

ES KOMMT DARAU F AN

Texte zur Theorie der politischen Praxis

Herausgegeben von Boris Buden, Jens Kastner,
Isabell Lorey, Birgit Menne, Stefan Nowotny,
Gerald Raunig, Hito Steyerl, Ingo Vavra, Tom Waibel

Band 12

WALTER D. MIGNOLO

EPISTEMISCHER UNGEHORSAM

RHETORIK DER MODERNE, LOGIK DER KOLONIALITÄT UND
GRAMMATIK DER DEKOLONIALITÄT

AUS DEM SPANISCHEN ÜBERSETZT
UND EINGELEITET VON JENS KASTNER
UND TOM WAIBEL

VERLAG TURIA + KANT
WIEN - BERLIN

INHALT

Jens Kastner und Tom Waibel

EINLEITUNG: DEKOLONIALE OPTIONEN

Argumentationen, Begriffe und Kontexte
dekolonialer Theoriebildung 7

* * *

Walter D. Mignolo

EPISTEMISCHER UNGEHORSAM

RHETORIK DER MODERNE, LOGIK DER KOLONIALITÄT
UND GRAMMATIK DER DEKOLONIALITÄT 43

I. EPISTEMOLOGISCHE ENTKOPELUNG, EMANZIPATION,
BEFREIUNG, DEKOLONIALISIERUNG 45

II. DIE RHETORIK DER MODERNE UND DIE LOGIK DER
KOLONIALITÄT 58

III. DIE KOLONIALITÄT: DIE FINSTERSTE SEITE
DER MODERNE 97

III. 1. [Koloniale Subjekte] 97
III. 2. [Exteriorität] 117
III. 3. [Imperiale/koloniale Differenz] 127
III. 4. [Koloniale Matrix der Macht] 137

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-633-8

© »Descolonialidad del ser y del saber« erschien
bei Ediciones del signo, Buenos Aires/Argentinien 2006

© für die deutsche Ausgabe:
Verlag Turia + Kant, Wien 2012

Verlag Turia + Kant
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/S/DG1
Büro Berlin: D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise
info@turia.at | www.turia.at

DEKOLONIALE OPTIONEN

ARGUMENTATIONEN, BEGRIFFE UND KONTEXTE

DEKOLONIALER THEORIEBILDUNG

JENS KASTNER UND TOM WAIBEL

IV. PROLEGOMENA ZU EINER GRAMMATIK DER

DEKOLONIALITÄT 162

IV.1. [Geo- und Körperpolitik] 162

IV.2. [Identität] 179

IV.3. [Dekolonialisierung] 188

IV.4. [Grenzdenken] 190

Der Aufruf zum »epistemischen Ungehorsam« ist keineswegs ein rein erkenntnistheoretisches Programm. Es handelt sich um ein wesentlich umfassenderes Projekt, das – wie jeder Ungehorsam – mit einer Infragestellung bestehender Regelsysteme und Begründungszusammenhänge und deren machtbasierten Gültigkeiten beginnt. Es ist insgesamt das als okzidental gekennzeichnete Denken, das Walter D. Mignolo einer Hinterfragung unterzieht. Das Epistemische an diesem Ungehorsam bezieht sich also nicht bloß auf die Philosophie und/oder den akademischen Diskurs allein, sondern auch auf alltägliche und in gesellschaftlichen Institutionen manifestierte Denkweisen.

Mit diesem Angriff auf das »westliche Denken« steht Mignolo nicht allein. Sein Plädoyer für den »epistemischen Ungehorsam« ist ein theoretischer Einsatz, der auf verschiedenen Debatten fußt und ebenso an akademisch-theoretische als auch an politisch-aktivistische Diskussionen anknüpft. Zweifellos sind die Thesen Mignolos in die Diskursfelder der Cultural Studies sowie der Postcolonial und Subaltern Studies eingebettet, deren Theorieproduktionen in den letzten beiden Jahrzehnten auch im deutschsprachigen Raum Aufmerksamkeit erhalten und Rezeption erfahren haben. Im Hinblick auf theoretische Beiträge aus Lateinamerika muss allerdings eine Rezeptionslücke

ausgemacht werden. Trotz der vielfältigen, auch politisch interessierten Bezüge auf kulturwissenschaftliche Ansätze und trotz des so genannten Cultural Turn in den Sozialwissenschaften, wird auf die spezifischen Diskurse innerhalb Lateinamerikas, auf die *Estudios Culturales Latinoamericanos* in der deutschsprachigen Diskussion kaum bis gar kein Bezug genommen. Nur wenige der Bücher jener Autorinnen und Autoren, die den lateinamerikanischen Diskurs um kulturwissenschaftliche Forschung und Kritik in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren geprägt haben, sind ins Deutsche übersetzt worden. Das betrifft beispielsweise Texte von Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, Aníbal Quijano, Nelly Richard oder Catherine Walsh. In anderen Fällen, etwa bei Enrique Dussel, von dem durchaus deutsche Editionen vorliegen, bleiben die Positionen marginalisiert und haben auch in die postkoloniale Debatte kaum Eingang gefunden. Dieser allgemeinen Tendenz will der vorliegende Band 12 der Reihe »es kommt darauf an« mit der Übersetzung von Walter D. Mignolos »Epistemischer Ungehorsam« entgegenzutreten. Von einigen wenigen Zeitschriftenartikeln abgesehen,¹ sind die Texte dieses Literaturwissenschaft-

1 Vgl. Walter D. Mignolo: »Grenzdenken und die dekoloniale Option«. Übers. v. Jens Kasmer. In: *Bildpunkte. Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, Wien, Winter 2009/2010, S. 4-7; Walter D. Mignolo: »Nicht-kapitalistische Vergangenheiten nutzen! Die indigenen Konzeptionen dürfen nicht dem Eurozentrismus zum Opfer fallen«. Übers. v. Edward Vesel. In: *ak – analyse & kritik. Zeitschrift für linke Debatte und Praxis*, Hamburg, Nr. 549, 16.4.2010. http://www.akweb.de/ak_slaks549/46.htm, oder Walter D. Mignolo: »Geopolitik des Wahrnehmens und Erkennens«. Übers. v. Tom Waibel. In: *transversal. eipcp multilingual webjournal*, <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/de>

ters und Semiotikers nicht ins Deutsche übertragen. Dessen durchaus erfolgreiche Hauptwerke – *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization* (1995) und *The Idea of Latin America* (2005)² – harren nach wie vor der Übersetzung ins Deutsche und damit auch der Rezeption im deutschsprachigen Raum.³ Bei der editorischen Entscheidung für das nun vorliegende Buch spielte nicht nur das lebhafteste Interesse an den aktuellen lateinamerikanischen Überlegungen zur Theorie der politischen Praxis eine Rolle. Die Auswahl dieses Autors und des hier übersetzten Textes motiviert sich darüber hinaus noch aus zwei weiteren Gründen: Einerseits legt Mignolo im vorliegenden Buch die wesentlichen historischen Inspirationen des dekolonialen Denkens offen und ruft damit eine Reihe von beinahe in Vergessenheit geratenen Reflexionen etwa der *Dependenztheorie* und der *Philosophie der Befreiung* in Erinnerung. Damit eröffnet er andererseits als informierter Vermittler die Möglichkeit zur Verbreitung dekolonialer Optionen. Er weist deren Einsatz jenseits disziplinärer Festreibungen als ein Denken aus, dessen – prekäre – Bezugspunkte stets von Erfahrungen, Reflexionen

2 Walter D. Mignolo: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1995 und Walter D. Mignolo: *The Idea of Latin America*. Malden, MA und Oxford: Blackwell Publishers 2005.

3 Eine Ausnahme stellt ein Überdicksaufsatz dar, Sabine Broeck: »Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonialität.« In: Julia Reuter und Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüssellwörter der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag 2012, i.F.

und Infragestellungen geographischer, kultureller und politischer Grenzen ausgehen.

Im Folgenden wird versucht, eine Kontextualisierung des dekolonialen Denkens zu unternehmen, dessen Perspektiven zu skizzieren und die Möglichkeiten und Grenzen der vorliegenden Thesen Mignolos kritisch auszuloten. Dabei soll es darum gehen, zentrale Argumente im Hinblick auf weitere – ganz im Sinne der Reihe, in der dieses Buch erscheint – theoretisch-praktische Möglichkeiten der Verkopplung zu diskutieren.

