

Postkoloniale Gegenaufklärung.

Klimawissenschaft, Kosmologie und die Provinzialisierung des Wissens

Elias Hechinger

Einleitung¹

Der Aufsatz „Epistemische Gewalt in der eurozentrischen Wissensproduktion“ von Julian Prugger und Michael Reder, erschienen in *Leviathan* 53/2 (2025), verfolgt einen dezidiert postkolonialen Zugriff auf die globale Klimadebatte. Ausgehend von der These, dass „neutrales“ naturwissenschaftliches Wissen Gewalt impliziere, analysieren die Autoren am Beispiel des REDD+-Programms (Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation) Formen „epistemischer Gewalt“, durch die indigene Wissenssysteme marginalisiert, funktionalisiert und letztlich in ihrer eigenen Möglichkeit zur Selbstrepräsentation beschädigt würden. Im Namen situierten, pluralen Wissens fordern sie ein „Verlernen kolonialer Wissensformen“ (210) sowie neue Formen „epistemischer Kooperation“ (227) zwischen eurozentrischer Klimawissenschaft und indigenen Kosmologien.

Der Beitrag steht damit exemplarisch für eine Strömung postkolonialer Theorie, die Ingo Elbe (2021, 2026) in seiner Kritik an Dipesh Chakrabarty und anderen post- und dekolonialen² Autoren als „Gestalten der Gegenaufklärung“ charakterisiert hat: Universelle Geltungsansprüche wissenschaftlicher Rationalität werden nicht primär korrigiert und präzisiert, sondern als koloniales Herrschaftsinstrument denunziert, um partikularistische, oft spiritualistisch aufgeladene Wissensformen als gleichrangige oder gar überlegene Alternativen zu etablieren. Diese Provinzialisierung von Wissenschaft bleibt nicht folgenlos. Im Kontext von Klimapolitik und Forstwirtschaft droht sie, jene naturwissenschaftlichen Instrumente zu delegitimieren, die für die Erfassung, Modellierung und politische Regulierung globaler Entwaldungsprozesse unverzichtbar sind.

Der vorliegende Rezensionssatz setzt an dieser Stelle an. Er liest Pruggers und Reders Text aus der Perspektive einer aufklärerisch inspirierten Ideologiekritik, die an einem fallibilistischen Universalismus von Wahrheit und Freiheit festhält. Einerseits wird anerkannt, dass koloniale Wissensordnungen reale Ausschlüsse produziert haben und dass Programme wie REDD+ erhebliche Probleme der Landnahme, Monopolisierung und funktionalistischen Integration indigener Akteure aufweisen. Andererseits wird die zentrale Kategorie der „epistemischen Gewalt“ als begrifflich inflationär und theoretisch verfehlt zurückgewiesen. Indem sie jede asymmetrische Wissensordnung und jeden universalen Geltungsanspruch unter Gewaltverdacht stellt, verwischt sie die Grenze zwischen notwendiger Kritik und tatsächlicher Entmündigung

¹ Der Artikel wurde zuerst veröffentlicht in: „Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft“ (Hg. Heinz Gess): <https://www.kritiknetz.de/ideologiekritik/1615-postkoloniale-gegenaufklaerung>

² Die Begrifflichkeiten „postkolonial“ und „dekolonial“ werden im Folgenden synonym verwendet. Zwar werden in der jüngeren post- und dekolonialen Debatte beide Ansätze teils deutlich voneinander abgegrenzt (vgl. bspw. Colpani et al. 2022; Osayimwese 2024; Enslin und Hedge 2024; Duong 2025), für den vorliegenden Beitrag ist diese Unterscheidung jedoch nicht ausschlaggebend. Beide Richtungen werden hier als Varianten einer im Kern identischen aktivistischen Wissenschaft verstanden. Zur Kritik aktivistischer Wissenschaft vgl. bspw. Land 2023; Elbe 2024; Hechinger 2025.

und verkehrt wissenschaftliche Selbstreflexion in eine pauschale Selbstbezeichnung des „Westens“.

Problemaufriss

Die Kritik entfaltet sich entlang von vier miteinander verschränkten Problemfeldern:

Erstens weiten Prugger und Reder den Gewaltbegriff derart aus, dass er epistemische Selektion und Kritik in einem Atemzug mit historisch realen Formen kolonialer Unterdrückung verhandelt. Wenn bereits die Nichtanerkennung spiritualistisch-holistischer Weltbilder als „gleichwertige“ Wissensordnungen als „epistemische Gewalt“ gilt, wird die kategoriale Differenz zwischen argumentativer Zurückweisung und struktureller Verweigerung von Rechten unscharf. Der Begriff Gewalt verliert seinen präzisen Gehalt und verkommt zur polemischen Chiffre für jede Form universaler Normativität.

Zweitens kulturalisieren die Autoren naturwissenschaftlichen Universalismus, indem sie, in Anschluss an Donna Haraway, bestreiten, dass es ein „neutrales oder objektives Universalwissen jenseits kontextueller Wissensformen“ (Prugger und Reder 2025: 213) geben könne. Damit wird nicht nur der spezifische Geltungsanspruch empirischer Naturwissenschaften (Gravitation, Klimaphysik, Ökologie) in einen bloß „eurozentrischen Standpunkt“ relativiert. Es wird zugleich die Möglichkeit rationaler Kritik gegenüber anderen, nicht-westlichen Epistemologien preisgegeben: Wo jede Erkenntnis an „Ort“ und „Gemeinschaft“ gebunden wird, können weder der Wahrheitsgehalt indigener Kosmologien geprüft noch ihre ideologischen oder herrschaftsstabilisierenden Funktionen thematisiert werden (vgl. Sokal 2023).

Drittens geraten indigene Akteure bei Prugger und Reder in die Rolle einer moralisch aufgeladenen Projektionsfläche. Indigenes Wissen erscheint als relational, holistisch, naturverbunden, kurzum als Anderes, das die „Nullpunkthybris“ (Prugger und Reder 2025: 216) eurozentrischer Wissenschaft entlarven soll. Die Autoren warnen ausdrücklich davor, dass die Nichtanerkennung solcher Weltauffassungen bei Indigenen zu einem „Vertrauensverlust in ihre eigene epistemische Praxis“ (221) führen könne. Was als Sensibilität gegenüber kolonialer Entwertung daherkommt, verkehrt sich damit in sein Gegenteil. Indigene werden nicht als moderne Subjekte mit widersprüchlichen Interessen, Konflikten und Emanzipationsbestrebungen ernst genommen, sondern als fragile Träger homogener Kosmologien, deren Autoritätsansprüche vor „Vertrauensverlust“ zu schützen seien.

