Demokratie und die Kolonialität der Gewalt

Konstitutive Verwobenheiten und aktuelle Verdichtungen

Gundula Ludwig*

Schlüsselwörter: Kolonialität der Macht, Gewalt, Androzentrismus, Eurozentrismus, Subjektivierung, Relationalität, radikale Demokratietheorie

Abstract: Während liberalen Demokratietheorien Gewalt als das Andere von Demokratie gilt, haben post- und dekoloniale Theorien den Nachweis erbracht, dass Gewalt ein grundlegendes Element moderner Ordnungen und liberaler Demokratien ist. Von einem weiten Verständnis von Demokratie ausgehend, das diese auch als Lebensform und Subjektivierungsweise versteht, erörtert der Text erstens die Frage, auf welchen gewaltvollen diskursiven Voraussetzungen die Konstitution des Subjekts in der liberalen Demokratie beruht. Es wird dargelegt, wie die Figur des autonomen, souveränen Individuums auf der gewaltvollen „Kolonialität von Macht“ (Quijano 2000) beruht, das ein demokratisches Verständnis von Politik letztlich verunmöglicht. Aus intersektionaler Perspektive wird gezeigt, wie sich in der gewaltvollen Konstitution des demokratischen Subjekts Rassismus, Kolonialismus, Geschlechter- und Sexualitätsverhältnisse miteinander verschränken. Zweitens werden die Erkenntnisse zur Verwobenheit der ‚Kolonialität der Gewalt‘ und Demokratie in Dialog mit Ansätzen radikaler Demokratietheorie gebracht. Hier wird erörtert, wie die radikaldemokratische Kritik mittels post- und dekolonialer Perspektive rekonzeptualisiert werden muss, wenn sie auch die gewaltvollen Fundamente liberaler moderner Demokratie radikal kritisieren will. Daran anschließend wird drittens dargelegt, dass die gegenwärtige Krise der Demokratie aus der hier entwickelten Perspektive eine durchweg systemische ist. Die aktuelle Krise der Demokratie wird als Verdichtung des in der liberal-kolonialen Konstruktion des demokratischen Subjekts angelegten undemokratischen Subtextes ausgewiesen. Den Schluss des Textes bilden Überlegungen zu Wegen der Dekolonisierung von Demokratie.

Abstract: While liberal theories of democracy view violence as the opposite of democracy, post- and decolonial theories argue that violence is a fundamental element of liberal democracies. Based on a broad notion of democracy, which approaches democracy also as a form of life and a mode of subjectivation, the article unmasks first the violent discursive presuppositions of the subject of liberal democracy. I argue that the figure of the autonomous, sovereign individual is based on the violent „coloniality of power“ (Quijano 2000) that ultimately makes democratic politics impossible. From an intersectional perspective, I further argue how racist, colonial, gendered and sexual relations of power are intertwined in the violent constitution of the democratic subject. Second, these insights of the ‘coloniality of violence’ as foundation of liberal democracies are brought to a dialogue with radical democratic theory. Third, I argue that the current crisis of democracy is a systemic one deriving from the ‘coloniality of violence’ inherent in liberal democracies and its political subjects. The article concludes by offering preliminary reflections on ways of decolonizing democracy.

* Gundula Ludwig, Universität Innsbruck
Kontakt: gundula.ludwig@uibk.ac.at

„Im Grunde war die moderne Demokratie seit ihren Anfängen darauf angewiesen, sich in ein quasimythologisches Gewand zu kleiden, um den kontingenten Charakter ihrer Grundlagen und die in ihren Fundamenten angelegte Gewalt zu verbergen.“

(Mbembe 2017: 48)

Gewalt wird in liberalen Demokratietheorien gemeinhin als das Andere von Demokratie ausgewiesen. Die Befriedung und ‚Zivilisierung‘ von Gewalt gilt geradezu als Merkmal liberaler moderner Demokratien. Das Gewaltmonopol des Staates gepaart mit der Selbstbeherrschung der mit Vernunft ausgestatteten Bürger*innen werden als Garant dafür gesehen, dass Gewalt gezähmt und lediglich zu einer Ausnahmeerscheinung in Demokratien werden konnte. Dieses Narrativ wurde von vielen post- und dekolonialen Theoretiker*innen zurückgewiesen, indem gezeigt wurde, dass die Herausbildung moderner westlicher Demokratien unauflöslich mit der Etablierung einer auf Gewalt beruhenden kolonialen Weltordnung verbunden ist. Einer derjenigen Ansätze, die eine radikale postkoloniale Kritik an Demokratie formulieren, und die die Kritik an der Gewaltförmigkeit westlicher Demokratien nicht nur auf die Institution Demokratie, sondern ebenso auf die mit dieser verwobenen Lebensweisen bezog, wurde von Achille Mbembe erarbeitet, dessen Überlegungen den Ausgang für den vorliegenden Text bilden. Für Mbembe gibt es „keine Demokratie ohne ihre Doppelgängerin, ihre Kolonie, ganz gleich, wie man sie nennt oder welche Struktur sie besitzt. [...] Die Demokratie trägt die Kolonie tief in sich, und die Kolonie trägt die Demokratie – oft in Gestalt von Masken“ (Mbembe 2017: 45). Moderne liberale Demokratien tolerieren, ermöglichen und konstituieren von Beginn an physische, psychische, strukturelle, institutionalisierte und epistemische Gewalt (vgl. ebd.: 36). Mbembe sieht moderne liberale Demokratien daher von jeher als auf zwei Ordnungen beruhend: Neben der „Gemeinschaft der Gleichen, in der zumindest theoretisch der Gleichheitsgrundsatz herrscht“, existiert eine „ebenfalls gesetzlich etablierte Gruppe von Nichtgleichen oder Menschen ohne Teilhabe“ (ebd.: 37). Moderne liberale Demokratien bildeten sich folglich als „*Gemeinschaft der Trennung*“ (ebd.; Hervorhebung im Original) heraus. Legitimiert wurde diese Gleichzeitigkeit zweier Ordnungen durch Rassismus und die aus diesem resultierende Entmenschlichung und Entrechtlichung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color*.

Dass sich die liberale moderne westliche Demokratie als ‚Gemeinschaft der Trennung‘ etablierte, zeigt sich im Inneren der jeweils nationalstaatlich verfassten Demokratien ebenso wie in deren ‚Äußerem‘: In den Demokratien, die sich wie etwa die USA als „demokratischer Sklavenstaat“ (Mbembe 2017: 36) etablierten, schloss die ‚Gemeinschaft der Gleichen‘ Sklav*innen aus, zugleich aber prägte dieser Ausschluss und die alltägliche Gewalt der Sklaverei ebenso wie die Plantagenwirtschaft die Vorstellung darüber, was ‚Politik‘ in einer Demokratie sein solle¹. Die ‚Demokratien‘ der europäischen Nationalstaaten, die zugleich Kolonialmächte waren, waren ebenso selektiv, beruhten sie doch auf Gewaltregimen in den Kolonien. Der vermeintliche „innere Frieden“ beruhte hier daher, so Mbembe, „zu einem großen Teil auf Gewalt in der Ferne“ (ebd.: 41), den Kolonien. Die Gewalt der Demokratien wurde in die Kolonien ausgelagert (vgl. ebd.: 52). Das Kolonialrecht entzog sich der Trennung von legaler und illegaler Gewalt, was dazu führte, dass der Alltag der Kolonisierten durch „rohe, weil uneingeschränkte Gewalt“ (ebd.: 53) gekennzeichnet war. Diese Gewalt blieb jedoch ungeahndet oder blieb durch die Interpretation als vermeintlicher ‚Notwehr‘ straffrei (vgl. ebd.: 54). Auch darin zeigt sich, dass sich Demokratie dem Gleichheitspostulat

1 Vgl. zu den *Entanglements* von Versklavung und Demokratie u.a. Du Bois 2014 und auf der Ebene der Theoriebildung u.a. Buck-Morss 2009.

zum Trotz als ‚Gemeinschaft der Trennung‘ etablierte: Die Gleichheit bezog sich auf Kolonisierende und hier zudem lange Zeit nur auf besitzende, weiße Männer. Aus der Charakterisierung moderner liberaler Demokratien als *Gemeinschaft der Trennung* folgert Mbembe daher: „Die drei Systeme, das der Plantage, das der Kolonie und das der Demokratie, wechseln einander ab, aber sie trennen sich nie voneinander“ (ebd.: 42 f.).

