicht fremd. Das vielleicht radikalste theoretische Konzept, das von Fanon eingeführt wurde, ist die „Soziogenese". Sie verkörpert alles, die Entkoppelung, das Grenzdenken, den epistemischen Ungehorsam, die Entkoppelung von den phylogenetischen und ontogenetischen Optionen sowie der Dichotomie des territorialen und modernen Denkens. Die Soziogenese (im Bereich der Körperpolitik) ist wie die Logik der Bandung-Konferenz (im Bereich der Geopolitik) keine fröhliche Hochzeit und kein hybrides Konzept von allem Möglichen, sondern eine Öffnung hin zur Grammatik der

Dekolonialität.[8] Doch wie funktioniert diese Grammatik? Die Soziogenese ist ein Konzept, das nicht auf der Logik der Denotation beruht (wie die Phylo- und Ontogenese), sondern auf der Logik des Klassifiziert-Werdens, auf einem epistemischen und ontologischen Rassismus: Man wird ontologisch für minderwertig gehalten, und gilt daher auch als epistemisch minderwertig und vice versa.[9] Die Soziogenese entsteht als Konzept im Moment der Bewusstwerdung dessen, dass man nicht aufgrund der Hautfarbe ein „Neger" ist, sondern aufgrund des modernen „rassischen" Imaginären der modernen, kolonialen Welt. Man ist von einem Diskurs zum „Neger" gemacht worden, dessen Regeln man nicht kontrollieren kann, und es gibt, wie für Josef K. in Kafkas *Prozess,* keinen Ort für eine Beschwerde. Die Soziogenese entsteht im Denken und Bewohnen der Grenze und im dekolonialen Denken, sie ist, wie es Lewis Gordon ausdrückt, aus der *existentia Africana* entstanden[10], doch sie hätte ebenso aus jeder vergleichbaren Erfahrung „rassisierter" Individuen entstehen können. Es ist unwahrscheinlich, dass die Soziogenese als Konzept in und aus der europäischen Erfahrung hätte entstehen können, es sei denn aus der Erfahrung der heutigen MigrantInnen. Tatsächlich war Fanon in Frankreich ein Migrant aus der Dritten Welt und diese Erfahrung erhellte den Sachverhalt, dass die Phylo- und Ontogenese die Erfahrung eines kolonialisierten und „rassisierten" Subjekts nicht erklären konnten. Diese Erfahrung kann von den bestehenden Disziplinen (Soziologie, Psychologie, Geschichte, etc.) zu einem „Inhalt" (einer Erfahrung als Objekt) verarbeitet werden, um „über" den „Neger" zu sprechen und dessen Erfahrung zu „beschreiben". Aber sie kann nicht das Denken als „Neger" (eine konstitutive Erfahrung des Subjekts) ersetzen, in einem Augenblick, in dem man festgestellt hat, dass man vom imperialen Imaginären der westlichen Welt zu einem „Neger" gemacht wurde. Das Bild der Schwarzen als minderwertige menschliche Wesen und

Nachfahren von Kanaa war dem christlichen Imaginären bereits eingeprägt.[11] Doch ich spreche hier von einer Resemantisierung dieses Imaginären im 16. Jahrhundert, die durch den massenhaften Sklavenhandel in der atlantischen Welt erfolgte. Zu diesem Zeitpunkt bedeuteten AfrikanerInnen und SklavInnen dasselbe, und das war vor 1500 nicht der Fall.

Die Soziogenese wird von der Epistemologie der Grenze gestützt und nicht von der territorialen Epistemologie, die die Vielheit der bestehenden Disziplinen untermauert. Die Soziogenese ist ein Konzept, das die Entkoppelung vom westlichen Denken möglich macht, auch wenn Fanon im imperialen, kolonialen Französisch geschrieben hat und nicht im französischen Kreol. Durch die Entkoppelung beteiligt sich Fanon am epistemischen Ungehorsam, denn es gibt keinen anderen Weg zum dekolonialen Erkennen, Handeln und Sein, als die gleichzeitige Beteiligung an Grenzdenken, Entkoppelung und epistemischem Ungehorsam. Bandung zeigte, wie man sich geopolitisch vom Kapitalismus und vom Kommunismus entkoppelt, Fanon zeigte, wie man sich körperpolitisch entkoppelt: Zwei Möglichkeiten, um sich von der kolonialen Matrix der Macht zu entkoppeln und das Grenzdenken zu bewohnen. Warum taucht hier das Grenzdenken auf? Die Soziogenese setzt das Grenzdenken voraus und begreift es in Bezug auf und in Abgrenzung von Phylo- und Ontogenese. Da die Soziogenese das Territorium wechselt, reagiert sie nicht mehr auf die Logik, Erfahrung und Erfordernisse, die ausschlaggebend waren für das Konzept der Phylogenese bei Darwin und Freuds Konzept der Ontogenese. Die Soziogenese kann nicht mehr dem linearen Paradigma der epistemischen Brüche bei Foucault untergeordnet werden.