KOLONIALITÄT UND KULTUR

Die Auswirkungen und Folgen des (vor allem spanischen und portugiesischen) Kolonialismus auf ökonomische Strukturen sowie auf kulturelle Muster und Praktiken sind innerhalb der Estudios Culturales stets virulente Themen. Dieses Verhältnis zur Kolonialgeschichte und ihren Fortwirkungen in der Gegenwart stellt sicherlich auch einen der Hauptunterschiede zu den auf Klassendifferenzen fokussierenden Anfängen der britischen Cultural Studies oder gar zu den deutschsprachigen Kulturwissenschaften dar.⁴ Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gegenüber den fundamentalen Folgen und Effekten des Kolonialis-

4 Vgl. etwa Jens Kastner/Tom Waibel: »Politik und die Hilfe der Zeichen. Cultural Turn und soziale Bewegungen in Lateinamerika«. In: Jens Kastner/Tom Waibel (Hg.): ...mit Hilfe der Zeichen | por medio de signos... Transnationalismus, soziale Bewegungen und kulturelle Praktiken in Lateinamerika. Ateñción! Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Instituts, Bd. 13, Wien/Münster: LIT 2009, S. 11–34.

mus ist aber nicht erst von den relativ jungen Estudios Culturales geweckt worden. Vielmehr haben sich in Lateinamerika bereits in den 1960er Jahren mit den *Dependencia-theorien* einerseits und der *Befreiungstheologie* andererseits theoretische Schulen mit explizitem gesellschaftspolitischem Praxisanspruch etabliert, die für die multiplen Abhängigkeiten der kolonialen und postkolonialen Situation sensibilisiert hatten. Beide Theoriebildungen stellen, neben bzw. mit dem Marxismus, und obwohl sie selbst vor allem sozioökonomisch und nicht kultur- und sozialtheoretisch ausgerichtet waren, die Grundlage der Debatten um Kolonialität dar. Diese sind in den letzten Jahrzehnten sowohl zwischen Intellektuellen als auch zwischen diesen und Akteuren sozialer Bewegungen geführt worden.⁵

Der Begriff der Kolonialität wurde vom peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (2000) geprägt und stellt einen zentralen Bezugspunkt in den Überlegungen Mignolos dar. Er bezeichnet das strukturelle Fortwirken kolonialistischer Muster in Ökonomie, Politik und Kultur auch nach und jenseits kolonialer Herrschaft. Die »Kolonialität der Macht« gründet sich laut Quijano auf eine ethnische Klassifikation der Weltbevölkerung als Dreh- und Angelpunkt der Organisation kapitalistischer Herrschaft. Sie wirkt demnach auf allen Ebenen, in allen Bereichen und materiellen wie subjektiven Dimensionen der alltäglichen und gesell-

5 Vgl. etwa Mabel Moraña/Enrique Dussel/Carlos A. Jáuregui: »Colonialism and its replicants«. In: Mabel Moraña/Enrique Dussel/Carlos A. Jáuregui: *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press 2008, S. 1–20, hier S. 13.

schafflichen sozialen Existenz. In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Klasse bei Marx kommt Quijano zu dem Schluss, dass in Marx' Verständnis – vor allem im Hinblick auf die Schrift »Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte« – sich die Zugehörigkeit zu einer Klasse nicht aus gesellschaftlichen Strukturen ableite. Die Menschen sind nicht einfach durch die Produktions- und Distributionsverhältnisse im sozialen Raum angeordnet. Vielmehr sind die Produktionsverhältnisse das Ergebnis der Kämpfe um die Kontrolle der Arbeit, der Siege der einen und der Unterwerfung der anderen, und damit auch ihrer Klassifikation (als Arbeiter_innen beispielsweise). Die Produktionsverhältnisse, so Quijano, sind den sozialen Kämpfen also weder äußerlich, noch gehen sie ihnen voraus.⁶ Durch drei unterschiedliche Kategorien sind die Menschen klassifiziert und durch diese klassifizieren sie sich selbst: Arbeit, Ethnizität und Geschlecht. Alle drei artikulieren sich aber in einer gemeinsamen globalen Struktur durch die »Kolonialität der Macht.« Die Verteilung der Leute innerhalb der Machtbeziehungen geschieht laut Quijano durch Prozesse der sozialen Klassifikation, der De-Klassifikation und der Re-Klassifikation der Bevölkerungen innerhalb eines gesellschaftlichen Machtmodells von langer Dauer.⁷ Aber die Macht existiert zugleich permanent im Stadium des Konflikts und in Verteilungsprozessen, die historisch sehr unterschiedlich beschaffen waren. Soziale Klas-

6 Vgl. Anibal Quijano: »Colonialidad del Poder y Clasificación Social«. In: *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall 2000, S. 342–386, hier S. 362.

7 Anibal Quijano: »Colonialidad del Poder y Clasificación Social«, a.a.O., hier S. 369ff.

sifikation geschieht immer im Modus des Konflikts. Heutige Herrschaftsverhältnisse, unterstreicht Quijano damit, sind immer noch Folge und Effekt der kolonialistischen Aufteilung der Welt und der Organisierung von Arbeit seit der Eroberung Amerikas. Denn, so Quijano, die zwischen dem kolonialen Zentrum und der Peripherie differenzierende soziale Klassifikation war der zentrale Mechanismus, um die Akkumulation des Wohlstands des Zentrums zu gewährleisten. Die für diese Akkumulation nützlichste Zuschreibung körperlicher bzw. verkörperter Merkmale wirkt bis heute fort.

Neben Quijanos Konzept der »Kolonialität der Macht« ist die Philosophie der »Transmoderne« des argentinischen Philosophen, Theologen und Historikers Enrique Dussel eine der theoretischen Grundlagen der Thesen Mignolos. Dussels Begriff der Transmoderne beschreibt nicht so sehr die Ablehnung oder Erfüllung der Moderne als vielmehr ein noch zu konstruierendes Jenseits, das die (westliche) Moderne übersteigt.⁸ Die – zu transzendierende – Moderne zerfällt nach Dussel in zwei verschiedene historische Bewegungen, die sich im zeitlichen Verlauf nicht einfach ablösen, sondern überlappen. Die erste Moderne ist demnach von einer neuen Konzeptualisierung von Raum und Zeit gekennzeichnet, die räumlich von der Eroberung/Erfindung Amerikas und zeitlich von der Erfindung des Mittelalters markiert wird.

8 Vgl. Enrique Dussel und Alessandro Formazzari: »World-Systems and Trans-Modernity.« In: *Nepantla. Views from South*, Vol. 3, 2, 2002, S. 221–244.

Die zweite Moderne, nach Dussel von Aufklärung und industrieller Revolution charakterisiert, setzt die erste Moderne fort und überlagert sich mit ihr.⁹ Die zu Beginn erwähnte Verschiebung, die Mignolo in der Rhetorik der Moderne konstatiert, korrespondiert mit diesen überlagerten Modernen weitgehend. Dussels Projekt der Transmoderne speist sich maßgeblich aus den (marginalisierten) Möglichkeiten der Exteriorität. In seiner Philosophie der Befreiung¹⁰ entspringt diese Exteriorität einer grundlegenden Negation, aus der heraus die Herrschaft des Anderen demaskiert werden kann. Dussel beschrieb Exteriorität zunächst vor allem als Charakteristikum einer ethischen Beziehung: »Das Ethos der Befreiung ist ein auf den Anderen gerichtetes Begehren oder eine metaphysische Gerechtigkeit; es ist die Liebe zum Anderen als anderen, als Exteriorität, die Liebe zu den Unterdrückten, jedoch nicht als Unterdrückten, sondern als Subjekten der Exteriorität.«¹¹ Die Frage danach, in welcher Form Exteriorität gegenüber der Moderne konstituiert wird, ist charakteristisch für dekoloniale Überlegungen, wie sie etwa in

9 Vgl. Enrique Dussel: »Europe, Modernity, and Eurocentrism«. In: *Nepantla* 1(3), S. 465–478. Oder ders.: »Eurocentrism and Modernity«. In: Beverly und Oviedo (Hg.): *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press 1993, S. 65–76.

10 Enrique Dussel: *Philosophie der Befreiung*. Übers. v. Peter Penner. Hamburg: Argument 1989. Dussel hat diese »Philosophie der Befreiung« 1979 in Anlehnung an die Befreiungstheologie entwickelt, die im Lateinamerika der 1960er Jahre die katholische Soziallehre mit marxistischer Gesellschaftstheorie verband und sich als »Stimme der Armen« gegen die repressiven Herrschaftssysteme formierte.