Inspiriert von unter anderem Mbembes Analysen zur Verwobenheit von modernen liberalen Demokratien und rassistischer, (neo-)kolonialer Gewalt nehme ich im vorliegenden Text deren Krisenhaftigkeit in den Blick. Ich gehe der Frage nach, inwiefern die grundlegenden Logiken der modernen liberalen Demokratie auf rassistischen, kolonialen Formen der Gewalt beruhen und daher immer schon krisenhaft waren. Dem Text zugrunde liegt ein weites Verständnis von Demokratie, das diese nicht auf Institutionen begrenzt, sondern auch als Lebensform und Praxis versteht, in denen sich diskursive Ideale über politisches Handeln, politische Subjektivität und politisches Gemeinwesen und so weiter materialisieren (vgl. Güven 2015). Aus dieser Perspektive werde ich darlegen, wie die Ideale der modernen liberalen Demokratie auf der ‚Kolonialität von Gewalt‘ beruhen. Im ersten Teil des Textes ist daher die Frage leitend, welcher gewaltvolle Subtext sich hinter den diskursiven Idealen der liberalen modernen Demokratie verbirgt. Mein Interesse richtet sich hier auf die diskursiven Voraussetzungen der Konstitution des demokratischen Subjekts. Hier gehe ich der Bedeutung von Gewalt in der Konstitution des demokratischen Subjekts nach und lege dar, wie die Figur des autonomen, souveränen Individuums auf der gewaltvollen „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101) beruht, das ein demokratisches Verständnis von Politik letztlich verunmöglicht. Hierfür beziehe ich mich vor allem auf jenes Gefüge der Macht, das Aníbal Quijano als „Kolonialität der Macht“ (2000) bezeichnet hat und das ich mit Hilfe von feministischen und queeren Ansätzen intersektional weiterdenke. Da der vorliegende Text davon ausgeht, dass die Kolonialität der Macht (Quijano 2000) auf intersektionalen Verwobenheiten von Rassismus, Kolonialismus, Geschlechter- und Sexualitätsverhältnissen beruht, erachte ich es als erforderlich, unterschiedliche postkoloniale, dekoloniale, feministische und queere Ansätze miteinander in Dialog zu bringen. Dies bedeutet auch, wechselseitige androzentrische und eurozentrische Leerstellen durch diesen Dialog zu überbrücken. Diese Erkenntnisse zur Verwobenheit der Kolonialität der Gewalt und der Demokratie werde ich in einem nächsten Schritt in Dialog mit Ansätzen radikaler Demokratietheorie bringen. Diese verfolgen das Ziel, die genuin undemokratischen Elemente liberaler moderner Demokratien auszuweisen, ignorieren dabei jedoch zumeist (neo-)koloniale Machtverhältnisse. Vor diesem Hintergrund argumentiere ich in diesem Abschnitt, wie die radikaldemokratische Kritik mittels post- und dekolonialer Perspektive rekonzeptualisiert werden muss, wenn sie auch die gewaltvollen Fundamente liberaler moderner Demokratie radikal kritisieren will. Daran anschließend lege ich dar, dass die gegenwärtige Krise der Demokratie aus der hier entwickelten Perspektive eine durchweg systemische ist. Die aktuelle Krise der Demokratie wird als Verdichtung des in der liberal-kolonialen Konstruktion des demokratischen Subjekts angelegten undemokratischen Subtextes ausgewiesen. Vor diesem Hintergrund bilden den Schluss des Textes einige Ausführungen zur notwendigen Dekolonisierung von Demokratie.²

2 Da das Konzept der ‚Kolonialität der Macht‘ das Kernstück der im Text entfalteten Argumentation bildet, verortet sich diese in einer dekolonialen Denktradition. Da zugleich das Anliegen des Textes darin besteht, die Vielschichtigkeit der gewaltförmigen Subjektconstitution, die der liberalen Demokratie zugrunde liegt, sichtbar zu machen, rekurriere ich in dem Text darüber hinaus auf postkoloniale Ansätze. Trotz des Wissens um epistemologische Differenzen, Debatten und Spannungen zwischen dekolonialen und postkolonialen Ansätzen

1. Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

Aus post- und dekolonialer Perspektive gibt es keine Moderne ohne Kolonialität (vgl. u. a. Dussel 1993; Mbembe 2017; Mignolo 2012; Quijano 2000). Sichtbar gemacht werden kann diese konstitutive Verwiesenheit allerdings nur jenseits eines „methodologischen Nationalismus“ (Castro Varela/Dhawan 2009: 9), respektive wenn die Moderne nicht auf Europa beschränkt, sondern ihre Herausbildung mit der kolonialen Welt in Verbindung gebracht wird. Um die Verwobenheit von Moderne und kolonialen Strukturen analytisch fassen zu können, führte Anibal Quijano das Konzept der „Kolonialität der Macht“ ein (2000). In Abgrenzung zum Begriff des Kolonialismus macht er damit die machtvollen Strukturen des Denkens, Erkennens und Seins sichtbar, die ihren Ausgang in der gewaltvollen Kolonialisierung im 15. Jahrhundert nahmen und bis heute die globale politische und soziale Ordnung prägen. Kolonialität der Macht konstituiert nicht nur die globale politische Ökonomie, sondern ebenso epistemische Wahrnehmungsweisen und Deutungsmustern von Subjekten, Subjektivität und dem Sozialen. So wie die ‚Kolonialität der Macht‘ die globale politische Ökonomie bis in die Gegenwart strukturiert, formt sie auch das Soziale und das Politische, indem sie ganz grundlegend festlegt, wie Menschen sich aufeinander und auf die Welt beziehen und auf welcher Erkenntnis- und Wissensbasis sie dies tun.

Resultat der Kolonialität der Macht ist eine globale Ordnung, die auf Gewalt beruht – nicht aber ‚nur‘ in ihrer direkten physischen Form wie sie sich in kolonialen Genoziden, Tötungen, Folter, Vergewaltigungen, Sklaverei und Ausbeutung zeigt, sondern auch in epistemischer Gewalt (vgl. Mignolo 2012: 50; Quijano 2000, Dussel 1993: 75; Spivak 2008; Brunner 2020). Epistemische Gewalt umfasst sowohl die Verdrängung und Vernichtung aller Wissensformen und Formen des Subjekt-Seins, die nicht in eurozentrische Denk- und Seinsordnungen passen, als auch die Universalisierung der eurozentrischen Wissens- und Subjektformen. Die Kolonialität der Macht enthält die systematische Zurückdrängung, Verunmöglichung und Vernichtung aller Wissens(an)ordnungen jenseits eurozentrischer Epistemologien und prägt als diskursive Logik bis heute in gewaltvoller Weise Formen des Erkennens und der Erkenntnis – der Menschen sowie deren Beziehungen zu sich, zueinander und zur Welt.

Grundlegend für die epistemische Gewalt der Kolonialität der Macht ist die Logik der Vereinheitlichung und die Reduzierung von Vielfalt auf *eine einzige* Logik, die Welt zu erkennen und zu beleben. Mit dieser Universalisierung macht(e) sich Europa zum Zentrum und versucht(e), sowohl die der eurozentrischen Definition und Ausgestaltung der Moderne eingeschriebene Partikularität als auch die ihr zugrunde liegende Gewalt unsichtbar zu machen (vgl. Quijano 2000: 540).

Aus feministischer Perspektive kann die der Kolonialität der Macht zugrunde liegende Epistemologie als maskulinistisch-kolonial bezeichnet werden. Luce Irigaray (1979) wies die phallogozentrische Logik, die Heterogenität auf das Eine reduziert und das, was zum anderen gemacht wird, in dieser Logik zum Verschwinden bringt, als grundlegend für die androzentrische Strukturierung des Sozialen und Politischen aus. Allerdings bezieht sich Irigaray lediglich auf die Geschlechterdifferenz und übergeht dabei, dass die phallogozentrische Logik nur als intersektionale gedacht werden kann. Wird Irigarays Kritik aus einer intersektionalen

Perspektive weitergedacht, kann argumentiert werden, dass sich in der Kolonialität der Macht koloniale und androzentrische Epistemologien verbinden. Das Zum-Verschwindenbringen des Anderen ist androzentrisch und eurozentrisch. Ähnlich lässt sich die eurozentrische Bezüglichkeit zur Welt mit Donna Haraway aus feministischer Perspektive als „god-trick“ (Haraway 1988: 581) beschreiben, da sie auf der Unsichtbarmachung der Situiertheit von Erkennen und Wissen im Namen einer ‚universellen‘ Epistemologie beruht. Aus dekolonialer, nicht jedoch aus feministischer Perspektive wiederum schreibt Walter D. Mignolo daher auch von einem „Zaubertrick“ der kolonialen-eurozentrischen Epistemologie, der darin besteht, die „Geo- und Körperpolitik der Erkenntnis“ „erfolgreich zum Verschwinden zu bringen und in Vergessenheit geraten zu lassen“ (Mignolo 2012: 113). Auf diese Weise wird Erkennen in seiner eurozentrischen Form zu einem „imperialen Instrument der Kolonisierung“ (ebd.: 48) – und, so muss an dieser Stelle aus feministischer Perspektive ergänzt werden, auch hier verschränken sich androzentrische und eurozentrische Formen des Sich-auf-die-Welt-Beziehens.

Die Entfaltung der Kolonialität der Macht setzte die Rassifizierung der Weltbevölkerung voraus. Die Einteilung und Klassifikation von Menschen in vermeintlich biologisch verschiedene ‚races‘, war, so Quijano, Voraussetzung für die Kolonialität der Macht: „[R]ace became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society’s structure of power“ (Quijano 2000: 535). Ab dem 15. Jahrhundert entwickelte sich die Einteilung von Menschen mittels Rassifizierung zu einem universellen Ordnungssystem. Unterscheiden, um koloniale Hierarchien zu legitimieren und um das europäische Selbst und die Anderen in einer asymmetrischen Weise anzuordnen, die die Alterität des Anderen verunmöglicht, ist eine grundlegende Logik der „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101).

Quijanos dekoloniale Analyse der Kolonialität der Macht ist unter anderem ein Beitrag, um das Verhältnis von Kapitalismus und Kolonialität zu präzisieren. Quijano wendet sich gegen die Annahme, dass die Kolonien Amerikas in einen bereits bestehenden Kapitalismus integriert wurden, und entfaltet stattdessen das Argument, dass der Kapitalismus sich erst durch die Kolonialisierung konstituieren konnte (vgl. Quijano 2010: 535 ff.; vgl. dazu auch Mignolo 2012: 141). Dies aufgreifend möchte ich im Folgenden aufzeigen, dass sich auch das Projekt der modernen liberalen Demokratie durch und in der Kolonialität der Macht konstituierte. Die These aufnehmend, dass die Kolonialität der Macht immer auch eine Kolonialität der Gewalt ist, werde ich nachfolgend argumentieren, dass moderne liberale Demokratien sich nur über die gewaltvolle „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101) konstituieren konnten, was sich besonders deutlich in der Konstruktion des politischen Subjekts zeigt. Die anordnende, selbstbezügliche Logik, die dekoloniale Autor*innen als grundlegend für Erkennen und Sein innerhalb der Kolonialität von Macht kritisiert haben, stellt auch für liberale moderne Demokratien deren gewaltvolles Fundament dar.

