



⇒ Gloria Freitag

## Ist die Aufklärung noch zu retten – und vor wem? Zur Geopolitik der Vernunft mit Nikita Dhawan

Um (»die«) Vernunft zu bewahren, so hatte Jacques Derrida 2002 in einem Vortragstext formuliert, muss die Vernunft – im Singular – sich vernünftig überdenken lassen. Man müsse »zu *übersetzen*« verstehen und »in mehr als einer Sprache« (Derrida 2003, 215, Herv. i.O.) den Unterschied zwischen dem (Zweck)Rationalen, dem Berechenbaren und dem Vernünftigen zu denken versuchen, das Derrida als Unberechenbares vorstellt, das jedem Kalkül, jeder Ein-, Zu- und Unterordnung (auch) entkommt. Wie das neue Buch von Nikita Dhawan, so kündigt auch der Titel von Derridas Essay – *Die »Welt« der kommenden Aufklärung* – eine Kritik der Kartographie der Vernunft in der Tradition der Aufklärung an, die sich, genauer besehen, als eine Geopolitik erweist, die weniger mit natürlichen Grenzlinien als mit Expansion zu tun hat, mit globalen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen, mit problematischen Aneignungen und Ausschlüssen. So hat Derrida die »Welt« der Aufklärung im Verdacht, lediglich von den Häfen Europas umschlossen und allenfalls in den Diensten des Handels auf die »übrige Welt« bezogen, folglich also gar nicht schon welt-weit zu sein. Die »Welt« der (westlichen!) Philosophie müsse erst noch *mondialisiert* und dafür aber, nun mit dem Titel von Dhawans neuem Buch gesprochen, *vor Europa gerettet werden*.

Die Metapher der Landkarte ist für ein solches Welt-weit-Werden der Welt durchaus programmatisch und damit mehr als nur eine Metapher. Denn es geht darum, Wege einzuschlagen und zu eröffnen, die nicht bereits vorgegeben, nämlich normiert und auf ein bestimmtes Ziel ausgelegt sind; um Wege, die es ermöglichen können, zu erkunden, wonach man nicht gesucht hat, und an Kreuzungen zu erkennen, dass

andere, noch nicht eingezeichnete Richtungen und Verknüpfungen möglich sind (314ff.). Mit Achille Mbembe gesprochen ist »Welterschließung«, das heißt die Behebung der Geschlossenheit der Welt, entscheidend für

---

**Nikita Dhawan (2024):** Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung, Frankfurt a.M./New York: Campus. 395 S., ISBN 978-3-593-51933-3, EUR 20,00.

---

DOI: [10.18156/eug-2-2025-rez-4](https://doi.org/10.18156/eug-2-2025-rez-4)

die Dekolonisierung von Wissen, Leben und Sein (Mbembe 2016, 85f.). Weltkarten wiederum stellen nicht die Welt, sondern, wie Sybille Krämer argumentiert (Krämer 2018), ein bestimmtes Interesse an der Welt und ein Wissen von ihr vor, das im Dienste dieses Interesses steht. Die Darstellung der Welt, wie sie heute noch nach der Projektion des Kartografen Gerhard Mercator erfolgt, ist indes hinsichtlich Größenverhältnissen und Anordnungen verzerrend, so wird Europa zentral und zu groß, der afrikanische Kontinent, Lateinamerika und Ozeanien zu klein dargestellt.<sup>1</sup> Die Initiative »Correct the Map«<sup>2</sup> tritt dafür ein, anzuerkennen und aufzuarbeiten, dass Karten nicht die Welt, sondern einen Effekt von Machtverhältnissen und Wahrnehmungsweisen darstellen, die verschoben und korrigiert werden müssen. Zu einer solchen Verschiebung beizutragen und die Geschlossenheit der Welt zu beheben, ist auch das Anliegen des neuen Buches von Nikita Dhawan mit dem durchaus provokanten wie programmatischen Titel *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*. Es ist in zwei Teile gegliedert, von denen sich der erste mit der »Geschichte der Gegenwart« auseinandersetzt, während sich der zweite der Frage stellt: »Woher kommt die Zukunft?« Am Ende des Buches wird deutlich, dass diese Aufteilung wiederum programmatisch ist, denn sie macht auf die Gefahr aufmerksam und versucht ihr zu entgehen, dass Zukunft – im emphatischen, nämlich kreativen, transformativen Sinn – von der Vergangenheit blockiert wird und so schließlich nur deren Wiederholung in anderer Gestalt ist (vgl. 349, 369).