11 Enrique Dussel: *Philosophie der Befreiung*, a. a. O., S. 80.

der Gruppe Modernität/Kolonialität artikuliert sind,¹² und kann leicht missverstanden werden. Es geht dabei nicht um ein ontologisches Außen, nicht um eine von der Moderne unberührte Reinheit, sondern um eine Exteriorität, die als Differenz und Dissens zum hegemonialen Diskurs gedacht ist. Das korrespondiert mit Dussels Vorstellung von der Exteriorität der/des Anderen, der/die angesichts der Hegemonialität als (sozial) Unterdrückte/r, (ökonomisch) Ausgebeutete/r, (epistemisch) Ausgeschlossene/r und/oder (rassistisch) Marginalisierte/r auftaucht. Im vorliegenden Buch greift Mignolo diesen Begriff der Exteriorität auf und macht ihn zu einem Scharnier im Verhältnis von Kolonialität und dekolonialer Praxis.

In der genaueren Bestimmung solcher Subjekte der Exteriorität fanden sich seit den 1990er Jahren verschiedene kulturtheoretisch ausgerichtete und meist an den Praktiken aktueller sozialer Bewegungen orientierte Intellektuelle in verschiedenen Projekten zusammen. Diese sind als reflexive Fortführungen und kulturtheoretische Weiterentwicklungen von Befreiungstheologie bzw. -philosophie und Dependenztheorie zu verstehen, aber auch als Teil der oben bereits erwähnten Estudios Culturales Latinoamericanos.

12 Mitglieder dieser Gruppe sind u.a. Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Artur Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Freya Schiwy und Catherine Walsh. Zum Forschungsprogramm der Gruppe vgl. Arturo Escobar: »Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.« In: *Tabula Rasa*, Nr. 01, Januar-Dezember 2003. Bogotá: Universidad de Cundinamarca, S. 51–86.

Zum einen ist hier das angesprochene, von Arturo Escobar angeregte »Latin American Modernity/Coloniality Research Program«¹³ zu nennen, zum anderen die Latin American Subaltern Studies Group.¹⁴ An beiden Projekten war bzw. ist auch Mignolo beteiligt.

Die Latin American Subaltern Studies Group war ein loser Zusammenschluss von Sozialforscher_innen, Sozialanthropolog_innen und Politolog_innen in Lateinamerika und den USA, der 1992 gegründet und 2000 aufgelöst worden war.¹⁵ Als Ziele der Subaltern Studies nannte Ileana Rodríguez im Vorwort des Readers mit zentralen Texten von Gruppenmitgliedern und Assoziierten »eine radikale Kritik an den Elitrekulturen liberaler, bürgerlicher und moderner Epistemologien und Projekten, ebenso wie an ihren verschiedenen Herangehensweisen, die Subalternen zu repräsentie-

13 Vgl. Arturo Escobar: »World and Knowledge Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program«. In: *Cuadernos del CEDLA*, 16, 2004, S. 31-67. Arturo Escobar hat zudem den *Cultural Politics*-Ansatz in den Forschungen zu sozialen Bewegungen maßgeblich mitgeprägt. In deutscher Übersetzung existiert dazu ein gemeinsam mit Sonia E. Alvarez und Evelina Dagnino verfasster Aufsatz, vgl. Sonia E. Alvarez/ Evelina Dagnino/ Arturo Escobar: »Kultur und Politik in Sozialen Bewegungen Lateinamerikas«. In: Olaf Kaltmeier/ Jens Kasner/ Elisabeth Tunder (Hg.): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2004, S. 31–58.

14 Vgl. Ileana Rodríguez (Hg.): *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham/London: Duke University Press 2001.

15 Zur Geschichte der Subaltern Studies Group vgl. Ileana Rodríguez: »Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition.« In: Ileana Rodríguez (Hg.): *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham and London: Duke University Press 2001, S. 1–32.

ren.«¹⁶ Der Begriff der Subalternen war bereits in den 1930er Jahren vom italienischen Kommunisten Antonio Gramsci in die marxistische gesellschaftstheoretische Diskussion eingeführt worden. Die »subalternen gesellschaftlichen Gruppen« waren nach Gramsci jene Armen, deren politische Organisation und Repräsentation unmöglich schien und deren Geschichte sich nicht in nationalstaatlichen Narrationen manifestierte und daher »notwendigerweise bruchstückhaft und episodisch« war.¹⁷ Ranajit Guha hatte Gramscis Begriff 1980 erstmals auf den kolonialen Kontext bezogen¹⁸ und die South Asian Subaltern Studies Group gegründet. Auf deren Arbeiten ebenso wie auf die informelle Organisation bezog sich die Latin American Subaltern Studies Group explizit.

Auch das »Modernity/Coloniality Research Program« wird, etwa von Arturo Escobar, als lockerer Zusammenhang von Forscher_innen beschrieben, die, vor allem von Lateinamerika und den USA aus, seit den 1990er Jahren theoretische Interventionen in die soziologischen, historischen, kulturtheoretischen und philosophischen Debatten um Moderne und Kolonialismus leisten. Aufbauend auf die Diskussionen um die Theologie (und Philosophie) der Befreiung und

16 Ileana Rodríguez: »Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition.« In: Ileana Rodríguez (Hg.): *The Latin American Subaltern Studies Reader*, a.a.O., S. 1-32, hier S. 9. (Übersetzung der Autorin).

17 Antonio Gramsci: *Gefängnishefte*, Band 9, Heft 25 [1934]. Hamburg: Argument Verlag 1999, S. 2185–2200, hier S. 2191.

18 Ranajit Guha: *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA.: Harvard University Press 1997.

die Dependenztheorien in den 1960er und 1970er Jahren, um die Postmoderne in den 1980er Jahren und die Hybriditäts- und Subalternitätsdebatten der 1990er Jahre, und darüber hinaus beeinflusst von nicht in Lateinamerika stattfindenden Kämpfen und Diskussionen (South Asian Subaltern Studies, die von US-amerikanischen Chicanas betriebene feministische Theoriebildung, Postkoloniale Theorie, African Philosophy und Weltsystemtheorie), waren bzw. sind diese Theoretiker_innen zunächst einem fundamentalen Um-Schreiben der Moderne verpflichtet: Europa als geohistorisches Zentrum und Telos der Moderne wird erstens einer Dezentrierung unterzogen, die Aufklärung wird zweitens als ein spezifisches Wissensregime verstanden, das neben vielen anderen und nicht losgelöst von den Kolonialisierungsprozessen existierte, drittens wird die Peripherisierung der Welt, die mit der Kolonialisierung Lateinamerikas einsetzte, als sozioökonomischer und politisch-epistemologischer Gegenstand ausgemacht und viertens wird der Mythos der Moderne nicht nur im Hinblick auf die interne Infragestellung seines emanzipatorischen Potentials, sondern als grundsätzlich ambivalenter Prozess begriffen: Es gibt keine Moderne ohne Kolonialität. Wie diese skizzierten historischen und gegenwärtigen Kontexte bereits andeuten, geht es im Schaffen Migolinos um nichts Geringeres als um die Geschichte des Kapitalismus, um die Gegenwart kultureller Klassifikationen und um die epistemischen Grundlagen des Denkens sowie um die Zusammenhänge und inneren Verknüpfungen dieser Bereiche.

DEKOLONIALE OPTION UND POSTKOLONIALISMUS

Der Fokus auf die Kolonialität leitet sich nicht nur theoretisch her und ergänzt dabei die meist rein ökonomisch und politisch, nicht aber kulturell argumentierenden Ansätze der Dependenztheorien, sondern er ist auch historisch angelegt: Die Kolonialität beschreibt die bis heute fortwirkenden Effekte einer Ordnung der Welt, die sich im späten 15. Jahrhundert zu entwickeln und im 16. Jahrhundert zu etablieren begann. Diese Ordnung meint bei weitem nicht nur die Neuregulierung der Warenkreisläufe, sondern bezieht sich darüber hinaus auf die zwischenmenschliche Kommunikation, die soziale Organisation und das Denken und Wahrnehmen überhaupt. Auch die Postcolonial Studies, die mit Namen wie Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und/oder Homi K. Bhabha verbunden werden und mit Hilfe poststrukturalistischer und dekonstruktivistischer Methoden die koloniale Matrix von Wissens- und Wahrheitsproduktionen thematisieren, widmen sich allgemeiner den makro- wie mikro-politischen Spätfolgen des Kolonialismus – das Präfix »post« deutet bekanntlich weniger auf die Situation nach einem zeitlichen Abschluss, sondern vielmehr auf Kontinuitäten nach einem Bruch hin. Allerdings, und ohne dabei die Unterschiede zwischen lateinamerikanischen und anderen Postkolonialismus-Studien überbetonen zu wollen, haben die britisch und US-amerikanisch dominierten Postcolonial Studies vor allem die Auswirkungen der kolonialen Expansionen im 19. Jahrhundert im Auge, die als koloniale Besatzungen und Systeme bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts andauern. In Lateinamerika hatte man

zum Zeitpunkt dieser Expansionen allerdings sowohl die mehrere hundert Jahre währende Kolonialherrschaft als auch die nationalen Befreiungen bereits hinter sich. In den Studien, Debatten und Ansätzen, die die Postcolonial Studies geprägt haben, kam, wie Fernando Coronil¹⁹ bemerkt, Lateinamerika lange Zeit überhaupt nicht vor. Dies ist die Situation, vor die sich post- und dekoloniales Denken in Lateinamerika gestellt sah und die vielleicht auch die eine oder andere Spitze gegenüber den auf Frankreich und Großbritannien konzentrierten Postcolonial Studies US-amerikanischer und britischer Prägung erklärt.