2. Kolonialität der Macht und moderne Subjektkonstitution

Unter der Voraussetzung, dass Demokratie nicht nur eine Staatsform ist, sondern von den Subjekten gelebt werden muss, verlangt Demokratie auch eine bestimmte Form der Subjektivierung. Die liberale moderne Demokratie setzt politische Subjekte voraus, die rational,

autonom und souverän handeln. Als Basis demokratischer Handlungsfähigkeit gilt die Fähigkeit, mittels Vernunft von Individualinteressen zu abstrahieren und so an der Konstruktion des Allgemeinwillens teilzunehmen. Diese Vorstellung zieht sich durch den gesamten Kanon westlicher politischer Theorie und prägt bis in die Gegenwart die Vorstellung, wie ein demokratisches Subjekt gestaltet sein muss. „Democracy is impossible to conceptualize without this modern notion of subjectivity“ (Güven 2015: 45). Mit Rekurs auf Michel Foucault begreift Ferit Güven die Konstitution der Subjekte der Demokratie als Effekt von Disziplinierung (vgl. ebd.: 37). Die Subjekte der Demokratie bezeichnet er als „cogitological subjects“ (ebd.: 45): „Cogitological power [...] creates not obedient subjects or populations, but political, thinking subjects imagining themselves as the center of the problem of unity“ (ebd.: 51). Die grundlegende Figur des demokratischen Subjekts sieht Güven in der Figur des rational-denkenden Subjekts, wie es René Descartes in seiner Formel *cogito ergo sum* beschrieb (vgl. ebd.: 53).

Diese modernen liberalen Demokratien bis in die Gegenwart zugrunde liegende Figur des rationalen, autonomen Subjekts ist, wie feministische Theoretiker*innen aufgezeigt haben, zutiefst vergeschlechtlicht und heteronormativ (vgl. u. a. Pateman 1988; Klapeer 2014): Das Phantasma eines rein rationalen Subjekts setzt voraus, dass all jene menschlichen Tätigkeiten jenseits des Denkens beziehungsweise Tätigkeiten, die nicht durch Rationalität organisiert werden können, aus dem Bereich der Politik ausgelagert und an die feminisierte Sphäre der vermeintlich unpolitischen Privatheit und an Frauen delegiert werden: In der Formel *cogito ergo sum*, die das moderne politische Subjekt begründete, wurde folglich unsichtbar gemacht, „dass das autonome, souveräne ‚öffentliche‘ Subjekt in seiner Konstituierung und Funktion abhängt von der Privatsphäre, von der Familie und von der Beziehungs- und Reproduktionsarbeit, die hauptsächlich Frauen in dieser Sphäre erbringen“ (Klinger 1994: 123). Die Verengung des politischen Subjekts auf (besitzende) weiße Männer ist Resultat dieser Verleugnung und ermöglichte einen folgenreichen Zirkelschluss: Frauen wurde die primäre Zuständigkeit für all jene gesellschaftliche Aufgaben zuteil gemacht, die als ‚irrational‘ galten, und wiederum darin wurde der Grund gesehen, dass sie zu sehr Körper waren, als dass sie dem Ideal eines rein denkenden, politischen Subjekts nahekommen konnten. Diese Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit und die daraus resultierende Konstitution des politischen Subjekts als ‚rationales‘ und ‚entkörpertes‘ weist zugleich einen eurozentrischen und rassifizierenden Subtext auf: Die Konstruktion des „homo politicus – femina privata“ (List 1986) ist nicht nur eine eurozentrisch-weiße, da Schwarze Männer und kolonisierte Männer nicht als politische Subjekte galten, sondern auch, da die Zuweisung der Privatheit an Frauen sich auf weiße Frauen bezog. Wie unter anderem Angela Davis (1982: 10–11) und Hortense J. Spillers (1987) gezeigt haben, wurde versklavten Schwarzen Frauen nicht die Sphäre der Privatheit und Häuslichkeit zugeschrieben, da gerade hierin eine Differenz zwischen weißen und Schwarzen Frauen gemacht wurde. Spillers gelangte daher zu dem Schluss, dass der gewaltvolle Prozess des „degendering“ ein grundlegendes Element von Versklavung ist (Spillers 1987: 72). Als Sklav*in „one is neither female, nor male, as both subjects are taken into ‚account‘ as *quantities*“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Die Konstruktion eines ‚rationalen‘, entkörpernten politischen Subjekts trägt daher androzentrische wie eurozentrisch-rassifizierende Logiken in sich.

Und noch aus einem weiteren Grund ist die Figur des Cartesianischen Subjekts Produkt der Kolonialität der Macht. Mignolo zufolge vollzog sich mit Descartes' Konzeption des Subjekts ein Wandel von der „Theopolitik“ zur „Egopolitik“ (2012: 162). Mit der Durch-

setzung der Egopolitik wurde das Subjekt zum souveränen, solipsistischen Individuum, dessen Geist vom Körper getrennt wird. Das moderne Subjekt der Kolonialität der Macht wird als rein denkendes Wesen konstruiert, dessen Körper und körperliche Verortung in der Welt vollständig abgetrennt wird von seinem Ich. „The body was and could be nothing but an object of knowledge. [...] In this way, in Eurocentric rationality the body was fixed as object of knowledge, outside of the environment of subject/reason“ (Quijano 2000: 555). Die Trennung von Geist und Körper ist wiederum Voraussetzung dafür, dass das Descartes'sche Subjekt seine Erkenntnisse und sein Wissen als universelles behaupten kann (vgl. Grosfoguel 2007: 214): Denn das egopolitische Subjekt suggeriert, dass seine Weltanschauung und Form der Erkenntnisgewinnung unabhängig von der geopolitischen, verkörperten Verortung wären. *Ich denke, also bin ich* wird gänzlich aus allen Bezügen herausgelöst.

Die Konstitution des Ego-Subjekts impliziert notwendig Gewalt. Das in der Kolonialität der Macht konstituierte rationale, autonome Subjekt kann sich nur als getrennt von Anderen wahrnehmen. Diese kolonial-androzentrische Vorstellung eines Subjekts, das sich als solipsistisches Individuum als völlig unabhängig von Anderen setzt, ist Resultat von vielschichtigen gewaltvollen Prozessen. Ganz grundlegend macht das Cartesianische Subjekt sich die es umgebende Umwelt zum Objekt. Dies schließt die Objektivierung von Menschen mit ein. Mit der modernen Subjektkonstitution als *cogito ergo sum* setzt sich die „Vorstellung von Materie als etwas Unbelebtem [durch], über das der (rationale, europäische, moderne, in seiner Subjektivität radikal entkörperte, zugleich aber auch männlich und Weiß gedacht) Mensch nach Belieben und Kräften verfügen könne [...]. Und er tut es auch, selbst dann, wenn es sich bei dieser ‚objektifizierten Materie‘ um andere Menschen handelt“ (Brunner 2020: 48). Dem modernen weißen androzentrischen kolonisierenden Cartesianischen Subjekt ist eine „systematische Negation des anderen“ (Fanon 2014: 210) inhärent. Nelson Maldonado-Torres verortet die Kolonialität des Seins daher in einem Paradigma des Krieges, dessen ‚Besonderheit‘ darin besteht, dass die, die vernichtet werden beziehungsweise als vernichtbar gelten, nicht als Gegenüber gesehen werden, sondern als „dispensable“ betrachtet werden (vgl. Maldonado-Torres 2007: 252). Vor diesem Hintergrund präzisiert Maldonado-Torres die Descartes'sche Formel: „I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)“ (ebd.). Da die zu Anderen Gemachten über keinen Subjektstatus verfügen, bezeichnet Maldonado-Torres sie als „subalter“ (ebd.: 257). Wie Frantz Fanon detailreich aufarbeitete, zeichnete sich Kolonialismus durch eine „blindwütige Entschlossenheit [aus], dem anderen jegliches menschliche Attribut abzustreiten“ (Fanon 2014: 210). Konstitutiver Teil der Kolonialität der Macht ist genau dies: den Kolonisierten eine Identität als Subjekt zu verwehren und ihnen eine Identität aufzuzwingen, die sie zu Objekten degradiert, zu Materie macht, die vernichtet werden kann.

Eine zentrale Rolle in der Verobjektivierung und Negation des Anderen nimmt der Körper ein beziehungsweise genauer: rassifizierende, koloniale *Imaginationen über die Körper der Anderen*. In die Körper von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* wird von den Kolonisierenden der ‚Grund‘ für deren Inferiorität gelegt (Fanon 2013: 137; Mbembe 2017: 90). Die Konstruktion von kolonisierten Menschen, Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* als Körper-Objekte ist Effekt von gewaltvollen kolonial-rassifizierenden Zuschreibungen. Fanon prägte hierfür den Begriff „Körperschema“ (Fanon 2013: 94). Das kolonial-rassifizierende Körperschema führt nach Fanon dazu, dass der Schwarze Körper „ausgewalzt, zerteilt, geflickt“ (ebd.: 97) wird und sich Kolonisierte „in der dritten Person“ (ebd.) erkennen sollen. Die Körper der Anderen werden aus eurozentrisch-

androzentrischer Perspektive als ‚unkontrollierbar‘, ‚triebhaft‘, ‚wild‘ imaginiert und aufgrund dieser Imagination wird ihnen eine Subjektkonstitution als rationales Wesen abgesprochen, das den Körper qua Vernunft bezwingen und disziplinieren kann. Imaginationen über eine enthemmte, ‚perverse‘ Sexualität sind für diese koloniale Trope zentral (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 48; McClintock 1995: 21 ff.; Morgensen 2010). Die Reduktion der kolonisierten Anderen auf Körper stellt das Pendant dafür dar, dass sich das westliche, europäische, weiße, maskuline, heteronormative Subjekt als rein vernunftbegabtes, entkörperteres Wesen imaginieren kann. Die der Konstruktion des modernen westlichen politischen Subjekts zugrunde liegende Entkörperung ist daher eine gewaltvolle Technik, mit der weiße, europäische, heteronormative, nicht-behinderte Männer zur ‚körperlosen Norm‘ werden konnten, und durch den zu Anderen Gemachten Subjektstatus und politische Handlungsfähigkeit gerade aufgrund von Körperkonstruktionen abgesprochen werden konnte (vgl. Mills 1997: 53). Die zugeschriebene Inferiorität der zu Anderen gemachten Körper wurde zur Begründung dafür, dass als politische Bürger nur jene galten, die vermeintlich körperlos waren.

