

Ingo Elbe

„Postmoderner Wahn in Historyland“

Die Rückkehr der Götter in Dipesh Chakrabartys postkolonialer Theorie¹

Postkoloniale Theorien haben seit der Jahrtausendwende ihren Siegeszug in den Humanwissenschaften der sogenannten westlichen Welt angetreten. Diese unter anderem auf das Buch „Orientalismus“ (1978) des arabisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlers Edward Said zurückgehende Strömung nimmt Motive des marxistisch-leninistischen Antiimperialismus der Nachkriegszeit auf, begründet diese aber im Wesentlichen mit poststrukturalistischen Ansätzen, feministischen Standpunkt epistemologien und indigenen Kosmologien. Sie wird von dem Gedanken geleitet, dass sich koloniale Spuren im Wissenssystem und in den sozialen Strukturen von Gesellschaften auch nach dem Ende der formalen Kolonialherrschaft des Westens finden. „Kolonialität“ wird dabei zum Sammelbegriff für die pauschale Diagnose einer den sogenannten Globalen Süden seit über 500 Jahren mit Armut, rassistischer Ausgrenzung, Lagersystemen und Genozid überziehenden westlichen Weltordnung – und dabei zugleich zum Hauptkriterium von Geschichtsbetrachtung, Sozialkritik und philosophischer Reflexion erklärt. Einer breiteren Öffentlichkeit im deutschsprachigen Raum wurden postkoloniale Theorien insbesondere im Zuge der Debatte über das politische Engagement und die theoretischen Positionen des Historikers Achille Mbembe zu den Themen Antisemitismus, Holocaust und Israel ab dem Jahr 2020 bekannt. Postkoloniale Positionen, die zum einen Israel und ‚den Westen‘ dämonisieren, zum anderen totalitäre Bewegungen des Globalen Südens ignorieren oder gar als Kräfte der Dekolonisierung feiern, gerieten noch einmal verschärft ins Visier der Kritik, als im Zuge des 7. Oktobers 2023 weltweit prominente Vertreter dieser Strömung entweder Begeisterung oder zumindest großes Verständnis für das Massaker der Hamas an 1200 israelischen Bürgern äußerten.²

Im Zuge der kritischen Feuilletondebatte über antisemitische und antilibérale Tendenzen postkolonialer Studien nach dem 7. Oktober äußerte sich der Religionssoziologe Detlef Pollack in der FAZ auch über Dipesh Chakrabarty, einen Protagonisten der indischen postkolonialen Studien, die sich auch *Subaltern Studies* nennen. Chakrabarty bleibe „[t]rotz seiner Deprivilegierung Europas [...] der aufklärerischen Tradition der westlichen Moderne verpflichtet.“ (Pollack 2024) Pollack bezieht sich damit auf das Projekt, Europa zu „provinzialisieren“, also den Nachweis zu führen, dass a) bestimmte Werte, die von Europa als universell deklariert werden, klassenspezifisch oder kolonial grundiert und damit partikular sind, und dass b)

¹ Dieser Text ist die erheblich erweiterte Version eines in meinem Buch „Gestalten der Gegenaufklärung“ erschienenen Unterkapitels (vgl. Elbe 2021). Der vorliegende Aufsatz erschien in kürzerer Form zuerst in Aufklärung und Kritik Nr. 1/2026

² Vgl. dazu ausführlich Elbe 2025.

empirische ökonomische Entwicklungshypothesen sowie sozialtechnologische Empfehlungen von spezifisch europäischen gesellschaftlichen Bedingungen abhängig sind und fälschlicherweise auf andere Verhältnisse übertragen werden. Was Pollack jedoch übersieht: Chakrabarty und andere postkoloniale Denker belassen es, allen vorgeblichen Distanzierungen vom Kulturrelativismus zum Trotz³, nicht bei diesem aufklärerischen Projekt. Vielmehr streben sie eine Provinzialisierung von Wissenschaft auf der Ebene grundlegender Rationalitäts- und Erkenntnisbegriffe sowie ontologischer Annahmen an und reden damit einem Relativismus das Wort, der bereits universelle Geltungsansprüche wissenschaftlicher Aussagen als koloniales Erbe betrachtet, das es zu ‚verlernen‘ gelte.⁴ Dabei greift Chakrabarty mit Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger und Michel Foucault auf gegenaufklärerische deutsche und französische Traditionen sowie auf indische religiöse Weltbilder zurück.

Ich werde dies vornehmlich am Beispiel eines für Chakrabartys Irrationalismus mustergültigen Aufsatzes zeigen, der seinem Werk „Europa als Provinz“ entnommen ist. Hier behandelt Chakrabarty sogenannte ‚minoritäre Geschichten‘, die im postmodernen Jargon auch als ‚subalternes Wissen‘ bezeichnet werden, und versucht deren Verhältnis zur etablierten ‚westlichen‘ Geschichtswissenschaft zu bestimmen. Er präsentiert dabei drei Verhältnisse zwischen minoritären Geschichten und Geschichtswissenschaft: eines der Unterordnung ersterer unter letztere, eines der Nebenordnung und eines der Überordnung minoritärer Geschichten über geschichtswissenschaftliche Methoden. Im Folgenden werde ich zeigen, dass diese Verhältnisbestimmungen problematisch sind und sich zudem kein konsistentes Verhältnis dieser Verhältnisbestimmungen untereinander herstellen lässt.

1. Von der Unterordnung zur Nebenordnung: Postmoderner Wahn in Historyland

‚Minoritäre‘, ‚subversive‘ oder ‚subalterne Geschichten‘ sind für Chakrabarty nicht einfach historiographisch erfasste Vergangenheiten bislang marginalisierter Gruppen, sondern, mit Foucault gesprochen, „disqualifizierte[...] Wissensarten“ (Foucault 1978, 60)⁵, Erzählungen, die geschichtswissenschaftlich nicht legitim sind, dem Wahrheits-, Rationalitäts- und Wirklichkeitsverständnis der Historiographie mit ihrem, wie er meint, ‚juridisch-liberalen‘ Objektivitätspostulat widersprechen. Um seinen Begriff minoritärer Geschichten vom traditionellen Verständnis einer Geschichtsschreibung über Marginalisierte abzugrenzen, behandelt Chakrabarty mit Ranajit Guhas „The Prose

³ Vgl. z.B. Chakrabarty 2010, 62: „Das Projekt, ‚Europa provinzialisieren‘ kann daher kein Projekt eines ‚kulturellen Relativismus‘ sein.“

⁴ Vgl. instruktiv dazu am Beispiel von Mignolo und Ndlovu-Gatsheni: Hull 2021.

⁵ Foucault nennt „das Wissen des Psychiatrierten, des Kranken, des Krankenwärters“ usw. (Foucault 1978, 60) Wohlgemerkt geht es ihm dabei nicht um eine Berücksichtigung der Erfahrungen dieser Personengruppen und eine rationale Artikulation derselben (die z.B. zu einer wissenschaftlichen Selbstkritik der Psychologie führen könnte), sondern um „lokales, regionales Wissen“ als *Alternative* zu geltenden Rationalitätsstandards schlechthin.

of Counter-Insurgency“ in kritischer Absicht einen „Klassiker“ (Chakrabarty 2010, 74) der indischen *Subaltern Studies*. Guha habe darin zwar zu Recht religiöse Handlungsmotivationen indigener Akteure ernst genommen, indem diese Motivationen nicht bloß als Hülle für eigentlich moderne ökonomische oder politische Interessenartikulationen verstanden worden seien. Guha begehe aber den Fehler, das Selbstverständnis der Santal, eines indischen Stammes, der im 19. Jahrhundert einen religiös legitimierten Aufstand gewagt hatte, nur wissenschaftlich zu begreifen. Guha baue demnach erstens eine Subjekt-Objekt-Differenz zu den Santal auf, d.h. er praktiziere im Verhältnis zu deren Überlieferung eine Distanznahme, Objektivierung und Kontextualisierung, also Einordnung in die Zeit. Der historistischen Einklammerung des Geltungsanspruchs der religiösen Überlieferung folge zweitens Guhas marxistische Kritik der religiösen Weltdeutung der Santal als „massive Demonstration einer Selbstentfremdung“ (Guha zit. nach Chakrabarty 2010, 77), da die Rebellen ihre eigenen Aktionen und Intentionen einem fremden göttlichen Wesen zuschreiben würden.

Die Santal deuteten ihren Aufstand nämlich als Aktion ihres Gottes Thakur, nicht als ihre eigene Tat: Ein Santal-Führer wird von Chakrabarty wie folgt zitiert: „Kanoo und Sedoo Majee kämpfen nicht. Der Thacoor selbst wird kämpfen.“ (75) Guha begreife den Aufstand aber als einen der Santal, die von einem religiösen Weltverständnis geleitet worden seien. Er deute Menschen daher als Subjekte, die sich selbst gar nicht als Subjekte verstanden hätten. Damit habe Guha eben keine „subversive“ (79) Geschichte erzählt, sondern eine, die den wissenschaftlichen Regeln des mit modernen „Regierungsinstrumenten“ (80) (wie dem Gericht und dem Anspruch, Aussagen objektiv zu überprüfen) verflochtenen Geschichtsdiskurses entspreche: „Die Historiker sind bereit, dem Übernatürlichen innerhalb eines Glaubenssystems oder einer rituellen Praxis von Akteuren einen Platz einzuräumen, aber ihm eine eigene Wirkung auf historische Ereignisse zuzuschreiben, verstößt gegen die Regeln der Evidenz“ (76). Der ausschließliche Rekurs auf belegbare empirische Quellen als Basis von Kausalhypothesen, auf die Methode der Quellenkritik, sowie die implizite Unterstellung, der Glaube an Gott sei nicht vorausgesetzt, um religiöse Anschauungen zu verstehen, und schließlich der Anspruch, deren Ursachen, Gründe und Funktionen zu analysieren, führe zu einer „Einverleibung“ der minoritären Geschichten „in geschichtswissenschaftliche Narrative“ (72).

