GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

# Zwischen Empire und Empower. Dekolonisierung und Demokratisierung :

**Dhawan, Nikita**

**2009**

**https://doi.org/10.25595/961**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Zeitschriftenartikel / journal article**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Dhawan, Nikita: *Zwischen Empire und Empower. Dekolonisierung und Demokratisierung :* , in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 18 (2009) Nr: 2, 52-63. DOI: https://doi.org/10.25595/961.

**Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.**

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

# Zwischen Empire und Empower: Dekolonisierung und Demokratisierung

NIKITA DHAWAN

> Eines der Geschenke der Logik der Dekolonisierung ist die parlamentarische Demokratie (Spivak 1993, 86).

## Kosmopolitismus und Postkolonialismus

In ihrem Buch „Cultivating Humanity" formuliert Martha Nussbaum folgenden Appell: „(…) die Welt um uns herum ist unausweichlich international. Themen vom Handel bis zur Landwirtschaft – über die Menschenrechte bis hin zu der Linderung von Hungersnöten – fordern uns dazu heraus, den Blick über eng gefasste Gruppenloyalitäten hinaus zu wagen und weit entfernte Lebenswirklichkeiten zu berücksichtigen. (…) Die Kultivierung unserer Menschlichkeit in einer komplexen und ineinander verflochtenen Welt, bedarf eines Verständnisses über die Art und Weise, in der gemeinsame Bedürfnisse und Ziele in unterschiedlichen Lebensverhältnissen je verschieden identifiziert und verfolgt werden" (1997, 10).

Diese Forderung, die das liberale westliche Individuum dazu aufruft, sich angesichts zunehmender globaler Interdependenzen für Belange verantwortlich zu zeigen, die über das jeweilige Eigeninteresse hinausgehen, erscheint auf den ersten Blick als ein überaus lobenswertes Unternehmen. Kosmopolitismus wird folglich als ein ehrenwertes Ziel angesehen, dessen Realisierung angestrebt werden muss. Im Gegensatz zu der Annahme von eng begrenzten territorial begründeten Identitäten beruht das Projekt des Kosmopolitismus auf der normativen Idee eines ausgedehnten globalen Bewusstseins. Die Idee der kosmopolitischen Demokratie ermöglicht „Weltbürgern", an dem globalen politischen Geschehen unmittelbar teilzuhaben.

Eine weitere interessante Perspektive wird von Ulrich Beck vertreten, der der Ansicht ist, dass wir angesichts einer zunehmend interdependenten Welt gemeinsamen ökologischen Bedrohungen, finanziellen Risiken und Sicherheitsgefahren ausgesetzt sind. Diese „Globalisierung von Risiken" macht, so Beck, alle gleichermaßen verletzlich und bildet somit die Basis für das „kosmopolitische Moment" der Weltrisikogesellschaft (Beck 2007, 27). Auf die Frage „Wie kann das Verhältnis zwischen globalen Risiken und der Gestaltung einer globalen Öffentlichkeit verstanden werden?" verweist Beck auf die Beispiele der öffentlichen Verhandlungen des Hurrikans Katrina und der Tsunamis, die zu einer „Globalisierung des Mitgefühls" (ebd., 114) geführt haben. Letzteres bestätige sich durch die beispiellose Spendenbereitschaft im Anschluss an die Naturkatastrophen. Laut Beck werden durch die öffentliche Debatte zahlreiche Stimmen gehört und es findet eine größere Partizipation in Entscheidungsprozessen statt. Dieser Annahme liegt die Idee eines „erzwungenen Kosmopo-

litismus“ zugrunde, der Akteure über nationale Grenzen hinweg verbindet. Globale Risiken erzwingen eine *unfreiwillige* Demokratisierung.

Im Gegensatz zu der offenkundigen Begeisterung von Nussbaum und Beck für einen Kosmopolitismus als Lösung für frühere Ungerechtigkeiten und dem Versprechen eines zukünftigen positiven Wandels weisen einige postkoloniale TheoretikerInnen auf die Komplizenschaft von liberalen kosmopolitischen Solidaritätsbekundungen mit globalen Herrschaftsstrukturen hin (Grewal 2008, 178f.). Einer der Einwände gegen das Projekt des Kosmopolitismus besteht in der unzureichenden Auseinandersetzung mit den historischen Prozessen, die die Mitglieder einer globalen Elite in eine Stellung gebracht haben, die es ihr nun ermöglicht, als Wohltäterin der Allgemeinheit aufzutreten. Wodurch wird eine Gruppe von Personen oder Nationen dazu ermächtigt, im Interesse der weit entfernten „Anderen“ zu handeln und jenen ein ebenso gutes Leben bescheren zu wollen, wie „wir“ es haben?

Zur Verteidigung Nussbaums könnte angeführt werden, dass ihr Anliegen doch darin bestehe, über die Verbesserung der Lebensverhältnisse anderer Menschen nachzudenken. Allerdings ist gerade dies problematisch. Nussbaums Kosmopolitismus erscheint stellenweise zutiefst provinziell, da sie ohne weiteres von gegebenen Ähnlichkeiten zwischen einem metropolitanen akademischen Subjekt der „Ersten Welt“ und einem vergeschlechtlichten subalternen Subjekt (sexed subaltern subject) der „Dritten Welt“ ausgeht (Spivak 2008a, 266, Fn. 14).