Viertens schließlich bleibt der Beitrag im Modus abstrakter Epistemologiekritik stehen. Die strukturellen Probleme von REDD+, bspw. die Kommodifizierung des Waldes, kapitalistische Verwertungslogiken, die Rolle staatlicher und privater Akteure, innergesellschaftliche Klassenschichten und Konflikte, werden zwar am Rande erwähnt, aber immer wieder in die Sprache von „epistemischer Gewalt“ und „Othering“ (211) zurückübersetzt. Gerade damit erfüllen Prugger und Reder jene Diagnose, die dekoloniale Feministinnen wie Silvia Rivera Cusicanqui (2018) an postkoloniale Theorien richten: Indigenes Wissen wird „vor allem abstrakt“ verhandelt, als Diskursfigur in akademischen Debatten über Erkenntnistheorie und Hegemonie, statt in seinen konkreten transformativen Praktiken und Widersprüchen analysiert zu werden.

Vor diesem Hintergrund wird der Essay im Folgenden zunächst die Argumentation von Julian Prugger und Michael Reder möglichst textnah rekonstruieren, um anschließend die vier skizzierten Problemfelder – Gewaltbegriff, Kulturalisierung von Naturwissenschaft, Viktimisierung indigener Akteure und Abstraktheit der Kritik – systematisch zu diskutieren. Ziel ist es, zu

zeigen, dass der Aufsatz nicht, wie er beansprucht, einen Beitrag zur „immanenten (Selbst-)Kritik“ (Prugger und Reder 2025: 210) eurozentrischer Wissensordnungen leistet, sondern selbst ein Symptom jener gegenaufklärerischen Strömung ist, die universelle Ansprüche von Wahrheit und Freiheit zugunsten eines romantisierten Partikularismus opfert.

2. Rekonstruktion der Argumentation Pruggers und Reders

2.1 Ausgangspunkt: „Neutrales Wissen“ und epistemische Gewalt

Prugger und Reder setzen beim Leitmotiv der „Verwissenschaftlichung von Politik“ und der Forderung nach „evidenzbasierter Politik“ (210) an, die im Kontext aktueller Krisen, insbesondere der Erderwärmung, eine zentrale Rolle spielt. Sie fragen, welche Wissensformen als „begründet“ oder „evidenzbasiert“ (210) gelten und daher als legitime Grundlage politischer Entscheidungen herangezogen werden. Ihrer Diagnose zufolge bleibt dabei weitgehend unhinterfragt, dass es sich bei diesem Wissen überwiegend um solches handelt, das nach Prozeduren und Standards „eurozentrischer Wissensproduktion“ (210) gewonnen wurde.

Wissensbestände, die diesen Standards nicht entsprechen, würden demgegenüber häufig als „nicht begründet oder rein subjektiv disqualifiziert“ (210). Darin sehen die Autoren Formen „epistemischer Gewalt“, die bestimmte Wissensformen mitsamt ihren Trägern qualitativ herabsetzen oder aus der Wissensproduktion insgesamt ausschließen. Sie verstehen epistemische Gewalt, im Anschluss an Gayatri Chakravorty Spivak, Claudia Brunner und weitere dekoloniale Autoren, als „eine spezifische Form der Gewalt, die mit einer Abwertung und (Nicht-)Anerkennung von Wissen verknüpft ist (216)“.

Diese Problemanzeige verbinden Prugger und Reder mit einer erkenntnistheoretischen Grundthese. Angelehnt an Donna Haraways Konzept des „situiereten Wissens“ (212) betonen sie, dass Wissensformen immer kontextuell in soziale, politische und historische Formationen eingebunden sind und es „kein neutrales oder objektives Universalwissen jenseits dieser kontextuellen Wissensformen“ (213) gebe. Eurozentrisch-naturwissenschaftliche Standards seien daher nicht Ausdruck eines privilegierten Zugangs zur Wahrheit, sondern Resultat spezifischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die andere Wissenssysteme als „subjektiv, kontextgebunden, mythisch oder vorwissenschaftlich“ abwerten (215).

2.2 Othering und Selbstaffirmierung: eurozentrische Wissenschaftsideale

Im zweiten Schritt arbeiten Prugger und Reder heraus, wie sich das moderne Wissenschaftsideal historisch als Herrschaftswissen etabliert hat. Sie knüpfen an Adornos Kritik an naturwissenschaftlich verkürzter Vernunft und Foucaults Analysen der Verschränkung von Wissensordnungen, Normalisierungspraktiken und diszipliniertem Selbst an. Beide Traditionen „zeigen auf, wie die Wissensgenerierung in modernen Gesellschaften sowohl mit naturwissenschaftlichen Erkenntnisidealen und kapitalistischen Effizienzansprüchen (Adorno) als auch der Normalisierung eines disziplinierten Selbst (Foucault) zusammenhängt“ (212). Dementsprechend müsse das „Verhältnis von Wissen und (politischer) Macht [...] als ein dialektisches gedacht werden“ (212).³

³ Die Gleichsetzung von Wissen mit (politischer) Macht greift im Fall Adornos zu kurz. Zwar analysiert Adorno die gesellschaftliche Vermittlung von Erkenntnis und die Herrschaftsförmigkeit identifizierenden Denkens; er reduziert Wissenschaft aber nicht auf ein bloßes Instrument von Normalisierung oder Disziplinierung. Bereits in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* stellt er die Frage nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie selbst, in *Soziologie und empirische Forschung* und den späteren soziologischen Schriften insistiert er auf der

Diese immanente Kritik eurozentrischer Rationalität wird durch eine postkoloniale Perspektive ergänzt. Mit Verweis auf Leela Gandhi, Walter D. Mignolo und Linda Tuhiwai Smith argumentieren die Autoren, dass sich eine naturwissenschaftliche Wissensordnung im Zuge kolonialer Expansion als universelle Rationalität etabliert habe, indem sie das Wissen kolonialisierter Völker als unterlegen und minderwertig darstellte. Sie sprechen von einer „Kolonialität des Wissens“ (213), in der ein eurozentrisches Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte zum allgemeinen Maßstab gemacht, die eigene wissenschaftliche Perspektive als einziger objektiv-gültiger Standpunkt behauptet, und alternative Epistemologien als „traditionell“, „mythisch“ oder „irrational“ kodiert werden (213-215).

Mit dem Konzept des „Othering“ beziehen sich Prugger und Reder auf Edward Said und Stuart Hall. Eurozentrische Wissensproduktion konstituiere das „Eigene“ (den Westen, die Wissenschaft, die Vernunft) im Gegensatz zu einem „Anderen“ (Orient, indigene Kulturen, Spiritualität), das als defizitär und rückständig markiert werde. Diese Herstellung eines binären Gegensatzes diene der „Selbstaffirmierung“ (214) – einer immer wieder neu zu leistenden epistemischen Selbstvergewisserung des eurozentrischen Standpunkts als überlegen und universell.

2.3 Das UN-REDD+-Programm als Fallbeispiel

Zur Konkretisierung ihrer theoretischen Überlegungen analysieren Prugger und Reder das UN-REDD+-Programm als exemplarische Konstellation epistemischer Gewalt in der Klimapolitik. REDD+ verfolgt das Ziel, durch Reduktion von Entwaldung und Förderung von Aufforstung Treibhausgasemissionen zu verringern. Zentrale Mechanismen sind die Kommodifizierung von Waldschutz über handelbare Zertifikate und die Schaffung finanzieller Anreize für entsprechende Projekte.