Es tritt also eine zweifache Differenz zwischen dekolonialem oder lateinamerikanisch-postkolonialem und dem Gros des postkolonialen Diskurses auf. Diese besteht zum einen im Zugang zu den spezifischen Bedingungen des Kolonialismus im 16. Jahrhundert und zum anderen hinsichtlich der Fragen seines spezifischen Fortwirkens (das notgedrungen ein anderes ist als das des britischen und französischen Kolonialismus im 19. und 20. Jahrhundert). Die Unterschiede liegen im historischen und geographischen Fokus und den Differenzen für die Kolonialität, die sich aus diesen ergeben. Gemeinsam ist den Ansätzen aber die sowohl politische wie epistemologische Ausrichtung, die grundsätzlich in der Feststellung besteht, dass die

19 »The major readers and discussions on postcolonial studies barely take Latin America into account.« Fernando Coronil: »Elphants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization«. In: Mabel Moraña / Enrique Dussel/ Carlos A. Járauguí: *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, a.a.O., S. 396-416, hier S. 401.

»Konstruktion des Anderen als ›konstitutives Augen« für die Produktion des imperialen Projektes Europa«²⁰ einen zentralen Stellenwert eingenommen hat und einnimmt. Nimmt man zur Kenntnis, dass ausgehend von der Theorie Dussels dieses machtdurchzogene Konstitutionsverhältnis zum/zur Anderen grundlegend die politischen, sozialen, kulturellen und epistemischen Verhältnisse der Moderne prägt, fallen schnell die Gemeinsamkeiten in den analytischen Grundlagen von post- und dekolonialer Theorie ins Auge. Dekoloniales Denken teilt mit postkolonialer Theoriebildung eine Reihe von Zugängen und Tätigkeitsfeldern: eine Form der Dekonstruktion der kolonialen Prosa (Demonstrative der kolonialen Geschichtszählungen), die Kritik der mentalen Rahmenbedingungen, symbolischen Formen und Repräsentationen, die dem kolonialen Projekt zugrunde liegen, sowie die Kritik des europäischen Humanismus durch den Nachweis der kolonialen Kehrseite als dessen konstitutiver Mitbedingung. Darüber hinaus verbindet dekoloniales und postkoloniales Denken eine eingehende Kritik von Identität und Subjektivität. Post- und dekoloniale Kritik arbeiten auf verschiedenen Ebenen, die als miteinander verknüpft und ineinander verweben betrachtet werden müssen. Insofern läuft auch die Kritik, die Michael Hardt und Antonio Negri kürzlich vorgelegt haben ins Leere – und trifft weder post- noch dekoloniale Ansätze als solche. Sie warnen davor, die postkolonialen Studien vor allem kulturalistisch, allein

20 Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez: »Einführung«. In: Hito Steyerl/ Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast 2003, S. 7-16, hier S. 9.

auf Denk- und Wahrnehmungsweisen ausgerichtet zu betreiben. Die Machtbeziehung, die den Zusammenhang von Moderne, Kolonialität und Rassismus definiert, schreiben Hardt und Negri in *Common Wealth*, beruhe »in erster Linie nicht so sehr auf den Formen des Wissens als auf solchen des Handelns. Unsere Kritik müsste sich daher weniger auf die Ebene des Ideologischen und Epistemologischen konzentrieren als vielmehr auf die des Politischen und Ontologischen.«²¹ Es muss allerdings hinterfragt werden, ob diese Trennung zwischen epistemologischen und politischen Fragen, die Hardt und Negri vornehmen, überhaupt Bestand hat.²² Auch wenn Walter D. Mignolo titelgebend für einen epistemologischen (und nicht poli-

21 Michael Hardt/Antonio Negri: *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*. Übersetzt von Thomas Arzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt a.M./New York: Campus 2010, S. 92.

22 Nicht zuletzt die akademisch-disziplinäre Verortung der Postcolonial Studies vornehmlich innerhalb der Literatur- und Kulturwissenschaften hat dazu geführt, dass sozioökonomische und im engeren Sinne politische Kräfteverhältnisse inklusive der Geschlechterbeziehungen ins theoretische und Forschungsstrategische Hintertreffen geraten sind. Dies bedeutet aber nicht, dass es innerhalb der Postcolonial Studies grundsätzlich keine Sensibilität gegenüber der Makroökonomie gäbe, noch kann behauptet werden, dass solche tendenziellen Auslassungen in der inner- und außerakademischen postkolonialen Theoriebildung unbeachtet und unbeanstaltet bleiben würden. María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan beispielsweise klagen aus einer postkolonial-feministischen Perspektive ein, »die ökonomische Verarmung ländlicher Frauen des globalen Südens« nicht aus den Augen zu verlieren, María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: »Dekolonisierung und die Herausforderungen Feministisch-Postkolonialer Theorie«. In: *Bildpunkt. Zeitschrift der IG bildende Kunst*, Wien, Winter 2009/2010, S. 22–25, hier S. 24.

tischen) Ungehorsam plädiert, so trifft ihn die Kritik von Hardt und Negri doch nur am Rande. Denn Mignolo verknüpft in seiner Analyse des Zusammenhangs von Moderne und Kolonialität Formen des Wissens und der Erkenntnis mit solchen des Seins und der Existenzweisen. Er bezieht damit die Grundmuster des Denkens und der Wahrnehmung auf die geopolitischen Orte ihrer Entstehung und weist die epistemologischen Fragen damit selbst als politische aus. Eine dekoloniale Analyse des Politischen muss folglich auch die Genese des Denkens und Wahrnehmens in den Blick nehmen, das der politischen Handlungsfähigkeit vorausgeht und diese prägt.

Neben den genannten inhaltlichen Schwer- und analytischen Ausgangspunkten liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen postkolonialer und dekolonialer Theorie aber wohl im programmatischen Anspruch der letzteren. Der »Dekolonialismus« versteht sich als Intervention, als eingreifende Praxis: So wie Länder von Kolonialherren befreit wurden, gilt es Wissenschaften, Denken und Alltagspraxen von Kolonialität zu befreien. Dementsprechend hatte der kolumbianische Soziologe Orlando Fals Borda bereits in den 1970ern vorgeschlagen, die Sozialwissenschaften zu dekolonialisieren.²³ *Decolonizing European Sociology*²⁴ ist eine der nach wie vor anzugehenden Aufgaben – Wissen und Praktiken lassen sich dekolonialisieren, aber nicht postkolonialisieren. Es ist daher nur

23 Orlando Fals Borda: *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo 1979.

24 Encarnación Gutiérrez Rodríguez/Manuela Boitard/Sergio Costa (Hg.): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Surrey/Burlington: Ashgate 2010.

konsequent, wenn die interventionistische Dekolonialisierung(san)forderung einen Ausdruck in dem Aufruf zu einem »epistemischen Ungehorsam« findet.