Chakrabarty beabsichtigt, über solcherlei Diskurse hinauszugehen, deren Plausibilität er ohnehin nur durch pragmatische Gründe und institutionelle Vorkehrungen garantiert sieht.⁶ Er sympathisiert mit den „Bemühungen[,] [...] zwischen den Geschichten des Historikers und anderen Konstruktionen der Vergangenheit ein gewisses Maß an

⁶ Vgl. Chakrabarty 2010, 80. Diese Reduktion von Wahrheitsgeltung auf ihre institutionelle Genesis ist der Grundgedanke von Foucaults machtreduktionistischer ‚Wissens‘-Auffassung, vgl. Foucault 1993, 14.

Gleichberechtigung gelten zu lassen“ (79)⁷, d.h. er will Geschichten als legitim verstehen, in denen übernatürliche Kräfte agieren. Eine solche Haltung ist wohl kaum „der aufklärerischen Tradition der westlichen Moderne verpflichtet“ (Pollack 2024). Sie läuft auf genau das hinaus, was Chakrabarty zu praktizieren leugnet: „postmoderne[n] Wahn in Historyland“ – das Plädoyer für eine „irreduzible Pluralität in unserer eigenen Erfahrung von Geschichtlichkeit“ (Chakrabarty 2010, 80). Das bedeutet den Einzug des Relativismus in die Welt der Geschichtsbetrachtung in Gestalt eines Nebeneinanders gleichermaßen gültiger säkularer und ‚spiritueller‘ Epistemologien und Kosmologien. Das Nebeneinander bedeutet hier: ein Nebeneinander geschichtswissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Erzählungen über die Vergangenheit. So schreibt Chakrabarty in seinem Aufsatz über minoritäre Geschichten zunächst noch: „Wir“ (gemeint sind Historiker) „können Geschichte nicht von dem Standpunkt aus schreiben, den wir für ihre“ (der Santal) „Glaubensüberzeugung halten“ (79). „Grundsätzlich“, heißt es weiter, „muss die Aussage der Santal, dass Gott der Hauptanstifter der Rebellion gewesen sei, anthropologisiert (will heißen: in den Glauben eines menschlichen Akteurs übersetzt [...] werden), bevor sie in der Erzählung des Historikers Platz findet.“ (77)⁸

Die Inkommensurabilität zwischen minoritärer und wissenschaftlicher Geschichte soll nun aber auch Konsequenzen für die Auffassung von wissenschaftlicher Geschichtsschreibung haben: „Der Drang zum Pluralismus, der den Sprachen und Bewegungen der minoritären Geschichtsschreibung innewohnt, hat zu einer methodologischen und epistemologischen Infragestellung dessen geführt, worum es im täglichen Geschäft der Geschichtsschreibung eigentlich geht. [...] Die Vorstellung einer additiven Erweiterung unseres Wissens um immer neue Bauklötzchen ist in sich zusammengefallen.“⁹ (Chakrabarty 2010, 79) Chakrabarty gibt aber zugleich Entwarnung, wenn auch in einer eigentümlichen Form: Er sieht, ganz im Fahrwasser Foucaults, geschichtswissenschaftliche Standards zwar lediglich durch ihre institutionelle Verankerung in juridischen und liberaldemokratischen Praktiken (Macht-Wissen-Komplexen als Ritualen privilegierter Sprecher mit pragmatischen Zielen) fundiert und nicht primär als geeignete Mittel, um wahre und erklärungskräftige Aussagen über die Vergangenheit zu generieren: Da das „Fach [...] nach wie vor sicher mit den positivistischen Impulsen der modernen Bürokratie, dem Rechtswesen und den Instrumenten der Gouvernamentalität vertäut“ (80) sei, müsse man sich über einen „Ausbruch von Irrationalismus“ (80) keine Sorgen machen. Das klingt so, als seien

⁷ Was „ein gewisses Maß“ bedeuten soll, bleibt unklar.

⁸ Dies entspricht dem, was Jörn Rüsen die quellenkritische Verwandlung von Tradition in Überrest nennt: „Quellen, die ausdrücklich die Tatsächlichkeit von etwas bezeugen“, also Traditionsbestände, die selber eine Deutung der Vergangenheit enthalten, können „unter einem Tatsächlichkeitsverständnis erfolgt sein, das vom heutigen differiert (z.B. bei allen Darlegungen übernatürlicher, göttlicher Einwirkungen oder Handlungen). Dann wird die Quelle methodisch zum Überrest gemacht, ihre Sprache also künstlich zum Verstummen gebracht, um Aussagen aus ihr zu gewinnen, die sie selber gar nicht formulieren kann.“ (Rüsen 1986, 110)

⁹ Welcher Historiker diese „Bauklötzchen“-Auffassung von Erkenntnisfortschritt vertritt, verrät uns Chakrabarty nicht.

postmoderne Theoretiker kleine Kinder, deren Spiel mit Relativismus und Achtung vor indigener Spiritualität von den erwachsenen Institutionen beaufsichtigt und schon eingehengt werde, wenn es gefährlich wird. Jedenfalls sei die Geschichtswissenschaft mit „Formen repräsentativer Demokratie“ (80) und ihren „Wahrheitsspiele[n]“ (60) verbunden, mit der nationalstaatlichen Vermittlung der Teilnehmer durch vielfältige Instanzen und Ideen des juridischen Beweises, während die minoritären Geschichten mit „nichtstaatlichen Formen der Demokratie“ verbunden seien, „die wir bislang weder vollständig begreifen noch antizipieren können.“¹⁰ Diese lehrten, „mit Heterogenitäten [zu] leben, ohne sie auf ein übergeordnetes Prinzip zu reduzieren“ (80) – also den Relativismus. Derart friedlich ist dieses Nebeneinander aber gar nicht: Gelten Chakrabarty subalterne Vergangenheiten zunächst als nichtintegrierbares, inkommensurables Außen der Historiographie, sollen sie im nächsten Schritt ja, wie zitiert, doch zu einer „methodologischen und epistemologischen Infragestellung“ (79) der Geschichtswissenschaft und zur Zerstörung einer (zugegebenermaßen sehr simpel konzipierten) Idee von Erkenntnisfortschritt führen. Wie dieses Eindringen des Außen in das Innere der Wissenschaften möglich sein soll, bleibt unklar.

In der Einleitung zur englischsprachigen Ausgabe des Bandes („Provincializing Europe“) verabschiedet sich Chakrabarty dann aber offenbar vollständig von einer säkularen Historiographie. Nun wird das Wirken von Göttern und Geistern in die Geschichtsschreibung selbst aufgenommen. Er postuliert: „Wir müssen uns von zwei ontologischen Annahmen lösen, die in säkularen Konzepten des Politischen und Sozialen enthalten sind. Die erste ist, dass der Mensch in einem Rahmen einer einzigen und säkularen historischen Zeit existiert, die andere Arten von Zeit umfasst. Ich vertrete die Auffassung, dass die Aufgabe, Praktiken der sozialen und politischen Moderne in Südasien zu konzeptualisieren, oft erfordert, dass wir die gegenteilige Annahme treffen: dass historische Zeit nicht integral ist, dass sie mit sich selbst nicht im Einklang steht. Die zweite Annahme, die sich durch das moderne europäische politische Denken und die Sozialwissenschaften zieht, ist, dass der Mensch ontologisch einzigartig ist, dass Götter und Geister letztlich ‚soziale Tatsachen‘ sind, dass das Soziale irgendwie vor ihnen existiert. Ich versuche hingegen, ohne die Annahme einer logischen Priorität des Sozialen zu denken. Empirisch ist keine Gesellschaft bekannt, in der Menschen ohne

¹⁰ Die völlig abstrakte und vage Utopie eines anderen, sozusagen ‚post-postkolonialen Zustands‘, wird auch in Sätzen wie diesen erkennbar: „Der Versuch, dieses ‚Europa‘ zu ‚provinzialisieren‘, bedeutet, das Moderne als zwangsläufig umstritten zu betrachten und die vorgegebenen und privilegierten Erzählungen von Staatsbürgerschaft durch andere Erzählungen menschlicher Verbindungen zu überschreiben, die ihre Kraft aus erträumten Vergangenheiten und Zukünften beziehen, in denen Gemeinschaften weder durch die Rituale der Staatsbürgerschaft noch durch den Albtraum der ‚Tradition‘ definiert werden, den die ‚Moderne‘ erschafft. Es gibt natürlich keine (infra)strukturellen Orte, an denen sich solche Träume festsetzen könnten.“ („To attempt to provincialize this “Europe” is to see the modern as inevitably contested, to write over the given and privileged narratives of citizenship other narratives of human connections that draw sustenance from dreamed-up pasts and futures where collectivities are defined neither by the rituals of citizenship nor by the nightmare of “tradition” that “modernity” creates. There are of course no (infra)structural sites where such dreams could lodge themselves.“) (Chakrabarty 2007, 46).