Nicht nur verlangt die Konstitution des modernen Subjekts als denkendes und daher seiendes Subjekt die Objektivierung der Anderen. Sie setzte auch die gewaltvolle Kategorisierung und Vereinheitlichung der zum Objekt gemachten Anderen voraus. Die ordnende, homogenisierende Logik der eurozentrischen Moderne verlangt, dass die Vielheit und Vielfältigkeit von Welt und Menschen in eine einzige Logik gepresst werden. Kolonial-rassifizierende Körperschemata fungieren also auch als gewaltvolle Vereindeutigung, die Heterogenität von Sein und Leben kategorisiert, fixiert, reduziert, verunmöglicht, vernichtet. Besonders deutlich wird diese gewaltvolle vereindeutigende Kategorisierung auf dem Terrain von Geschlecht und Sexualität, wie dies (queer-)feministische post- und dekoloniale Arbeiten verdeutlicht haben. Diese Arbeiten stellen durch die radikale Dekonstruktion von Geschlecht ein Instrumentarium bereit, um die Androzentrismen auch in den Arbeiten von Quijano, Mignolo, Fanon und Mbembe zu überwinden und sichtbar zu machen, wie die gewaltvolle ordnende, homogenisierende Logik der eurozentrischen Moderne und wie rassifizierende ‚Körperschemata‘ immer auch einen vergeschlechtlichten Subtext aufweisen. So wies María Lugones Geschlecht – als binäre heteronormative Kategorie – als bis heute wirkende gewaltvolle ‚koloniale Erfindung‘ aus, die vielfältige Geschlechter und Sexualitäten in die Form hierarchischer, heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit presste (vgl. auch Oyěwùmí 2016). Lugones weist nach, dass die Vernichtung von Praxen von Geschlecht und Verwandtschaft, die nicht dem europäischen heteronormativen Ideal der binären, hierarchischen Zweigeschlechtlichkeit entsprachen, ein fundamentales Element kolonialer Gewalt ist (vgl. Lugones 2007: 202). Diese Vernichtung wiederum war Voraussetzung dafür, dass sich heteronormative patriarchale Normen global als einzige mögliche Lebensweise durchsetzen konnten. Nicht nur wirkt(e) sich (neo-)koloniale Gewalt also unterschiedlich auf Frauen und Männer aus; bereits die Kategorisierung von Menschen in binär vergeschlechtlichte Wesen ist eine fundamentale koloniale Form von Gewalt, die die Vernichtung vielfältiger Seinsweisen voraussetzt und mit sich bringt. Zugleich war gerade das zweigeschlechtlich-binäre Körperschema für die Entmenschlichung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* zentral. Die Kolonialität von Geschlecht ermöglichte „the process of active reduction of people, the dehumanization that fits them for the classification, the process of subjectification, the attempt to turn the colonized into less than human beings“ (Lugones 2010: 745; vgl. auch Morgensen 2010: 106). Die Veränderung der Anderen mittels kategorisierender Körperschemata ist neben der direkten physischen Gewalt auch eine Form der epistemischen Gewalt, die freilich zutiefst

materiell wirkt: Denn sie verunmöglicht, dass die Anderen als Andere wahrgenommen werden können jenseits des Bildes des kolonialen Ego-Subjekts, das übergestülpt und aufgezwungen wird.

In der gewaltvollen Konstitution des Subjekts, wie sie aus der Kolonialität der Macht resultiert, zeigt sich das, was Mbembe als „Trennungsarbeit“ (2017: 88) beschrieben und als Charakteristikum von Kolonialismus und Rassismus ausgewiesen hat. Diese ‚Trennungsarbeit‘ verunmöglicht gewaltsam „eine auf Gegenseitigkeit oder wechselseitiger Einbindung beruhende Beziehung“ (ebd.: 88 f.). Wie für Fanon sind auch für Mbembe Kolonialismus und Rassismus die Verweigerung der Anerkennung einer gemeinsamen Welt. „Die Verbindung zwischen den Kolonialherren und den Kolonisierten führt niemals zu einer lebendigen affektiven Gemeinschaft. Sie schaffen niemals ein gemeinsames Heim. Der Kolonialherr lässt sich nahezu niemals von den Worten des Kolonisierten *anrühren*“ (ebd.: 182; Hervorhebung im Original). Ein zentraler Effekt der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ ist, dass sie eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod, der Folter, der Versklavung, den Misshandlungen und Vergewaltigungen von kolonisierten Menschen hervorbringt. Als solcher ist sie Voraussetzung für die „schwindelerregende[.] Fähigkeit“ der kolonialen Welt, „sich mit der Zerstörung ihrer Objekte – einschließlich ihrer Bevölkerung – abzufinden“ (ebd.: 88) und der „Banalisierung der Gleichgültigkeit“ (Mbembe 2017: 139) gegenüber Gewalt und Vernichtung. Durch die kolonial-rassifizierende Ent-Menschlichung wurden Leid und Tod der Kolonisierten zu Formen von Gewalt und Tod, auf die „zu reagieren niemand sich verpflichtet fühlt“ (ebd.: 73).

Um das gewaltvolle Bedingungsgefüge der modernen eurozentrischen Subjektkonstitution zu erfassen, stellen Dussel und Ramón Grosfoguel dem Cartesianischen Ich zwei weitere Figuren zur Seite, die dieses erst ermöglichen: Das „ego conquistus“ (Dussel 1993, zit. nach Grosfoguel 2007: 215) und das *extermino ergo sum* (Grosfoguel 2013: 77). Dass Europäer*innen sich die Welt gewaltsam unterworfen haben und diese Gewalt zugleich normalisiert haben, ist Voraussetzung dafür, dass sich überhaupt eine Vorstellung des Ich durchsetzen konnte, die das subjektbegründende Denken derart radikal von seiner Umwelt herauslösen und das Ich nur in Abgrenzung zu Anderen verstehen kann, die sich in Entmenschlichung und im Extremfall in Vernichtung zeigt. Zwischen dem denkenden und erobernden Ich steht das *extermino ergo sum*: „It is the logic of genocide/epistemicide together that mediates the ‚I conquer‘ with the epistemic racism/sexism of the ‚I think‘ as the new foundation of knowledge in the modern/colonial world“ (ebd.).

3. Die gewaltvolle Kolonialität des Seins als Grundlage demokratischer Subjektivität

Moderne liberale Demokratien bildeten sich nicht nur als genuin undemokratische politische Ordnung heraus, da sie auf rassifizierten und vergeschlechtlichten Ausschlüssen basierten. Vielmehr liegt ihnen eine gewaltvolle Logik zugrunde, die tief eingeschrieben ist in die Figur demokratischer Subjekte. Die androzentrisch-koloniale Vorstellung von autonomen, rationalen Subjekten, die aus dem *conquisto ergo sum* und dem *extermino ergo sum* resultiert, ist die gewaltvolle koloniale Logik, die das Gerüst moderner liberaler Demokratien bildet. Diese

erfordern politische Subjekte, die sich selbst als rational und autonom denken und sich als abgeschlossene Wesen gegenüber den Anderen verhalten. Dies setzt eine kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ von Anderen voraus. Die hier zugrunde liegende Logik ist die der Abtrennung und Hierarchisierung gegenüber denen, die zu Anderen gemacht werden und all jener anderen Vorstellungen von Subjektivität und Sozialität. Die kolonial-gewaltvolle Dimension moderner Subjektkonstitution führt zur Unmöglichkeit, die Anderen als Andere und jenseits von hierarchisierenden Kategorisierungen, Schablonen und ‚Masken‘ wahrzunehmen. Die Anderen können nicht in ihrer Alterität wahrgenommen werden, sondern werden in einer hierarchischen Logik zu Anderen gemacht und im Extremfall vernichtet. Die Gewalt entfaltet sich hier in zweierlei Weise: In der Suspendierung der Relationalität mit den Anderen und in den konkreten Gewaltakten, die auf diese Weise nicht als solche gelten können. Die Subjekte moderner liberaler Demokratie basieren auf der gewaltvollen Trennung von Körper und Geist, dem Ich und den Anderen, Materialität und Sozialität sowie auf der Verdrängung von Relationalität durch kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘. In diesen diskursiven Grundlagen zeigt sich die Kolonialität von Gewalt, die das Fundament liberaler moderner Demokratien bildet.

Eine der Stärken des Konzepts der Kolonialität der Macht liegt darin, die Auswirkungen kolonialer Logiken in den Subjektivierungsweisen bis in die Gegenwart sichtbar zu machen. Auch die der demokratischen Subjektivität zugrunde liegende gewaltvolle Kolonialität des Seins findet nach dem formalen Ende des Kolonialismus ihre Fortsetzung. Mit diesem traten zwar direkte Formen der Gewalt und Entmenschlichung partikular in den Hintergrund, dennoch aber sind die Grundzüge der gewaltvollen Kolonialität des Seins weiterhin wirkmächtig. Welche Bedeutung dies für das Subjekt der Demokratie hat, will ich im Folgenden aufzeigen.