III

Die Frage nach der Aussage (wann, warum, wo und wozu) führt zur Erkenntnis der Schaffung und Verwandlung, die im Zentrum aller dekolonialen Forschung notwendig ist, um eine globale Zukunft zu entwerfen und zu erbauen. Die Schaffung und Verwandlung von Erkenntnis reagiert ebenso auf Bedürfnisse und Wünsche der AkteurInnen wie auf institutionelle Anforderungen. Erkenntnis ist als solche immer in historischen, ökonomischen und politisch motivierten Unternehmungen verankert. Die „Kolonialität" hat die imperiale Dimension der westlichen Erkenntnis offen gelegt, die in den vergangenen 500 Jahren konstruiert, verändert und verbreitet wurde. Die „Kolonialität von Erkenntnis und Sein" liegt hinter dem Jubel über epistemische Brüche und Paradigmenwechsel verborgen. Epistemische Brüche und Paradigmenwechsel gehören zu und ereignen sich in einer Erkenntniskonzeption, die von der europäischen Renaissance (in diesem Raum, zu dieser Zeit) ihren Ausgang nahm und vermittelt durch die Aufklärung das Zentrum Europas (Deutschland, England und Frankreich) erreichte.

Im Gegensatz zur Dekolonialität liegt der Ausgangspunkt von Konzepten wie „Moderne" und „Postmoderne", epistemischen Brüchen und Paradigmenwechseln in Europa und ihrer innerer Geschichte. Diese Konzepte sind weder universal noch global. Sie sind regional und als solche besitzen sie ebenso einen Eigenwert, wie jede andere regionale Zusammensetzung oder Veränderung der Erkenntnis. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Lokalgeschichten der europäischen Konzepte zu globalen Entwürfen wurden. Diese Konzepte wurden benötigt, um den Wünschen der AkteurInnen und den Anforderungen der Institutionen einen Sinn zu geben. Wenn die Postmoderne oder die Paradigmenwechsel zu reisenden Konzepten werden, die den Verbreitungsrouten folgend Argentinien, China, Algerien oder den

Iran erreichen, so geschieht das im Zuge der Expansion der westlichen Zivilisation. AkteurInnen der Peripherie haben festgestellt, dass die Postmoderne in Frankreich, Deutschland oder England nicht dasselbe bedeutet wie in Argentinien oder China. Wenn es aber möglich ist, davon zu sprechen, dass sich die Postmoderne in Frankreich und China unterscheidet, dann deshalb, weil angenommen wird, es gäbe so etwas wie die „Postmoderne“, was auch immer das sein mag. Am Ende des Tages geht es nicht darum, was es ist, sondern wovon die an der Auseinandersetzung Beteiligten ausgehen, was es sei. Es geht um die Aussage, nicht um das Ausgesagte. Sobald sich diese Aussage etabliert hatte, entwickelte sich eine Reihe von ergänzenden Konzepten, etwa periphere, alternative oder subalterne Modernen, epistemische Brüche und Paradigmenwechsel, die auf lokale Kolonialgeschichten angewandt wurden. Erstens jedoch handelt es sich bei der Moderne nicht um die ontologische Entfaltung der Geschichte, sondern um das hegemoniale Narrativ der westlichen Zivilisation. Es besteht daher keine Veranlassung dazu, modern zu sein, im Gegenteil: Es ist dringend notwendig, sich von dem Traum zu entkoppeln, demzufolge man sich außerhalb der Geschichte befindet, wenn man nicht modern ist. Die Existenzforderung alternativer oder subalterner Modernen bestätigt den Imperialismus der westlichen Moderne, die sich als universale Moderne tarnt. Wenn die Moderne zweitens als Narrativ und nicht als Ontologie begriffen wird, besteht eine Antwort darin, „unsere Moderne“ einzufordern, wie es Partha Chatterjee in seiner Neuformulierung der Vergangenheit und der Rolle Indiens in der Globalgeschichte tat. Es ist dringend notwendig, das Konzept der „Vormoderne“ zu beseitigen, da es der imperialen Moderne so dienlich ist und mit Stolz an der Stelle der "Nicht-Modernen" spricht. Das impliziert, dass für die Nicht-Modernen die Entkoppelung und das Grenzdenken als Rechtfertigung