Götter und Geister existiert hätten. Auch wenn der Gott des Monotheismus im 19. Jahrhundert in Europa im Zuge der ‚Entzauberung der Welt‘ einige Schläge einstecken musste – wenn er nicht sogar ‚gestorben‘ ist –, so sind die Götter und anderen Wesen, die in den Praktiken des sogenannten ‚Aberglaubens‘ vorkommen, nirgendwo ausgestorben. Ich betrachte Götter und Geister als existentiell zeitgenössisch mit den Menschen und gehe von der Annahme aus, dass die Frage des Menschseins auch die Frage des Zusammenlebens mit Göttern und Geistern beinhaltet. Menschsein bedeutet, wie Ramachandra Gandhi es ausdrückt, ‚die Möglichkeit zu entdecken, Gott (oder Götter) anzurufen, ohne zuvor seine (oder ihre) Realität etablieren zu müssen‘. Und das ist ein Grund, warum ich in meiner Analyse bewusst keine Religionssoziologie reproduziere.“ (Chakrabarty 2007, 15f.)¹¹

Befremdlich mutet zunächst Chakrabartys Begründung für die ontologische Gleichsetzung von Göttern und Menschen an: Wenn er sagt, „[e]mpirisch ist keine Gesellschaft bekannt, in der Menschen ohne Götter und Geister existiert hätten“, dann setzt er entweder die Existenz von Göttern einfach voraus, ohne zu verdeutlichen, wie er diese Existenz belegen will. Oder es wird mittels eines epistemischen Fehlschlusses von der Tatsache, dass keine Gesellschaft bekannt ist, in der es keine *Gottesvorstellungen* gab, auf die *Existenz* von Göttern geschlossen, was nicht minder absurd ist.

Die Philosophin und Biologin Meera Nanda, eine vehemente Kritikerin der indischen *Subaltern Studies*, fasst einen Aspekt von Chakrabartys irrationalistischer Position präzise zusammen: „Chakrabarty lehnt alle funktionalistischen Religionstheorien ab, die den Glauben nicht anhand des Inhalts religiöser Überzeugungen (dass Götter existieren, handeln und menschliche Wünsche erfüllen) erklären, sondern anhand der psychologischen und soziologischen Rolle, die diese Überzeugungen im Leben der Menschen spielen, d. h. wie sie ein Gefühl der Gemeinschaft und Identität schaffen, trösten und Erlösung von den Unglücksfällen und Ungerechtigkeiten dieser Welt versprechen. [...] Chakrabarty schließt alle säkularen, naturalistischen Erklärungen

¹¹ „We need to move away from two of the ontological assumptions entailed in secular conceptions of the political and the social. The first is that the human exists in a frame of a single and secular historical time that envelops other kinds of time. I argue that the task of conceptualizing practices of social and political modernity in South Asia often requires us to make the opposite assumption: that historical time is not integral, that it is out of joint with itself. The second assumption running through modern European political thought and the social sciences is that the human is ontologically singular, that gods and spirits are in the end “social facts,” that the social somehow exists prior to them. I try, on the other hand, to think without the assumption of even a logical priority of the social. One empirically knows of no society in which humans have existed without gods and spirits accompanying them. Although the God of monotheism may have taken a few knocks—if not actually “died”—in the nineteenth-century European story of “the disenchantment of the world,” the gods and other agents inhabiting practices of so-called “superstition” have never died anywhere. I take gods and spirits to be existentially coeval with the human, and think from the assumption that the question of being human involves the question of being with gods and spirits. Being human means, as Ramachandra Gandhi puts it, discovering “the possibility of calling upon God (or gods) without being under an obligation to first establish his (or their) reality.” And this is one reason why I deliberately do not reproduce any sociology of religion in my analysis.“

dafür aus, warum Menschen an Götter glauben und welche sozialpsychologischen Funktionen religiöse Überzeugungen erfüllen.“ (Nanda 2025, 115f.)¹² Chakrabarty lehnt aber nicht nur diese *sozialpsychologische Analyse* ab, die die Bereitschaft, religiöse Deutungsmuster anzunehmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen untersucht, er gibt sich ganz offensichtlich auch nicht mit einer *hermeneutischen Rekonstruktion* der Sinnstrukturen religiöser Weltbilder *als von Menschen vertretener Vorstellungen* zufrieden und postuliert stattdessen die Koexistenz von Göttern und Menschen. Damit verlässt er, wohlgemerkt als Historiker, das „Prinzip überprüfbarer Quellenorientierung“. (Rüsen 1986, 91)

2. „Geschichte 2“ als „Lizenz für Exotik“

Chakrabarty will, wie oben zitiert, aber auch das gängige historische Zeitverständnis hinter sich lassen. Gegen eine von ihm „Historismus“ genannte geschichtstheoretische Position macht er dabei die Beharrungskräfte ethnokultureller Differenz geltend, die angeblich von westlichen sozialwissenschaftlichen Ansätzen nicht erfasst werden könnten. Unter „Historismus“ versteht er liberale und marxistische modernisierungstheoretische Konzeptionen, die von einer endogenen Entwicklung des Kapitalismus in Europa ausgehen und annehmen, dieser Kapitalismus universalisiere sich anschließend auf dem gesamten Globus.¹³ Das Kapital erscheine hier als homogene Einheit, die zwar auf historische Ungleichzeitigkeiten („noch nicht bürgerlich“) und ethnokulturelle Differenzen stoße, diese aber entweder hinwegarbeite oder in marktförmige Präferenzen umwandle.¹⁴ Der konkrete Mensch indigener, kolonisierter Gesellschaften (und der innereuropäischen Vergangenheit) („Geschichte 2“) werde durch das Prinzip der Produktion gemäß abstrakter Arbeit („Geschichte 1“) zum abstrakten Menschen, der dem Markt, seinen Rechts- und Eigentumsverhältnissen sowie der fabrikmäßigen Arbeitsdisziplin unterworfen werde. Chakrabarty stellt gegen die ‚historistischen‘ Prognosen zu Recht fest, dass kulturelle Differenzen auch unter der Herrschaft des globalen Kapitalismus bleibende Realitäten sind und keineswegs eine bloß transitorische Existenz fristen. Seine Diagnose wurde allerdings detailliert durch den Rational-Choice-Marxisten Vivek Chibber kritisiert, der nachweist, dass Chakrabarty von einem falschen Begriff der abstrakten Arbeit bei Marx ausgeht, der

¹² „Chakrabarty rejects all functionalist theories of religion which explain belief *not* by the content of religious belief (that gods exist, they act, and they fulfill human desires), but by the psychological and sociological role these beliefs play in people’s lives, that is, how they create a sense of community and identity, console and promise salvation from the misfortunes and injustices of this world.“ (116) (Nanda 2025, 115f.)

¹³ Vgl. Chakrabarty 2007, 7f.

¹⁴ Vgl. Chakrabarty 2010, 116f.

diesen irrtümlich in eine besondere Form konkreter (Industrie-)Arbeit verwandelt,¹⁵ und nicht berücksichtigt, dass das Kapital, um sich zu universalisieren, keineswegs alle kulturellen Unterschiede nivellieren muss. Es nutze diese vielmehr umgekehrt oft für den Zweck der Profiterzielung aus, verstärke diese bisweilen sogar oder lasse sie manchmal gleichgültig weiterbestehen. All dies könne problemlos mit sogenannten ‚westlichen‘ Theorien erforscht werden.¹⁶

Dieser treffenden Kritik Chibbers an Chakrabartys Auffassung der These von der Universalisierung des Kapitalverhältnisses soll hier nicht weiter nachgegangen werden. An dieser Stelle soll ein anderer Aspekt der postkolonialen Erzählung von der Beharrlichkeit historisch-kultureller Unterschiede betrachtet werden, den Chibber kritisiert. Es stellt nämlich keine Übertreibung dar, wenn Chibber Chakrabartys Differenzkonzept eine „*Lizenz für Exotik* [...] – eine Wiederbelebung und Zelebrierung des orientalistischen Diskurses“ (Chibber 2018, 299) vorwirft. Dieser Zug zur Aufwertung (irrationalistischer) kultureller Differenz ist seinem Programm einer an Marx und Heidegger (bzw. dessen Schüler Gadamer) zugleich orientierten Geschichtswissenschaft inhärent. Während Marx für den analytisch-universellen, ideologiekritischen Kältestrom des europäischen Denkens stehe, repräsentiere die Hermeneutik Heideggers und Gadamers „ein liebevolles Gespür für Details auf der Suche nach einem Verständnis für die Vielfalt menschlicher Lebenswelten“ und produziere „„affektive Geschichten““ (Chakrabarty 2007, 18).¹⁷ Inhaltlich laufen diese auf die von Chibber diagnostizierte Lizenz für Exotik hinaus:

So fällt immer wieder die verharmlosende, romantisierende Begrifflichkeit auf, mit der Chakrabarty die ethnokulturellen, verorteten („tied to places“) (18) Differenzen von „Geschichte 2“ beschreibt und dem kalten, globalen Prozess der Modernisierung gegenüberstellt. Die Gegensatzpaare lauten: Gebrauchswert gegen Wert; mit der Welt verwobene und ihr konkrete Bedeutung verleihende „Zuhandenheit“ (Chakrabarty 2010, 143) gegen distanziert betrachtete ‚Vorhandenheit‘; konkreter Mensch gegen abstrakten Menschen; „Fülle“ und „Kreativität“ (Chakrabarty 2007, 35) gegen Nivellierung und Standardisierung; „menschliche[...] Zugehörigkeit und Vielfalt“ (Chakrabarty 2010, 141), bzw. das „Zuhause“ (141) gegen normierende, disziplinierende und atomisierende Fabrik. Methodologisch rufe uns „Geschichte 2 [...] zu *affektiveren* Erzählungen über menschliche Zugehörigkeit auf“ (146), zu einer liebevollen Hinwendung zum Partikularen und Inkommensurablen, zum Wechsel eines externen Regelbezugs hin zu einem internen¹⁸: Während ersterer die kulturellen Normen und Regeln einer Gemeinschaft objektivierend beschreibt, akzeptiert letzterer diese Normen und Regeln als Standards des Verhaltens, identifiziert sich also mit dem

¹⁵ Vgl. Chibber 2018, 296-299 sowie 176-186.