EPISTEMOLOGIE UND DEKOLONIALE OPTIIONEN

Epistemologie fragt danach, wie Wissen zustande kommt, welche Erkenntnisprozesse denkbar sind, wie Wissensvoraussetzungen begründet werden und wann aus Erkenntnis Wissen resultiert. Sie reflektiert das (okzidentale) Wissen als (griechische) Episteme, die üblicherweise unabhängig von ihrer Entstehung betrachtet wird. Der Ungehorsam, zu dem Mignolo aufruft, wendet sich nun implizit gegen dieses Verständnis der Epistemologie. Es geht ihm weniger um den Ungehorsam gegenüber einer analytischen Auseinandersetzung mit generell bestehenden Erkenntnismöglichkeiten, als vielmehr um den Ungehorsam gegenüber einer epochalen Wissensformation und deren Bedeutung für die Konzeptualisierung von Welt. Die fragliche Wissensformation begründet Mignolo zufolge eine für die Moderne charakteristische Rhetorik. Der Ungehorsam ihr gegenüber zielt konsequenterweise nicht auf eine Kritik, einen Bruch oder eine Überwindung, da dies durchwegs Begriffe sind, die innerhalb dieser Rhetorik bereits einen Platz gefunden haben. Vorgeschlagen wird vielmehr eine radikale Ablösung, eine Entkoppelung von ihren diskursiven Verkettungen und zugleich eine entschiedene Verkoppelung mit anderen Artikulationsformen, Erkenntnisweisen und Wissensanordnungen. Es geht nicht einfach darum festzustellen, dass Wissen als

gesellschaftliches Phänomen in jeweils konkreten sozialen und historischen Kontexten betrachtet werden muss, sondern um den Ungehorsam gegenüber einer Wissensproduktion, die sich durch die systematische Negation und Abstraktion der Möglichkeit anderer Wissensgefüge charakterisiert. Mignolo zufolge errichtete sich diese Wissensproduktion auf der Grundlage der (christlich-katholischen) Theologie und gewann mit der Eroberung Amerikas ihre geopolitische Bedeutung. Die abendländische Wissenszusammensetzung erfuhr demnach zwei historische Verschiebungen, die an die bereits beschriebene Kritik der Moderne in den Überlegungen Dussels angelehnt sind. Diese Verschiebungen, die wohl den Begründungszusammenhang der Moderne, nicht aber ihre allgemeine Wirkungsweise betreffen, bezeichnet Mignolo als Egoologie und Organologie.

Betrachten wir zunächst den Einsatz der Theologie: Das philosophische Projekt der Epistemologie gewinnt in dem Maß an politischer Brisanz, in dem es im Christentum zum Gegenstand eines theologischen Systems wird, das Geschlossenheit beansprucht, in seiner kolonialen Ausbreitung missionarisch durchgesetzt wird und eine universale Integration der Wissensbestände behauptet. Die epistemische Verschiebung von der Theologie zur Egoologie wird, Mignolo zufolge, von den Überlegungen Descartes' im *Discours de la méthode* markiert (der im Übrigen um die Mitte des 17. Jahrhunderts vom Vatikan auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt wurde). Mit dieser Kopplung von Denken und Sein finde das europäische Denken zur Artikulation eines Selbstbewusstseins, das sich frei von äußeren Bestimmungen wähnt. Zuletzt weist

Mignolo auf eine gegenwärtige Verschiebung innerhalb der Rhetorik der Moderne hin, allerdings ohne sie detailliert auszuführen.²⁵ Er bezeichnet diese Verschiebung als eine Organologie, die generell auf die Kybernetik als jene Form von Epistemologie verweise, die sich mit der Erzeugung von Wissen durch Kommunikationsprozesse unter besonderer Berücksichtigung der Selbstbezüglichkeiten dieser Prozesse befasste. Mig-

²⁵ Diese zuweilen mangelnde Detailliertheit findet auch Ausdruck in mancher beiläufigen Bemerkung, die die Argumentation eher schwächt als veranschaulicht. Etwa wenn Mignolo nebenbei Jürgen Habermas' unvollendetes Projekt der Moderne als philosophisches Pendant der US-Kriegsführung unter George W. Bush beschreibt – obwohl Habermas sich (in welcher fraglicher, US- und europäische Traditionen entgegensezender Manier auch immer) gerade gegen diese Kriege ausgesprochen hat, vgl. Jürgen Habermas und Jacques Derrida: »Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas.« In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.05.2003, [http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc-ECBE3F8FCE2D049AE808A3C8DBD3B2763-ATpl-Econmon-Scotent.html](http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc-ECBE3F8FCE2D049AE808A3C8DBD3B2763-ATpl-Eco/nmon-Scotent.html); oder aber wenn Mignolo in seiner Auseinandersetzung mit den verschiedenen Konzepten der Moderne einpassant feststellt, es habe mit der Geschichte der »Konsolidierung des jüdischen Staates« (1948) zu tun, dass das Christentum und nicht der Judaismus in der Moderne hegemonial geworden sei. Erstaunlicherweise macht Mignolo in denselben Fußnote – zur epistemischen Bedeutung der Rhetorik der Moderne – die »Rolle, die Jüd_innen in Komplizenschaft mit der aktuellen Machtstruktur einnehmen« für diese konstatierte Hegemonie mitverantwortlich. Mignolo thematisiert im vorliegenden Buch wiederholt die Rolle von Jüdinnen und Juden als innerhalb Europas und im Inneren des europäischen Denkens Unterdrückte und Ausgrenzte, doch an dieser Stelle bleibt er verständnislos gegenüber dem Holocaust als Auslöser und Gründungsmotivation des Staates Israel. Die Bedeutung einer »Komplizenschaft« von Jüdinnen und Juden mit der »aktuellen Machtstruktur« bedient vor allem anderen antisemitische Klischees.

nolo zufolge verschiebt diese Organologie die (egologische) Aufmerksamkeit von der Bestimmung einzelner Erkenntnisobjekte hin zur Beschreibung (entsubjektivierter) Erkenntniszusammenhänge. Gleichwohl richtet sich der grundlegende Einsatz des vorliegenden Buches gegen die Vorstellung eines bei sich selbst angekommenen Denkens. Dieses seiner selbst gewisse Denken Descartes'scher Prägung wurde am Beginn des 19. Jahrhunderts von Hegel euphorisch begrüßt: »Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langem Umherirren endlich ›Land‹ rufen.«²⁶ In diesem Selbstbewusstsein findet der Erlösungsanspruch der Rhetorik der Moderne zu seiner wohl prägnantesten Artikulation. Der grundlegende Einsatz der Überlegungen Mignolos zielt nun genau darauf ab, diese epistemischen Täue zu kappen, die das Denken mit seinem – vermeintlich – sicheren okzidentalen Ufer verknüpfen.²⁷

²⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 9, Teil 4. Die Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. Hg. v. Pierre Graniron u. Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1986, S. 88.

²⁷ Es ist wohl diesem grundsätzlichen Willen zur epistemischen Entkoppelung geschuldet, dass die durchaus auch in Europa formulierte Kritik an der Selbstbewusstheit des Denkens im vorliegenden Buch nicht thematisiert wird. Stellvertretend für zahlreiche Interventionen auf diesem Gebiet sei hier auf Nietzsches entsprechende Überlegungen in *Jenseits von Gut und Böse* verwiesen: »Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Erde-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ›ich denke‹ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist – zum Beispiel, dass ich es bin, der denke, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denke, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als

Epistemischer Ungehorsam meint für Mignolo auch, den Begriff der Wahrheit neu zu verorten. *Man denkt von wo aus man ist*, lautet eine der zentralen Thesen des vorliegenden Buches. Mignolo plädiert damit dafür, historisch generierte und gegenwärtige Denkweisen und ihre Produkte als ortsspezifische zu betrachten. Räumlichen Kontexten wird damit ebenso große Bedeutung zugesprochen wie zeitlich-historischen. Dies bedeutet aber nicht, dass solche Denkweisen an den Ort gebunden bleiben, sondern meint im Gegenteil ihre Ent-Essenzialisierung. Sobald das Denken als verortbares erkannt ist, verliert es auch seinen universellen Anspruch und muss sich Gültigkeit und Legitimität stets erneut erwerben. Eine solche Verortung des Wissens meint damit nicht nur das Wissen als menschliches Produkt und Grundlage für soziales Handeln, sondern vielmehr Skepsis und Widerstand gegen die koloniale Einsetzung von Wissensformen und Erkenntnisweisen. Mignolo prägt für diese historische(n) Lokalisierung(en) den Begriff der Geopolitik des Wissens.²⁸

Ursache gedacht wird, dass es ein ›Ich‹ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *wisss*, was Denken ist. « Vgl.: Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe Bd. 5, Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: De Gruyter 1980, S. 29-30.

²⁸ Vgl. Mignolo, Walter D.: *The Idea of Latin America*. Malden, MA/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing 2005 und Mignolo, Walter D.: »The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference«. In: Moraña, Mabel/ Dussel, Enrique/ Jáuregui, Carlos A. (Hg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press 2008, S. 225–258.