Dhawan forscht und lehrt als Professorin für Politikwissenschaft an der TU Dresden. Ihr Buch ist, und das ist erwähnenswert, zuerst in deutscher Übersetzung erschienen. Aus der Perspektive des kritischen Projektes, das sie sich darin vornimmt, nämlich zu einer Dekolonisierung der Aufklärung beizutragen, erscheint das folgerichtig. Die deutschsprachige akademische Philosophie rühmt sich bis heute der Aufklärung als ihrem Erbe und Immanuel Kant – dessen 300. Geburtstag 2024 mit zahlreichen Veranstaltungen begangen wurde – als ihres zentralen Akteurs, während es ihr zugleich schwerfällt, dieses Erbe in seinen Ambivalenzen anzunehmen und diese ebenso wie die »Errungenschaften« der Aufklärung zu würdigen. Eine Diskussion um Rassismus, (Hetero-)Sexismus und Antisemitismus der Aufklärung wird im deutschsprachigen Raum erst seit den letzten fünf Jahren intensiv(er)

(1) <https://www.deutschlandfunkkultur.de/correct-the-map-kampagne-afrika-ist-groesser-als-groenland-100.html>.

(2) <https://correctthemap.org>.

geführt und ist damit vergleichsweise jungen Datums. In anderen Regionen der Welt, insbesondere in den USA, findet bereits seit 20, 30 Jahren eine Auseinandersetzung mit dem Beitrag philosophischer Theorien zur Aufrechterhaltung, Legitimierung und Stabilisierung von Ungleichheitsverhältnissen statt und hat etwa zur Etablierung der *Critical Race Theory* beigetragen (vgl. Lepold/Martinez 2021). Wichtige frühe Beiträge dazu stammen von Emmanuel Chukwudi Eze (1997), Charles Mills (1997, 1998) und Robert Bernasconi (2001).<sup>3</sup> Das Erbe der Aufklärung muss, so könnte man eine Kerneinsicht von Dhawan reformulieren, selbst noch aufgeklärt werden (56f.). Das betrifft den Umgang mit dem kolonialen Rassismus, Antisemitismus und Sexismus (in) der Aufklärung ebenso wie die reflexhafte Abwehr de- und postkolonialer Theorie (zwischen denen außerdem ein wichtiger und selten bemerkter Unterschied besteht, worauf ich gleich eingehen werde). Ein weiterer Grund, warum sich das Buch (möglicherweise) zuerst an ein deutschsprachiges Publikum richtet, wird gleich in der Einleitung mit der Frage benannt: »Von den Deutschen lernen?« (13) Dhawan setzt sich hier mit dem Selbstverständnis der Deutschen auseinander, vorbildhaft ihre gewaltförmige Vergangenheit aufgearbeitet zu haben. Dies trifft jedoch allenfalls für den Nationalsozialismus, nicht jedoch für die Auseinandersetzung mit deutscher Kolonialgeschichte zu (13f.). In jüngster Zeit hat, angesichts der deutschen Position zu Gewalt und Zerstörung im Gazastreifen, auch Susan Neiman – von der die Auffassung bekannt ist, »kein anderes Land [habe] sich so schonungslos mit seinen historischen Verbrechen auseinandergesetzt« (13) – beklagt, Deutschland habe die Lehren aus seiner Geschichte missverstanden, denn der Schutz vor Gewalt dürfe nicht gruppenbezogen und in diesem Sinne partikular, sondern müsse universell gelten.<sup>4</sup>

Es ist genau dieser problematisch verkürzte Universalismus (der Vernunft), dessen Universalisierung genau genommen erst noch aussteht, den Dhawan in ihrem Buch, und insbesondere in den ersten beiden Kapiteln, in den Blick nimmt, das die »kolonialen und antikolonialen Aspekte des politischen Denkens des 18. Jahrhunderts« ausleuchtet (30). Fraglich dabei ist, im eben mit Derrida angesprochenen Sinne, was eine Universalisierung mehr und anderes heißen kann als eine bloße Expansion einer bestimmten Vernunft – und wie eine Übersetzung

(3) Vgl. Breitenstein 2023.