Als eine Konsequenz der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ in der Kolonialzeit wies Mbembe aus, dass Gewalt an „Nicht-Orte“ (2017: 56) ausgelagert wurde. In der Kolonialzeit waren dies die Plantage und die Kolonie (vgl. ebd.). Diese ‚Nicht-Orte‘, an die Gewalt ausgelagert wird, bestehen auch in den Demokratien der Gegenwart fort. Mbembe benennt hier „das Lager und das Gefängnis“ (ebd.). Lager unter anderem an den EU-Außengrenzen sowie in vielen westlichen demokratischen Staaten, in denen Geflüchtete leben, sind ‚Nicht-Orte‘ der Gewalt: Sie sind von struktureller Gewalt geprägt, den Menschen werden Menschenrechte verwehrt und ihre Grundbedürfnisse sind nicht gesichert – zugleich aber existiert diese Gewalt scheinbar unberührt vom Bekenntnis zu Gleichheit, Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit liberaler Demokratien (vgl. Davis/Isakjee/Dhesi 2017; Pieper 2013). Ähnlich sind Gefängnisse ‚Nicht-Orte‘ von Gewalt, in denen sich die Kolonialität der Macht und Gewalt innerhalb liberaler Demokratien scheinbar unbehelligt von demokratischen Prinzipien fortschreibt: Der strukturelle Rassismus von Justiz- und Polizeiapparaten westlicher Demokratien führt dazu, dass über Schwarze Menschen, indigene Menschen, *People of Color* und migrantisierte Menschen weitaus häufiger Gefängnisstrafen verhängt werden, in ihren Verfahren koloniale-rassifizierende Wahrnehmungsschemata zu Kriminalisierung führen und sie zudem in Gefängnissen oftmals rassistische Formen von Gewalt erfahren (vgl. u. a. Alexander 2010; Davis 2003; Thompson 2018). Als an ‚Nicht-Orte‘ verwiesen, können diese Formen von Gewalt in Demokratien weiter existieren. Ein weiterer ‚Nicht-Ort‘, an den Gewalt ausgelagert wird und den liberale Demokratien in sich tragen, sind Fluchttrouten. Fatima El-Tayeb spricht in diesem Zusammenhang von „auslöschbare[n] Leben“ (El-Tayeb 2016: 54) der tausenden Menschen, die jedes Jahr beim Versuch, nach Europa zu gelangen, sterben. El-

Tayeb weist darauf hin, dass es sich hierbei um „vermeidbare Tod[e]“ (ebd.) handelt, bei denen die Demokratien Europas durch ihre kolonialen Vergangenheiten zwar für viele Fluchtursachen mitverantwortlich sind, gegen die sie dennoch nichts unternehmen (vgl. ebd.: 57).

Für Kolonialismus und Sklaverei hat Mbembe die kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ für die alltägliche ‚Banalisierung der Gleichgültigkeit‘ (Mbembe 2017: 139) gegenüber Leid und Tod der zu Anderen gemachten als Bedingung ausgewiesen. Auch hier lässt sich eine Kontinuität bis in die Gegenwart ausmachen. Die in der Kolonialität des Seins verwurzelte Konstitution des Subjekts als solipsistisches lässt auch gegenwärtige Formen der ‚Fähigkeit‘ und ‚Macht‘, „zu bestimmen, wer leben wird und wer sterben muss“ (Mbembe 2011: 63), die Mbembe als Nekropolitik bezeichnet hat, in westlichen liberalen Demokratien auf eine ‚Banalisierung der Gleichgültigkeit‘ treffen. Die in die demokratische Subjektkonstitution eingeschriebene ‚Trennungsarbeit‘, die aus der Leugnung einer ‚gemeinsamen Welt‘ resultiert, macht gegenwärtige Demokratie nicht nur zu einer ‚Gemeinschaft der Trennung‘. Vielmehr noch führt sie dazu, dass die Effekte der Trennung verdrängt werden können: Die Subjektkonstitution in gegenwärtigen Demokratien resultiert darin, dass in Demokratien Gewalt weiterhin an Nicht-Orte ausgelagert werden kann und die „Abwesenheit oder (das) völlige Verschwinden“ (Mbembe 2017: 83) von Menschen in Lagern, Gefängnissen und auf Fluchtrouten „kaum als Verlust erlebt“ (ebd.) wird. Auch gegenwärtig basiert Demokratie auf einer Konzeption demokratischer Subjektivität, die nicht nur die Gleichzeitigkeit von Demokratie und kolonial-rassifizierender Gewalt ermöglicht, sondern gewaltvoll eine „von Beziehungen freie Welt“ (ebd.: 76; Hervorhebung im Original) etabliert, die die Kontinuität von kolonial-rassifizierender Gewalt normalisiert.

Die Kontinuität der Kolonialität der Macht zeigt sich auch in der Ausgestaltung der Beziehung zwischen dem demokratischen Subjekt und den es umgebenden Anderen. Als grundlegende Dynamik des aus der Descartes’schen Figur des *cogito ergo sum* abgeleiteten ‚cogitologischen Subjekts‘ der liberalen Demokratie wurde deren Unfähigkeit ausgewiesen, die Anderen in ihrer Alterität und in ihrer Verbindung mit dem Ich anzuerkennen. Dies strukturiert auch weiterhin demokratische Subjektkonstitution. Denn der Demos wird bis in die Gegenwart als identitäre Gemeinschaft konstruiert, deren Grundlage eine angenommene Gleichheit, eine geteilte Identität ist. Wer zu der Gruppe der Gleichen gehört, wird von der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft aus definiert.³ Dabei werden die, die zu Anderen – zu Migrant*innen, rassifizierten Anderen, zu ‚Undeutschen‘ wie El-Tayeb (2016) mit Bezug auf Deutschland schreibt – gemacht werden, durch Wahrheitsschemata und Kategorien der weißen Mehrheitsgesellschaft festlegt.⁴ Hierin zeigt sich die Fortführung epistemisch-kolonialer Gewalt: Das solipsistische Subjekt westlicher Demokratien macht weiterhin Andere zu getrennten Anderen und als solche zu ‚Objekten‘, indem es diese von seinem eigenen Wissensstand ausgehend wahrnimmt, kategorisiert und ihnen entsprechend begegnet. Wie Sara Ahmed an der Figur des ‚Fremden‘ in gegenwärtigen Diskursen um ‚multikulturelle‘ Gesellschaften aufzeigt, werden die, die als ‚fremd‘ gelten, entweder über eine zugeschriebene Ähnlichkeit der Gemeinschaft zugehörig gemacht oder aber als Andere konstruiert, die zur

3 Zugehörigkeit bezieht sich hier nicht lediglich auf die formelle, sondern auch auf die substantielle Ebene, die den Subjekten auch ermöglicht, sich aktiv am Gemeinwesen zu beteiligen.

4 El-Tayeb (2016: 91 ff.) macht in diesem Kontext ausführlich auf die Fortführung epistemisch-kolonialer Gewalt auch in den vielfältigen Ausschluss- und *Othering*-Praxen von Rom*nja und Sinti*zze als ‚Undeutsche‘ aufmerksam.

Gefahr genau wegen ihrer ‚Andersheit‘ werden (vgl. Ahmed 2000: 22). ‚Der Andere‘ als ‚der Fremde‘ ist allerdings nicht jemand, der unbekannt bleibt, sondern von der Mehrheitsposition aus definiert und festgelegt wird. ‚Fremde‘ sind folglich „those who are, in their very proximity, *already recognised as not belonging*, as being out of place“ (ebd.: 21). Dem ‚Anderen‘ als ‚Fremden‘ wird durch kategorisierendes, identifizierendes Wissen eine Identität übergestülpt. Hierin zeigt sich die Fortführung von epistemischer Gewalt: „The stranger is produced as a category within knowledge, rather than coming into being in an absence of knowledge“ (ebd.: 55). Die Beziehung zu Anderen ist daher auch in Gegenwartsdemokratien nicht eine, die Raum für die Anderen und für das Unvorhersehbare in den Begegnungen enthält, sondern ist eine, die die Begegnung mit den Anderen mittels hegemonialer Kategorisierungen fixiert und den zu Anderen Gemachten eine Identität zuschreibt und aufdrängt (vgl. ebd.: 8). Die Begegnung mit ‚dem Anderen‘ gilt als bedrohlich und kann nur über die Objektivierung und Negation ‚des Anderen‘ unbedrohlich gemacht werden. Ahmed prägt hierfür den Begriff des „stranger fetishism“ (ebd.: 3), der es als kategorisierende Wahrnehmungsweise verunmöglichlicht, ‚den Anderen‘ in seiner Gegenwart wahrzunehmen (vgl. ebd.: 14).

Die fortwährende Kolonialität der Macht in der Konstitution der Subjekte der liberalen Demokratie zeigt sich folglich darin, dass die Verbindung zu anderen und der Umstand, dass Menschen immer in Verbindung mit anderen leben und folglich immer schon „Grenzwesen“ mit anderen sind (Mbembe 2017: 60), im Phantasma des autonomen, solipsistischen demokratischen Subjekts verdrängt werden. Die Ausbildung dessen, was Donna Haraway als „Responsabilität“ (2018: 10) beschrieben hat, ist in einer derartigen Welt nicht Teil der demokratischen Subjektconstitution: die Fähigkeit, eine Antwort geben zu können (responseable zu sein) und auf dieser Weise der Eingebettetheit des Ichs in eine Welt mit Anderen gerecht zu werden. Auch darin zeigt sich die anhaltende Kolonialität des Seins: in der Verleugnung der fundamentalen Verwiesenheit der Menschen und in der daraus resultierenden Gleichgültigkeit gegenüber Ungleichheit und Gewalt gegenüber denjenigen, die zur „Gruppe von Nichtgleichen oder Menschen ohne Teilhabe“ (Mbembe 2017: 37) gemacht werden.