Die Autoren betonen, dass den „Klimaforschungen der vergangenen 30 Jahre [...] unbestreitbar das wichtige Verdienst zu[kommt], auf Klimafolgen, auch für die Menschen im globalen Süden, politisch aufmerksam gemacht zu haben“ (218). Dennoch spiele „indigen markiertes Wissen [...] dabei allerdings nur eine marginalisierte Rolle, auch wenn sich über das letzte Jahrzehnt in dieser Hinsicht durchaus ein Wandel abzeichnet“ (ebd.). Gleichwohl sehen sie in der Art und Weise, wie indigenes Wissen in REDD+ integriert wird, eine Fortsetzung kolonialer Wissenshierarchien. So werde indigenes Wissen als „kontextspezifisch“, „lokal eingebettet“ und an „institutionalisierte Praktiken“ gebunden beschrieben, während eurozentrische Wissenschaft als universell, abstrakt und theoriefähig gilt (ebd.). Im REDD+-Diskurs fungiere indigenes Wissen primär als funktionale Ressource, also als ergänzender Datenlieferant zu Ökosystemen, Landnutzung oder Biodiversität, der die Robustheit westlicher Modelle erhöhen und die Implementierung von Waldschutzmaßnahmen erleichtern soll. In den Worten von Prugger und Reder: „Indigenes Wissen erscheint dabei, vergleichbar mit aggregierfähigen Datenpunkten, als ein neutrales Faktum, das funktional eingebunden werden kann“ (219). Die grundlegenden Standards, was als „Wissen“ gilt – quantitative Evidenz, Messbarkeit, Modellierbarkeit – bleiben unverändert; indigene Perspektiven werden auf jene Aspekte reduziert, die in diese epistemische Ordnung übersetzbar sind: Die „funktionale Reduktion indigener Wissenssysteme verkennt jedoch deren epistemische Verankerung und entkoppelt Wissen von seinen sozialen

immanenten Kritik empirischer Forschung, und in der *Negativen Dialektik* kritisiert er das Identitätsdenken gerade nicht, um rationalen Universalismus durch partikulare Gegen-Wissensformen zu ersetzen, sondern um begriffliche Subsumtion an das Nichtidentische zu erinnern und begriffliche Erkenntnis zu präzisieren. Adorno steht damit für eine selbstkritische, reflexive Wissenschaftspraxis, die Wahrheitsansprüche unter Vorbehalt stellt, aber nicht in einen relativistischen Tauschhandel konkurrierender Epistemologien überführt. Vgl. Adorno 1990, 2003, 2023.

Entstehungskontexten. Gerade diese Kontexte sind jedoch entscheidend, um indigene Perspektiven überhaupt verstehen und ernst nehmen zu können“ (220).

Anhand des Beispiels der Kichwa-Gemeinde Sarayaku und ihres Konzepts des „Kawsak Sacha“ („lebender Wald“) illustrieren Prugger und Reder, dass viele indigene Philosophien die Beziehung zwischen Mensch und Natur nicht als Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern als relationale Verbundenheit begreifen. Der Regenwald sei hier nicht bloß Ressource oder Kohlenstoffspeicher, sondern lebendiger Organismus, Träger von Rechten und Grundlage des „Guten Lebens“ (ebd.).

Sie argumentieren, dass REDD+ diese relationalen Weltzugänge systematisch ausblende, indem Natur als passives Objekt monetarisiert und in CO₂-Äquivalente übersetzt werde. Indigene Handlungsfähigkeit werde „zugunsten liberaler Problemlösungsstrategien zum Schweigen gebracht“ (221), indem nur jene Elemente ihres Wissens, etwa Kenntnisse lokaler Ökosysteme, selektiv integriert werden, die in die Logik der Zertifikatsmärkte passen.

In dieser selektiven Rezeption sehen die Autoren ein Beispiel für epistemische Gewalt. Indigene Epistemologien würden in ihrer Ganzheitlichkeit zerstückelt, auf nützliche Fragmente reduziert und in eine eurozentrische Wissensordnung eingepasst, während ihre normativen und kosmologischen Grundlagen delegitimiert oder ignoriert würden. Indigenes Wissen könne folglich „nicht unabhängig von den (post-)kolonialen Machtstrukturen thematisiert werden, welche eine eurozentrische Selbstvergewisserung hinsichtlich ihrer epistemischen Überlegenheit kontinuierlich reproduzieren“ (222).

2.4 Verlernen und epistemische Kooperation

Im letzten Teil entwickeln Prugger und Reder, inspiriert von María do Mar Castro Varela, Spivak und weiteren dekolonialen Autoren, das Programm einer „postkolonialen Pädagogik“, die auf „Verlernen“ und „epistemische Kooperation“ zielt (227).

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass die bestehenden Wissensordnungen tief in kolonialen Machtstrukturen verankert sind und dass eine bloße Integration indigener Wissensbestände in bestehende wissenschaftliche Rahmen die zugrundeliegenden Hierarchien reproduziert. Die Autoren fragen „(wie) lässt sich überhaupt über indigenes Wissen sprechen, ohne epistemische Gewalt zu reproduzieren?“ (222) Emanzipatorische Wissensproduktion könne daher nicht darin bestehen, weitere „Daten“ aus indigenen Kontexten zu extrahieren oder diese romantisierend aufzuwerten, sondern erfordere eine grundlegende Infragestellung der eigenen epistemischen Voraussetzungen. Dieses Unternehmen gestalte sich jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch: „Voraussetzung wäre eine Übersetzung indigener Wissensformen in einen kolonialen Diskurs (zum Beispiel durch Übersetzung in die englische Sprache). Doch eine solche Praxis wäre, in der Lesart von Spivak, gleichzusetzen mit einer gewaltförmigen Verfremdung von indigenem Wissen für einen kolonialen Diskurs“ (223). Daher plädieren postkoloniale Theorien für eine Praxis des „Verlernens“. „Verlernen“ bedeutet in diesem Zusammenhang die kritische Reflexion und schrittweise Aufgabe (post-)kolonialer Differenzsetzungen – insbesondere der Binarität von „wissenschaftlichem“ und „indigenem“ Wissen; die Anerkennung der eigenen Situiertheit und Verstrickung in hegemoniale Wissensproduktionen; und die Bereitschaft, vermeintlich neutrale Kategorien, Methoden und Universalitätsansprüche als historisch kontingente Produkte kolonialer und kapitalistischer Konstellationen zu dekonstruieren (227f.).

Epistemische Kooperation wird demgegenüber als Praxis konzipiert, die nicht auf die Integration des Anderen in die eigenen Kategorien, sondern auf einen offenen, nicht-hierarchischen Austausch zwischen unterschiedlichen Wissensformen zielt. Die Autoren betonen, dass es kein neues, umfassendes, integratives Wissenschaftsideal geben könne, das alle Epistemologien synthetisiert; vielmehr müsse Kooperation als prozessual, konflikthaft und prinzipiell ungeschlossen gedacht werden. Zugleich wird eine Kooperation mit Bezug auf Spivaks Leitspruch „unlearning one’s privilege as one’s loss“ (Spivak 1996: 4) negiert, da die „kolonial-privilegierte Position eurozentrischer Wissenschaften eine harmonische Kooperation, aufgrund internalisierter Rassismen und kolonialer Strukturen, vorerst unmöglich macht“ (Prugger und Reder 2025: 227).