Eine postkoloniale Lesart kosmopolitischer Demokratie ermöglicht dagegen die Problematisierung einer unkritischen Solidarität sowie essentialistischer Diskurse zu globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten. Gayatri Spivak zufolge steht die Idee der Zuteilung von Rechten und Gerechtigkeit, die in den Diskursen globaler Bürgerschaft ihren Ausdruck findet und der hiermit verknüpfte Gestus, „der Welt helfen zu wollen“ in charakteristischer Weise für die „Übertragung der Bürde des weißen Mannes zu der Bürde des Stärkeren“ (Spivak 2007, 177), die eine Art des Sozialdarwinismus beschreibt, nach der die „Schwächeren“ weder dazu in der Lage seien, sich selbst zu helfen noch eigenständig zu regieren. Die Distanz zwischen jenen, die Rechte zuteilen und jenen, die lediglich als Opfer von Unrecht und als Empfänger von Rechten gelten, verharrt somit unter dem Vorzeichen historischer Gewalt (Spivak 2008a, 14f.).

Spivak verdeutlicht, wie das „ignorante Wohlwollen“ in der „Ersten Welt“ den Eurozentrismus und mithin ein Überlegenheitsgefühl bekräftigt, da es dazu anrege, sich im Mittelpunkt der Welt zu sehen und überdies suggeriere, dass Menschen aus anderen Ländern der Welt nicht hinreichend global sind. Dies bringt bedeutsame Implikationen für die Idee von „globaler Bürgerschaft“ mit sich. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Spivak sich in ihrer Argumentation auf eine globale Elite bezieht, die sowohl in der „Ersten“ als auch in der „Dritten Welt“ verortet ist.

Beck ist nun der Auffassung, dass uns angesichts der Risiken eine gemeinsame Verletzlichkeit verbindet. Dabei übersieht er, dass wir möglicherweise demselben Sturm entgegensehen, aber nicht zugleich dasselbe Boot teilen. Ein bedeutsamer

Unterschied. Anders als Beck, der davon ausgeht, dass der Hurrikan Katrina und die Tsunamis zu einer Globalisierung des Mitgefühls geführt haben, führt Spivak das Beispiel eines großen Zyklons im Jahre 1991 in Bangladesch an. Herbeigeeilte HelferInnen von „Ärzte ohne Grenzen" mussten von ÜbersetzerInnen unterstützt werden, da sie die lokale Sprache nicht beherrschten. Als Spivak zu einem späteren Zeitpunkt in einem der Dörfer eintraf, in dem sie früher gearbeitet hatte, kamen einige der DorfbewohnerInnen auf sie zu und sagten „wir wollen nicht gerettet werden, wir wollen sterben, sie behandeln uns wie Tiere" (Spivak 2008b, 26f.). Sie fragt sich hier, ob in einer solchen Situation, in der über keine gemeinsame Sprache verfügt wird, überhaupt an Solidarität zu denken ist. Und ob die Distanz zwischen jenen auf der Geberseite und jenen auf der Nehmerseite nicht ein unfassbarer Beleg für die Grausamkeit der Geschichte sei (ebd.).
Robert Young formuliert das Dilemma, dem wohlwollende EuropäerInnen unweigerlich gegenüberstehen, folgendermaßen: „Wenn Du Dich beteiligst, bist Du ein Orientalist. Beteiligst Du Dich aber nicht, bist Du ein Eurozentrist, der das Problem ignoriert" (1991, 227). Worauf Spivak erwidert: „Es genügt nicht, sich zu beteiligen, um ein Orientalist zu sein. Wenn Du Dich in einer bestimmten Weise beteiligst, bist Du ein Orientalist – gleichgültig ob Du weiß bist, oder schwarz. (…)". Weiterhin merkt sie an, dass es zwar lobenswert sei, sich mit der „Dritten Welt" zu befassen, dies aber kein oberflächliches Interesse bleiben sollte. Ansonsten würden nur „revolutionäre Touristen" hervorgebracht, die „die Welt an ihren freien Tagen retten" wollten (ebd.).

## „Geschlecht und Entwicklung" als Alibi

Zu Beginn der Dekolonisierung standen Demokratisierungsprozesse unter dem Primat der Entwicklung, das zudem als Mittel zur Erlangung von Geschlechtergerechtigkeit galt (Kapoor 2008, 41ff.). Vor dem Hintergrund wird im Folgenden eine postkolonial-feministische Analyseperspektive eingenommen, um die Machtverhältnisse aufzuzeigen, die gegenwärtige Diskurse von globaler Entwicklungszusammenarbeit begleiten. Der Fokus soll hierbei auf der Frage liegen, inwiefern Entwicklungsarbeitende und die internationale Zivilgesellschaft in hegemoniale Diskurse verstrickt bleiben, während sie vorgeben, für marginalisierte Gruppen einzutreten.
Schon ein flüchtiger Blick auf den Entwicklungsdiskurs offenbart den hoch umstrittenen Charakter dieses Feldes. Wird auf der einen Seite Entwicklung als die einzige Möglichkeit für eine Dekolonisierung des globalen Südens gefeiert, so finden sich auch Anti-Development-Positionen, die jede Form von Entwicklung als ein von Ausbeutung gekennzeichnetes kapitalistisches Wachstum rundheraus ablehnen. An die VertreterInnen des Anti-Development-Ansatzes wurde der Appell gerichtet, die Ambivalenz des Entwicklungsprozesses anzuerkennen, die etwa auch darin bestehe, Beschäftigungsmöglichkeiten für entrechtete Gruppen zu schaffen. Eine kategorische Zurückweisung von Entwicklung – eine Position, die beispielsweise mit der Ökofeministin Vandana Shiva in Verbindung gebracht wird – läuft Gefahr, die

Interessen von Frauen des globalen Südens zu romantisieren und zu essentialisieren (ebd., 51f.) – auch weil die pauschale Zurückweisung von Entwicklung lediglich durch die Konstruktion von entrechteten „Dritte-Welt-Frauen" als authentische und heroische Subalterne ermöglicht wird, die von den Versuchungen eines wirklich guten Lebens noch unberührt sind.