Die Geopolitik des Wissens ist eine zugleich beschreibende und normative Kategorie, bestehendes Wissen gilt es demnach zu lokalisieren und neue Wissenformationen können nur bei und mittels ihrer Geopolitisation, also ihrer örtlichen Selbstreferenzialisierung, durchgesetzt und etabliert werden. Mignolo nennt historisch einen in Bezug auf diese Geopolitik gewissermaßen privilegierten Standpunkt, die Grenze. Subjektivitäten, deren Erlebnisse und Erfahrungen nicht eindeutig dem einen oder anderen Territorium zugeordnet werden können, die zwischen kolonialen und autochthonen Narrationen existieren und produziert wurden, verkörpern nach Mignolo jene Exterritorialität, von der Dussel gesprochen hatte. Durch diese uneindeutige, sich überlappende Verortung wird das möglich, was Mignolo emphatisch das Grenzdenken nennt. Die Grenze wird also nicht nur als historisch bedeutender Ort bestimmt, sondern zugleich als Ausgangspunkt für eine epistemisch-politische Perspektive: Mignolo führt das Grenzdenken als dekoloniale Option, bzw. als Option zur Dekolonialisierung des Denkens und seiner Disziplinbildungen an. Als solches basiert das Grenzdenken auf der Erkenntnis, dass Identität nur möglich wird auf der arbiträren Grundlage von Vielheit und Verschiedenheit und dass Selbstbezüglichkeit immer auf Zwischenräume, Demarkationslinien und Grenzen verweist. Damit erscheinen die kolonialen Subjekte nicht mehr länger als einseitig unterworfen, zum Schweigen gebrachte und subalternisierte, sondern sie erweisen sich als lebendige, sprechende, bewusste und aktive Personen, deren Identität durch die Grenze einer kolonialen Verwundung markiert ist. Offensichtlich basiert diese Möglichkeit des Per-

spektrivwechsels – der epistemischen Entkoppelung – auf der Grundlage einer, wie Mignolo es in diesem Buch ausdrückt, »Identität, die auf Politik basiert und nicht von einer Politik, die auf Identität basiert.« Es geht darum, den Raum, der uns umgibt, die geforderte Möglichkeit, das Denken zu verorten und in Folge das Aufspannen eines geopolitischen Horizonts des Wissens, radikal als Folge unserer körperlichen Verankerung in der Welt zu denken. Dies ist eine Folgerung aus der Rede von der »kolonialen Verwundung«: Die Möglichkeit der (Neu)Bestimmung von Erkenntnis und Welt auf der Grundlage subjektiver Körperlichkeit. Es ist kein Zufall, dass sich Mignolo dabei auf den berühmten Schlusssatz von Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* bezieht: »O mein Leib, Sorge dafür, daß ich immer ein Mensch bin, der fragt!«²⁹

Das so skizzierte dekoloniale Denken ließe sich demnach als ein infragestellendes, zweifelndes und kritisches Denken beschreiben. Allerdings ist bei solchen Bestimmungen Vorsicht geboten: Dekoloniales Denken speist sich aus einer Vielzahl von Quellen und ist weit davon entfernt, ein System oder ein einheitliches Methoden- und Praxisreservoir zu bilden. Daher ziehen wir es vor, von dekolonialen Optionen und nicht von dekolonialer Theorie zu sprechen.³⁰ Die im vor-

29 Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Übers. v. Eva Moldenbauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 166.

30 Angesichts der Tatsache, dass Mignolo (in diesem Buch) auch Ayatollah Khomeini nebenbei (d.h. in Klammern) zu jenen Denkern rechnet, die in den 1960er und 1970er Jahren »die Dekolonialität klar formuliert« hätten, ist es erforderlich darauf hinzuweisen, dass zwischen dekolonialer Option und Befreiung (oder

liegenden Buch beschriebenen dekolonialen Optionen sind von durchaus uneinheitlichen, teils fragmentarisch bleibenden Bezugnahmen geprägt. Die Schwäche, die in solchen partikularen Bezügen zum Ausdruck kommt, vermag sich allerdings nicht zuletzt in Konsequenzen wie dem beschriebenen Grenzdenken als eine Stärke auf der uneindeutigen Grundlage von Diskrepanzen, Fugen und Lücken zu entpuppen. Dekoloniale Optionen speisen sich generell aus der Kritik der kolonialen Bedingtheit des okzidentalsten Denkens und den daraus entwickelten imperialen und kolonialen Vorstellungen solcher Universalien wie Vernunft, Verstand oder Menschheit.

AUSGÄNGE UND EINSÄTZE DEKOLONIALER KRITIK

Das Dekolonialisierungspostulat ist einer der wichtigsten Einsätze Mignolos für die »Theorie der politischen Praxis«, auf die der Untertitel der Reihe, in der dieses Buch erscheint, programmatisch verweist. Die Entkoppelung vom okzidentalsten Denken als zentrale Forderung der dekolonialen Optionen ist eine praxisorientierte Haltung gegenüber dem als europäisch ausgemachten Denken, dessen philosophischen Begründungen und deren konkreten praktischen,

Emanzipation) eine offensichtliche Lücke klafft. Halten wir fest, dass die dekoloniale Option nicht per se in die Befreiung mündet und dass dekoloniale Optionen daher nur im Plural existieren. Anders ausgedrückt, Fanons »klar formulierte« Option muss mit jener des späteren iranischen Diktators nicht zwangsläufig etwas gemein haben.

politischen und symbolischen Folgen. Es fordert eine Lösung vom »methodologischen Nationalismus«, der sozial- und kulturwissenschaftlichen Beschränkung auf national formierte soziale Räume, und es richtet sich entschieden gegen Essentialismus in Theorie und Politik. Hier erweisen sich die dekolonialen Optionen als inspiriert von poststrukturalistischen und queeren Dekonstruktionen identitären und heteronormativen Denkens. Sie erweisen sich insofern auch umgekehrt wieder als mit diesen Diskursen, Haltungen und Erfahrungsräumen verknüpfbar.

Anders als beispielsweise Aníbal Quijano oder andere Dekolonialisierungstheoretiker_innen, sucht Mignolo in seiner eigenen theoretischen Praxis allerdings den klaren Bruch mit linken und kritischen Traditionen, die in Europa entstanden sind. So rechnet Mignolo etwa auch in der vorliegenden Publikation den Marxismus – neben dem Christentum und dem Liberalismus – den »abstrakten okzidentalens Universalien« zu und scheint eine Bezugnahme darauf für die dekoloniale Theorie und Praxis auszuschließen. Als Mitherausgeber der Reihe »es kommt darauf an«, die ihren kritischen Bezug auf das Denken von Karl Marx bereits im Titel trägt und in der das vorliegende Buch veröffentlicht ist, begreifen wir diese Tendenz trotz aller Nachdrücklichkeit durchaus nicht als notwendige Konsequenz aus dem Anspruch auf Dekolonialisierung. Denn wenn der geographische Ort der Wissensproduktion und des Denkens nicht essentialistisch, sondern – wie auch bei Mignolo selbst – als Anlass und Ausgangspunkt für eine Kritik an der Universalisierung bei gleichzeitiger Vernachlässigung anderer Traditionen verstanden wird, besteht keinerlei Grund zur Annahme, dass eine

Dekolonialisierung nicht auch von Europa und dem in Europa entwickelten Denken aus betrieben werden könnte. So hatte beispielsweise der französische Soziologe Pierre Bourdieu bereits 1975 im Rückblick auf seine eigenen ethnosoziologischen Forschungen, die er in Algerien zwischen 1958 und 1961, also während des antikolonialen Unabhängigkeitskrieges, durchgeführt hatte, für eine »Dekolonisierung der Sozialwissenschaft« plädiert.³¹ Bourdieu versprach sich von einer soziologischen Analyse der Soziologie nicht nur Erkenntnisse über die Soziolog_innen und ihren akademischen Kosmos. Die Sozialgeschichte der kolonialen Wissenschaften ermöglichte darüber hinaus, so Bourdieu (und Mignolo darin durchaus nicht unähnlich), »die Erkenntnis der Denkkategorien, mit denen wir die Gesellschaft denken.«³² Sicherlich muss es der Dekolonialisierung darum gehen, die Beschränkungen zu analysieren, die die Orte des Denkens dem Denken selbst auferlegt haben. Das sollte aber umgekehrt nicht

31 Pierre Bourdieu: »Für eine Soziologie der Soziologen«. In: Pierre Bourdieu: *Algerrische Skizzen*. Übers. v. Andreas Pfeuffer, Achim Russen, Bernd Schwibs u.a. Berlin: Suhrkamp 2010, 443–450. Den Zusammenhang mit der kolonialen Situation schien in der deutschen Übersetzung des Vortrages offenbar nicht der Rede wert. Der Originaltitel von Bourdieus Vortrag lautet »Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie.« Vgl. dazu Jens Kastner: »Koloniale Klassifikationen. Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu.« In: Daniel Suber/ Hilmar Schäfer/ Sophia Prinz (Hg.): *Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines interdisziplinären Denkens*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2011, S. 277–302.