3. Einordnung und Kritik

3.1 Kritik am Begriff der „epistemischen Gewalt“

Julian Prugger und Michael Reder verstehen im Anschluss an Spivak und weitere dekoloniale Autoren Gewalt nicht mehr primär als physische oder rechtlich-institutionelle Zwangsbeziehung, sondern als weit ausgreifende Kategorie, die jede Asymmetrie im Zugang zu Geltung, Sichtbarkeit und epistemischer Autorität erfassen soll. Bereits die Bevorzugung naturwissenschaftlich standardisierter Evidenz in der Klimapolitik reicht in diesem Verständnis aus, um von „epistemischer Gewalt“ gegenüber indigenen Wissenssystemen zu sprechen.

Diese begriffliche Ausweitung ist in mehreren Hinsichten problematisch. Zum einen verwischt sie die kategoriale Differenz zwischen Kritik und Gewalt. Wenn schon die Zurückweisung bestimmter Deutungen – etwa spiritualistisch-holistischer Kosmologien – als nicht hinreichend begründet oder als normativ inakzeptabel unter Gewaltverdacht gerät, wird jede Form strenger Selektion in wissenschaftlichen und politischen Diskursen potenziell delegitimiert. Gewalt wird zur polemischen Negativfolie universaler Normativität. Wo immer Allgemeinheits- oder Wahrheitsansprüche erhoben und begründet werden, droht der Vorwurf, man übe „epistemische Gewalt“ aus. Damit verliert der Begriff nicht nur seine analytische Schärfe, sondern wird auch zu einem rhetorischen Kampfbegriff.⁴

Zum zweiten neigt der weite Gewaltbegriff zur moralischen Gleichsetzung sehr unterschiedlicher Phänomene. Die Autoren bewegen sich in ihrem Text weitgehend kontinuierlich zwischen kolonialer Landnahme, faktischer Vertreibung und Vernichtung – die zweifellos massive Gewalt darstellen – und dem Fortbestehen naturwissenschaftlicher Standards in IPCC-Berichten oder REDD+-Programmen, die indigene Kosmologien nur selektiv berücksichtigen. Indem beide Ebenen unter die gleiche Überschrift „epistemische Gewalt“ fallen, droht eine Nivellierung: Physische und rechtliche Entmündigung werden semantisch auf eine Linie mit der Nichtanerkennung bestimmter Weltbilder gebracht. Eine solche Gleichsetzung leistet weder den Opfern kolonialer Gewalt noch den realen Ausschlüssen in der Wissensproduktion einen Dienst, weil sie das Spezifische dieser Gewaltformen unsichtbar macht.

Drittens ist zu fragen, welche normativen Kriterien dem Vorwurf „epistemischer Gewalt“ zugrunde liegen sollen. Prugger und Reder implizieren, die Nichtanerkennung „spiritualistisch-holistischer Weltauffassungen“ könne bei indigenen Gemeinschaften „zu einem Vertrauensverlust in ihre eigene epistemische Praxis“ (221) führen. So, dass etwa indigene Gemeinschaften

⁴ Ähnliche Bedenken findet man in der vergleichenden Bildungsforschung, wo bspw. Edward Vickers (2020) vor den „dangers of ahistoricism and positionality“ warnt, wenn jede Form westlicher Wissensproduktion unter den Verdacht kolonialer epistemischer Gewalt gerät.

beginnen, an der Fähigkeit ihrer Weisen zu zweifeln, über Dialoge mit dem Wald „Normen guten Lebens“ zu ermitteln. Doch aus der Möglichkeit eines solchen Vertrauensverlustes folgt nicht, dass Kritik an diesen Epistemologien gewaltsam wäre. In einer aufklärerischen Perspektive wäre der Übergang von unbefragtem Vertrauen zu reflexiver Distanz gerade ein Moment von Autonomie. Subjekte gewinnen Freiheit, indem sie traditionelle Autoritätsansprüche – seien sie religiös, kosmologisch oder wissenschaftlich – dem Zweifel aussetzen. Wird bereits dieser Prozess als Gewalt eingestuft, wird Aufklärung selbst pathologisiert.

Schließlich kehrt die Rede von „epistemischer Gewalt“ eine grundlegende Einsicht kritischer Theorie gegen sich selbst. Insbesondere Horkheimers und Adornos Analysen der Verschränkung von Wissen und Macht zielten auf eine Rationalität, die ihre eigenen Herrschaftsanteile reflektiert, ohne deshalb ihren Wahrheitsanspruch preiszugeben.⁵ Prugger und Reder hingegen tendieren dazu, jede Form universalen Anspruchs – insbesondere naturwissenschaftlicher Objektivität – als strukturell gewaltförmig zu markieren. Damit wird der Weg zu jener „Gegenaufklärung“ bereitet, die Ingo Elbe (2021) beschreibt: Statt Gewaltverhältnisse mit Hilfe universalisierbarer Normen zu kritisieren, wird universelle Normativität selbst zum Gewaltproblem erklärt. In diesem Horizont kann die Kategorie „epistemische Gewalt“ keine differenzierte Analyse mehr leisten, sondern fixiert Wissenschaft als kulturgebundenes Herrschaftsinstrument, dem nur partikularisierte „andere“ Wissenssysteme entgegengesetzt werden können.

3.2 Situiertheit, Universalismus und die Suspendierung von Kooperation

Prugger und Reder bauen ihre Kritik an „eurozentrischer Wissensproduktion“ (Prugger und Reder 2025: 210) konsequent auf dem Konzept situierten Wissens auf. Im Anschluss an Haraway und weiteren postkolonialen Autoren betonen sie, dass es kein neutrales, von Standpunkten losgelöstes Universalwissen gebe; jede Erkenntnis sei in „Formationen von Gesellschaft, Herrschaft und Wissensproduktion“ (212) eingebunden. Diese Einsicht in die Kontextgebundenheit von Erkenntnis wird jedoch nicht als epistemologische Einschränkung universalen Geltungsansprüche verstanden, die deren Begründung anspruchsvoller macht, sondern als grundsätzliche Relativierung: „Es gibt kein neutrales oder objektives Universalwissen jenseits dieser kontextuellen Wissensformen“ (213).

Diese starke Situiertheitsthese hat zwei Konsequenzen. Erstens werden naturwissenschaftliche Aussagen – etwa zur Erderwärmung, zu Kohlenstoffkreisläufen oder zu Biodiversitätsverlusten – primär als Ausdruck eines „eurozentrischen Wissenschaftsideals“ (212) gelesen, das sich historisch als Herrschaftswissen etabliert habe. An die Stelle der Frage, ob bestimmte Modelle wahr, empirisch adäquat oder prognostisch zuverlässig sind, tritt die Frage nach ihrer Herkunft und ihrer Funktion in kolonialen Machtgefügen. Zweitens werden andere Wissensformen – insbesondere indigene Kosmologien – nicht nur als alternative Perspektiven verstanden, sondern als epistemisch gleichwertige oder potenziell überlegene Weisen, Welt zu erkennen und zu normieren, die durch das universale Geltungsstreben westlicher Wissenschaft systematisch unterdrückt worden seien.