Die Kritik am Anti-Development muss zwar ernst genommen werden, gleichwohl haben postkolonial-feministische Theoretikerinnen im Rahmen des Post-Development-Ansatzes (Saunders 2003) bereits auf den impliziten Imperialismus hingewiesen, der Entwicklungspolitiken mit ihrem geradezu unerschütterlichen Glauben an Modernisierung, Fortschritt sowie „gemeinsame" Interessen und Ziele begleitet.

Die „Politik des Helfens" verdeckt ökonomische und geopolitische Interessen, wobei „Geschlecht und Entwicklung" dem globalen Norden als Alibi dient, im globalen Süden erneut zu intervenieren. Im Rahmen einer eurozentrischen Epistemologie, die auf dem entwicklungstheoretischen Modernisierungsansatz beruht, werden die Ursprünge des Reichtums der Länder der „Ersten Welt" von den Bedingungen des Kolonialismus losgelöst und stattdessen mit Diskursen von Fortschritt und Rationalität als Produkte europäischer Aufklärung verknüpft. Überall findet sich hier das Bild von „denen", die „unserem" Beispiel folgend, zur Entwicklung gedrängt werden (ebd., 20f.). Solch ein wohltätiger Kosmopolitismus, bei dem der Westen „denen" helfen kann, vom Westen zu lernen, vernachlässigt den historischen Zusammenhang zwischen „unserer" Entwicklung und „ihrer" Ausbeutung. Die Probleme der sogenannten Entwicklungsländer werden dabei zumeist durch den Mangel an Kriterien erklärt, die den globalen Norden geradezu kennzeichnen (z.B. hohe Alphabetisierungs- und Bildungsrate, Demokratie, Geschlechtergleichheit, Toleranz, hoch entwickelte Technologie) und die ihn dazu legitimieren, für den globalen Süden Verantwortung zu übernehmen (ebd., 40ff.).

Die Entwicklungsidee stützt zuweilen Ausbeutungsstrukturen, die während des Kolonialismus im Namen von Modernisierung und Fortschritt etabliert wurden (Saunders 2003), während das Zusammenspiel zwischen Kapitalismus und Kolonialismus im Namen von Entwicklung erneut inszeniert wird. Die gegenwärtige internationale Arbeitsteilung trat dabei an die Stelle des territorialen Imperialismus des 19. Jahrhunderts, wobei die tragende Säule des derzeitigen Welthandels die gewerkschaftlich nicht organisierte und dauerhaft irreguläre Frauenarbeit darstellt. Diese Struktur der Überausbeutung wird durch patriarchale Beziehungen weiter verschärft, deren Aufrechterhaltung durch internalisierte Geschlechterrollen gewährleistet wird, die als ethische Entscheidung wahrgenommen werden. Spivak zufolge ist es v.a. die „reproduktive Heteronormativität", die koloniale wie auch postkoloniale Strukturen stützt, zumal sie sowohl kapitalistischen als auch sozialistischen Strukturen vorausgegangen ist und gleichermaßen von Kolonisatoren und antikolonialen Bewegungen instrumentalisiert wurde. In diesem Zusammenhang bemerkte Spivak anlässlich der Bevölkerungs- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen im Jahr 1994 zu dem allgemeinen Konsens, dass die „beste