32 Pierre Bourdieu: »Für eine Soziologie der Soziologen«, a.a.O., S. 446.

dazu führen, dass der Ort des Denkens als determinierend für dieses Denken begriffen wird.

Darüber hinaus ist der kategorische Ausschluss »europäischer« Theoriesätze und Bewegungen – seien es die explizit genannten marxistischen und neo-marxistischen oder die implizit mit gemeinten anderen linken, radikalen, libertären und/oder anarchistischen Strömungen – aus dem Projekt der Dekolonialisierung nur durch das Ausblenden von Widersprüchen und durch die Vereinheitlichung von Diversitäten möglich.³³ Auch Mignolo selbst fragt bereits im Vorwort zu diesem Buch nach den Anknüpfungsmöglichkeiten, die sich für post- und dekoloniales Denken etwa an die Tradition der Kritischen Theorie ergeben könnten. Allerdings schätzt er diese Möglichkeiten auf den folgenden Seiten als äußerst gering ein. Seine Einschätzung basiert insbesondere auf einer Unterscheidung, die er zwischen »Emanzipation« und »Befreiung« trifft, zwischen der systemimmanenten Loslösung der europäischen Arbeiterklasse vom Bürgertum auf der einen und der systemspengenden Entkoppelung der kolonisierten Subjekte von der kolonialen Moderne auf der anderen Seite. Eine solche Dichotomisierung erscheint allerdings sehr holzschnittartig und einigermassen zweifelhaft, hält sie doch weder den theoretischen Konzeptionen noch den bewegungsinternen

33 Während für die marxistischen Einfüsse auf Dekolonialisierungsprojekte mit den Positionen von Mariátegui und Fanon in Folge zwei Beispiele andiskutiert werden, sei für die anarchistischen Anti- und Dekolonialisierungsprojekte hier auf die Studie von Benedict Anderson verwiesen, *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. London/ New York: Verso 2005.

Forderungen und Praktiken stand. Nicht zuletzt sprechen gegen eine komplette Abwicklung des marxistischen Denkens in einem dekolonialen theoretischen Projekt auch deren Vorläufer_innen selbst. Mignolo bezieht sich im vorliegenden Buch wiederholt auf das Denken und die Praxis des peruanischen Sozialisten José Carlos Mariátegui sowie auf den auf Martinique aufgewachsenen und in Algerien tätigen Antikolonialisten Frantz Fanon. Obwohl Mignolo den Marxismus als »okzidentales Denken« verwirft, gelten ihm die beiden Theoretiker als Vorbereiter des dekolonialen, epistemischen Bruchs. Nun waren sowohl Mariátegui als auch Fanon in ihrem Denken stark an der europäischen Aufklärung orientiert, deren uneingelöste Versprechen aber auch deren gleichermaßen anmaßenden und unzulänglichen Universalismus sie vor dem Hintergrund der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Situation in Peru bzw. Algerien kritisierten. Beide verstanden sich selbst explizit als Marxisten, auf ihren Marxismus aber geht Mignolo mit keinem Wort ein.³⁴

34 Zur wechselhaften Rezeption Mariáteguis innerhalb des Marxismus vgl. Eleonore von Oertzen: »Einleitung«. In: Mariátegui, José Carlos: *Revolution und peruanische Wirklichkeit. Ausgewählte politische Schriften*. Hgg. v. Eleonore von Oertzen. Frankfurt a.M.: ISP 1986, S. 9–52, hier S. 50f. Die von von Oertzen herausgegebene Textsammlung ist das einzige, noch auf Deutsch – antiquarisch – erhältliche Buch Mariáteguis. Von Fanon existiert auf Deutsch nur noch das Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde*, die Präsenz seines Denkens innerhalb der postkolonialen Theorie ist allerdings ungleich größer als das in Europa kaum bekannte Mariátegui. Zur Einbettung Fanons Denken in die Dialektik von Hegel und Marx vgl. Udo Wolter: *Das obskure Subjekt*

Die Problematik des Aufstrebens von in Europa entstandenen Ideen war beiden Denker_innen und den Bewegungen, in deren Kontext sie agierten, nicht nur bewusst, sie war auch Gegenstand hitziger analytisch-theoretischer wie politisch-strategischer Debatten. Bereits in den späten 1920er Jahren wurde innerhalb der kommunistischen Bewegung wie auch innerhalb des undogmatischen Marxismus in Lateinamerika über die Konsequenzen diskutiert, die aus den immensen Unterschieden im Hinblick auf die industriellen, technologischen und soziokulturellen Entwicklungen zwischen Europa und Südamerika zu ziehen seien. Im Rahmen einer solchen Debatte merkte Mariátegui grundsätzlich an: »Ohne Zweifel ist der Sozialismus keine indoeuropäische Doktrin. Aber keine Doktrin, kein System unserer Zeit kann das sein. Gleichzeitig ist der Sozialismus, auch wenn er ebenso wie der Kapitalismus in Europa entstanden ist, in keiner Hinsicht besonders oder typisch europäisch. [...] Natürlich wollen wir nicht, daß der Sozialismus in Amerika Abguss oder Kopie sei. Er muß eine heroische Schöpfung sein. Mit unserer eigenen Realität, in unserer Sprache müssen wir den indoeuropäischen Sozialismus zum Leben erwecken.«³⁵

Die sozialistische Perspektive durchzieht auch bei Fanon vor allem die späteren Texte. Sie tritt besonders zu Tage, wo Fanon, wie in seinem anticolonialen Klassiker *Die Verdammten dieser Erde*, die koloniale Situation in Algerien vor dem Hintergrund der

der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung. Münster: Unrast 2001.

35 Zit. n. Eleonore von Oertzen: »Einleitung«, a.a.O., S. 38.

36

Marx'schen Klassentheorie diskutiert und die Rück- bzw. Neubestimmung auf Stammesstrukturen und die mangelnde Vermittlung einer nationalen Kultur durch die autochthone Bourgeoisie als zwei Seiten derselben Fehlentwicklung des anticolonialen Kampfes ausmacht und kritisiert. Dass Fanon sein Buch auch mit einigen Parolen gegen die Anbiederung an das europäische Denken schließt,³⁶ kann jedenfalls nicht darüber hinweg täuschen, dass sämtliche seiner Schriften auf so okzidentalischen Fundamenten wie der marxistischen Dialektik³⁷ und der Sartre'schen Existenzphilosophie ruhen. Mignolo selbst zitiert Fanon im vorliegenden Buch angesichts der Blindheit des Marxismus gegenüber ethnischen Klassifizierungen mit dem Satz: »Deshalb müssen die marxistischen Analysen immer etwas gedehnt werden, wenn man sich mit dem kolonialen Problem befaßt.«³⁸ Wo Fanon also dehnen und Mariátegui heroisch neuschöpfen wollte, will Mignolo verabschieden und eliminiert dafür den Marxismus kurzerhand aus der dekolonialen Theorie. Und wie die Dependenztheorie oder die Theologie der Befreiung ohne Marxismus zu denken wären, lässt Mignolo gänzlich offen.

36 »Wenn wir Afrika und Lateinamerika in ein neues Europa verwandeln wollen,« heißt es dort beispielsweise, »dann vertrauen wir die Geschichte unserer Länder lieber den Europäern an!« Und: »Wenn wir der Erwartung unserer Völker nachkommen wollen, dann müssen wir woanders als in Europa auf die Suche gehen.«, Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Übers. v. Traugott König. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 266/267.

37 Vgl. hierzu insbesondere Wolter: *Das obskure Subjekt der Begierde*, a.a.O.

38 Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 32f.