¹⁶ Vgl. ebd., 282-308.

¹⁷ „a loving grasp of detail in search of an understanding of the diversity of human life-worlds“; „‘affective histories’“

¹⁸ Ich verwende hier die Kategorien von H.L.A. Hart, die Chakrabarty selbst nicht anführt. Vgl. Hart 1973, 128f.

Gegenstand seiner Untersuchung. Was das für das Hermeneutikverständnis Chakrabartys bedeutet, wird im letzten Teil erläutert.

Für die materiale postkoloniale Analyse bedeutet der heideggerisierte Marxismus Chakrabartys beispielsweise, dass die „Metapher der geheiligten und patriarchalischen Großfamilie“ als eines der wichtigsten Elemente in der antikolonialen indischen Gemeinschaftsideologie verstanden wird (Chakrabarty 2007, 39). Hier sprächen sich im 19. Jahrhundert zwar weibliche Familienmitglieder auch im Sinne des alten Patriarchats gegen das öffentliche Engagement emanzipierter Frauen wie der Politikerin Ramabai Ranade aus: Sie folge bloß den verwestlichten Erwartungen ihres Mannes und übertreffe gar die europäischen Frauen in ihrer „Frivolität“. Aber, so Chakrabarty, „sie sprachen auch für ihre eigene Selbstachtung und ihre eigenen Formen des Kampfes gegen Männer“ (38) – eine alternative Form des Feminismus also? Chakrabarty kommentiert dies nicht weiter, stellt es aber in den Zusammenhang einer spezifisch indischen Form antikolonialer „Mimikry“, die „die ‚Andersartigkeit‘ und die ‚Originalität‘ des ‚Inders‘“ (40) in europäische Konzepte der Nation infundiere.¹⁹ Was die säkulare, „historistische“ Geschichtsschreibung wiederum zu Vereinnahmungen versuche und als Mangel begreife („der nicht auf der Höhe der Zeit sprechende Inder“), solle, so Chakrabarty, vielmehr als „Fülle“ („plenitude“) und „Kreativität“ („creativity“) begriffen werden (35). Demnach „lag die ‚Originalität‘ [...] der Ausdrucksformen, mit denen Kämpfe auf dem indischen Subkontinent geführt wurden, oft im Bereich des Nichtmodernen.“ Die „Metapher der geheiligten und patriarchalischen Großfamilie [war] eines der wichtigsten Elemente in der Kulturpolitik des indischen Nationalismus [...]. Im Kampf gegen die britische Herrschaft war es häufig die Verwendung dieser Bildsprache – in Liedern, Gedichten und anderen Formen nationalistischer Mobilisierung –, die es den Indern ermöglichte, ein Gemeinschaftsgefühl zu schaffen und sich eine Subjektposition zurückzuerobern, von der aus sie die Briten ansprechen konnten.“ (39)²⁰

Die Verwandlung von brutaler Unterwerfung in postkoloniale Exotik findet sich auch in einem von Chakrabarty vorgebrachten Beispiel für einen Appell an Götter, der angeblich die „Logik der Sozialwissenschaften“ (145) transzendiere und den er nicht bloß mit Marx als Seufzer der bedrängten Kreatur anthropologisieren oder historisieren will. Eine Witwe, die aus Angst, von ihrer Familie geblendet zu werden, darauf

¹⁹ „metaphor of the sanctified and patriarchal extended family was one of the most important elements in the cultural politics of Indian nationalism. In the struggle against British rule, it was frequently the use of this idiom—in songs, poetry, and other forms of nationalist mobilization—that allowed Indians to fabricate a sense of community and to retrieve for themselves a subject position from which to address the British“ (39); „they also spoke for their own sense of self-respect and their own forms of struggle against men“ (38); „to represent the “difference” and the “originality” of the “Indian““ (40)

²⁰ „Yet the “originality” [...] of the idioms through which struggles have been conducted in the Indian subcontinent has often been in the sphere of the nonmodern. One does not have to subscribe to the ideology of clannish patriarchy, for instance, to acknowledge that the metaphor of the sanctified and patriarchal extended family was one of the most important elements in the cultural politics of Indian nationalism. In the struggle against British rule, it was frequently the use of this idiom—in songs, poetry, and other forms of nationalist mobilization—that allowed Indians to fabricate a sense of community and to retrieve for themselves a subject position from which to address the British.“

verzichtet, ebenfalls das von ihr für die Familie zubereitete Essen zu sich zu nehmen, appelliert nicht an eine bürgerliche Öffentlichkeit mit der Einforderung elementarer Menschenrechte, sondern an die Göttin Kali, was ihr eigenen Angaben zufolge helfe, den Hunger zu bekämpfen (144f.). Statt die klare psychologische und soziale Funktion dieses Appells zu thematisieren (das Bewältigen einer unerträglichen Situation innerhalb eines auf unmittelbarer Gewaltandrohung beruhenden Unterdrückungsverhältnisses, das dadurch zugleich reproduziert wird), betrachtet Chakrabarty den Bericht der Witwe lediglich als interessanten Beleg für inkommensurable Heterogenität indischer und moderner Subjektpositionen und Erfahrungen, für „vielfältige Wege menschlich zu sein“ („multiple ways of being human“) (148). So resümiert er: „Aber versetzt uns Gyanadasundaris Stimme nicht auch in die Lage eines anderen Menschen, der so handelt, als wüsste er oder sie implizit, dass Menschsein bedeutet, sich an Götter wenden zu können, ohne zuvor deren Existenz beweisen zu müssen? Diese Sichtweise führt uns über die Logik der Sozialwissenschaften hinaus.“ (145)²¹

3. Epistemische Gleichberechtigung als autoritäres Programm

Im Folgenden möchte ich das Programm von Chakrabarty in einen größeren post- bzw. dekolonialen Theorie-Kontext²² stellen: Bezeichnet ‚Subalternität‘ eigentlich gesellschaftlich Benachteiligte, Unterworfenen oder Marginalisierte, so stellt Chakrabarty fest, dass „[a]uch Eliten und herrschende Gruppen [...] subalterne Vergangenheiten haben“ können, insofern sie vom ‚westlichen‘ wissenschaftlichen Denken und seinen „großen Erzählungen“ als irrational „deklariert werden“ (73).²³ Analog dazu wird auch der Begriff des Bauern umgedeutet: Er „steht hier stellvertretend für all die scheinbar nicht-modernen, ländlichen und nicht-säkularen Beziehungen und Lebensweisen, die das Leben selbst der Eliten in Indien stets prägen [...]. Der Bauer steht für alles, was im indischen Kapitalismus und in der indischen Moderne nicht

²¹ „But does not Gyanadasundari’s voice also place us alongside another human, one who acts as though she or he implicitly knew that being human meant one could address gods without having first to prove their reality? This positioning takes us beyond the logic of the social sciences.“ (145)

²² Im Folgenden werde ich nicht zwischen post- und dekolonialer Theorie unterscheiden. Bisweilen werden über die Tatsache hinaus, dass dekoloniale Ansätze sich als Selbstbezeichnung wesentlich im lateinamerikanischen Kontext herausgebildet haben, auch andere Differenzen zwischen post- und dekolonialen Ansätzen behauptet, vor allem die aktivistischere Position der Letzteren. Ich kann dem nicht folgen, waren doch schon die klassischen postkolonialen Schriften Edward Saids aktivistische ‚Wissenschaft‘ mit einer klaren politischen Mission.

²³ Bereits 1997 kritisierte Sumit Sarkar die Verschiebung des Subalternitätskonzepts von auch innergesellschaftlich Ausgegrenzten und Unterprivilegierten in den Gesellschaften der ‚Dritten Welt‘ auf ganze nicht-westliche Epistemologien. Die „shifting meanings of the core term ‚subaltern‘“ (Sarkar 1997, 82) vom Kapitalismus/Kolonialismus zum Aufklärungsrationalismus als Hauptfeind, von Elite/Subalterner zu Kolonialität/Subalternität, führe zur Ausblendung vorkolonialer traditioneller Herrschaftsformen, oft gar zur orientalistischen Verklärung nichtwestlicher, inegalitärer Gemeinschaften.