Empfängnisverhütung Entwicklung ist“ zynisch, dass somit „die Verantwortung für das gesamte Leid der Welt zwischen den Beinen der ärmsten Frauen des Südens liegt. (…) (Folglich) würden alle Probleme der Welt gelöst sein, wenn arme Frauen aus der Dritten Welt davon abgehalten werden, Kinder zu bekommen. (…) Die Tatsache, dass ein Euro-amerikanisches Kind 183mal so viel konsumiert wie ein Kind aus der Dritten Welt, wurde nie bedacht“ (Spivak 2007, 149).
Sie beschreibt Gender-Programme als eine „Matronisierung und Verschwisterung von Frauen im Entwicklungsprozess“ (1999, 386). Diese Programme stellen „Dritte-Welt-Frauen“ oft als hilfsbedürftig dar und legitimieren auf diesem Wege ihre Intervention. Laut Spivak müssen Gender-Expertinnen in Entwicklungsorganisationen lernen, damit aufzuhören, sich als (westliche) Frau privilegiert zu fühlen. In diesem Zusammenhang spricht sie von einer „transnational illiteraten wohlwollenden Feministin des Nordens mit ‚ignoranter Gutmütigkeit‘“ (1999, 416). Diese Kritik erscheint hart, kann aber als Warnung vor romantischen Vorstellungen unreflektierter Solidarität gelesen werden.
Der Prozess der Dekolonisierung kann kaum allein durch Entwicklungspolitiken, eine krisengesteuerte Philanthropie oder gar ungeduldige Menschenrechtsinterventionen von „moralisch empörten AktivistInnen höchsten Ranges“ (Spivak 2008a, 266, Fn. 14) Erfolg zeitigen. Die entrechtete Frau im globalen Süden ist laut Spivak „am beständigsten von Epistemen verbannt“, weswegen ein ökonomisches Empowerment ohne einen begleitenden „epistemischen Wandel“ im globalen Norden wie auch im globalen Süden unvollständig bleiben muss (1993, 177). Im Gegenteil wird dadurch nur wieder eine weitere Bevormundung der Entrechteten ermöglicht. Das Erbe des Kolonialismus ist Spivak zufolge als „befähigende Verletzung“ (enabling violation) zu lesen (Spivak 2007, 176). So erhielt Indien über die koloniale Intervention Eisenbahnen, Schulen, Krankenhäuser und eine hegemoniale Sprache – Englisch nämlich – weswegen darauf verwiesen wird, dass InderInnen als imperiale Subjekte profitiert haben. Dabei wird allerdings verschwiegen, dass de facto nur eine kleine elitäre Minderheit davon profitieren konnte. Für Entwicklungspolitiken resultiert hieraus die Notwendigkeit, zu untersuchen, inwiefern die Befähigung mit einem Minimum an Verletzung gestärkt werden kann, was Spivak zufolge, die wahre Bedeutung des Begriffs „nachhaltig“ ausmachen sollte. Statt wirtschaftliches Wachstum mit allen Mitteln zu unterstützen, sollten vielmehr Wege erkundet werden, die Verletzungen bei gleichzeitiger Beibehaltung der Befähigung beibehalten (ebd.).

## Dekolonisierung, Demokratisierung und „epistemischer Wandel“

Der öffentliche Raum, in dem BürgerInnen die Bedingungen von Ungleichheit problematisieren und ihren Ausschluss von politischen Arrangements in Frage stellen können, stellt als eine Form der kollektiven Ausübung politischer Macht einen der Eckpfeiler der deliberativen Demokratie dar. Nach Nancy Fraser sind die normative Legitimität und politische Effektivität der öffentlichen Meinung für das Konzept von Öffentlichkeit in der demokratischen Theorie unabdingbar. Als ein Mittel gegen die

Homogenisierung von Öffentlichkeiten schlägt sie interessanterweise „subalterne Gegenöffentlichkeiten“ vor (Fraser 1992, 123). Seyla Benhabib wiederum hat in einer ähnlichen Bewegung jüngst das Konzept von „demokratischer Iteration“[1] vorgestellt, das sie als eine Möglichkeit zur Wiederaneignung und Neubestimmung von Staatsbürgerschaft versteht, um eine Erweiterung demokratischer Partizipation zu ermöglichen (2006, 68).

Immer geht es um die Einbindung neuer Akteure in die politische Sphäre, was eine weitere Demokratisierung verspricht. Ein Prozess, der über einen Dialog zur Bedeutung von Demokratie und der Konstitution einer neuen sozialen Grammatik in der Postkolonie anzuregen wäre. Sogenannte benachteiligte Gruppen können ihre Interessen nicht ebenso problemlos wie privilegierte Akteure vertreten, und es ist an dieser Stelle, an dem die Subalternität als eines der zentralen Konzepte postkolonial-feministischer Theorie relevant wird (Castro Varela/Dhawan 2005). In ihren jüngsten Veröffentlichungen erläutert Spivak hierzu, dass eine Art von Subalternität gerade dann hergestellt werde, wenn ein/e BürgerIn keine Öffentlichkeit – die selbst eine Schöpfung kolonialer Geschichte ist – reklamieren kann (Spivak 2008a, 3, 145). Dies beschreibt einen Zustand, der es einer angesichts des Mangels an institutioneller Bestätigung nicht ermöglicht, sich selbst zu vertreten oder, um hier Marx zu bemühen, die eigenen Interessen *geltend zu machen*. Der Umstand, dass Subalterne ihren Status der Subalternität als normal ansehen, stellt gegenüber dem fehlenden Zugang Subalterner zum öffentlichen Raum eine besondere Herausforderung dar. Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, dass bereits die Möglichkeit sich selbst als Teil eines Nationalstaates verstehen zu können, ein Privileg darstellt, um das Subalterne beraubt wurden. Hierdurch ist die Subalterne gänzlich unvorbereitet für die Öffentlichkeit. Die größte Aufgabe der Dekolonisierung besteht deswegen darin, die Subalternität in eine Krise zu versetzen – was jedoch nicht durch ökonomische Unabhängigkeit allein bewerkstelligt werden kann. Selbstverständlich ist die Armutsbekämpfung notwendig, sie stellt jedoch weder Gerechtigkeit noch Gleichheit sicher (ebd., 24f.). Im Anschluss an Antonio Gramsci, der darauf hinweist, dass die Probleme von subalternen Gruppen nicht durch eine Diktatur des Proletariats gelöst werden, betont Spivak ihr Interesse an Gerechtigkeit, die jedoch nicht einfach dadurch hergestellt werden kann, indem den leidenden Klassen materielle Güter bereitgestellt werden. Ohne eine Ausbildung in der Ausübung von Freiheit reicht der bloße Besitz von Rechten nicht aus. Es geht darum, die Gesetze nach ihrem Geist beanspruchen zu können – ansonsten bleibt politische Macht ein leeres Versprechen. In ihrem brillanten Aufsatz „Can the Subaltern Vote?“ (1990, 134f.) beleuchten die Autoren, wie der Wahlprozess im globalen Süden durch die Vernachlässigung der Frage neokolonialer Abhängigkeit die Subalternität in jenem Moment reproduziert, in welchem den Subalternen scheinbar ermöglicht wird, zu sprechen. Sie analysieren die Rahmenbedingungen, innerhalb derer eine Wahl als eine politische Äußerung gilt, in welcher der Wille der Menschen als ein transparenter Prozess der Repräsentation authentisch zum Ausdruck kommt. Vermittels des Eingangs in den Diskurs