(4) <https://www.sueddeutsche.de/kultur/susan-neiman-israel-gaza-grt-li.3266078?reduced=true>.

aussehen kann, die das schematisch-binäre Verhältnis von (westlichem) Original und Kopie unterläuft.

Mit ihrer kritischen Verhältnisbestimmung zur Aufklärung, die sie weder »verteufelt« noch die problematischen Beziehungen zwischen Imperialismus, »Kolonialismus, Kapitalismus und Kosmopolitismus« (39) leugnet, verortet sich Dhawan in einer Denktradition, der bis heute abgesprochen wird, überhaupt ein berechtigtes theoretisches Anliegen zu haben, nämlich den Postkolonialen Studien und einer daran anschließenden postkolonial-queer-feministischen Perspektive. Dhawan bezieht sich insbesondere auf die Arbeiten von Gayatri Spivak und deren Leitspruch einer »affirmativen Sabotage« der Aufklärung (135, 339, 362), die sich ihrer Werkzeuge und Prinzipien bedient, »um sie zu untergraben« (362).

Vertreten sind außerdem, um nur einige Hauptakteur:innen von Dhawans Studie zu nennen, Edward Said, Frantz Fanon, Achille Mbembe (der sich selbst wiederum explizit nicht in der Postkolonialen Theorie verortet) sowie kritische Theoretiker:innen wie Charles Mills, Michel Foucault, Judith Butler und Theodor W. Adorno. Die so eröffnete Perspektive ist *queer*-feministisch, weil sie heteronormative Ordnungen kenntlich macht, die mitunter auch in (weißen) Feminismen noch weiter fortwirken. Sie ist *postkolonial* nicht etwa, weil sie Kolonialismus und koloniale Effekte in Wissen, Sprechen und Sein für aufgelöst hält, sondern um aufzuzeigen, dass und inwiefern die Dekolonisierung auch nach dem historisch-rechtlichen Ende des Kolonialismus bis heute unvollständig vollzogen ist.

Obwohl diese Theorietradition sich ausdrücklich, wie übrigens auch Derrida, auf das Denken der europäischen Aufklärung bezieht, wird ihre kritische Auseinandersetzung im philosophischen Mainstream kaum als nennenswerte Weiterentwicklung der Aufklärung anerkannt, sondern als irrational und identitätspolitisch »gecancelt«. Dies geschieht häufig ohne jede Nennung auch nur einer Theorie und ist auch ohne Textkenntnisse wirkungsvoll inszeniert, wie Dhawan am Beispiel von Omri Boehm aufzeigt, der im Zionismus gleichermaßen wie in den Postkolonialen Studien Identitätspolitik am Werk sieht, dafür aber keine einzige Theorie als Beleg anführt (117f., Boehm 2022). Auch in diesem Sinne ist der Titel von Dhawans Studie Programm, denn es gilt, die Aufklärung vor den Europäer:innen und damit vor dem Phantasma zu retten, ihre Erforschung könne allenfalls von »hier« aus erfolgen. Eine »Provinzialisierung Europas« (Chakrabarty 2000), zu der Dhawan, Dipesh Chakrabarty vielfach zitierend (27, 136, 151, 173, 241), aufruft, bedeutet in einem ersten Schritt, nicht von Europa aus auf die »Welt«,