argumentiert werden sollen, um jenseits der für die Rhetorik der Moderne konstitutiven Logik der Kolonialität eine gerechte und gleichberechtigte Zukunft zu denken und zu errichten.

Solche Konzepte sind die Materialisierung des Ausgangspunktes und der Verbreitungsrouten, durch die die epistemische Abhängigkeit aufrechterhalten bleibt. Die dekoloniale Antwort besteht in dem einfachen „es ist unsere Moderne“, wie der indische politische Theoretiker Partha Chatterjee entschlossen und überzeugend argumentierte.[12] Mit der Entstehung des Denkens und Wahrnehmens der Grenze nahm die dekoloniale Option ihren Ausgang und enthüllte, dass die Modernen (seien sie peripher, subaltern, alternativ oder einfach nur modern) nur weitere Optionen sind und keine „natürliche“ Entfaltung der Zeit. Die Moderne und die Postmoderne sind Optionen und keine ontologischen Momente der Universalgeschichte, dasselbe gilt auch für die subalternen, alternativen oder peripheren Modernen. Es handelt sich dabei um Optionen, die die Entwicklung des Grenzdenkens und der dekolonialen Option verleugnen und bemüht sind, diese zu verhindern.

Die Postmoderne folgte nicht demselben Weg wie die Moderne. Es gab meines Wissens keine solchen ergänzenden Konzepte wie periphere, alternative oder subalterne Postmodernen. Doch die Leerstelle wurde bald durch die Materialisierung des Konzepts „Postkolonialismus“ gefüllt. Es ist interessant, dass der Ausgangspunkt des Postkolonialismus in England und den USA liegt, dass er demnach in Euro-Amerika und der englischsprachigen Welt entstanden ist und nicht in der Dritten Welt. Dennoch kamen die AkteurInnen, die ihn einführten, aus der nicht-europäischen Welt. Es wäre für britische, deutsche oder französische Intellektuelle tatsächlich schwer gewesen, das Konzept des „Postkolonialismus“ zu entwickeln – zwar nicht unmöglich,

aber sehr unwahrscheinlich. Einer der Hauptgründe dafür ist, dass die kolonialen Vermächtnisse, die in den Kolonien erfahrbar sind, nicht Teil des Lebens und Todes postmoderner und poststrukturalistischer TheoretikerInnen sind. Aus demselben Grund stehen Postmoderne und Poststrukturalismus für die Intellektuellen in Indien oder im Afrika südlich der Sahara (dem zweiten Bezugspunkt des Postkolonialismus) nicht im Zentrum. Die Arbeiten von Ashis Nandy oder Vandana Shiva in Indien sind eher ein Ausdruck von dekolonialem Denken als von postkolonialer Theorie. Paulin J. Hountondji und Kwasi Wiredu stehen dem Vermächtnis der Dekolonialisierung näher als dem Postkolonialismus. Der Aymara Patzi Paco in Bolivien oder Lewis Gordon in Jamaica und den USA argumentieren mit dekolonialen statt postkolonialen Begriffen. Da der Ausgangspunkt des Postkolonialismus vor allem in England und den USA zu finden ist, und die HauptakteurInnen, wie Arif Dirlik sagen würde, Intellektuelle der Dritten Welt sind, fällt es den europäischen Intellektuellen leichter, den Postkolonialismus zu billigen (wie etwa in Deutschland), als das dekoloniale Denken. Das dekoloniale Denken ist, wie gesagt, der Haut und der geohistorischen Verortung der MigrantInnen aus der Dritten Welt ähnlicher als der Haut der „eingeborenen EuropäerInnen“ aus der Ersten Welt. Nichts hält einen weißen Körper in Westeuropa davon ab, wahrzunehmen, wie sich die Kolonialität auf nicht-europäische Körper auswirkt, doch ein solches Verständnis wäre rational und intellektuell und würde nicht auf Erfahrung beruhen. Für einen weißen europäischen Körper bedeutet das dekoloniale Denken daher, etwas herzugeben, so wie ein von kolonialen Geschichten gestalteter farbiger Körper etwas hergeben muss, wenn er postmoderne und poststrukturalistische Theorien bewohnen will.