der Selbstbestimmung, von „freien und fairen“ Wahlen, legitimiert die postkoloniale Nation sich selbst gegenüber dem gesamten Globus durch die Zulassung eines „demokratischen Prozesses“. Die Autoren legen dar, wie die öffentliche Rede als symbolisches Medium in besonderem Maße zu der Verleugnung von eigenen Differenzen beiträgt. „Die Massen“ werden dargestellt, als seien sie sich stets ihrer Interessen bewusst und dazu in der Lage, diese auszudrücken. Demgemäß werden sie als idealisierte und homogen wählende Subjekte angesehen, deren politische Stimme (*voice/vote*) schlicht als eine Erweiterung ihres alltäglichen authentischen Sprechens verstanden wird (ebd.). Die Stimme der Subalternen wird also gerade im selben Moment zum Verstummen gebracht, an dem die Behauptung, sie werde gehört, triumphierend verkündet wird (Dhawan 2007). Dies untergräbt das schlichte Versprechen einer demokratischen Postkolonialität durch parlamentarische Wahlen.

Vor diesem Hintergrund ist es eine Herausforderung, demokratische Theorie und Öffentlichkeit mit Blick auf die Frage der Subalternität zu rekonstruieren. In großen Teilen der postkolonialen Welt wird „Klassenapartheid“ (Spivak 2008a, 32) durch das seit der formalen Dekolonisierung vorhandene Bildungssystem verursacht. Dem größten Teil der zukünftigen globalen Wählerschaft, den Kindern der armen ländlichen Bevölkerung im globalen Süden, wird jeglicher Zugang zu intellektueller Arbeit systematisch verwehrt. Lediglich ihre Körper werden für den Dienst an der herrschenden Klasse vorbereitet. Somit wird den extrem Benachteiligten bereits in einem sehr frühen Alter ihre einzige Waffe, mit der sie kämpfen können, genommen, da ihnen niemals beigebracht worden ist, zu denken, dass irgendetwas zu ihrem Nutzen existiere (Spivak 2007, 172). Um diesen Prozess aufzuheben, müssen Subalterne durch eine Aktivierung demokratischer Gewohnheiten in die Hegemonie eingeführt werden und nicht durch Empowerment Trainings mit dem Ziel der Bewusstseinsbildung oder der Anleitung zum Widerstand. Es bedarf einer enormen Anstrengung, die Subalternen davon zu überzeugen, dass jeder Mensch über die gleichen und unveräußerlichen Rechte verfügt.

Die doppelte Aufgabe der Dekolonisierung und Demokratisierung verlangt von den gramscianischen/spivakianischen Intellektuellen, „permanente Überzeugerinnen“ zu sein, auch wenn sich sogleich die Frage einstellt, wie dieser Prozess der Überzeugung zu bewerkstelligen sei. Wie kann die Subalterne in die Hegemonie eintreten, so dass sie befähigt ist zu regieren und nicht nur als angelernte Arbeiterin beschäftigt zu werden (was meist das Ziel von Entwicklungspolitiken ist)? Wie kann die Subalterne von einem Objekt der Barmherzigkeit hin zu einer demokratischen Akteurin verwandelt werden? Die „epistemische Diskontinuität“ (epistemic discontinuity) zwischen den FürsprecherInnen von globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten und denen, die sie beschützen, stellt eine stetige Erinnerung an die Subalterne als den „Raum der Differenz“ dar. Spivak illustriert dies anhand ihrer Erfahrungen mit der indigenen Bevölkerung Indiens und der Herausforderung, eine illiterate, kastenlose subalterne Frau davon zu überzeugen, dass sie als Bürgerin von Indien, der größten Demokratie der Welt, eine Wahlstimme hat, die gleichwertig zu der von Spivak ist – einer Frau,

die der transnationalen Elite, der Oberschicht und einer hohen Kaste angehört. Die Subalterne wurde aus der Öffentlichkeit herausgerissen und die Aufgabe besteht nun darin, diesen Riss durch einen langsamen und geduldigen epistemischen Wandel, der die infrastrukturelle Unterstützung ergänzt, unsichtbar zu verweben (invisible mending)[2] (Spivak 2008a, 34ff.). Dies verlangt von der postkolonialen Feministin eine „wider egoity", durch die sie gezwungen wird, über sich selbst hinaus zu denken. Den Impulsen von Ähnlichkeit misstrauend muss hier eine große Sensibilität hinsichtlich dessen an den Tag gelegt werden, was den Bemühungen, Subalternität aufzulösen, entgeht. Im Gegensatz zu voreiligen Generallösungen betont Spivak die Bedeutsamkeit, eine ethische Singularität (ethical singularity) mit der subalternen Frau zu etablieren. Diese ethische Beziehung ist jedoch ohne Zugang zu dem sprachlichen Gedächtnis (lingual memory) der Subalternen unmöglich. In diesem Zusammenhang wird die langsame und geduldige Arbeit an einem tiefgehenden Prozess des Erlernens von Sprache (deep language learning) unerlässlich. Spivak warnt vor „Monokulturen des Geistes" (2007, 177), die aus einer gleichartigen Form von Bildung in einigen wenigen gleichartigen Sprachen resultierten (ebd., 187). „Ich darf nicht glauben, dass das, was gut für mich war, auch für den Rest der Welt gut ist. (…) Solidarität kann nicht durch das Aussprechen von Standardformeln eingefordert werden" (Spivak 2008, 259, Fn. 27).