bürgerlich (im europäischen Sinne) ist“.²⁴ (Chakrabarty 2007, 11) Subaltern oder bäuerlich sind jetzt sogenannte Wissensformen, nicht mehr Individuen oder Gruppen. Auch den ‚Kosmologien‘ und ‚Epistemologien‘ der Eliten des sogenannten globalen Südens werde ‚epistemische Ungerechtigkeit‘ oder ‚epistemische Gewalt‘ angetan. Zwar vermeidet Chakrabarty diese Begriffe in seinem Aufsatz, der Sache nach handelt es sich aber dabei exakt um das kulturelrelativistische Programm der post- und dekolonialen Studien, in dem diese Begriffe inzwischen inflationär verwendet werden. Chakrabarty liegt beispielsweise auf der Linie des dekolonialen Theoretikers Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, der die Öffnung der Akademien für „eine Pluralität von Wissensformen, einschließlich der unterdrückten, als Teil der Verwirklichung kognitiver Gerechtigkeit“ bezeichnet²⁵ (Ndlovu-Gatsheni 2018, 81). Ndlovu-Gatsheni unterstellt, eine „dekoloniale Haltung“ beginne „damit, zu akzeptieren, dass alle Menschen in ein gültiges und legitimes Wissenssystem hineingeboren wurden/werden“ (78)²⁶, und verfolge als „ultimatives Ziel, dekolonial gesprochen, alle ontologisch-epistemischen Traditionen in eine nicht-dominante und gleichberechtigte Position zu bringen, um das menschliche Leben in seiner Vielfalt zu bereichern“. (Ndlovu-Gatsheni 2020, 150)²⁷ Diese ‚Wissenssysteme‘ werden dabei als „Ethnophilosophien“ (Haraway 1995, 88) verstanden, als ethnokulturell spezifische Traditionen innerhalb einer „Geopolitik des Wissens“ (Grosfoguel 2010, 312). Jedes Denken, so auch Chakrabarty, „bleibt ortsgebunden“ und „transportiert“ unauflöslich und unübersetzbar²⁸ „Vorurteile“ (Chakrabarty 2007, xvi) der jeweiligen Kultur.²⁹

Wenn vermeintlich westliche wissenschaftliche Standards subalternes vermeintliches Wissen derart depotenzen, wie es Chakrabarty zufolge die Geschichtswissenschaft mit der ‚Kosmologie‘ der Santal praktiziert, droht also Kulturverlust oder „epistemicide“ (Grosfoguel 2009, 99). Die Nichtanerkennung spiritualistisch-holistischer Weltauffassungen durch eurozentrische Epistemologien kann den dekolonialen Theoretikern Julian Prugger und Michael Reder zufolge für die Indigenen nämlich „mit einem Vertrauensverlust in ihre eigene epistemische Praxis verbunden sein“ (Prugger/Reder 2025, 221) und „indigene Handlungsfähigkeit“ (also das gesamte Set kultureller Praktiken und Vorstellungen) gefährden. Soll heißen, die lateinamerikanischen Kichwa z.B. könnten Zweifel daran entwickeln, dass ihre Weisen fähig sind, durch einen Dialog oder eine Verbindung mit dem Regenwald die Normen

²⁴ „The “peasant” acts here as a shorthand for all the seemingly nonmodern, rural, nonsecular relationships and life practices that constantly leave their imprint on the lives of even the elites in India [...]. The peasant stands for all that is not bourgeois (in a European sense) in Indian capitalism and modernity“.

²⁵ „a plurality of knowledges including the subjugated ones as part of achievement of cognitive justice“.

²⁶ „Decolonial attitude ... begins from accepting that all human beings were/are born into valid and legitimate knowledge system [sic]“.

²⁷ „The ultimate goal, decolonially speaking, is to put all onto-epistemic traditions in a non-dominant and equal position for the purposes of enriching human life in its diversity“.

²⁸ Vgl. Chakrabarty 2007, xiiiif., 45f.

²⁹ „carries prejudice [...] remains related to places“.

guten Lebens zu ermitteln.³⁰ Abgelehnt wird von den Autoren damit die Praxis „selektive[r] Rezeption“ (221) indigener Vorstellungen und Praktiken durch das „westliche Wissen“ (218), die darin bestehe, a) von Indigenen nicht wissenschaftlich begründete, aber wissenschaftlich begründbare und unser Wissen erweiternde Vorstellungen in unser Wissenssystem zu integrieren (219) und b) zugleich holistische Weltvorstellungen einer Untrennbaren Einheit von Göttern, Natur und Menschen als unwissenschaftlich auszuschließen (220). Ziel der Autoren ist letztlich unbedingter Kulturerhalt und Gleichwertigkeit verschiedener Epistemologien/Kosmologien als ganzer.³¹

Die Alternative zum Alleinvertretungsanspruch des „westlichen Wissens“, so Prugger/Reder weiter, sei eine „Politik der [...] (epistemischen) Solidarität“ im Sinne einer „Wissenspraxis, die weniger abgrenzend, als vernetzend, weniger hierarchisierend, als prozessual vorgeht“ (226). Der Literaturwissenschaftler Walter Mignolo spricht im gleichen Sinn von „nebeneinander existierenden und gleichermaßen gültigen Wissenskonzepten“, bzw. einer „Demokratisierung der Epistemologie [...], die alle Denkweisen legitimiert und den Anspruch einer einzigen, besonderen Epistemologie, universell zu sein, entkräftet“³² (Mignolo 2011, 11, 81). Wie diese ‚epistemische Demokratie‘ aussehen soll, welche Beziehungen die Epistemologien untereinander eingehen können, zumal ihnen in der Regel sogar die Fähigkeit zur Erkenntnis der Kolonialität attestiert wird, bleibt unklar. Wie bei der für postkoloniales Denken stilbildenden feministischen Standpunkttheoretikerin Donna Haraway (und häufig auch mit Bezug auf sie) wird an die Stelle einer Antwort auf die Frage, wie die situierten und pluralen epistemischen Perspektiven miteinander vereinbar sein sollen, lediglich ein weitgehend inhaltsleerer Dialog angeboten.³³ Explizit abgelehnt wird aber „ein neues (integratives) Ideal der Wissenschaft“ (Prugger/Reder 2025, 225). Es gehe

³⁰ Vgl. Prugger/Reder 2025, 220.

³¹ Zur ausführlichen Kritik an Prugger/Reder vgl. Hechinger 2026.

³² „coexisting and equally valid concepts of knowledge“; „democratization of epistemology [...] that legitimizes all ways of thinking and de-legitimizes the pretense of a singular and particular epistemology [...] to be universal“.

³³ So behauptet auch Ramón Grosfoguel, die Idee „vom einzig wahren Universalwissen“ sowie die „vom Körper losgelöste und örtlich ungebundene Neutralität und Objektivität [...] des Wissens“ sei „ein westlicher Mythos“, der aus dem „imperialen Sein“ der Europäer resultiere. Jeder Sprechende sei „immer vom epistemologischen Standort seiner Ethnie, Rasse, seines Geschlechts und seiner Sexualität“ bestimmt. (Grosfoguel 2010, 312) Er gesteht allerdings zu, dass die soziale Positionierung, also das ‚verkörperte Dasein‘, nicht automatisch zu einer dekolonialen Perspektive führt. Die kolonisierten ‚Körper‘ könnten auch aus der Perspektive der Kolonisatoren denken. Die ‚richtige‘ Perspektive müsse also durch ‚Analyse‘, ‚solidarische Netzwerke‘ oder einen „Dialog [...] zwischen allen Völkern der Welt“ (332) erst hergestellt werden. Damit ist aber die Aussage über den Zusammenhang von konkreter geopolitischer Ortung und epistemischer Ordnung schon depotenziert. Und bei der Idee einer „irreduzible[n] Differenz und radikale[n] Vielfalt lokalen Wissens“ (Haraway 1995, 79), die aber zugleich dekoloniale Erkenntnis hervorbringen soll, stellt sich die Frage, nach welchen, wenn nicht universellen, Kriterien die legitimen von den illegitimen Perspektiven unterschieden werden können (zur Kritik vgl. Ladwig 2022, 6f.). Der „Dialog“, schreibt Alain Finkielkraut treffend, „wird [...] beschworen im Namen einer Religion der Differenz, die ebendiesen Dialog vollkommen ausschließt“. (Finkielkraut 1989, 91f.)

vielmehr um „die Möglichkeit, das Verhältnis von Wissen(-schaft) und Politik neu zu denken. Diese Möglichkeit bedeutet jedoch nicht, dass konkrete Ziele, Abläufe und methodische Herangehensweisen im Voraus bestimmt werden können. ‚Die Möglichkeit einer emanzipatorischen Pädagogik liegt gerade in der Unmöglichkeit derselben begründet.‘“ (229) Das einzige Ausschlusskriterium sei verweigerte epistemische Solidarität, also ein universeller wissenschaftlicher Geltungsanspruch. Daher bedeute dies auch, „gegen die hegemonialen Regeln ‚der wissenschaftlichen Disziplin(ierungen)‘ Widerstand zu leisten“ (227f.) und „eurozentrische Wissensperspektiven“ zu ‚verlernen‘ (228). Nur wenig mehr als leere linke Floskeln wie diese sind zu vernehmen, wenn es um die Idee „epistemische[r] Kooperation“ geht (228). Aufklärung, gar Religionskritik werden allerdings per se zum kulturellen Völkermord stilisiert – der rechtsradikale französische Denker Alain de Benoist hätte sich in den 1980er Jahren, als er sein ethnopluralistisches Programm einer Vielfalt der Kulturen ausbuchstabierte³⁴, wahrscheinlich nicht im Traume vorstellen können, welchen Erfolg Positionen in der akademischen Linken haben würden, die seinem differentialistischen Neo-Rassismus beinahe aufs Haar gleichen.