IV

Derzeit zeichnen sich drei Szenarien ab, wie sich die globale Zukunft entwickeln kann:

- Eine Wiederverwestlichung und das unvollendete Projekt der westlichen Moderne.

- Eine Entwestlichung und die Einschränkung der westlichen Moderne.

- Die Dekolonialität und die Entstehung einer globalen politischen Gesellschaft entkoppelt von Wiederverwestlichung und Entwestlichung.

Die Wiederverwestlichung und die Entwestlichung ringen um die Kontrolle von Autorität und Ökonomie. Die Wiederverwestlichung ist das Unternehmen von Präsident Barack Obama zur Wiedergutmachung des Schadens, den die Administration von George W. Bush und Dick Cheney der Führungsrolle der USA und des Westens zugefügt haben. Die Entwestlichung ist die Politik der ökonomisch stark aufstrebenden Volkswirtschaften (China, Singapur, Indonesien, Brasilien und die Türkei, gefolgt von Japan). Die Dekolonialität ist das Projekt, das die Entstehung einer globalen politischen Gesellschaft bestimmt und befördert, die sich von der Wiederverwestlichung und der Entwestlichung entkoppelt. Trotz der komplexen, vieldeutigen, vermischten und beweglichen Situation der „Wirklichkeit“ ist es doch möglich, die Ausrichtungen der drei wichtigsten Projekte zu erkennen, mittels derer die globale Zukunft konstruiert werden wird.

Das Grenzdenken ist die notwendige Bedingung für die Existenz von entwestlichenden und dekolonialen Projekten, auch wenn sich

die Ziele dieser Projekte radikal unterscheiden. Es ist die notwendige Bedingung, denn die Affirmation einer Entwestlichung impliziert, aus der Exterioriät der modernen Verwestlichung selbst zu denken und zu argumentieren. Die Exteriorität ist kein Äußeres von Kapitalismus und westlicher Zivilisation, sondern ein Äußeres, das mit der Schaffung eines Inneren entstanden ist. Das Innere der westlichen Moderne ist seit der Renaissance auf einer doppelten, gleichzeitigen und andauernden Kolonialisierung von Zeit und Raum aufgebaut worden. Der haitianische Anthropologe Michel-Rolph Trouillot formuliert das so:

> „Wenn die Modernisierung von der Schaffung eines Ortes handelt – als einem Verhältnis in einem bestimmten Raum – dann handelt die Moderne von der Projektion dieses Ortes – des Lokalen – auf einen räumlichen Hintergrund, der theoretisch unbegrenzt ist. Die Moderne handelt sowohl vom Verhältnis zwischen Ort und Raum als auch vom Verhältnis zwischen Ort und Zeit. Um die theoretische Unbegrenztheit des Raumes – die dem Raum des Managements entgegen gesetzt ist – anzuzeigen, müssen Ort und Zeit in ein Verhältnis gesetzt, oder eine eindeutige Zeitlichkeit – die Position eines verorteten Subjekts – adressiert werden. Die Moderne handelt von diesen Aspekten und Momenten der Entwicklung des Weltkapitalismus, die die Projektion eines individuellen oder kollektiven Subjekts auf Zeit und Raum erfordern. Sie handelt von der Geschichtlichkeit.“[13]

Die Menschen sind nicht nur generell aus der Geschichte in die Exteriorität gefallen, sondern auch aus den nicht-modernen Formen von Regierung und ökonomischer Organisation. Die „Nicht-Moderne“ sind die Inkas in Tawantinsuyu, ist China