Die „neue Weltordnung" der marktwirtschaftlichen Globalisierung hat zu einer systematischen Demontage der Verantwortlichkeit des Nationalstaates geführt, der lediglich eine geschäftsführende Rolle einnimmt. Shalini Randeria (2009) spricht diesbezüglich von einem „listigen Staat" und beschreibt hiermit, wie der postkoloniale Staat sich seiner Verantwortung entzieht, die Interessen seiner verletzlichsten BürgerInnen zu schützen. Nun ist jedoch auch mithilfe der nationalen und internationalen Zivilgesellschaft als der Avantgarde von Global Governance die redistributive Macht des Staates gänzlich untergraben worden (Spivak 1999, 357). Dieser Verlust von staatlicher Rechenschaftspflicht entzieht den BürgerInnen die Möglichkeit einer verfassungsmäßigen Entschädigung. In Kontexten der „Dritten Welt" mit ihren fragilen Demokratien, wird der Staat zum *Pharmakon*, das wie Derrida erläutert, Gift und Arznei zugleich ist. Spivak bemerkt hierzu: „Es verwandelt sich in Gift, was Medizin hätte sein können" (Spivak 2008a, 71). Dies ist kein Plädoyer für einen Etatismus, sondern vielmehr für eine Wachsamkeit in Bezug auf die Verdrängung des Staates durch nichtstaatliche Akteure als treibende Kräfte der Gerechtigkeit.[3]

Die internationale Zivilgesellschaft entwickelt sich in zunehmendem Maße zu einem dominanten Akteur in Fragen globaler Gerechtigkeit, die sich als eine Form des kollektiven Handels parasitär zum Scheitern von Staaten verhält. In unserem Alltagsverständnis nehmen wir hingegen an, dass eine ermächtigte Zivilgesellschaft unwillkürlich zu einer Stärkung von Demokratie beitragen wird. Im Anschluss an Gramsci hinterfragt Spivak diese Gleichung, indem sie darlegt, dass die Zivilgesellschaft als eine Erweiterung der hegemonialen Ordnung zu verstehen ist. Sie problematisiert hierbei die Rolle von elitären Akteuren der Zivilgesellschaft, die – ohne von den

Menschen, die sie angeben zu vertreten, direkt gewählt worden zu sein – beachtliche politische Macht sowie einen Zugang zur transnationalen Öffentlichkeit erlangt haben. Die Subalterne hingegen – darauf sei an dieser Stelle hingewiesen – hat keinerlei Anteil an den organisierten Kämpfen der neuen sozialen Bewegungen. Zu Recht warnt Spivak insoweit vor dem moralischen Unternehmertum der internationalen Zivilgesellschaft (Alphabetisierungs-*Wallahs* oder städtischen Radikalen) und ihren Bemühungen „die Welt zu retten" (Spivak 2007, 175). Die Herausforderung besteht darin, die HelferInnen davon abzuhalten, zu viel zu helfen. Das ignorante Wohlwollen der „fernsteuernden" Weltverbesserer aus dem Norden lässt Fundraising als das ethische Mittel der Wahl erscheinen, während die postkolonialen Eliten zu den organischen Intellektuellen des globalen Kapitalismus geraten. Der Neokolonialismus erhält sich somit – ähnlich wie der Kolonialismus – dadurch aufrecht, Gutes für „die Menschen" zu tun. Unter den derzeitigen Umständen können folglich Reden von globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten – wenn etwa eine kleine Gruppe von Institutionen, die entweder im Norden verortet ist oder durch ihn finanziert wird, das Unrecht der Welt richten möchten – den Verdacht eines neokolonialen Paternalismus hervorrufen (ebd., 177). Hier wird die Notwendigkeit einer Reflektion und Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat, der Zivilgesellschaft und denen, in deren Namen sie handeln, unterstrichen.

Die subalterne Frau ist weder Teil eines vereinigten Widerstands von „Dritte-Welt-Frauen" noch von globalen Allianzpolitiken. Spivak erinnert uns: „Wenn wir Solidarität als eine theoretische Position diskutieren, dürfen wir nicht vergessen, dass nicht alle Frauen der Welt lesen und schreiben können. Es werden Traditionen und Situationen undurchsichtig bleiben, da wir ihre sprachliche Konstitution nicht teilen können" (Spivak 1993, 192). Vor diesem Hintergrund kann die Auflösung des vergeschlechtlichten subalternen Raums – dem Ziel des feministischem Engagements in der Dekolonisierung – nicht durch Gender Mainstreaming und ökonomisches Empowerment von „Dritte-Welt-Frauen" erreicht werden. Der Bruch zwischen der postkolonialen feministischen Aktivistin-Theoretikerin und der vergeschlechtlichten Subalternen wird nicht durch eine angemessene Theorie oder Top-Down-Geschlechterpolitiken korrigiert werden. Im Zentrum des Projekts der Dekolonisierung und einer feministisch-demokratischen Zukunft steht vielmehr die Neuvermessung der Subjektformation durch einen „epistemischen Wandel", der sowohl die feministische Aktivistin-Theoretikerin als auch die vergeschlechtlichte Subalterne einbezieht.