Als ein Aspekt der formalen Ent-Kolonisierung wurde das Modell der liberalen modernen Demokratien in die Länder der ehemaligen Kolonien exportiert und als einziger Weg zu ‚Fortschritt‘ und ‚Entwicklung‘ definiert (vgl. Dhawan 2009; Güven 2015). In diesem globalen Export der Demokratien wird das Ideal der „disciplined cogitological citizens“ (Güven 2015: 62) als Maßstab ‚richtiger Entwicklung‘ transportiert. Dies hat den Effekt, dass auch die gewaltvolle Form der Subjektivität expandiert wird. Das Ideal des cogitologischen demokratischen Subjekts, das die gewaltvolle Veränderung und Objektivierung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* in den Kolonien und die kolonialrassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ voraussetzte, kehrt nun als exportierte Form der Demokratie unter anderen Vorzeichen in die ehemaligen Kolonien zurück. Auch darin zeigt sich die Kolonialität der Macht: Kolonisierte Menschen werden nur als demokratische Subjekte anerkennbar, wenn sie die auf der gewaltvollen Kolonialität des Seins beruhende Figur des demokratischen Subjekts übernehmen.

4. Dekoloniale Kritik und radikale Demokratietheorie

In der Kritik, dass die identitäre Kategorisierung von Subjekten Demokratie verunmöglicht, weisen post- und dekoloniale Perspektiven auf Demokratie Überschneidungen mit Ansätzen der radikalen Demokratietheorie auf. Allerdings wurde aus post- wie dekolonialer Perspektive darauf verwiesen, dass ein Dialog zwischen radikaler Demokratietheorie und post- und dekolonialen Ansätzen weder spannungsfrei noch einfach ist (vgl. Singh 2019; Sonderegger 2016; Stoler 2011). Denn radikale Demokratietheorien basieren auf einer „colonial aphasia“ (Stoler 2011) und einem weiß-eurozentrischen theoretischen Referenzsystem und beschäftigen sich nicht systematisch mit (neo-)kolonialen Machtverhältnissen und deren Verwobenheit mit Demokratie. Darüber hinaus fordert eine post- wie dekoloniale Perspektive radikale Demokratietheorien auch in deren Konzeptualisierungen des Politischen heraus. Denn eine radikale Demokratietheorie muss ihr Verständnis des Politischen in einer Weise rekonzeptualisieren, dass dem Umstand Rechnung getragen werden kann, dass das Eintreten in das Politische immer innerhalb der Kolonialität der Macht stattfindet.

Mit diesem Wissen um die epistemologischen und theoretischen Spannungen zwischen post-/dekolonialen Ansätzen und radikaler Demokratietheorie will ich im Folgenden anhand von ausgewählten Kritiken an liberalen Theorien, wie sie Jacques Rancière und Judith Butler formulierten, radikale Demokratietheorie aus dekolonialer Perspektive weiterdenken. Dabei greife ich Barnor Hesses Plädoyer auf, dass dies auch bedeuten muss, die koloniale und rassifizierende Logik des Sozialen in den Blick zu nehmen. Vor dem Hintergrund der bisher dargelegten Ausführungen liegt mein Fokus hier auf der Kolonialität der Gewalt und der mit dieser einhergehenden ‚Trennungsarbeit‘ als Element des Sozialen.⁵

Radikale Demokratietheorie geht davon aus, dass Demokratie, die auf identitären Subjektvorstellungen basiert, die grundlegende Kontingenz und Offenheit suspendiert und Demokratie daher entschwinden lässt. Rancière (2002) kritisiert westliche liberale Demokratien daher als Ordnung der Polizei, die über identitäre, immer auch verkörperlichte Zuweisungen Subjektpositionen fixieren und das Politische begrenzen. So hegen beispielsweise die ‚Identitäten‘ ‚Arbeiter‘, ‚Frau‘ oder ‚Flüchtling‘ die vielfältigen Möglichkeiten von Leben und Bezügen zur Welt ein, indem sie vorgeben, dass in der zugeschriebenen Identität das jeweilige ‚Sein‘ aufgehe, wie Rancière argumentiert. Radikale Demokratie(theorie) müsse daher die Unterbrechung der liberalen identitären „Ordnung der Verteilung der Körper in der Gemeinschaft“ (Rancière 2002: 108) sein. Als demokratische Subjektivierung gelten Rancière folglich jene politischen Handlungen, die die identitäre Anordnung liberaler Ordnungen durchbrechen (vgl. ebd.: 47) und auf „die Eröffnung eines Subjektraums“ (ebd.: 48) abzielen, in dem Vielheit an die Stelle identitärer Kategorisierungen treten kann (vgl. ebd.: 52). Demokratie ist daher „Ent-Identifizierung“ (ebd.: 48), respektive das „Losreißen von einem [vermeintlich; Anmerkung d. A.] natürlichen Platz“ (ebd.).

Aus einer anderen Perspektive unterzieht auch Judith Butler das modernen liberalen Demokratien zugrunde liegende Subjektverständnis einer radikalen Kritik: Für Butler ist jede Form der identifikatorischen Subjektivierung anti-demokratisch, da sie identitäre Gewissheit an die Stelle von Kontingenz setzt. Zudem hebt Butler (1991) die Gewalt identifikatorischer

5 Freilich muss das Projekt eines Dialoges zwischen post-/dekolonialen Ansätzen und radikaler Demokratietheorie in weitaus umfassenderer Weise geführt werden, als ich dies in dem vorliegenden Aufsatz tun kann. Die nachfolgenden Ausführungen sind selektive Überlegungen dazu. Für ausführliche Diskussionen vgl. u.a. Conway/Singh 2011; Güven 2015: 37; Hesse 2011.

Subjektivierung hervor: Diese verengt die Vielfalt von Seins- und Lebensweisen und macht nicht-hegemoniale Seins- und Lebensweisen unlebbar. Diese Kritik exemplifiziert Butler vor allem an der binär vergeschlechtlichten heteronormativen Subjektkonstitution, indem diese als auf normativer Gewalt basierend ausgewiesen wurde.

Butler macht noch auf eine weitere Begrenzung westlicher liberaler Demokratien aufmerksam, die ebenso aus der identifikatorischen Subjektkonstitution folgt: Demokratien, die das autonome, souveräne, entkörperte Subjekt als ihr Pendant setzen, sind undemokratisch, da sie das leugnen, was Butler als sozio-ontologische Bedingung von Leben bezeichnet: die fundamentale Relationalität von Leben. Leben heißt, so Butler, notwendig mit anderen Körpern verbunden zu sein. Aus dieser sozialen Ontologie von Körpern leitet Butler ab, dass das ‚Ich‘ nicht vom Anderen getrennt werden kann, sondern „unmittelbar ein ‚Wir‘ [ist], ohne zu einer unmöglichen Einheit verschmolzen zu werden“ (Butler 2018: 72).

Damit regt Butler auch an, den Demos nicht als identitären Zusammenschluss von Gleichen zu denken, sondern die Grundlage einer demokratischen Gemeinschaft ausgehend von un-souveränen, un-autonomen verkörperten Subjekten neu zu denken. Während das moderne autonome Subjekt Beziehung mit anderen als Verlust und Bedrohung fasst und diese daher hierarchisieren, kategorisieren, fixieren, objektivieren oder vernichten muss, schlägt Butler eine neue Perspektive auf Subjekt-Sein vor, das in der Beziehung zu anderen „nicht das *Ich* [verliert], das ich bin“, sondern die „Verbindungen zu anderen“ als „unabdingbar“ begreift (Butler 2019: 279; Hervorhebung im Original). Wenn Relationalität nicht als Bedrohung, sondern als Bedingung des Lebens und als Grundlage politischer Gemeinschaft gefasst wird, dann folgt gerade daraus für Butler ein unmittelbar demokratischer Impetus: Denn „[m]it dem Bekenntnis, dass wir einander brauchen, bekennen wir uns auch zu Grundprinzipien, die die sozialen und demokratischen Bedingungen für ein lebenswertes Leben mitbestimmen“ (ebd.: 120).

Mit je unterschiedlicher Schwerpunktsetzung unterziehen Rancière und Butler liberale westliche Demokratie mit Fokus auf identitäre Subjektivierungslogiken einer radikalen Kritik. Dabei aber schöpfen sie – wie oben angemerkt wie die meisten radikalen Demokratietheoretiker*innen – das Potential ihrer Kritik nicht aus, da sie diese nicht systematisch mit der Kolonialität von Macht in Beziehung setzen. Bei Rancière bleibt unausgewiesen, dass die polizeiliche Ordnung, die Subjekte und Körper identifiziert, klassifiziert und hierarchisiert, eine zutiefst koloniale wie androzentrische Logik ist und ihr eine gewaltvolle kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ inhärent ist. Butler wiederum schreibt insofern eine Weise „colonial aphasia“ fort (Stoler 2011), indem in den Ausführungen zur Gewaltförmigkeit der zweigeschlechtlichen identifikatorischen Subjektivierung die Kolonialität von (Zwei-)Geschlecht(lichkeit) eine Leerstelle bleibt, wie sich unter anderem mit Lugones kritisieren lässt (2007). Zudem bleibt bei Butler unbenannt, dass die in liberalen Demokratien verankerte Unmöglichkeit, die fundamentale Relationalität aller Subjekte demokratisch zu leben, ihren Ursprung in der Verwobenheit des *cogito ergo sum* mit dem *conquisto ergo sum* und dem *extermino ergo sum* hat. Wenn Butler also schreibt, dass die Verleugnung der Relationalität und der geteilten Vulnerabilität die Zerstörung einer „interdependent[e] gesellschaftliche[n] Bedingung der Politik“ ist (Butler 2018: 271), dann ist dem aus dekolonialer Perspektive zuzustimmen. Zugleich aber ist zu ergänzen, dass diese Zerstörung ihre Wurzeln in der Kolonialität des Seins, der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ und der in ihr angelegten Unmöglichkeit hat, den Anderen als Anderen und in seiner Verbindung mit dem Ich

anzuerkennen. Dies ist eine grundlegende Logik des Sozialen unter Bedingungen globaler weißer eurozentrischer Hegemonie.