während der Ming-Dynastie oder der maoistischen Revolution, Afrika überhaupt, Russland und Japan, um nur einige zu nennen. Nicht-moderne Staaten und Ökonomien (wie China und Brasilien) wachsen nicht nur in ökonomischer Hinsicht, sondern sie widersetzen sich auch den Richtlinien, die sie von westlichen Institutionen früher erhalten haben. Der Marxismus bietet keine Handhabe, um in der Exteriorität zu denken. Der Marxismus ist eine moderne europäische Erfindung, um sowohl der christlichen Theologie als auch der liberalen Ökonomie (d.h. dem Kapitalismus) in Europa selbst entgegen zu treten. Der Marxismus in den Kolonien und der nicht-modernen Welt im Allgemeinen ist eingeschränkt, da er innerhalb der kolonialen Matrix der Macht bleibt, die Exterioritäten in Raum und Zeit schafft (Barbaren, Primitive und Unterentwickelte). Aus demselben Grund ist der Marxismus nur eine beschränkte Hilfe für die MigrantInnen in Europa und den USA, die aus der nicht-europäischen Welt kommen. Um in der Exteriorität zu denken, ist die Grenzepistemologie erforderlich. Die Grenzepistemologie dient sowohl der Entwestlichung als auch der Dekolonialität, doch die Entwestlichung geht nicht so weit wie die Dekolonialität.

Das Grenzdenken, das zur dekolonialen Option führt, wird für die globale politische Gesellschaft zu einer Form von Leben, Denken und Handeln. Die globale politische Gesellschaft definiert sich durch ihre Prozesse des dekolonialen Denkens und Handelns. Ihre AkteurInnen und Institutionen verbinden die politische Gesellschaft der nicht-europäischen/US-amerikanischen Welt mit den MigrantInnen aus dieser Welt in das "ehemalige Westeuropa" (die Europäische Union und die USA. Die globale politische Gesellschaft transformiert die Organisationsformen und Regulierungen, die von den politischen Autoritäten (westlichen Monarchien und säkularen bourgeoisen Staaten), den

ökonomischen Praktiken, der politischen Ökonomie (Kapitalismus) und von der Zivilgesellschaft, die für die Existenz von Staat und Ökonomie unerlässlich ist, etabliert wurden.

Die weltweit entstehende politische Gesellschaft einschließlich der Kämpfe von MigrantInnen, die eine Assimilierung ablehnen und die Dekolonisierung fördern,[14] führen das Vermächtnis der Bandung-Konferenz fort. Während des Kalten Krieges war die Dekolonisierung weder kommunistisch noch kapitalistisch, am Beginn des 21. Jahrhunderts ist sie weder eine Wiederverwestlichung noch eine Entwestlichung, sondern die Dekolonialtiät. Dekolonialität erfordert epistemischen Ungehorsam, denn das Grenzdenken ist per Definition ein Denken in der Exteriorität, in Zeiten und Räumen, die von der Eigen-Erzählung der Moderne als ihr Äußeres erfunden wurden, um die eigene Logik der Kolonialität zu rechtfertigen.

Dekolonialität ist kein Projekt, das darauf abzielt, sich selbst als neue abstrakte Universalie zu setzen und die Wiederverwestlichung und Entwestlichung zu ersetzen oder zu "verbessern". Sie ist eine dritte Kraft, die sich einerseits von diesen beiden Unternehmungen entkoppelt und andererseits ihre Existenz in der Konstruktion einer Zukunft beansprucht, die nicht den Absichten einer Wiederverwestlichung oder Entwestlichung überlassen werden dürfen. Ich weiß noch nicht, ob die Entwestlichung die Absicht verfolgt, zu einer neuen abstrakten Universalie zu werden, die die Wiederverwestlichung ersetzt, oder ob sie zu einer koexistenten Kraft werden will, die jede Anleitung durch die Wiederverwestlichung ablehnt. Aber ich weiß, dass die Wiederverwestlichung bestrebt ist, die Fiktion der nordatlantischen Universalie und damit die Moderne und die Modernisierung aufrecht zu erhalten. Wer sich der Wiederverwestlichung oder der Entwestlichung nicht anpassen

will, findet im Grenzdenken und in der Dekolonialität einen Weg zur Bekräftigung der Forderungen der globalen politischen Gesellschaft und zur Steigerung ihres Einflusses. Es ist zu früh, um sagen zu können, was als nächstes passiert. Was zu tun ist, wird vorderhand von der Auseinandersetzung zwischen der Wiederverwestlichung und der Entwestlichung bestimmt werden.