sondern (auch) vom ›Globalen Süden‹ aus auf Europa zu blicken und damit in das Verhältnis von Sehen und Gesehenwerden, Aktivität und Passivität, Bestimmung und Bestimmtwerden einzugreifen. Wie man sich das genauer vorstellen kann, führt Spivak in erfrischender Klarheit in einem Gespräch zu einer Themenreihe im Philosophie-Magazin *Sein und Streit* im Deutschlandradio aus, die sich im Sommer 2023 dem Thema *100 Jahre Frankfurter Schule* widmete. Die indische Philosophin war zusammen mit Amy Allen, die an der Pennsylvania State University forscht und lehrt, eingeladen, die Frage zu diskutieren, ob und wie heute Fortschritt gelingen kann und welche Orientierung die Frankfurter Schule der ersten Generation noch für mögliche Antworten zu dieser Frage geben kann. »Ich würde zunächst sagen, dass die Arbeit der Frankfurter Schule extrem bedeutend ist. [...] Aber es ist ebenfalls eine Tatsache, dass das alles schon 100 Jahre alt ist, und deshalb ist es so, dass wir, [...] wenn wir in Asien sind, wie ich es oft bin, also in China, Korea, Japan, Indien usw., gar nicht so viel an Europa denken. [...] Es ist gut, dass sie das in Deutschland so sehr in den Blick nehmen, aber wir sehen das im Vergleich zu dem, was aktuell in der Welt passiert, eher als etwas Regionales.«<sup>5</sup> Was Spivak mit dieser Standortbestimmung indirekt einfordert und zugleich direkt vollzieht, ist das Recht auf *eigene* und andere Fragen, die sich nicht von Europa und seinen Denkformen und Traditionen aus ergeben und die somit geeignet sind, seine kartographisch und, wie eingangs angedeutet, problematisch zentrale Stellung zu verschieben. Die so adressierte Regionalisierung mag und sollte vielleicht so manche Europäer:innen heilsam vor den Kopf stoßen, indem sie deutlich macht, wie begrenzt eine Perspektive ist, die meint, Fragen, Herausforderungen und wichtige Theoreme Europas seien sogleich auch solche der ›Welt‹ (was umgekehrt niemanden einfallen würde oder wenn es das doch täte, als Regionalismus oder eben als Identitätspolitik markiert würde).

Soll die globale Vernetzung mehr und anderes als nur wirtschaftlich sein, müsse, wie Dhawan fordert, das »europäische Monopol auf die Praktik der Kritik« (26) wie auf die Praktiken des Fragens behoben werden. Das kann auch bedeuten, nicht weiterhin theoretisch um sich selbst zu kreisen, sondern sich anderen Fragen und Praktiken der Kritik und damit dem auszusetzen, worauf man nicht sogleich und gewissermaßen traditionell einen Anspruch des Verstehens erheben kann. Von hier aus besehen überrascht, dass sich etwa die Jubiläumsfeier zum 75jährigen Bestehen der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in

(5) <https://www.deutschlandfunkkultur.de/100-jahre-frankfurter-schule-gibt-es-heute-noch-fortschritt-dlf-kultur-1852cde7-100.html>.

einem Festakt der Frage widmet, *Europas philosophische Tradition angesichts aktueller Herausforderungen neu denken zu wollen*, wird hiermit doch gerade jener Regionalismus wiederum Programm, vor dem Spivak deshalb warnt, weil er die »übrige Welt« aus dem Blick verliere. Zu zeigen, dass es gewinnbringend und auch für ein Verständnis des »Eigenen« erhellend ist, von »woanders« her zu denken, ist ein großes Verdienst von Dhawans Buch. Sie wendet sich damit explizit gegen ein reduktives Verständnis von Kritik als (performativer) Selbstkritik (27f., 56, 150) und deutet auf das vernunftkritische Projekt Immanuel Kants, in dem die Vernunft sowohl Akteurin wie auch Adressatin der Kritik ist. Der theoretische und rhetorische Vollzug von Kritik aber führt, wie Dhawan einwendet, noch nicht zur Veränderung der tatsächlichen Verhältnisse (27f.), und eine Selbstkritik, die sich nicht auch von realen anstatt von nur angenommenen anderen Perspektiven infrage stellen lässt, droht allzu selbstzufrieden sich ihrer selbst zu genügen. Ein Selbstverständnis, das sich nicht auch von anderen her bestimmt, bleibt zentriert und verwehrt sich verschiebenden Perspektivierungen. Ein großes Verdienst von Dhawans Buch ist ihre an zahlreichen Stellen vorgenommene, ebenso präzise wie scharfe Kritik subtiler Stabilisierungen von Macht, bei denen die Beschäftigung mit anderen und anderem lediglich zu einem Anlass wird, sich der eigenen kritischen Perspektive zu versichern.