37

Schließlich stand auch Karl Marx selbst der Kolonialisierung durchaus nicht so affirmativ gegenüber, wie es im vorliegenden Buch zuweilen den Anschein hat. Marx schreibt im *Kapital*: »Die Entdeckung der Gold- und Silberländer in Amerika, die Ausrottung, Versklavung und Vergrabung der eingebornen Bevölkerung in die Bergwerke, die beginnende Eroberung und Ausplünderung von Ostindien, die Verwandlung von Afrika in ein Geheg zur Handelsjagd auf Schwarzhäute, bezeichnen die Morgenröte der kapitalistischen Produktionsära. Diese idyllischen Prozesse sind Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation.«³⁹ Wenn dem auch im Anschluss an Marx und innerhalb kommunistischer Parteipolitik die angemessene Beachtung vielfach versagt blieb, so sollte die Bedeutung, die Marx den kolonialen Verhältnissen beimäß, dennoch nicht unterschätzt werden. Darüber hinaus greift auch der Kapitalbegriff, den Mignolo im vorliegenden Buch skizziert, einigermäßen kurz. Ihm zufolge verweist das Kapital »auf Ressourcen (Besitz von Land, Gebäuden, Werkzeugen und Geld), die zur Produktion und Distribution von Grundprodukten ebenso erforderlich sind wie für politische Interventionen, die der Kontrolle der Autorität dienen.« Wenn sich die Möglichkeiten des Kapitals darin erschöpfen würden, wäre in der Tat nur mehr schwer festzustellen, worin der entscheidende Einsatz der Marx'schen Kritik bestand. Für Marx wird das Geld dagegen erst dort zum Kapital, wo es nicht nur für den Erwerb von Ressourcen eingesetzt wird: »Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist

39 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Berlin: Dietz 1989, 33. Aufl., S. 779.

dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.«⁴⁰ Doch diese Hinweise zielen keineswegs darauf ab, die Geschichte des dissidenten Denkens in Europa zu heroisieren oder gegen dekoloniale Kritik zu immunisieren. Es geht vielmehr um eine notwendige Vorsichtsmaßnahme, die verhindern soll, dass im Zuge der im vorliegenden Buch postulierten dekolonialen Wende auch die kritischen Errungenschaften des okzidentalens Denkens auf der Schutthalde der Geschichte entsorgt werden. Nicht zuletzt dem Grenzdenken selbst, so scheint uns, würden dadurch wichtige Inspirationen geraubt (etwa, wenn der Marxismus aus Mariáteguis und Fanons Denken gestrichen würde). Marxistische und andere linke Anti- und Dekolonialismen können, das soll hier in aller Kürze angedeutet sein, sowohl theoretisch als auch in der politischen Praxis gegen ein »westliches Projekt« gerichtet sein, auch wenn sie aus dem »westlichem Denken« hervorgegangen sind und daraus hervorgehen. Das betrifft historische Bewegungen ebenso wie vergangene und gegenwärtige politische Konzeptualisierungen.

Abschließend möchten wir in konzentrierter Form nochmals hervorheben, warum uns – trotz der hier skizzierten Kritik einiger im vorliegenden Buch vertretenen Thesen – die Übersetzung des »Epistemischen Ungehorsams« und seine Veröffentlichung in dieser Reihe als wichtig und theoretisch fruchtbar erscheint. Im deutschsprachigen Raum konnte das dekoloni-

40 Karl Marx: *Das Kapital*, a.a.O., S. 166.

ale Denken weder im akademischen Bereich noch anderswo sicheren Tritt fassen. Der dominanzgesellschaftliche Diskurs nimmt weder die koloniale Vergangenheit noch die gegenwärtige Kolonialität der Migrationsgesellschaft ernst.⁴¹ Die vorliegende Untersuchung Mignolos macht einmal mehr deutlich, dass Kolonialität nicht nur die sozialen Räume der ehemaligen Kolonien durchzieht, sondern auch die der Kolonialmächte. Für die Kämpfe gegen die unterdrückenden und ausschließenden Verhältnisse der Dominanzgesellschaft ist ein dekoloniales Denken aus emanzipatorischer Perspektive daher unabdingbar. Aber auch im Hinblick auf die »eigene« theoretische Praxis und politische Formierung kann – und sollte – dekoloniales Denken, wie die von Mignolo wiederholt zitierte queere Feministin Gloria Anzaldúa unterstrichen hat, zu befreienden Irritationen identitärer Selbstvergewisserung führen.⁴²

41 Der aktuellste Ausdruck dieser Haltung auf staatspolitischer Ebene war im September 2011 zu beobachten. Als die Berliner Charité offiziell zwanzig menschliche Schädel, die nach dem von der deutschen Armee verübten Genozid an den Herero und Nama (1904–1908) im ehemaligen Deutsch-Südwestafrika (heute Namibia) zu »Forschungszwecken« nach Berlin gebracht worden waren, an den namibischen Minister Kazanambo übergab, war kein Mitglied der Deutschen Bundesregierung anwesend. Die stattdessen gesandte Staatsministerin Cornelia Pieper verließ die Veranstaltung vor den Reden der Delegation aus Namibia, vgl. etwa »Koloniale Mentalitäten. Die Schädelrückgabe von Deutschland an Namibia offenbart das ungleiche Verhältnis zwischen beiden Staaten.« Interview mit André du Pisani von Babert Rampeke, in: *ak – analyse & kritik*, Hamburg, Nr. 566, 18. November 2011, S. 22.

42 Gloria Anzaldúa: *Borderland / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt-Lure 1987.

Das dekoloniale Denken gewinnt seine politische Attraktion also nicht nur durch die Re-Lektüre der theoretischen Praxis historischer Befreiungsbewegungen und nicht nur aufgrund seiner Parteinahme für soziale Kämpfe in (post)kolonialen Gesellschaften. Es postuliert ein Lernen, um das koloniale Wissen zu verlernen und damit die überrückte Anerkennung und notwendige Konstruktion von ›anderem‹ Wissen zur Veränderung der Welt.

ANMERKUNGEN ZUR TEXTGESTALTUNG

Die vorliegende Übersetzung *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* erfolgte auf Grundlage der spanischsprachigen Publikation *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo 2010. Der ähnlich betitelte englischsprachige Text von Walter D. Mignolo »Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of Decoloniality.« In: Walter D. Mignolo und Arturo Escobar (Hg.), *Globalization and the Decolonial Option*, London: Routledge 2010, S. 423–470, stellt dagegen eine Vorstudie zur doppelt so umfangreichen spanischsprachigen Publikation dar und wurde bei der Übersetzung nur zur Vergleichszwecken herangezogen.

Den Anmerkungen Walter D. Mignolos haben wir aus zweierlei Gesichtspunkten einige eigene, weiterführende Anmerkungen hinzugefügt: Zum einen, um die

zu Rate gezogene Bibliographie zu vervollständigen und damit die theoretischen Bezüge des vorliegenden Buches in ihrer ganzen Breite zum Ausdruck zu bringen. Zum anderen handelt es sich dabei um Hinweise auf Ereignisse und Personen, die – unserer Einschätzung nach – für ein deutschsprachiges Publikum nicht als bekannt voraussetzen waren. Um diese übersetzerischen Zusätze evident zu halten, sind alle von uns hinzugefügten Anmerkungen mit [Anm. d. Übers.:] gekennzeichnet. Wo es uns darüber hinaus notwendig erschien, vorhandene Anmerkungen zu ergänzen, wurden solche Ergänzungen in eckige Klammern [...] gesetzt. Sämtliche übersetzerischen Zusätze [Anm. d. Übers.:] und Ergänzungen [...] finden sich ausschließlich im Fußnotenapparat; eckige Klammern innerhalb des Fließtextes verweisen konventionell auf vom Autor markierte Befügungen bzw. Auslassungen. Für alle Onlinematerialien gilt als letztes Abrufdatum der 12. Dezember 2012.

EPISTEMISCHER UNGEHORSAM RHETORIK DER MODERNE, LOGIK DER KOLONIALITÄT UND GRAMMATIK DER DEKOLONIALITÄT

WALTER D. MIGNOLO

»Es ist vielleicht noch nicht genügend darauf hingewiesen worden, dass der Kolonialismus sich nicht damit begnügt, der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen. Er gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerrern, zu entstellen und auszulöschen.«

Franz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*¹

Im Mai 2004 organisierten Arturo Escobar und ich ein Treffen der Gruppe Moderne/Kolonialität an der Duke University und an der Universität von North Carolina.² Seit 1998 waren diese Gruppentreffen entweder

1 [Anm. d. Übers.:] Franz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde* [1961]. Übers. v. Traugott König. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, S. 178.

2 Die Teilnehmer_innen des Forschungsprojektes waren Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Freya Schiwy, José Saldívar, Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Edgardo Lander, Arturo Escobar und ich selbst. Die verwandte Arbeiten und Interessen verfolgenden Gäste der Duke-Fakultät waren Miriam Cooke, Ebrahim Moosa, Roberto Dainotto, Ralph Litzinger und Leo Ching. Eine kürzere Version von *Epistemischer Ungehorsam*