Ein solcher „epistemischer Ethnorelativismus“, so stellt der südafrikanische Philosoph George Hull treffend fest, „macht den folgenden Gedanken unmöglich, den der Universalismus ausdrücklich fördert: dass nicht nur ein Einzelner, sondern auch eine große Gruppe von Menschen über viele Generationen hinweg [...] in allem oder fast allem, woran sie glauben, völlig falsch liegen könnte.“ „In der Politik“, so Hull weiter, „stellt der epistemische Ethnonationalismus eine Herausforderung für die liberale Idee dar, dass es das Recht der Bürger ist, ihre Überzeugungen und Werte auf der Grundlage ihrer eigenen Beurteilung der Fakten und ihrer eigenen Überzeugungen zu vertreten.“ (Hull 2022, 149f.)³⁵ Das Individuum und seine Kritikfähigkeit werden vielmehr unter die a priori Gültigkeit vorgegebener kollektiver ‚Wissenssysteme‘ gestellt, die (im Gegensatz zu den Individuen) unantastbar gemacht werden. Man hat es hier mit einem an den europäischen Radikalkonservatismus Joseph de Maistres gemahnenden Angriff auf die universelle „individuelle Vernunft“ im Namen einer kulturell relativ festgelegten „nationalen Vernunft“ (de Maistre 2000, 46f.) zu tun, die aber nichts anderes als eine kontingente Tradition ist. Man solle sich, so de Maistre im Jahr 1794, bedingungslos der jeweiligen „nationalen Vernunft“, dem geoffenbarten Glauben und sittlichen Band der Väter, unterwerfen, in jedem anderen Fall postuliere man kulturfremde und -zersetzende Ideen. Solcherart epistemische Gerechtigkeit ist letztlich Gleich-Gültigkeit für (angebliches) Wissen und fordert keine gleichen Rechte für Individuen mehr.

³⁴ Vgl. de Benoist 2017.

³⁵ „ethnorelativism makes impossible the following thought, which universalism positively encourages: that not only an individual, but also a large group of people over many generations ... could be entirely wrong in all, or almost all, of what they believe.“ „In politics, epistemic ethnonationalism represents a challenge to the liberal idea that it is right for citizens to adopt beliefs and values based on their own appraisal of the evidence and their own convictions.“

Meera Nanda zeigt darüber hinaus nicht nur, wie Hull, dass dieses postkoloniale kulturellrelativistische Denken und sein Respekt für alle Epistemologien oder Kosmologien eine Steilvorlage für reaktionäre Regime und autoritäre Eliten darstellt. Denn „(1) [e]s lässt zu, dass soziale Beziehungen und kulturelle Bedeutungen, wie sie heute mit all ihren Ungleichheiten und Unterdrückungen existieren, Grenzen setzen für das, was wir über die Welt wissen können. (2) Gleichzeitig verhindert es jede Kritik an den bestehenden Beziehungen und Bedeutungen, die auf Wissen basiert, das nicht aus denselben sozialen Beziehungen stammt. (3) Nicht zuletzt delegitimiert und verunglimpft es Intellektuelle und Bewegungen, die moderne Wissenschaft und wissenschaftliches Denken auf lokales Wissen anwenden.“³⁶ (Nanda 1998, 291) Nanda buchstabiert auch aus, welche konkreten Folgen für das alltägliche Leben von Menschen im sogenannten Globalen Süden die von feministischen Standpunkttheoretikerinnen und Postkolonialen gleichermaßen idealisierten holistischen Kosmologien haben, die Individuum und Kollektiv, Fakten und Werte, Natur und Götter in einen untrennbaren Zusammenhang stellen: So kann ein in einer patriarchalen Denkweise als sittliche Verfehlung markiertes Verhalten einer Frau zum Auslöser von Dürren phantasiert werden oder können dem ‚binären westlichen Denken‘ folgende Pockenschutzimpfungen gegenüber der traditionellen Variolation abgelehnt werden, auch wenn letztere nachweisbar weniger effektiv ist und zu erheblich höheren Todesraten führt.³⁷

4. Überordnung: Konservative Hermeneutik im postkolonialen ‚Narrativ‘

Es geht Chakrabarty allerdings, wie gezeigt, keineswegs nur um „ein gewisses Maß an Gleichberechtigung“, mithin ein beliebiges Nebeneinander (‚westlicher‘) wissenschaftlicher und (nichtwestlicher) subalternen „Konstruktionen“ von Vergangenheit, was schon problematisch genug wäre, sondern um eine relativistische Perforierung der Geschichtswissenschaft selbst. Es geht zudem, wie ich im Folgenden zeigen werde, um eine asymmetrische Beziehung von minoritären und wissenschaftlichen ‚Geschichten‘, die letztlich als Fundierungsbeziehung gedeutet wird: Chakrabarty plädiert dafür, die Historisierung der Santal zu verweigern, denn durch diese Historisierung sei „die Vergangenheit wahrhaft tot“ (Chakrabarty 2010, 81), ein

³⁶ „(1) It allows social relations and cultural meanings, as they exist today with all their inequities and oppressions, to set limits on what we can know about the world. (2) Simultaneously, it disables any critique of the existing relations and meanings based on knowledge not derived from these same social relations. (3) Last but not the least, it delegitimizes and denigrates intellectuals and movements that bring modern science and scientific temper to bear on local knowledges.“

³⁷ Vgl. Nanda 2004, 171-174, Nanda 1998, 291. Bei der Variolation „wurden Virenkollektiva aus den Wunden von Pockenkranken genutzt, die die Krankheit überstanden hatten. Für gewöhnlich entnahm man erkrankten Personen [...] Material aus einer Pustel, das man dann gesunden Personen subkutan [...] in den Arm oder in das Bein einbrachte.“ (Wikipedia, Eintrag: Variolation, letzter Zugriff: 21.11.2025) Nanda weist darauf hin, dass diese Praxis mit der holistischen Vorstellung der Göttin Sitala einherging, die als Einheit von Krankheit und Gesundheit verstanden wurde (vgl. Nanda 1998, 291).

nichtssagendes Objekt. Er will dagegen einen Traditionszusammenhang zwischen den Santal und ‚uns‘ deutlich werden lassen, in dem die religiöse Weltdeutung der Santal als Subjekt begriffen wird, als ‚uns‘ sachlich ansprechende, geltende Autorität der Überlieferung, die als unsere eigene „Möglichkeit des In-der-Welt-Seins“ oder „gegenwärtige Möglichkeit der Lebensführung“ akzeptiert wird. Es geht also um die Zerstörung der „Subjekt-Objekt-Beziehung“ (81) zwischen ‚uns‘ und den Santal und das Eintreten in einen Überlieferungszusammenhang der als intersubjektives ‚Geschehen‘ mit Geltungskraft jenseits von (‚westlichen‘) Vernunftgründen begriffen wird.

Dabei greift Chakrabarty explizit auf die konservative Hermeneutik des Heidegger-Schülers Hans-Georg Gadamer zurück.³⁸ Dieser konzipiert Verstehen als Einrücken in einen Überlieferungszusammenhang, in den der Verstehende eigentlich immer schon einbezogen sei. Statt einer Objektivierung des Interpretandums (externer Regelbezug), die mit dessen Historisierung und Einklammerung von Geltungsansprüchen einhergehe, betont er ‚Verbundenheit‘, ‚Horizontverschmelzung‘ oder ‚Darinstehen‘ im Verhältnis zum zu verstehenden Gegenstand im Rahmen eines ‚ontologischen hermeneutischen Zirkels‘.³⁹ Verstehen enthalte aber nicht nur die Vorprägung des Interpreten durch das Interpretandum in dem Sinne, dass die eigenen Vorüberlegungen über den zu deutenden Gegenstand von eben diesem geprägt seien, sondern auch in dem Sinne, dass man die sachlichen Geltungsansprüche des Tradierten inhaltlich anerkenne, letztlich ein Einverständnis in der Sache herrsche – und das sogar jenseits von Vernunftgründen (interner Regelbezug).⁴⁰

Eine Überlieferung, so meint Gadamer, werde nicht zuerst verstanden und dann eventuell inhaltlich anerkannt und auf die Gegenwart angewendet. Vielmehr seien Verstehen, Auslegen und Anwenden als Momente „in einem einheitlichen Vorgang“ (Gadamer 1986, 313) zu begreifen. Die Abgrenzung von jeglicher Objektivierung führt schließlich zu der Behauptung, dass „[d]er Wissende [...] nicht einem Sachverhalt gegenüber[steht], den er nur feststellt, sondern er ist von dem, was er erkennt, unmittelbar betroffen. Es ist etwas, *was er zu tun hat*“. (319, Herv. I.E.) Gadamer fordert demnach, die Trennung der Hermeneutik als Methode zum „Verständnis jeder [...] Überlieferung“ von „jeder dogmatischen Bindung“ (330) an ebendiese Überlieferung rückgängig zu machen. Damit redet er einer Konfundierung der historischen mit den

³⁸ Vgl. Chakrabarty 2007, xiv, 3; Chakrabarty 2010, 87. Zur Kritik an Gadamer vgl. Elbe 2021

³⁹ Der methodische ‚hermeneutische Zirkel‘ unterstellt, dass sich die Sinnantizipationen, mit denen der Interpret sich dem Interpretandum nähert, „sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt“ (Gadamer 1986, 271), „an den Sachen selbst [zu] bewähren“ haben. (272) Dies geschieht im Prozess von Hypothesenbildung, dem Entwurf eines Sinnganzen, dem Konsistenz unterstellt wird und der Verifizierung/Falsifizierung/Modifizierung durch die weitere Lektüre der einzelnen Sätze. Der ‚ontologische hermeneutische Zirkel‘ meint dagegen, dass der Interpret in der Tradition, die er zu verstehen beansprucht, immer schon steht. Es handelt sich hier um ein Ergriffensein, eine vor der Trennung von Subjekt und Objekt bestehende Einheit und Zugehörigkeit.