⁵ Vgl. Horkheimer und Adorno 1988, insbes. den Abschnitt über die ‚Objektivität‘ des Mittels (44ff.) Dort wird die Doppelstruktur aufgeklärter Vernunft herausgearbeitet: Die Vergegenständlichung des Denkens in Technik und Maschinerie vertieft zwar Herrschaft und Entfremdung, zugleich impliziert die universale Verfügbarkeit der Mittel bereits ein Moment der Kritik von Herrschaft. Die universale Perspektive des Denkens erscheint damit nicht bloß als Herrschaftseffekt, sondern auch als Maßstab, an dem Herrschaft überhaupt als partikular und legitimationsbedürftig sichtbar wird.

Diese Konstellation kulminiert in der These, dass eine wirkliche Kooperation zwischen eurozentrischer Wissenschaft und indigenen Wissenssystemen vorerst gar nicht möglich sei. Prugger und Reder schreiben:

„Bevor eine Kooperation möglich wird, müssen die hegemonial-kolonialen Praktiken und Selbstverständnisse, die den Raum jeder Kooperation vorstrukturieren, aufgebrochen und verlernt werden. Spivaks Leitspruch »unlearning one's privilege as one's loss« kann dabei für den vorliegenden Kontext so interpretiert werden, dass die kolonial-privilegierte Position eurozentrischer Wissenschaften eine harmonische Kooperation, aufgrund internalisierter Rassismen und kolonialer Strukturen, vorerst unmöglich macht“ (227).

Kooperation wird damit explizit suspendiert. Die bloße Zugehörigkeit zu einer „eurozentrisch geschulten“ Wissenspraxis gilt als so tief kolonial geprägt, dass sie jeden Versuch eines gleichberechtigten epistemischen Austauschs kontaminiert. Vor allem „eurozentrisch geschulte Wissensträger:innen“ müssten „ein Denken und Handeln in kolonialen Differenzen zunächst verlernen“ (229), bevor epistemische Kooperation überhaupt in den Horizont des Möglichen rücke.

Diese Position weist mehrere Probleme auf. Erstens transformiert sie die berechtigte Einsicht in die Situietheit von Wissensproduktionen in eine Art epistemischen Essentialismus. Anstatt konkrete Argumente, Methoden oder Institutionen zu kritisieren, werden „eurozentrische Wissenschaften“ als Ganze unter den Verdacht unvermeidlicher Kolonialität gestellt. Damit geraten auch ihre universalisierbaren Resultate – insbesondere in den Naturwissenschaften – in Sippenhaft: Es ist nicht mehr entscheidend, ob eine Aussage intersubjektiv prüfbar und empirisch gut bestätigt ist, sondern aus welchem „epistemischen Standort“ sie stammt. Der Weg ist damit frei für eine Kulturalisierung von Wahrheit, indem Naturgesetzmäßigkeiten und evidenzbasierte Modelle als lokale Narrative eines privilegierten Westens erscheinen.

Zweitens enthält die Suspendierung von Kooperation eine problematische Asymmetrie. Während eurozentrische Akteure zunächst „unlearning one's privilege as one's loss“ praktizieren sollen, bleiben die epistemischen Voraussetzungen indigener Kosmologien von vergleichbarer Selbstkritik weitgehend ausgenommen; sie erscheinen im Text als fragile Bestände, deren Autorität vor einem „Vertrauensverlust“ zu schützen sei. Kritik an indigenen Deutungen – etwa daran, dass Weise durch Dialog mit dem Wald Normen guten Lebens vorschreiben – wird damit implizit tabuisiert oder als weiterer Akt epistemischer Gewalt markiert. Eine solche Asymmetrie läuft Gefahr, eine Form umgekehrter Essentialisierung zu etablieren: „Eingeborene“ erscheinen als Träger unhinterfragbarer lokaler Wahrheit, „Eurozentriker“ als strukturell korrumpierte Subjekte, die erst durch einen Läuterungsprozess epistemischer Askese wieder dialogfähig werden könnten.

Drittens unterminiert die proklamierte Unmöglichkeit von Kooperation das eigene emanzipatorische Projekt. Angesichts globaler Krisen wie Klimawandel, Entwaldung oder Pandemien ist jede ernsthafte Transformationsperspektive auf transkulturelle und interdisziplinäre Kooperation angewiesen – nicht nur normativ, sondern auch praktisch, etwa im Austausch über lokale Beobachtungen, ökologische Modelle, technologisches Know-how und Landnutzungsregime. Wer ausgerechnet dort, wo sich naturwissenschaftliche Modellierung und lokale Erfahrung wechselseitig korrigieren könnten, Kooperation prinzipiell suspendiert, blockiert die einzige rationale Möglichkeit, Wissensasymmetrien abzubauen. Nämlich die gemeinsame, argumentativ strukturierte Auseinandersetzung über Fakten, Theorien und Normen.

Schließlich kehrt die starke Situietheits- und Verlernensfigur sich gegen die Möglichkeit von Kritik überhaupt. Wenn „internalisierte Rassismen und koloniale Strukturen“ jede Äußerung eurozentrisch geschulter Subjekte kontaminieren, solange sie ihr Privileg nicht hinreichend „verlernt“ haben, entsteht eine epistemische Zwickmühle: Kritik an dekolonialen oder indigenen Positionen kann stets als Ausdruck unverarbeiteter Kolonialität disqualifiziert werden; Zustimmung hingegen bestätigt die theoretische Hegemonie der postkolonialen Rahmung. In diesem Rahmen wird universale Rationalität – verstanden als Fähigkeit, Gründe zu geben, zu prüfen und auch gegen die eigene Herkunftstradition zu richten – nicht erweitert, sondern durch identitär kodierte Sprechverbote ersetzt.

Damit bestätigt Pruggers und Reders Situietheits-Konzept jene Tendenz zur „Gegenaufklärung“, die Elbe in postmodernen und postkolonialen Theorien diagnostiziert: Die Möglichkeit, dass Individuen und Kollektive sich im Licht allgemeiner Gründe irren können, wird zugunsten eines epistemischen Ethnorelativismus aufgegeben, in dem „westliche“ und „indigene“ Wissenssysteme primär nach Herkunft, nicht nach Wahrheitsgehalt unterschieden werden.

3.3 Viktimisierung und Romantisierung indigener Wissenssysteme

Ein zentrales Element von Pruggers und Reders Argumentation ist die Gegenüberstellung eurozentrischer, naturwissenschaftlicher Wissensproduktion und „indigenen Wissens“ als relationaler, holistischer und spiritualistischer Alternative. Indigenes Wissen wird durchgängig als „kontextspezifisch“, in lokale Institutionen eingebettet und in kosmologische Vorstellungen eingelassen beschrieben, die Mensch und Natur in einem Verhältnis wechselseitiger Bezogenheit denken. Eurozentrische Wissenschaft erscheint demgegenüber als abstrakt, entkontextualisiert, auf Quantifizierung und Verallgemeinerbarkeit ausgerichtet.