---

[1] Dieser Beitrag ist eine Fortsetzung meines Vortrags an der Akademie der Bildenden Künste in Wien vom 5. Oktober 2010 im Rahmen des Workshops „Dekoloniale Ästhetik“, der von Marina Gržinić und Therese Kaufmann organisiert wurde, und an dem auch Madina Tlostanova vom Institut für Vergleichende Philosophie an der Freundschafts-Universität von Russland teilnahm. Ich bin Therese Kaufmann dankbar für die Möglichkeit, diese schriftliche Fassung am Europäischen Institut für Progressive Kulturpolitik zu veröffentlichen. Therese Kaufmanns Text vom März 2011: „Kunst und Wissen. Ansätze für eine dekoloniale Perspektive“ ist ein brillantes Beispiel für dekoloniales Denken und Handeln in Europa. Vgl.: http://eipcp.net/transversal/0311/kaufmann/de

[2] Zur Kritik der Schwächen der Argumente Agambens aus der Sicht der Erfahrungen, Erinnerungen und Empfindungen von kolonialen Geschichten und dekolonialem Denken, siehe Alejandro de Oto und Marta Maria Quintana: „Biopolitica y colonialidad,“ in *Tabula Rasa* 12, 2010, S. 47–72.

[3] Über die dekoloniale Option, die von Simon Yampara beschrieben und von zahlreichen Aymara- und Quechua-

Intellektuellen und AktivistInnen unterstützt wird, siehe Jaime E. Flores Pinto: „Sociologia del Ayllu“, http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm, oder meinen Artikel: „The Communal and the Decolonial“, http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/.

[4] Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Übersetzt Eva Moldenbauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 166.

[5] In Frankreich stellen *Les Indigènes de la République* einen besonderen Fall von Grenzdenken und migrantischem Bewusstsein dar. Vgl.: „The Decolonizing Struggle in France. An Interview with Houria Bouteldja“, in Monthly Review 2, Nov. 2009, http://www.indigenes-republique.fr/article.php3?id_article=763.

[6] Brian Meeks und Norman Girvan (Hg.): *The Thought of the New World: The Quest for Decolonization*, Kingston: Ian Randle Publishing 2010.

[7] Es geht dabei nicht nur um *Native Americans*, obwohl ich das nach meinen Vorlesungen oft zu hören bekomme. Auf der ganzen Welt sind sich kritische Intellektuelle von Rechts oder Links der Beschränktheiten westlicher Archive bewusst. Für den Fall China, siehe Wang Hui: *The Rise of Modern Chinese Thought*, Beijing: SDX Publishing 2004 [Chinesisch, 4 Bände]. Eine Analyse davon findet sich bei Zhang Yongle: “The Future of the Past: On Wang Hui’s *Rise of Modern Chinese Thought*,” in *New Left Review* 62, März/April 2010, S. 47–83. Für die muslimische Welt, siehe Mohammed al-Jabri: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, übersetzt von Vincent Wroblewsky und Sarah Dornhof, Berlin: Perlen 2009. In einem ähnlichen Sinn, siehe Walter Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor: University of Michigan Press 1995. Vergleiche auch die Arbeit, die von der *Caribbean Philosophical*

Association geleistet wird, http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/. Hier besteht weder Absicht auf post-post, noch Aufmerksamkeit für die aktuellste Sendung der europäischen Linken, sondern Interesse dafür, sich südlich des Nordatlantiks zu bewegen.

[8] Vgl. Walter Mignolo: *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.* Buenos Aires: Ediciones del Signo 2010. Die deutsche Übersetzung von Jens Kastner und Tom Waibel trägt den Titel: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität,* Wien: Turia und Kant 2011.

[9] Nelson Maldonado-Torres: "The Coloniality of Being," in: *Cultural Studies*, 21:2, 2007, S. 240–270.

[10] Lewis Gordon: *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York: Routledge 2000.

[11] Es ist wohlbekannt und wird auch diskutiert, dass Noah den Kanaan, den jüngsten Sohn Hams, wegen einer Respektlosigkeit Hams gegenüber seinem Vater (Noah) verflucht hatte. Da Kanaan für den Vorfahren der AfrikanerInnen gehalten wurde, lieferte der Fluch in der kirchlichen Tradition eine Rechtfertigung für deren Versklavung durch westliche ChristInnen. http://www.romancatholicism.org/popes-slavery.htm.

[12] Partha Chatterjee: "Modernity in Two Languages," in: *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Oxford University Press: Delhi 1997, S. 185–205. Vergleiche auch Walter Mignolo: "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial

Freedom," in: *Theory, Culture and Society*, 26/7–8, 2009, S. 159–181.

[13] Michel-Rolph Trouillot: "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945" *South Atlantic Quarterly*, 101/4, 2002, S. 849.

[14] Etwa *Les Indigènes de la République,* vgl. Fußnote 5.