Dhawans Buch ist, was jene, denen bereits der Titel Anlass zur Bestürzung ist, erstaunen mag, gleichermaßen lesens- und empfehlenswert für diejenigen, denen jede Aufklärungskritik, die sich nicht als performative Selbstkritik geriert, als Rückfall in einen gefährlichen Irrationalismus erscheint, wie für jene, die meinen, man könne oder müsse die europäische Aufklärung hinter sich lassen, um nicht weiterhin einen Theorieimperialismus zu befördern. Beide Positionen überführt Dhawan eines problematischen Romantizismus (vgl. 367): einer Verklärung der Aufklärung auf der einen Seite, die deren (innere) Gewalt-samkeit ausblendet oder zu einem Nebenschauplatz marginalisiert, der sich nicht aus dem Denken selbst, sondern lediglich aus dem vielbeschworenen »Geist der Zeit« erkläre. Dhawan bezieht sich hier insbesondere auf neuere Studien, die die Aufklärung zu »rehabilitieren« versuchen, indem sie deren Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus marginalisieren oder von Selbstkorrekturen (28, 49, 65ff., 280) ihrer Protagonisten ausgehen. Eine Romantisierung macht Dhawan aber auch auf der anderen Seite, nämlich in jenen Bestrebungen aus, die Aufklärung hinter sich zu lassen, um zu vor-aufklärerischen, »indigenen« Praktiken, Wissensordnungen und -formen wie Kosmologien zurückzukehren (126, 148, 165, 218, 224). Eine solche Position setze die



Möglichkeit eines unverstellten Zugangs zu einem »Ursprünglichen« voraus, das hervortritt, sobald koloniale Überreste abgetragen und das theoretische Werkzeug der Moderne abgelegt seien. Damit werde eine vereinfachte Vorstellung einer »Materie« bedient, auf die sich ein normierendes begriffliches Raster zwar aufgeprägt habe, das aber auch wieder abgezogen werden könne und der »Materie« folglich nur äußerlich bleibe. Dagegen ließe sich in Anlehnung an Judith Butler einwenden, dass die Unterscheidung zwischen Ursprünglichem und Kolonialem gewissermaßen selbst kolonialen »Ursprungs« und ein einfaches, unvermitteltes »Zurück« nicht möglich ist.<sup>6</sup>

Ein solcher Anspruch muss auch deshalb scheitern, weil es ihm aus systematischen Gründen an einem Werkzeug mangelt, indigenes Wissen zu erschließen, wie Dhawan argumentiert: »unser Zugang zu diesen [indigenen] Sprachen ist kolonial vermittelt« (161). Dhawan führt das Beispiel des Jesuitenpaters Ludovico Bertonio an, der 1612 das bis heute für das Studium der Jesuiten leitende Wörterbuch der Aymara-Sprachen erstellt hat, auf die er die Regeln der lateinischen und romanischen Sprachen übertrug und damit deren Grammatik entscheidend veränderte. »Nachdenklich stimmt auch, dass die meisten dekolonialen Denker:innen indigene Sprachen wie Aymara oder Quechua weder sprechen noch verstehen.« (161) Gegen solche idealisierenden Bestrebungen wendet Dhawan mit Rekurs auf Spivak ein (man könnte hier auch an Derrida und Butler denken), dass es ein »Außen, von dem aus man die Aufklärung einlösen oder bestreiten könnte« (134), nicht gibt. Vielmehr bleibe die Aufklärung »unweigerlich eine Bedingung der Analyse unserer postkolonialen Gegenwart« (370) auch dann, wenn sie für deren Dekolonisierung unzureichend ist. Daraus sollte man indessen nicht den umgekehrten Schluss ziehen, dass die Aufklärung unumgänglich sei in dem Sinne, dass sie sich nicht kritisieren ließe und in ihren Effekten folglich keinen Spielraum für Verschiebungen lasse, was mit zu ihrer (theoretischen) Totalisierung beitragen würde. Aus einer dekonstruktiv-kritischen Perspektive ließe sich vielmehr sagen, und das wird an zahlreichen Stellen in Dhawans Buch deutlich ausgeführt, dass es die Postkolonialen Studien gibt, weil es eine problematische, nämlich eurozentrische Aufklärung gibt: als ihre