So berechtigt die Kritik an selektiver, instrumenteller Inklusion indigener Perspektiven ist, so problematisch ist die Weise, in der indigene Akteure in diesem Rahmen positioniert werden. Sie erscheinen primär als Träger eines homogenen, normativ überlegenen „anderen“ Wissens, dessen Ganzheitlichkeit durch eurozentrische Fragmentierung zerstört wird. Interne Differenzen, Konflikte und Hierarchien innerhalb indigener Gesellschaften kommen kaum in den Blick; Klassenlagen, patriarchale Strukturen oder die Rolle indigener Eliten in Landdeals und Projektgovernance werden nicht systematisch thematisiert.⁶

Ingo Elbe hat eine solche Konstellation als charakteristisch für postkoloniale Diskurse beschrieben: „Das Individuum und seine Kritikfähigkeit werden [...] unter die a priori Gültigkeit vorgegebener kollektiver ‚Wissenssysteme‘ gestellt, die (im Gegensatz zu den Individuen) unantastbar gemacht werden“ (Elbe 2026: 10). Nichtwestliche Akteure werden zu Trägern ethnophilosophischer Systeme, deren Autorität qua Herkunft und Tradition gesichert ist, während universale Kritik als koloniales Übergriffshandeln gilt. Der Effekt ist eine paradoxe

⁶ Neuere Forschungen zu Landkonflikten und indigener Governance problematisieren ausdrücklich romantisierende Homogenisierungen indigener Gemeinschaften. So zeigen Ndi, Wanki und Desein (2022) anhand kamerunischer Fallstudien, dass lokale und indigene Eliten in Prozessen großflächiger Landtransaktionen nicht selten als Vermittler, Broker oder direkte Profiteure auftreten und damit selbst Teil asymmetrischer Landgovernance werden. Zugleich verweisen Studien darauf, dass kollektive indigene Landrechte interne Machtasymmetrien keineswegs automatisch suspendieren: Errico (2021) betont die fortdauernde Wirksamkeit patriarchaler Binnenstrukturen für den Zugang indigener Frauen zu Land und politischer Repräsentation, während jüngere Debatten um indigene Souveränität und Governance darauf hinweisen, dass auch innerhalb anticolonialer Ordnungen Geschlechterhierarchien und Ausschlussmechanismen reproduziert werden können (Layden et al. 2025). Eine theoretische Perspektive, die indigene Wissensordnungen primär als kohärente emanzipatorische Gegenmodelle konstruiert, droht diese internen Konfliktlagen analytisch zu verdecken.

Dehumanisierung durch Viktimisierung. Indigene erscheinen weniger als moderne Subjekte mit widersprüchlichen Interessen und Möglichkeiten zur Selbstkritik, sondern als Projektionsflächen westlicher Schuld, deren „Kosmologien“ vor jeder Form rationaler Infragestellung geschützt werden müssen.

Pruggers und Reders Sorge, die Nichtanerkennung „spiritualistisch-holistischer Weltauffassungen“ könne bei Indigenen „zu einem Vertrauensverlust in ihre eigene epistemische Praxis“ führen illustriert diese Logik besonders deutlich. Vertrauensverlust in traditionelle Autoritätsansprüche wird hier nicht als möglicher Beginn emanzipatorischer Selbstreflexion gedacht, sondern als Defizit, das es zu vermeiden gilt. Die Aufgabe eurozentrischer Wissenschaft bestünde demnach weniger darin, indigene Subjekte in der kritischen Auseinandersetzung mit ihren eigenen Traditionen zu unterstützen, sondern eher darin, die Integrität dieser Traditionen vor den Zumutungen universaler Kritik zu bewahren.

Zugleich bleibt die Darstellung indigener Wissenssysteme bemerkenswert „abstrakt“ – genau jenes Defizit, das Silvia Rivera Cusicanqui postkolonialer Theorie vorwirft. Prugger und Reder berufen sich positiv auf Cusicanqui und den *feminismo comunitario*, die westliche Akademien dafür kritisieren, indigene Erkenntnispraxen im Modus der Theorie zu verhandeln, statt sich an deren transformativen Kämpfen zu beteiligen. Doch ihr eigener Text reproduziert, was Cusicanqui problematisiert: Die Sarayaku-Kosmologie wird als exemplarische Figur relationaler Epistemologie präsentiert, ohne die konkreten politischen Kämpfe, inneren Widersprüche und strategischen Entscheidungen dieser Community im Umgang mit Staat, NGOs und Kohlenstoffmärkten zu analysieren.

Aus aufklärerischer Sicht wäre demgegenüber eine doppelte Bewegung erforderlich: Einerseits die Kritik an der funktionalistischen Instrumentalisierung indigener Expertise in klimapolitischen Programmen und an der Rolle globaler Kapitalinteressen bei Landnahme und Waldkommodifizierung; andererseits die Bereitschaft, auch indigene Normen, Kosmologien und Autoritätsstrukturen der kritischen Prüfung zu unterziehen. Eine Theorie, die indigene Wissenssysteme primär als sakrosankte Gegenvernunft gegen den Westen inszeniert, läuft Gefahr, genau jene Form eines epistemischen Partikularismus zu reproduzieren, die sie zu überwinden vorgibt.

Darauf hat auch George Hull (2022) hingewiesen: In seiner Kritik eines „epistemic ethnonationalism“ beschreibt er Positionen, die die Geltung von Begriffen und Überzeugungen an die Zugehörigkeit zu einem *ethnos* binden und damit den Anspruch universaler Wahrheit systematisch relativieren. Eine solche Perspektive konvergiert mit jenen Denkfiguren, die Wissen an kulturelle oder kosmologische Zugehörigkeit koppeln und es dadurch gegen externe Kritik immunisieren. In dieser Hinsicht bestätigt eine unkritische Aufwertung indigener Wissensordnungen letztlich jene „physis–ethos–nomos-Struktur“, die Elbe am Radikalkonservatismus herausarbeitet: ein unverfügbares Sein („Kultur“, „Kosmologie“), aus dem sittliche Ordnung und politische Normativität autoritativ abgeleitet werden (Elbe 2021: 9). Gerade dadurch wird jedoch die Möglichkeit blockiert, indigene Subjekte als gleichberechtigte Teilnehmer in einem universalistischen Projekt der Kritik und Emanzipation ernst zu nehmen – also als Akteure, deren Überzeugungen nicht nur geschützt, sondern auch hinterfragt und im Lichte allgemein begründbarer Ansprüche diskutiert werden können.

3.4 REDD+, Forstwissenschaft und die Geltung universaler Instrumente

Im REDD+-Teil ihres Aufsatzes kritisieren Prugger und Reder, dass indigenes Wissen nur insoweit als wertvoll anerkannt werde, wie es den Problemlösungszielen einer eurozentrisch

geprägten Klimapolitik diene. Sie verweisen darauf, dass das Programm Waldschutz in handelbare Zertifikate übersetzt und damit die Kommodifizierung des Waldes vorantreibt; indigenes Wissen erscheine in diesem Rahmen „vergleichbar mit aggregierfähigen Datenpunkten“ (Prugger und Reder 2025: 219) als neutrales Faktum, das in die bestehende CO₂-Logik integriert werde.