Spivak schlägt eine „transnationale Literalität" (transnational literacy) vor, die sowohl für die Metropolen als auch für die ländlichen Subalternen in je verschiedener Weise eine supplementierende Pädagogik darstellen könnte. Ihr zufolge strebt die Bildung in den Geisteswissenschaften nach einer „unerzwungenen Neuanordnung von Begehren" (uncoercive rearrangement of desires) (2007, 173). Sie verweist auf die Notwendigkeit, die Trennung zwischen jenen, die von oben „Unrecht richten" und jenen unten, denen Unrecht angetan wird, zu thematisieren (Spivak 2008a, 16).

Die Interessen des Anderen „dort drüben" zu vertreten, bedarf „hier" einer sorgfältigen Prüfung. Das bedeutet, dass die Prozesse hinterfragt werden müssen, die die einen in Zuteiler von Rechten verwandeln. Der Glaube an die eigene Unverzichtbarkeit sowie der Glaube, kulturell überlegen zu sein, muss überwunden werden. Zudem muss von dem Gedanken Abstand genommen werden, dass die „Dritte Welt" in Schwierigkeiten ist und nur „wir" über die Lösungen verfügen (ebd., 23). Dies erfordert eine Veränderung des Verständnisses von Verantwortung als einer Pflicht des „stärkeren Selbst" *für* den Anderen hin zu einer Verantwortung *gegenüber* dem Anderen (ebd., 28). Spivak unterscheidet zwischen kulturellen Systemen, die auf Verantwortung basieren (responsibility-based cultures) und Systemen, denen Rechte zugrunde liegen (rights-based cultures) und regt uns somit dazu an, die Bedeutung von Verantwortung als *al-haq* neu zu denken, nämlich als eine Art von Geburtsrecht im Gegensatz zu der Vorstellung, etwas tun zu müssen (Spivak 2007, 180). Der folgende Hinweis Spivaks ist hier instruktiv:

> Geschichte ist mächtiger als persönliches Wohlwollen. (…) In diesem Geschäft der Solidarität mit den Ärmsten der Armen im globalen Süden macht persönliches Wohlwollen nichts wett. Es ist christlich zu denken, dass man Tausende Jahre von Unrecht wieder gut machen kann, indem man einfach freundlich ist. Also gehe ich hin und (…) versuche, von ihnen und meinen Fehlern zu lernen. Solidarität? Um Himmels willen. Ich bin eine Kasten-Hindu. Vergessen Sie's (Spivak 2008b, 27).

Hierbei geht es nicht um Schuldzuweisungen, sondern vielmehr um einen Appell an die transnationale Elite, die Politiken zu überdenken. Eine Kritik an dem durch die Aufklärung inspirierten Kosmopolitismus bedeutet nicht, der Idee ein Ende setzen zu wollen. Im Gegenteil. In einem interessanten Interview mit dem Titel „Was ist Aufklärung?" stellt Spivak die Abhandlungen von Kant und Foucault gegenüber, um folgender Frage nachzugehen: „Was ist falsch gelaufen mit dem Besten der Aufklärung?" (2004, 179). Indem sie den Zugang zu der europäischen Aufklärung durch Kolonisierung als eine „befähigende Verletzung" beschreibt, schlägt sie vor, die Befähigung strategisch zu nutzen, auch wenn die Verletzung neu verhandelt werden muss (Spivak 2008a, 263). Da sie das Verhältnis zwischen der Postkolonialität und der Aufklärung als eine dilemmatische Double-bind-Situation ansieht, empfiehlt Spivak, die europäischen Philosophen weder anzuklagen noch sie zu entschuldigen (do not accuse, do not excuse), sondern vielmehr in die Protokolle der kanonischen Texte der Aufklärung einzutreten, um herauszufinden, wie ihre eigenen Begriffe für eine gerechtere und demokratischere Postkolonialität genutzt werden können (ebd., 259).

Spivak verweist darauf, dass unterdrückte Minderheiten sich innerhalb des Diskurses der Aufklärung bewegen, wenn sie bürgerliche und politische Rechte einfordern. Daher lehnt sie eine kategorische Zurückweisung der Aufklärung ab und plädiert vielmehr für einen anderen Umgang mit der Aufklärung, der darin besteht „sie von unten zu gebrauchen" (ab-use) (Spivak 2007, 181). „Um ihre guten Strukturen, für alle bewohnbar zu machen, muss ich die Aufklärung für das öffnen, was durch

sie ausgeschlossen werden sollte – aber nicht in einer unkritischen Weise“ (Spivak 2008a, 259). Hier versteht sie „Aufklärung“ als ein Codewort für die Regulierung von Öffentlichkeit und die Defeudalisierung des Gemeinwesens, die während der bürgerlichen Revolution in Europa und den sie andernorts begleitenden kolonialen Formationen stattgefunden haben (Spivak 2007, 181).