Im Sinne einer dekolonialen Erweiterung radikaldemokratischer Kritik erweist sich die der demokratischen Subjektkonstitution inhärente Kolonialität der Macht als Bedingungsgefüge, das liberale Demokratien Politik im eigentlich demokratischen Sinne verunmöglichen: Wie radikale Demokratietheorie deutlich gemacht hat, kann Politik im demokratischen Sinne nicht einer souveränen Logik folgen. Politisches Handeln, das demokratisch sein will, ist post-souveränes Handeln: Es kann nicht vorweggenommen oder vorab bestimmt werden. Es entsteht als Nicht-Vorhersehbares mit Anderen und beinhaltet immer ein Sich-Aussetzen an Andere (vgl. Butler 2018; Rancière 2002). Politik, die über das (Ein-)Setzen von Wahrheiten und Ontologien über Subjekte und politische Ordnungen die Überwindung von Kontingenz verspricht, ist genau das Gegenteil von Demokratie und enthält, wie bereits Claude Lefort (1990: 287) argumentierte, eine offene Flanke zum Totalitarismus. Aus einer dekolonial erweiterten radikalen Demokratietheorie erweist sich die aus der Kolonialität der Macht resultierende ‚Egopolitik‘ (Mignolo 2012: 162) als Modus der Verweigerung von Kontingenz und damit von demokratischer Politik: Wie dekoloniale Theoretiker*innen gezeigt haben, beruht die moderne eurozentrische Epistemologie, respektive die Art und Weise, sich auf die Welt zu beziehen, auf der von einem Zentrum ausgehend identitären, kategorisierenden Logik, die das Andere nicht in seiner Alterität wahrnehmen kann. Auf dieser gewaltvollen Grundlage kann Politik nicht post-souveränes demokratisches Handeln sein, das als Unvorhersehbares mit Anderen entsteht. ‚Egopolitik‘ verunmöglicht Politik, die von der fundamentalen Verwobenheit von Leben, Körpern und Subjekten ausgehend Politik als Miteinander-Handeln begreift, dessen Ausgestaltung erst im Handeln selbst entsteht. Die aus der Kolonialität der Macht resultierende ‚Egopolitik‘ ist vielmehr das gewaltvolle Stemmen gegen die eigentlichen Bedingungen für demokratische Politik: die radikale Suspendierung der „*Grundlagen aller Gewißheit*“ (Lefort 1990: 296; Hervorhebung im Original).

5. (Welche) Krise der Demokratie?

Was kann nun eine kolonialismuskritische Perspektive zu den politikwissenschaftlichen Diskursen über die aktuelle ‚Krise der Demokratie‘ beitragen? In der Politikwissenschaft wird die gegenwärtige Malaise der Demokratie in westlichen Gesellschaften meist unter den Schlagwörtern Postdemokratie und Aufstieg des Rechtspopulismus diskutiert. Hier wird der Fokus zum einen auf staatliche Institutionen gelegt und zum anderen wird der Rechtspopulismus als Krisenphänomen gedeutet, das eine Entgleisung einer eigentlich funktionierenden Demokratie darstellt. Rechtspopulistische Politiken werden als das Andere liberaler demokratischer Politiken konfiguriert.

Demgegenüber verschiebt eine postkoloniale Gegenwartsdiagnose die Parameter, mit denen auf die gegenwärtige Krise der Demokratie geblickt wird, grundlegend. Denn die gegenwärtige Krise ist keine Entgleisung einer eigentlich funktionierenden Demokratie, sondern Ausdruck der Begrenzungen liberaler Demokratien, die aus ihrer Verwobenheit mit der gewaltvollen Kolonialität der Macht resultiert. Zudem beschränkt eine post- und dekoloniale Gegenwartsdiagnose die Analyse nicht auf einen institutionentheoretischen Rahmen,

sondern nimmt auch die diskursiven Voraussetzungen und Logiken von Demokratie respektive ihrer Krise(n) in den Blick. Die gegenwärtige Krise westlicher Demokratien zeigt sich folglich nicht nur im Legitimitätsverlust demokratischer Institutionen und Repräsentationsformen und einer Zunahme technokratischer Politik, sondern ebenso in immer schon krisenhaften Weisen der Lebens- und Subjektivierungsformen. Die gegenwärtige Krise der Demokratie ist daher eine umfassende Krise der Art und Weise, wie sich Menschen aufeinander, auf das Soziale und die Umwelt beziehen. Diese zeigt sich in den ‚Nicht-Orten‘ der Gewalt, den Lagern, den Gefängnissen, auf den Fluchtrouten und sie zeigt sich in der Gleichgültigkeit gegenüber dieser Gewalt (vgl. Mbembe 2017: 56). Der gewaltvolle Subtext der modernen westlichen Demokratie manifestiert sich auch in der sich gegenwärtig ebenso zuspitzenden ökologischen Krise, wie auch von post- und dekolonialen Theoretiker*innen kritisiert wird (vgl. Ferdinand 2022; Muchhala 2020; Nixon 2005). Auch diese ökologische Krise erweist sich in einer dekolonialen Krisendiagnose nicht als eine Entgleisung einer eigentlich guten politischen Ordnung, sondern ebenso als deren Zuspitzung. Wenn wir davon ausgehen, dass sich die Krisenhaftigkeit der Demokratie auch auf der Ebene der Lebens- und Subjektivierungsformen zeigt, dann umfasst diese Krisenhaftigkeit ebenso die Ausgestaltung der Naturverhältnisse. Die sozio-ökologische Krise verweist darauf, dass in einer kapitalistischen, androzentrischen, neokolonialen Ordnung Natur nicht als Gegenüber gesehen wird, sondern als Materie, aus der es Nutzen zu ziehen gilt. Die kontinuierliche Erderwärmung, der ansteigende CO₂-Ausstoß, die Vernichtung der ökologischen Vielfalt und Land-Grabbing sind Resultat dieser strukturellen Logik. Sowohl die Ursachen als auch die Auswirkungen des Klimawandels sind freilich ungleich verteilt und spiegeln Ungleichheiten innerhalb der Kolonialität der Macht wider. Im Umgang mit der Natur ebenso wie in der Leugnung der Notwendigkeit, eine drastische Änderung von Klimapolitiken umzusetzen, zeigt sich daher gegenwärtig ebenso überaus deutlich das zerstörerische Potential, das in der weiß-eurozentrischen, androzentrischen, kapitalistischen Subjektivierungsform und der mit ihr verwobenen ‚Trennungsarbeit‘ angelegt ist.

Die gegenwärtige multidimensionale Krise der Demokratie ist folglich eine Zuspitzung einer Aporie, die aus dem Descartes’schen Subjektverständnis resultiert: In der vollständigen solipsistischen Besinnung auf sich selbst und der Verleugnung aller Relationalität, die im Rechtspopulismus durch unverhohlenen Rassismus, Nationalismus und Sexismus, im neoliberalen Kapitalismus durch die kriegerische Zerstörung von Leben und Lebensbedingungen (vgl. Mbembe 2017: 33) und in der ökologischen Krise durch die Weigerung der Anerkennung einer gemeinsamen Welt weiter forciert wird, offenbart sich, dass eine Demokratie, die auf einem aus der Kolonialität der Macht resultierenden Subjektverständnis basiert, nicht demokratisch sein kann. In der gegenwärtigen Krise der Demokratie setzt sich auf drastische Weise die ‚Egopolitik‘ fort, die von jeher unfähig war, die Verwobenheit mit Anderen anzuerkennen und die die umgebende Welt nur als Materie und Objekt wahrnehmen kann, was im Extremfall bis zur Vernichtung führt. Die umfassende Krise der Demokratie ist die Fortführung einer tief in den Subjektivierungsweisen verankerten kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘, die eine *„von Beziehungen freien Welt“* (ebd.: 76; Hervorhebung im Original) ebenso hervorbringt wie die *„Banalisierung der Gleichgültigkeit“* (Mbembe 2017: 139) gegenüber Gewalt an der Natur wie an jenen Menschen, die das Subjekt der modernen westlichen Demokratie zu ‚Anderen‘, zur ‚Materie‘ macht.

6. Demokratie dekolonisieren?

Aus der hier dargelegten konstitutiven Verknüpfung der Kolonialität der Gewalt und der Kolonialität der Demokratie, ist nicht nur zur Bewältigung der gegenwärtigen Krise, sondern zur *Demokratisierung der Demokratie* eine radikale Dekolonialisierung ihrer Grundlagen unabdingbar: Die Auseinandersetzung mit der „koloniale[n] Verwundung“ (Mignolo 2012: 96) muss Teil von Demokratie werden. Das, was als Subjekt der Demokratie gilt, muss aus der Kolonialität der Macht gelöst werden. (Wie aber) Lässt sich Demokratie dekolonisieren? Die Spannung zwischen post- und dekolonialen Ansätzen liegt nicht zuletzt darin, dass die Antworten auf die Frage nach dem Umgang mit der Kolonialität der Macht unterschiedlich ausfallen. Während postkoloniale Ansätze eher für eine „affirmative Sabotage“ (Spivak 2012; vgl. auch Dhawan 2014) der vorhandenen Parameter von Politik plädieren, treten dekoloniale Ansätze für das radikale Hinter-Sich-Lassen ebendieser ein. Dieses Spannungsfeld ist freilich auch in diesem Aufsatz nicht auflösbar. Bezogen auf die Frage, wie und ob sich Demokratie dekolonisieren lässt, will ich am Ende dafür plädieren, den Radius der Demokratietheorie auszuweiten und Demokratie mit Lebens- und Subjektivierungsweisen zu verknüpfen, sodass radikale Demokratisierung auch die Weisen der Subjektivierung transformiert, die aus kolonialen wie androzentrischen Logiken resultieren. Demokratie verlangt auch gänzlich andere Formen der Subjektivierung jenseits der Kolonialität der Gewalt. Derartige dekoloniale Praktiken muss die Demokratietheorie freilich nicht erst erfinden: Sie werden in Schwarzen, (queer-)feministischen, anti-rassistischen, dekolonialen, abolitionistischen Aktivismen und sozialen Bewegungen immer schon gelebt – in widerständigen Praxen gegen Versklavung, in solidarischen dekolonialen Care-Netzwerken ebenso wie in den gegenwärtigen sozialen Bewegungen wie *Ni-Una-Menos* und *Black-Lives-Matter*. Eine Demokratietheorie, die sich als radikal verstehen will, muss jedoch in der Lage sein, diese dekolonialen Praktiken als Praktiken der Demokratisierung wahrzunehmen.