(6) In der Einleitung ihres Buches *Bodies that Matter* geht Butler auf die Kritik ein, sie leugne das biologische Geschlecht (»sex«) zugunsten von »gender« und löse damit Geschlechtlichkeit in einem sozialen Konstruktivismus auf. Wie Butler ausführt, sind regulierende Normen dem, was sie normieren, nicht einfach äußerlich, sondern sie sind konstitutiv für bestimmte Materialisierungen, was bedeutet, dass man sie nicht einfach abziehen kann und dann wieder den biologischen Körper in »Reinform« vor sich hat. Vgl. Butler 1997.

Kritik, die durch die Widersprüche in Bewegung gehalten wird, die sich in der Aufklärung selbst ausmachen lassen. Damit wird die Aufklärung nun selbst zum Anderen der postkolonialen Gegenwart. »Meiner Ansicht nach besteht eine der wichtigsten Einsichten der postkolonialen Theorie darin, dass es ›authentische‹ nicht-westliche Perspektiven, die einfach abgerufen werden könnten, nicht gibt. Dekolonisierung kann kein bloßes ›Rückgängigmachen‹ von allem, was westlich ist, sein. Wer dies ignoriert, reduziert postkoloniale Intellektuelle auf ›einheimische Informanten‹, die empirische Erkenntnisse aus ihren jeweiligen regionalen Kontexten liefern und dem akademischen Diskurs des Westens nur als Informationsquelle dienen.« (174)

Diese Einsicht der Postkolonialen Studien kann, wie Dhawan weiter ausführt, als wichtiger Hinweis auch für Bestrebungen gelten, Studiengänge und Curricula zu diversifizieren oder Forschungsprojekte und Tagungen transdisziplinär zu gestalten und überhaupt die Forschung zu globalisieren. »Wenn man von afrikanischer oder asiatischer ›Philosophie‹ spricht, impliziert man dann, dass es eine besondere Art des Denkens gibt, die diesen Kulturen und Völkern eigen ist?« (175) Beispiele dafür, wie solche Anliegen misslingen können, indem sie alte Hierarchien re-inszenieren und weiter zu Essentialisierungen oder subtil zu Marginalisierungen beitragen, anstatt sie zu auflösen, können sehr lehrreich sein. Dhawan führt als ein solches »lehrreiches Beispiel« Audre Lordes Erfahrung auf einer Konferenz der New York University im Jahr 1979 an, »bei der Frauen aus der ›Dritten Welt‹ und Schwarzen sowie lesbischen Frauen das letzte Panel mit nur zwei Beiträgen zugewiesen wurde« (358).

Problematisch und verklärend ist die Vorstellung einer Rückkehrmöglichkeit zu »authentischen« Seinsweisen, Sprachen und Erfahrungen außerdem, weil sie ein binär hierarchisiertes Gegensatzverhältnis nur umdreht (325), es strukturell aber beibehält, indem nun alles Vorkoloniale als »gut« und Wissenssysteme aus dem ›Globalen Süden‹ dem »Schlechten« aus dem ›Globalen Norden‹ und der westlichen Welt gegenübergestellt werden, anstatt die Ambivalenzen in beiden zu sehen. Obwohl aufgrund des eklatanten Ungleichgewichts in globalen Machtverhältnissen weniger deutlich und »raumgreifend« in ihren Effekten, lassen sich (epistemische) Praktiken des Ausschlusses und der Subordination auch in sogenannten »traditionellen« Wissensordnungen ausmachen. »Es ist naiv zu glauben, dass alles, was von einem benachteiligten Ort und von historisch diskriminierten Subjekten ausgeht, deshalb automatisch gutartig sei« (161), weshalb es nicht reicht, »kein Sklave zu sein, man muss auch verhindern, selbst zum Herren zu