Die Kritik zielt dabei nicht nur auf ökonomische Mechanismen, sondern auf die epistemische Ordnung, in der REDD+ operiert: Natur wird als passives Objekt behandelt, das in CO₂-Äquivalente übersetzt und monetarisiert wird, während indigene Philosophien wie das „Kawsak Sacha“ der Sarayaku den Regenwald als lebenden Organismus und Träger von Rechten verstehen. In dieser naturwissenschaftlich-ökonomischen Ordnung erkennen die Autoren den Fortbestand eurozentrischer Standards, „was als Wissen gilt“ (211), und damit eine Form epistemischer Gewalt.

Es ist unbestreitbar, dass industrielle Moderne, kapitalistische Wirtschaftsweise und koloniale Ausbeutungsprozesse entscheidend zur Entwaldung und zur globalen Erwärmung beigetragen haben. Die historische Verantwortung des „Westens“ – genauer: der dominierenden Klassen und Staaten in Europa und Nordamerika sowie ihrer Verbündeten – ist für die gegenwärtige ökologische Krise umfangreich dokumentiert. Doch diese Schuldgeschichte berührt nicht die Geltung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse über Klimasysteme und Wälder.

Klimamodelle, Treibhausgas-Messreihen, GIS-gestützte Landnutzungsanalysen und waldbauliche Konzepte sind nicht deshalb falsch oder „kolonial“, weil sie überwiegend in westlichen Institutionen entwickelt wurden. Ihre Geltung beruht auf intersubjektiv überprüfbar Verfahren, empirischer Bewährung und der Möglichkeit, von jedem Standort aus kritisiert und verbessert zu werden und eben nicht auf der Herkunft ihrer Entwickler. Die Tatsache, dass Satellitenbilder Entwaldung in Amazonien oder im Kongo-Becken quantifizieren, ist kein Ausdruck epistemischer Gewalt, sondern eine notwendige Voraussetzung, um Entwaldungsdynamiken überhaupt zu erkennen, zu kartieren und politisch anzugehen.

Gerade im Forstbereich gilt, dass ohne universal anwendbare Instrumente (etwa Inventurmethode zur Schätzung von Biomasse, Wachstums- und Ertragsmodelle, GIS-basierte Monitoring-Systeme) eine transnationale Diskussion darüber, wie viel Wald wo verloren geht, welche Managementsysteme Kohlenstoff speichern und wie Aufforstung effizient betrieben werden kann, kaum möglich wäre. Diese Instrumente sind nicht „eurozentrisch“ in dem Sinne, dass sie nur europäischen Wäldern oder Interessen dienen; sie können genauso genutzt werden, um illegalen Holzeinschlag, Landgrabbing oder die Missachtung indigener Territorien zu dokumentieren und zu skandalisieren.

Damit wird auch eine Schiefelage in Pruggers und Reders Argumentation sichtbar. Indem sie die naturwissenschaftlichen Standards von REDD+ als Ausdruck kolonialer Epistemologie markieren, ohne konsequent zwischen dem Gültigkeitsanspruch der Instrumente und ihrer politisch-ökonomischen Verwendung zu unterscheiden, geraten die Instrumente selbst unter Generalverdacht. Die Kritik an der selektiven, oft gewaltförmigen Implementierung von REDD+ – etwa an der Enteignung indigener Gemeinschaften oder der Dominanz globaler Kapitalinteressen – wird epistemologisch umcodiert. Das Problem scheint weniger in Eigentumsverhältnissen, Machtstrukturen und Governance zu liegen als in der Tatsache, dass CO₂ quantifiziert und Wälder modelliert werden.

Eine Verteidigung forstwissenschaftlicher Instrumente bedeutet nicht, die politische Ökonomie von REDD+ zu verharmlosen. Sie insistiert lediglich darauf, dass die gleichen Werkzeuge, die zur Kommodifizierung von Wald genutzt werden, auch für seine Verteidigung eingesetzt werden können: zur Begründung von Moratorien, zur Dokumentation von Vertragsverletzungen, zur Unterstützung indigener Communities bei Landrechtsklagen. Die normative Frage, wer die Instrumente wofür benutzt, ist von der epistemischen Frage zu trennen, ob sie verlässliche Informationen liefern.

Wird diese Differenz verwischt, droht eine paradoxe Konsequenz. Ausgerechnet Akteure, die auf klimawissenschaftliche Evidenz und Fernerkundung angewiesen sind, um Entwaldung, Landnahme und andere Landrechtsverletzungen zu dokumentieren und Verantwortliche politisch oder rechtlich zur Rechenschaft zu ziehen, geraten unter Umständen selbst unter den Verdacht, an „epistemischer Gewalt“ mitzuwirken, sobald sie dieselben naturwissenschaftlichen Instrumente verwenden. Eine Kritik, die universale forstwissenschaftliche Tools pauschal als kolonial delegitimiert, schwächt somit nicht nur problematische Programme wie bestimmte REDD+-Umsetzungen, sondern auch die Möglichkeiten emanzipatorischer Akteure, sich dieser Instrumente im eigenen Interesse zu bedienen. Das *World Resources Institute* zeigt bspw., dass indigene und lokale Gemeinschaften freie Satellitenbilder und Daten etwa von Global Forest Watch und LandMark nutzen, um Entwaldung und Degradierung auf ihren Gebieten nachzuweisen, ihre Fälle gegen illegale Aktivitäten aufzubauen und rechtliche Schritte einzuleiten (Reytar et al. 2023). Ferner illustriert Sylvia Cifuentes (2023) am Beispiel von COICA und Mitgliedsorganisationen in Ecuador und Peru, dass Wald- und Territorialmonitoring mit GPS, Smartphones, Drohnen und ähnlichen Technologien als Mittel territorialer Verteidigung und politischer Autonomie eingesetzt wird.

Für eine reflektierte Forstwissenschaft liegt die Alternative nahe: Die historische Verantwortung und gegenwärtige Machtasymmetrie „des Westens“ wird klar benannt; zugleich werden die universellen Geltungsansprüche naturwissenschaftlicher Erkenntnis verteidigt. Statt Klimadaten, GIS-Analysen und waldbauliche Modelle als „eurozentrische Epistemologien“ zu verwerfen, sind sie zu radikalieren, d.h. konsequent offen zu halten für Kritik und von überall her aneignungs- und nutzbar zu machen.