⁴⁰ Vgl. Gadamer (1986, 285) stellt fest, „daß außerhalb der Vernunftgründe auch Tradition ein Recht behält und in weitem Maße unsere Einrichtungen und Verhalten bestimmt.“

systematischen Disziplinen das Wort, deren traditionelle Unterscheidung der Philosoph Hans Krämer wie folgt fasst: „Sache der Historie ist die Ermittlung der historischen Richtigkeit, Sache der systematischen Disziplinen die der theoretischen Sachwahrheit sowie der normativen und praktischen Geltung.“ (Krämer 2007, 161)⁴¹ Der Wissenschaftscharakter der theologischen Hermeneutik kann dieser Trennung zufolge nur darauf beruhen, „daß für das Auslegen der Heiligen Schrift keine anderen [...] Regeln gelten sollen als für das Verständnis jeder anderen Überlieferung.“ (Gadamer 1986, 330) Das Geschäft des Historikers will Gadamer aber umgekehrt nach dem Modell der anwendungsbezogenen praktischen Geltung verstanden wissen – es sei nicht ohne *Anerkennung* der Geltung des Interpretandums, nicht ohne die „Gebundenheit des Auslegungsprozesses an ein im voraus hingenommenes [...] System“ (Betti 1988, 67) möglich. Denn was für den Juristen oder Theologen gelte: „Auch in seinem Fall heißt Verstehen und Auslegen: einen geltenden Sinn Erkennen und Anerkennen“ (Gadamer 1986, 333), sei auch für den Historiker zu konstatieren. Damit mutet Gadamer „dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft“ in der Tat „etwas Ungewohntes“ (314) zu, nämlich die Aufhebung der Trennung „zwischen kognitiver und normativer Funktion“ des Verstehens, also zwischen Verstehen und Handlungsanleitung durch das Verstandene, zwischen Deskription und Normativität. Er behauptet, „daß die [...] Unterscheidung kognitiver, normativer und reproduktiver Auslegung keine grundsätzliche Geltung hat, sondern ein einheitliches Phänomen umschreibt.“ (316)⁴² Der Philosoph Hans Albert spricht hier zu Recht von der „Konfundierung von Verstehen, Verständigung und Einverständnis“. (Albert 2012, 51) Im Falle der theologischen Hermeneutik meint Gadamer, der Theologe müsse *auch als Wissenschaftler* berücksichtigen, dass die „Heilige Schrift [...] Gottes Wort“ ist, „und das bedeutet, daß die Schrift vor der Lehre derer, die sie auslegen, einen schlechthinnigen Vorrang behält [...]. Auch als wissenschaftliche Auslegung des Theologen muß sie stets festhalten, daß die Heilige Schrift die göttliche Heilsverkündigung ist.“ (Gadamer 1986, 336) Sie „setzt voraus, daß das Wort der Schrift trifft und daß nur der Betroffene [...] versteht.“ (338) Das Umgekehrte ist aber richtig: Insofern die theologische Hermeneutik etwas Wissenschaftliches hat, ist es die methodische, historisch-kritische Textlektüre, der Rest ist Glaube. Gadamer postuliert dagegen, „daß eine biblische Hermeneutik ein Verhältnis zum Inhalt der Bibel schon voraussetz[t]“ (337), was als Akzeptanz der inhaltlichen Geltung der Bibel gemeint ist, ja sogar als notwendiges „existenziale[s] Vorverständnis“, das, wie er zustimmend referiert „nur selbst ein christliches sein“ kann. (337) „Die Aufgabe des Verstehens und

⁴¹ Vgl. auch Betti 1988, 44f., 54f., 67 sowie Albert 2012, 58ff.

⁴² „In Wahrheit liegt im historischen Verstehen immer schon darin, daß die auf uns kommende Überlieferung in die Gegenwart hineinspricht und in dieser Vermittlung – mehr noch: *als* diese Vermittlung – verstanden werden muß. *Der Fall der juristischen* [und wie zu ergänzen wäre: auch der theologischen, I.E.] *Hermeneutik ist also in Wahrheit kein Sonderfall, sondern er ist geeignet, der historischen Hermeneutik ihre volle Problemweite wiederzugeben*“ (Gadamer 1986, 334).

Auslegens“, meint Gadamer, „besteht eben nur dort, wo etwas so gesetzt ist, daß es als das Gesetzte unaufhebbar und verbindlich ist.“ (335)

An dieses, Verstehen und Anwenden, Erkennen und Anerkennen sowie deskriptive und normative Haltung vermischende Verständnis von Hermeneutik knüpft Chakrabarty nun an, oder wie Meera Nanda in kritischer Absicht konstatiert: „Chakrabarty argumentiert, dass Sozialwissenschaftler/Historiker Religion nur verstehen können, wenn sie religiöse Überzeugungen als ebenso wahr akzeptieren, wie sie es für die Gläubigen sind.“ (Nanda 2025, 115)⁴³ Im Gegensatz zum monolithischen Konzept der Horizontverschmelzung Gadamers (der nur eine einzige Tradition postuliert), wird dies allerdings zunächst nur als ‚Möglichkeit‘ begriffen, die Welt zu verstehen, als ein Beitrag zu „den pluralen Seinsweisen, aus denen sich unsere eigene Gegenwart zusammensetzt“. (Chakrabarty 2010, 81) Was wie ein Hinweis auf die banale Tatsache daherkommt, dass man heute einen wissenschaftlichen oder einen religiösen Bezug zur Vergangenheit einnehmen kann, wird aber in ein epistemisches Argument verkehrt. Chakrabarty löst das Problem zwischen Heterogenität und Gleichartigkeit von heutigem Interpretieren und vergangenem Interpretandum nämlich wie folgt: Die Santal sind einerseits historisch von uns getrennt, andererseits repräsentiert ihre Epoche und ihr Denken etwas, das auch noch heute, allerdings als ‚Seinsweise‘ neben anderen, existiert – eine religiöse Weltdeutung jenseits des modernen säkularen Denkens.

Epistemologisch irrational wird der Gedanke Chakrabartys durch folgende Konfusion: Er betont zwar zu Recht, dass es Gemeinsamkeiten zwischen Menschen der Vergangenheit und dem modernen Menschen gibt. Diese Gemeinsamkeit wird im religiösen Selbstverständnis verortet, was einerseits richtig, andererseits falsch ist: richtig ist es, weil es natürlich auch heute Menschen mit einem religiösen Weltverständnis gibt und insofern die ‚Vergangenheit‘ als ‚plurale Seinsweise‘ gegenwärtig ist. Falsch wird es, wenn Chakrabarty diese Gemeinsamkeit der Akzeptanz einer religiösen Weltdeutung zur Bedingung der Möglichkeit des Verstehens der Vergangenheit und ihrer Menschen mit religiösem Weltverständnis machen will – hier wird das Nebeneinander zu einer Fundierungsbeziehung.⁴⁴ Damit könnte nur ein religiöser Historiker eine solche Vergangenheit verstehen, oder wie Chakrabarty es formuliert: „dass die Fähigkeit der modernen Person zur Historisierung in Wirklichkeit davon abhängt, ob sie an nichtmodernen Beziehungen zur Vergangenheit *teilzunehmen* vermag“. (72, Herv. I.E.) Die zwei möglichen Beziehungen zur Vergangenheit, hier: zu den Santal und ihrer religiösen Kultur, die wissenschaftliche Objektivierung im Stile Guhas und die Betrachtung der Santal als „Personen“ (Gadamers Deutung der Überlieferung als uns ansprechendes und aufforderndes „Du“ (Gadamer 1986, 367)), die uns eine legitime ‚Seinsweise‘ übermitteln (ein Weltverständnis, in dem Götter handelnde Wesen sind), stehen Chakrabarty zufolge in einem asymmetrischen

⁴³ „Chakrabarty argues that social scientists/historians can only understand religion if they accept religious beliefs as true as they are for the believers“.

⁴⁴ Vgl. Chakrabarty 2010, 82f.

Verhältnis zueinander: Es „kommt die zweite Beziehung vor der ersten. Sie ist es, die die erste Beziehung allererst ermöglicht.“ (Chakrabarty 2010, 86) Er rekurriert damit auf Gadamer's Idee des nicht nur faktischen, sondern auch epistemischen Primats des Verbundenseins mit der Tradition und ihrer angeblichen sachlich gültigen Gehalte: Grundlage des Verstehens sei die „unausgesprochene[...] *Identifizierung*“ (87, Herv. I.E.) mit dem zu Verstehenden. Den ‚ontologischen hermeneutischen Zirkel‘ Gadamer's, auf den er sich an dieser Stelle explizit bezieht, nennt Chakrabarty das „nicht historisierbare[...]“ „ontologische ‚Jetzt‘“, das der objektivierenden Distanzierung des historischen Blicks, „dem ‚Dort- und-damals‘ und dem ‚Hier-und-jetzt‘ voraus“ (87) liege und helfe, „uns von den gebieterischen Impulsen des [historiographischen] Faches zu distanzieren, von der Vorstellung, dass *alles* historisiert werden könne“. (86) Vielmehr beruhe „[u]nsere Fähigkeit zur Historisierung [...] auf der Fähigkeit, nicht zu historisieren. Nur weil wir sie immer schon *bewohnen* und sie uns niemals vollkommen fremd sind, haben wir Zugang zu den Zeiten der Götter und Geister“. (87, Herv. I.E.)