werden« (125). Mit Verweis auf die *Bhagavad Gita* der Veden (die in Europa als Ursprung des Yoga verklärt wird, ohne ihre gewaltsamen Aspekte zu berücksichtigen) führt Dhawan aus, wie Frauen und die im indischen Kastensystem so bestimmten »Unberührbaren« von der intellektuellen Arbeit ausgeschlossen wurden (173ff.). Sie zeigt damit exemplarisch auf, dass eine »bloße Aufnahme von zuvor marginalisiertem, nicht-westlichem Denken in den Kanon [...] die normative Gewalt der europäischen Gewalt nicht ungeschehen machen [wird]; die Entsubalternisierung außereuropäischer Epistemologien ist ein viel komplexerer und schwierigerer Prozess« (174). Und schließlich handelt es sich bei solchen Versuchen um Essentialisierungen, die dazu tendieren, ein Einheitliches, Ursprüngliches und Unverfälschtes zu imaginieren, was sich genauer besehen als Effekt problematischer Vorstellungen von Reinheit erweist.

Vor wem die Aufklärung gerettet werden muss, erweist sich so besehen als eine verzwickte Frage mit einer (mindestens) doppelten Antwort: vor einer europäischen Weitervereinnahmung einerseits, die ihre kritische Weiterentwicklung blockiert, und einer Kritik andererseits, die fordert, die Aufklärung habe gefälligst in Europa zu verbleiben. Europa, das sich traditionell als Maßstab verstanden hat, über die Unterscheidung zu verfügen, was – und wer! – als vernünftig und damit auch als verständlich gelten kann und was (wer) nicht, wird so, mitsamt seinen führenden Denkern (zumeist sind es keine Frauen) – selbst zum Gegenstand einer Befragung, die darauf abzielt, zu klären, wie *vernünftig* die Vernunft der Aufklärung (schon) ist. Dhawans Position geht, und das macht sie so überzeugend wie herausfordernd, über einfache Entgegensetzungen und Lagerbildungen hinaus. Sie fordert sowohl eine »Enthegemonisierung und Dekolonisierung« (148f., 172) europäischer Theorien, das heißt ihre Provinzialisierung, als auch und damit verbunden eine »Entsubalternisierung nicht-westlicher Epistemologien« (149, 160, 177–181).

Die im ersten Teil des Buches vorgenommene Auseinandersetzung mit den Fundamenten der Aufklärung rückt Immanuel Kant ins Zentrum der Analyse. An dessen Beispiel zeigt Dhawan auf, wie der emanzipative, kritische Anspruch und insbesondere der Universalismus der Aufklärung von ihr selbst unterlaufen wird und (bis heute) uneingelöst bleibt. Methodisch arbeitet Dhawan dafür Widersprüche und Spannungsverhältnisse heraus. So argumentiert sie etwa, dass der Kosmopolitismus, der Kant-Forscherinnen wie Pauline Kleingeld (Kleingeld 2011, 2014) oder neueren Studien (Ypi/Flikschuh 2014) als Beleg für Kants antikoloniale und antiimperialistische Haltung gilt (533ff.), in einem Span-