Schluss: Gegenaufklärung im Namen der Dekolonisierung

Der Beitrag von Prugger und Reder will als immanente Selbstkritik eurozentrischer Wissensproduktion gelesen werden; tatsächlich erweist er sich als Symptom jener gegenaufklärerischen Tendenz, die universelle Ansprüche von Wahrheit und Freiheit zugunsten eines romantisierten Partikularismus preisgibt. Der zentrale Begriff der „epistemischen Gewalt“ wird so weit ausgedehnt, dass er strenge Kritik, selektive Evidenzverwendung und historisch reale Entmündigung unterschiedslos erfasst und damit analytisch entleert. Die Situietheits-These schlägt in epistemischen Essentialismus um. Naturwissenschaftliche Aussagen gelten primär als Ausdruck eines „eurozentrischen Standpunkts“, indigene Kosmologien als fragile Gegenvernunft, deren Autorität vor „Vertrauensverlust“ zu schützen sei. Kooperation wird unter Verweis auf Spivaks „unlearning one’s privilege as one’s loss“ zunächst suspendiert – ein Schritt, der nicht Selbstkritik ermöglicht, sondern die Möglichkeit rationaler Verständigung selbst in Frage stellt. Zugleich geraten indigene Akteure in die Rolle sakralisierter Opfer-Subjekte. Ihre widersprüchlichen Interessen, Konflikte und transformativen Praktiken werden in einer abstrakten Figur „indigenen Wissens“ aufgelöst, die vor allem dazu dient, westliche Wissenschaft moralisch zu delegitimieren.

Im forst- und klimapolitischen Kontext sind die praktischen Folgen dieser theoretischen Optionen gravierend. Indem naturwissenschaftliche Standards zur Erfassung von Entwaldung, Kohlenstoffflüssen und Biodiversität pauschal als kolonial codiert werden, geraten auch jene Instrumente unter Verdacht, die für die Analyse und Bekämpfung globaler Entwaldung unverzichtbar sind. Die historische Verantwortung „des Westens“ für die Klimakrise mag schwer wiegen; sie berührt jedoch nicht die Geltung guter Klimamodelle, GIS-Daten oder waldbaulicher Konzepte, die überall auf der Welt als Werkzeuge emanzipatorischer Politik nutzbar sind. Eine universalistische Kritik, die diesen Namen verdient, muss deshalb zweierlei tun: die koloniale und kapitalistische Geschichte der Wissensproduktion schonungslos analysieren und zugleich an der Möglichkeit allgemeiner, standpunktübergreifender Gründe festhalten, mit deren Hilfe Mythen, Ideologien und Herrschaftsverhältnisse kritisiert werden können, gleichgültig, ob sie sich „westlich“ oder „indigen“ nennen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (Hg.) (1990): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Unter Mitarbeit von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003): Gesammelte Schriften. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2023): Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cifuentes, Sylvia (2023): Co-producing autonomy? Forest monitoring programs, territorial ontologies, and Indigenous politics in Amazonia. In: *Digital Geography and Society* 5. DOI: 10.1016/j.diggeo.2023.100068.
- Colpani, Gianmaria; Mascot, Jamila M. H.; Smiet, Katrine (2022): Postcolonial responses to decolonial interventions. In: *Postcolonial Studies* 25 (1), S. 1–16. DOI: 10.1080/13688790.2022.2041695.
- Duong, Kevin (2025): Decolonization and World Order. In: *Political Theory* 53 (4), S. 557–593. DOI: 10.1177/00905917251349855.
- Elbe, Ingo (2021): Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne. 2., überarbeitete Auflage. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Elbe, Ingo (2024): Antisemitismus und postkoloniale Theorie. Der „progressive“ Angriff auf Israel, Judentum und Holocausterinnerung. 2. Auflage. Berlin: Edition TIAMAT.
- Elbe, Ingo (2026): „Postmoderner Wahn in Historyland“. Die Rückkehr der Götter in Dipesh Chakrabartys postkolonialer Theorie. In: *Archiv für kritische Gesellschaftstheorie*. <https://kritischebildung.de/afkg/postmoderner-wahn-in-historyland>
- Enslin, Penny; Hedge, Nicki (2024): Decolonizing higher education: the university in the new age of Empire. In: *Journal of Philosophy of Education* 58 (2-3), S. 227–241. DOI: 10.1093/jopedu/qhad052.
- Errico, Stefania (2021): Women’s Right to Land Between Collective and Individual Dimensions. Some Insights From Sub-Saharan Africa. In: *Frontiers in Sustainable Food Systems* 5. DOI: 10.3389/fsufs.2021.690321.
- Hechinger, Elias (2025): Klimakrise, Kapitalismus und die Rolle der Sozialwissenschaften. In: *Sozialwissenschaftliche Rundschau* 65 (4), S. 356–373.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1988): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Hull, George (2022): Epistemic ethnonationalism: identity policing in neo-Traditionalism and Decoloniality theory. In: *Acta Academica* 54 (3), S. 131–155. DOI: 10.18820/24150479/aa54i3/7.
- Land, Thomas (2023): Die konformistische Rebellion des Abolitionismus von Daniel Loick und Vanessa E. Thompson. Wie der Politaktivismus die theoretische Begriffsbildung ruiniert. In: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, Hg. Heinz Gess.
- Layden, Tamara J.; David-Chavez, Dominique M.; Galofré García, Emma; Gifford, Gemara L.; Lavoie, Anna; Weingarten, Erin R.; Bombaci, Sara P. (2025): Confronting colonial

- history: toward healing, just, and equitable Indigenous conservation futures. In: *Ecology and Society* 30 (1). DOI: 10.5751/ES-15890-300133.
- Ndi, Frankline Anum; Wanki, James Emmanuel; Desein, Joost (2022): Protectors or enablers? Untangling the roles of traditional authorities and local elites in foreign land grabs in Cameroon. In: *Development Policy Review* 40 (3). DOI: 10.1111/dpr.12572.
- Osayimwese, Itohan (2024): From Postcolonial to Decolonial Architectural History. In: Vera Egbers, Christa Kamleithner, Özge Sezer und Alexandra Skedzuhn-Safir (Hg.): *Architectures of Colonialism: Constructed Histories, Conflicting Memories*. Basel: De Gruyter; Birkhäuser, S. 17–42.
- Prugger, Julian; Reder, Michael (2025): Epistemische Gewalt in der eurozentrischen Wissensproduktion. Über das Verlernen kolonialer Wissensformen am Beispiel der Klimadebatte. In: *Leviathan* 2 (53), S. 210–233. DOI: 10.5771/0340-0425-2025-2-210.
- Reytar, Katie; Webb, Jessica; Veit, Peter (2023): Indigenous Peoples and Local Communities Are Using Satellite Data to Fight Deforestation. World Resources Institute. Online verfügbar unter <https://www.wri.org/insights/indigenous-peoples-local-communities-use-satellite-data-deforestation>, zuletzt geprüft am 04.05.2026.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonisierung*. Münster: Unrast Verlag.
- Sokal, Alan (2023): “White Empiricism” and “The Racialization of Epistemology in Physics”: A Critical Analysis. In: *Journal of Controversial Ideas* 3 (2). DOI: 10.35995/jci03020001.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (Hg.) (1996): *The Spivak reader. Selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Unter Mitarbeit von Donna Landry und Gerald M. MacLean. New York: Routledge.
- Vickers, Edward (2020): Critiquing coloniality, ‘epistemic violence’ and western hegemony in comparative education – the dangers of ahistoricism and positionality. In: *Comparative Education* 56 (2), S. 165–189.