Dass man wissen muss, was ein religiöser Weltbezug ist, um religiöse Menschen und ihre Handlungen zu verstehen, man dieses Verständnis dafür aber nicht sachlich teilen muss, ist hier gerade nicht gemeint. Jemand muss sich nicht mit einem religiösen Menschen identifizieren, um religiöse Haltungen zu verstehen, genauso wenig wie er einen Herzinfarkt erlitten haben muss, um als Arzt zu wissen, was ein Herzinfarkt ist und wodurch er verursacht wird. Zudem bestehen religiöse Haltungen aus (den meisten Menschen geläufigen) kognitiven und emotionalen Elementen wie Furcht, Sehnsucht, Liebe, Trost etc., die nun aber in der Regel auf ein transzendentes Wesen projiziert werden. Um dies zu verstehen, ist eine Übernahme religiöser Haltungen nicht erforderlich.⁴⁵ Chakrabarty reproduziert vielmehr die konservative Annahme Gadamer's, dass der ‚Gegenstand‘ des Verstehens uns immer schon geprägt haben muss, damit wir ihn überhaupt verstehen können. Wir seien also mit dem ‚Gegenstand‘ immer schon „verbunden“ und vertraut, weil er Teil von uns ist, bevor wir ihn überhaupt objektivieren. ‚Teil von uns‘ bedeutet dabei, dass wir den *sachlichen Gehalt* des zu Verstehenden *inhaltlich akzeptiert* haben (nicht bloß: kennen) müssen, ein „Einverständnis in der Sache“ besteht. (Gadamer 1986, 297) Diesen Traditionalismus verkauft uns ein postkolonialer Denker als ‚subversiv‘, weil er damit die rationalen Standards wissenschaftlicher Forschung, z.B. die „Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem Historiker und der Quelle“ (Chakrabarty 2010, 81), kultursensibel untergraben will. Ähnlich wie bei Gadamer, allerdings in die synchrone Auffassung von Kultur hineingenommen, wird dann auch das ‚Narrativ‘ der Vergangenheit (der Santal) neben diese Standards gestellt, ja ihnen in gewisser Hinsicht sogar vorgeordnet. Damit entsteht auch ein Widerspruch: Die subalternen Geschichten sollen zugleich unvereinbar mit Geschichtswissenschaft sein und ihre Ermöglichungsbedingung. Hier scheint Chakrabarty stärker (als die oben genannten kulturelrelativistischen Theorien der „epistemische[n] Äquivalenz und Gleichberechtigung“ (Mignolo 2019, 99) aller

⁴⁵ Vgl. auch die Kritik von Pluckrose/Lindsay (2022, 224) am Standpunktdenken.

ethnisch verwurzelten ‚Wissensformen‘) die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Kulturen zu betonen. Allerdings glauben ‚wir‘ wohl kaum an die Wahrheit der *spezifischen Religion* der Santal, womit Chakrabarty deren Geltungsanspruch nun doch wieder depotenziert – übrig bleibt ein gemeinsames Faible für ‚Spiritualität‘, das auf ‚unserer‘ Seite beliebiger Favorisierung *irgendeines* Glaubens oder gar der Esoterik-Mode gefährlich nahe kommt.⁴⁶ Ein Ernstnehmen der Geschichten der Santal (und aller anderen religiös geprägten Kulturen), wie es Chakrabarty eigentlich vorschwebt, sieht anders aus und ist in dieser Form auch gar nicht möglich, denn viele Religionen und ihre sinnstiftenden Geschichten schließen einander aus.

Letztlich ist Chakrabartys Betonung des ‚ontologischen Jetzt‘, der Kontinuität eines Traditionszusammenhangs, hermeneutisch in keiner Weise überzeugend und verunmöglicht zugleich die Kritik von Traditionszusammenhängen und eingelebten kulturellen Schemata (zumindest, wenn es sich um ‚subalterne‘ handelt). Dass Chakrabarty sich rhetorisch auch immer wieder zurücknimmt in seinem Drang zum epistemischen „Pluralismus“ (also Wahrheitsrelativismus), bisweilen Bekenntnisse zur Aufklärung abgibt und am liebsten uneindeutige und opake Formulierungen verwendet, die ihn unangreifbar machen, ändert nichts an der Logik seines Denkens, das auf widersprüchliche, traditionalistische, relativistische und antisäkularistische Positionen hinausläuft. Die Handbremsenstrategie, man habe es ja nicht so gemeint, ist allen postmodernen Theoretikern gemeinsam, wenn man die Konsequenzen ihres Denkens ernst nimmt. Es ist die Strategie von Menschen, die Wahrheit als „Regime“ oder Strategie verstehen. Man muss sich also auch nicht wundern, wenn diese Leute mit der Wahrheit ihr Spiel treiben.⁴⁷

Literatur

- Albert, Hans (2012) [1994]; Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens. 2. Aufl. Tübingen.
- Benoist, Alain de (2017) [1985]: Kulturrevolution von rechts. Dresden.
- Betti, Emilio (1988) [1954]: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen.
- Chakrabarty, Dipesh (2007) [2000]: Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton/Oxford.

⁴⁶ Der ungeglaubte Elfenglaube der Mrs. Connolly in Chakrabartys Beispiel (2010, 85) legt das zusätzlich nahe: Sie glaubt nicht an Elfen, und glaubt doch an sie. Das erinnert an Haltungen zur Astrologie oder anderen Formen des Aberglaubens. Dass die „Existenz von Göttern und Geistern nicht vom menschlichen Glauben ab[hängt]“, wie Chakrabarty behauptet, sondern sie durch „unsere Praxen“ „gegenwärtig“ werden, ist zudem ein seltsamer Gedanke, der an die Idee einer „Religion ohne Glaube“ von D.Z. Phillips erinnert. Zur Kritik daran vgl. Mackie 2002, 356-359.

⁴⁷ Wie gezeigt, gilt Geschichtswissenschaft Chakrabarty als von demokratischen Nationalstaaten durchgesetztes „Wahrheitsspiel[...]“ (Chakrabarty 2010, 60).

- Ders. (2010): Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung. Frankfurt/M.
- Chibber, Vivek (2018): Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. Berlin.
- Elbe, Ingo (2021): Die falsche Versöhnung von Subjekt und Objekt. Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik zwischen Heideggerscher Provinz und postmodernem Historyland. In: Ders.: Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne. 2., überarbeitete Aufl. Würzburg.
- Ders. (2025): Antisemitismus und postkoloniale Theorie. Der „progressive“ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung. 3. Aufl. Berlin.
- Finkielkraut, Alain (1989) [1987]: Die Niederlage des Denkens. Reinbek bei Hamburg.
- Foucault, Michel (1978): Wahrheit und Macht. In: Ders.: Dispositive der Macht. Michel Foucault. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.
- Ders. (1993) [1974]: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/M.
- Gadamer, Hans-Georg (1986) [1960]: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 5. durchges. u. erw. Aufl. Tübingen.
- Grosfoguel, Ramón (2009): Human Rights and Anti-Semitism after Gaza. In: Human Architecture VII, 2
- Ders. (2010): Die Dekolonisation der politischen Ökonomie und der postkolonialen Studien: Transmoderne. Grenzdenken und globale Kolonialität, in: Manuela Boatca/Wilfried Spohn (Hrsg.), Globale, multiple und postkoloniale Modernen, München.
- Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/M./New York.
- Hart, H.L.A. (1973): Der Begriff des Rechts. Frankfurt/M.
- Hechinger, Elias (2026): Postkoloniale Gegenaufklärung. Klimawissenschaft, Kosmologie und die Provinzialisierung des Wissens. In: Archiv für kritische Gesellschaftstheorie, Mai/2026. <https://kritischebildung.de/afkg/postkoloniale-gegenaufklaerung>.
- Hull, George (2021): Some Pitfalls of Decoloniality Theory. In: The Thinker, Vol. 89/Quarter 4
- Ders. (2022): Epistemic ethnonationalism: identity policing in neo-Traditionalism and Decoloniality theory. In: Acta Academica 54(3).
- Krämer, Hans (2007): Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus. München.
- Ladwig, Bernd (2022): Die Normativität der Wissenschaften. Zu Frieder Vogelmanns ‚materialistischer‘ Erkenntnistheorie. In: Leviathan, 50. Jg., Nr. 2.
- Mackie, John Leslie (2002) [1985]: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart.
- Maistre, Joseph de (2000) [1794]: Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag. Berlin.

- Mignolo, Walter (2011): *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham/London.
- Ders. (2019): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien.
- Nanda, Meera (1998): *The Epistemic Charity of the Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Refuse the Offer*. In: N. Koertge (Hg.): *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*. New York/Oxford.
- Dies. (2004): *Prophets Facing Backward. Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. New Brunswick.
- Dies. (2025): *Postcolonial Theory and the Making of Hindu Nationalism: The Wages of Unreason*. London.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2018): *Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*, London.
- Ders. (2020): *Decolonization, Development and Knowledge in Africa. Turning Over a New Leaf*, London/New York.
- Pluckrose, Helen/Lindsay, James (2022): *Zynische Theorien. Wie aktivistische Wissenschaft Race, Gender und Identität über alles stellt – und warum das niemandem nützt*. München.
- Pollack, Detlef (2024): *Der Westen als Täter*. In: FAZ, 20.3.2024
- Prugger, Julian/Reder, Michael (2025): *Epistemische Gewalt in der eurozentrischen Wissensproduktion. Über das Verlernen kolonialer Wissensformen am Beispiel der Klimadebatte*. In: Leviathan 53. Jg., Nr. 2
- Rüsen, Jörn (1986): *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen.
- Sarkar, Sumit (1997): *The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies*. In: Ders.: *Writing Social History*. Dehli.