Dass Dekolonisierung auch das (Er-)Finden von neuen Formen der Subjektivierung und einer anderen Bezüglichkeit zueinander und zur Welt umfasst, war bereits ein zentraler Ansatzpunkt von Fanon: Dekolonisation müsse die „Schöpfung neuer Menschen“ sein (Fanon 2014: 30), für die es auch neue Imaginationen von Subjekt-Subjekt-Begegnungen braucht. An die Stelle einer Welt, in der „[d]er Weiße“ diese „für sich allein“ will und „sich als der prädestinierte Herrscher dieser Welt“ entdeckt, die er „unterjocht“ und zu der er „ein aneignendes Verhältnis“ herstellt (Fanon 2013: 110), müsse eine „Welt des *Du*“ (Fanon 2013: 197) treten. Dafür müsse auch die Bedeutung von Körpern in der Subjektivierung neu angeordnet werden: Dekolonisation müsse neue Körperpolitiken umfassen und „eine neue Haut schaffen“ (Fanon 2014: 267).

In dekolonialen Vorschlägen neuer (auch körperlicher) Subjektivierungsweisen stellen die Arbeiten von Gloria Anzaldúa eine wichtige Referenz dar (vgl. u. a. Lugones 2010: 753 ff.; Mignolo 2012: 175). Anzaldúa (1987) schlug vor, von nicht-souveränen, hybriden Körpererfahrungen ausgehend ein neues Politikverständnis zu entwerfen. Körper werden hier weder als ‚eigen‘ noch als ‚abgetrennt‘ gefasst, sondern als Manifestation von Fluidität und Hybridität. Aus der ‚eigenen‘ dis-identifizierten Verortung als lesbische Chicana-Feministin heraus plädierte Anzaldúa dafür, Körper als „Borderland/La Frontera“ wahrzunehmen und zu leben. Körper als Orte und Erfahrung von Fragmentierung, Transgression, Hybridität und Interkonnektivität erfahrbar werden zu lassen, verweist aus dieser Perspektive unmittelbar auf

einen neuen Sinnhorizont des Politischen, der die identifizierende, fixierende, gewaltvolle Logik der Kolonialität der Macht überschreitet.

Mit Anzaldúa lässt sich schlussfolgern, dass die Demokratisierung von Demokratie eine *queere Dekolonialisierung von Demokratie* sein muss, damit deren gewaltvolle Fundamente überkommen werden können: An die Stelle von binären identitären ‚Körper-Schemata‘ und der ‚Trennungsarbeit‘ zwischen vermeintlich entkörpernten Subjekten der ‚Demokratie‘ und den zu Anderen gemachten verkörpernten Objekten müssen fluide, miteinander verwobene, ‚response-able‘ Weisen, Körper und Subjekt zu sein, treten. An die Stelle der kolonial-androzentrischen Logik der Fixierung von Subjekten und Körpern und der mit ihr einhergehenden Veränderung und Negierung der ‚Anderen‘ gilt es, Formen der Ent-Identifizierung zu setzen und von der immer auch körperlichen Verwobenheit von Menschen ausgehend Politik neu zu entwerfen. Ob das, was sich an einem derartigen Horizont als Politik, als Subjekt-Sein, als Lebens-Weise und Bezüglichkeit eröffnet, noch als ‚Demokratie‘ fassen lässt, oder ob, wie auch Ferit Güven (2015) argumentiert, die Demokratisierung von Demokratie letztlich deren Überwindung ist, um für *gänzlich neue Formen* von Politik Raum zu schaffen, kann an dieser Stelle nur offen bleiben und wird in politischen Praxen und Kämpfen entschieden werden.

Literatur

- Ahmed, Sara, 2000: *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London / New York.
- Alexander, Michelle, 2010: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York.
- Anzaldúa, Gloria E., 1987: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco.
- Brunner, Claudia, 2020: *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld.
- Buck-Morss, Susan, 2009: *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh.
- Butler, Judith, 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2018: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2019: *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita, 2005: *Spiel mit dem „Feuer“: Post/Kolonialität und Heteronormativität*. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 14 (1), 47–59.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita, 2009: *Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie?* In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 13 (2), 9–18.
- Conway, Janet / Singh, Jakeet, 2011: *Radical Democracy in a Global Perspective: Notes from the Pluriverse*. In: *Third World Quarterly* 32 (4), 689–706.
- Davis, Angela, 1982: *Das Erbe der Sklaverei: Normen für eine neue Weiblichkeit*. In: *Dies., Rassismus und Sexismus. Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA*, Berlin, 7–32.
- Davis, Angela, 2003: *Are Prisons Obsolete?*, New York.
- Davis, Thom / Isakjee, Arshad / Dhesi, Surindar, 2017: *Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe*. In: *Antipode. A Radical Journal of Geography* 49 (5), 1263–1284.
- Dhawan, Nikita, 2009: *Zwischen Empire und Empowerment: Dekolonisierung und Demokratisierung*. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 13 (2), 52–63.

- Dhawan, Nikita, 2014: Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dies. (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen, 19–78.
- Du Bois, W.E.B., 2014: *Black Reconstruction in America, 1860–1880*, Oxford.
- Dussel, Enrique, 1993: Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). In: *boundary 2* 20 (3), 65–76.
- El-Tayeb, Fatima, 2016: *Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*, Bielefeld.
- Fanon, Frantz, 2013: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien.
- Fanon, Frantz, 2014: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt (Main).
- Ferdinand, Malcolm, 2022: *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World*, Cambridge.
- Grosfoguel, Ramón, 2007: The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms. In: *Cultural Studies* 21 (2–3), 211–223.
- Grosfoguel, Ramón, 2013: The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides in the Long 16th Century. In: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1), 73–90.
- Güven, Ferit, 2015: *Decolonizing Democracy. Intersections of Philosophy and Postcolonial Theory*, Lanham.
- Haraway, Donna, 1988: Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575–599.
- Haraway, Donna, 2018: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt (Main).
- Hesse, Barnor, 2011: Marked Unmarked: Black Politics and the Western Political. In: *The South Atlantic Quarterly* 110 (4), 974–984.
- Irigaray, Luce, 1979: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin.
- Klapeer, Christine M., 2014: *Perverse Bürgerinnen. Staatsbürgerschaft und lesbische Existenz*, Bielefeld.
- Klinger, Cornelia, 1994: Zwischen allen Stühlen Die politische Theoriediskussion der Gegenwart in einer feministischen Perspektive. In: Erna Appelt / Gerda Neyer (Hg.), *Feministische Politikwissenschaft*, Wien, 119–143.
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- List, Elisabeth, 1986: Homo politicus – Femina privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie. In: Judith Conrad / Ursula Konnertz (Hg.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen, 75–95.
- Lugones, María, 2007: Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 22 (1), 186–209.
- Lugones, María, 2010: Towards a Decolonial Feminism. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 25 (4), 742–759.
- Maldonado-Torres, Nelson, 2007: On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. In: *Cultural Studies* 21 (2–3), 240–270.
- Mbembe, Achille, 2011: Nekropolitik. In: Marianne Pieper / Thomas Atzert / Serhat Karakayali / Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik in der Debatte*, Wiesbaden, 63–96.
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*, Frankfurt (Main).
- McClintock, Anne, 1995: *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, London / New York.
- Mignolo, Walter D., 2012: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien.
- Mills, Charles W., 1997: *The Racial Contract*, Ithaca.

- Morgensen, Scott Lauria, 2010: Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism within Queer Modernities. In: *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (1–2), 105–131.
- Muchhala, Bhumika, 2020: Towards a Decolonial And Feminist Global Green Deal; <https://www.rosalux.de/en/news/id/43146/towards-a-decolonial-and-feminist-global-green-new-deal>, 15.06.2022.
- Nixon, Rob, 2005: Environmentalism and Postcolonialism. In: Ania Loomba / Suvir Kaul / Matti Bunzl / Antoinette Burton / Jed Esty (Hg.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, 233–251.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́, 2016: Kolonisierte Körper und Köpfe. Gender und Kolonialismus. In: Franziska Dübgen / Stefan Skupen (Hg.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Frankfurt (Main), 218–259.
- Pateman, Carole, 1988: *The Sexual Contract*, Cambridge.
- Pieper, Tobias, 2013: *Die Gegenwart der Lager. Zur Mikrophysik der Herrschaft in der deutschen Flüchtlingspolitik*, Münster.
- Quijano, Anibal, 2000: Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* 1 (3), 533–580.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Singh, Jakeet, 2019: Decolonizing Radical Democracy. In: *Contemporary Political Theory* 18 (3), 331–356.
- Sonderegger, Ruth, 2016: Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 27 (1), 22–45.
- Spillers, Hortense J., 1987: Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book. In: *Diacritics* 17 (2), 64–81.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2008: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2012: *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge.
- Stoler, Ann Laura, 2011: Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. In: *Public Culture* 23 (1), 121–156.
- Thompson, Vanessa Eileen, 2018: „There is no justice, there is just us!“. Ansätze zu einer postkolonial-feministischen Kritik der Polizei am Beispiel von Racial Profiling. In: Daniel Loick (Hg.), *Kritik der Polizei*, Frankfurt (Main), 197–219.