Im Gegensatz zu einer kulturrelativistischen Anklage gegen das Erbe der Aufklärung oder einer ethnozentrischen Suche nach reinen nicht-westlichen Wissenssystemen, scheint es vielversprechender, die Verwebungen von westlichen mit nicht-westlichen Theorieproduktionen zu untersuchen. In diesem Zusammenhang sind folgende Fragen von Interesse: Wie kann mit dem Paradoxon umgegangen werden, dass die Aufklärung, trotz ihrer Ausrichtung auf das weiße, männliche bürgerliche Subjekt, absolut unverzichtbar ist? So wurde etwa in vielen postkolonialen Kontexten die Erfahrung gemacht, dass die Kritik an der Moderne zu einer Stärkung von konservativen und nationalistischen Ordnungen geführt hat. Es muss untersucht werden, wie die Aufklärung über die Grenzen Europas hinaus befördert werden kann, um den „Anderen“ zu dienen, und welche Probleme in der Aneignung von Konzepten – wie etwa dem der Öffentlichkeit mit seinem westlichen Rahmen – auftreten können.

Meiner Ansicht nach würde solch ein Projekt das Beste der Aufklärung bewahren und zu einem Umdenken in Bezug auf das Verhältnis der Aufklärung zu „delegitimiertem“ Wissen und seiner Rolle im Projekt der Dekolonisierung führen. Dies würde auch ein Abweichen von den Orthodoxien antikolonialer Kritik bedeuten. Es muss schließlich stets daran erinnert werden, dass der Nationalismus ein Produkt des Imperialismus ist und insofern mit seinen gewaltvollen Strukturen verbunden bleibt. Demzufolge ist die Konstruktion einer banalen Opposition zwischen der europäischen Aufklärung und dem Postkolonialismus ein unzulässiger Vorgang, der insofern zu problematisieren ist, als dass es zu untersuchen gilt, inwieweit unser Verständnis von Kritik durch die Aufklärung geprägt ist – auch wenn es nicht hierauf begrenzt bleibt. Im Gegensatz zu einer postkolonialen Anti-Moderne besteht die Herausforderung vielmehr darin, den Gedanken der schwarzen Feministin Audre Lorde zu reformulieren und zu fragen, ob es nicht doch möglich ist, das Haus des Herren mit seinem eigenen Werkzeug zu demontieren (1984, 110).

*Aus dem Englischen von Elisabeth Fink*

## Anmerkungen

1 Benhabib entlehnt den Gedanken der „Iteration“ von Jacques Derrida. Die Etymologie des Begriffs geht gleichzeitig auf das Latein iter (wieder) und das Sanskrit-Wort itara (anders) zurück und zeigt damit an, dass jede Wiederholung mit Alterität einhergeht.

2 Spivak verwendet die arabische Metapher rafu.

3 Spivak warnt vor den Gefahren der „Brechung von Staaten“, da etwa der Markt niemals der Forderung nachkommen wird, sauberes Wasser für die Armen bereitzustellen (Spivak 2007, 178).

## Literatur

**Beck**, Ulrich, 2007: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt/M.

**Benhabib**, Seyla, 2006: Another Cosmopolitanism. Oxford.

**Dhawan**, Nikita, 2007: Impossible Speech. On the Politics of Silence and Violence. Sankt Augustin.

**Fraser**, Nancy, 1992: "Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". In: Calhoun, Craig (Hg.): Habermas and the Public Sphere. Cambridge, 109-142.

**Grewal**, Inderpal, 2008: "Amitav Ghosh: Cosmopolitanisms, Literature, Transnationalisms". In: Krishnaswamy, Revathi/Hawley, John (Hg.): The Post-colonial and the Global. Minneapolis, 178-190.

**Kapoor**, Ilan, 2008: The Postcolonial Politics of Development. London, New York.

**Lorde**, Audre, 1984: "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". In: Dies.: Sister Outsider: Essays and Speeches. Berkeley, 110-113.

**Medovoi**, Leerom/**Raman**, Shankar/**Robinson**, Benjamin, 1990: "Can the Subaltern Vote? Representation in the Nicaraguan Elections". Socialist Review. 20. Jg. H. 3, 133-150.

**Nussbaum**, Martha C., 1997: Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Cambridge.

**Randeria**, Shalini, 2009: „Transnationalisierung des Rechts und der ‚listige Staat' in Indien: zivilgesellschaftlicher Widerstand gegen die Privatisierung öffentlicher Güter". In: Randeria, Shalini/Eckert, Andreas (Hg.): Vom Imperialismus zum Empire. Frankfurt/M., 211-236.

**Saunders**, Kriemild, 2003: Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Representation. London.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 1991: "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak". Oxford Literary Review. 13. Jg. H. 1-2, 220-251.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 1993: Outside in the Teaching Machine. London, New York.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 1999: A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present. Kolkata.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 2004: „What is Enlightenment?" Interview with Jane Gallop. In: Gallop, Jane (Hg.): Polemic: Critical or Uncritical. New York, 179-200.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 2007: „Feminism and Human Rights". In: Shaikh, Nermeen (Hg.): The Present as History: Critical Perspectives on Global Power. New York, 172-201.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 2008a: Other Asias. Malden.

**Spivak**, Gayatri Chakravorty, 2008b: „Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen". Interview von Sushila Mesquita & Vina Yun. Frauensolidarität. 104. Jg., 26-27.