nungsverhältnis zu anderen Überlegungen steht, die für einen moralischen Fortschritt der Menschheit die Pflicht erklären, in einen bürgerlichen Zustand einzutreten (79f.). Wenn in vernunftgeschichtlicher Perspektive allein die bürgerliche Gesellschaft fortschrittsfähig sei, folge daraus entweder, dass anders organisierte, nicht-staatliche Lebensformen und Gemeinschaften von der (Fortschritts-)Geschichte ausgeschlossen sind – man kann hier an Hegels Auffassung denken, der afrikanische Kontinent sei nicht »geschichtsfähig«.<sup>7</sup> Oder es erfolgt ein subtiler Ausschluss anderer, nicht staatlicher Formen der Zugehörigkeit durch ihre Substitution, das heißt durch den indirekten Zwang der Vernunft, für die Teilhabe an Fortschritt und Geschichte den zugewiesenen Zustand der »Primitivität« verlassen zu müssen – eine Zuschreibung, die selbst schon ein Effekt einer (vernunft)geschichtlichen Fortschrittsperspektive ist. Der *Dritte Definitivartikel zum ewigen Frieden* in Kants Friedensschrift soll nicht-staatliche Gemeinschaften zwar vor Gewalt oder Plünderung schützen. Kant kritisiert scharf die Haltung europäischer Kolonialmächte, die »Einwohner« der von ihnen »entdeckten« Länder »für nichts« zu »rechnen«, das heißt diese als *No-man's-land* anzusehen, und einen Besuch dieser Länder, zu dem nur sich *anzubieten* der Kosmopolitismus berechtigt, mit einer Eroberung gleichzusetzen. Ein Schutz vor Kolonisierung ihrer Lebensformen ist damit aber nicht schon verbunden, denn um ihre Lebensgrundlage als Eigentum schützen zu können, seien beispielsweise Nomadenvölker indirekt zum Staatseintritt gezwungen, und es ist dieser indirekte Zwang, auf den Dhawans kritische Analyse abhebt.

So besehen ist auch der kantische Kosmopolitismus nicht frei von einem Staats- und Kulturimperialismus, der Sittlichkeit und Fortschritt allein im Ideal des *weißen* Europäers realisiert sieht. Kraft dieses Ideals wird eine binär-hierarchische Unterscheidung zwischen »primitiven« und »höher entwickelten« (Zu)Ständen wirksam, die sich auch in der Konzeption moralischen Fortschritts und der Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte niederschlägt (44). Damit zeigt sich auch am kantischen Kosmopolitismus, liest man diesen, wie Dhawan es tut, zusammen mit anderen Stellen aus der Rechtsphilosophie und verortet ihn in der Geschichtsphilosophie, dass »Europa seine Werte, Normen und Erkenntnistheorien durch den Kolonialismus universalisiert« (351), nämlich expandiert habe.

(7) Sehr lesenswert als Kritik systematischer, geschichtsphilosophischer Ausschlüsse ist Dhawans Rekonstruktion der von Mbembe vorgenommenen »Kritik der Schwarzen Vernunft« (Mbembe 2014).

Der Wahlspruch der Aufklärung, der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, setzt die Möglichkeit voraus, dies unabhängig von strukturellen und jeweils auch konkreten Möglichkeitsbedingungen auch zu können. Unter dieser Voraussetzung gelten jene, die diesen Fortschritt angeblich blockieren würden, moralisch betrachtet als Übel, und werden mit negativen Zuschreibungen wie »Unreife, Faulheit oder Feigheit« (138) verbunden sowie insgesamt als »rückständig« herabgesetzt. Die von Dhawan eingenommene aufklärungskritische Position bezieht sich statt auf das kantische Verständnis von Aufklärung zustimmend »auf Mendelssohns Einsicht, dass für bestimmte verletzte Gruppen diese Unmündigkeit nicht selbstverschuldet, sondern systematisch auferlegt ist, was es diesen Gruppen nahezu unmöglich macht, daraus Ausgang zu finden« (33). Die von Dhawan angesprochene problematische Identifizierung von Kritik mit Selbstkritik lässt sich in ihren Konsequenzen auch als eine (nicht nur theoretische) Gleichgültigkeit gegenüber Strukturen verstehen, die manchen Verständlichkeit ermöglichen und sie anderen absprechen. Die Problematisierung des eurozentrischen Monopols auf Praktiken des Wissens und der Kritik hängt also zuinnerst mit dem Anliegen einer Entsubalternisierung globaler gesellschaftlicher (Subjekt-)Positionen zusammen.

Nicht ganz so überzeugend fallen die Überlegungen dazu aus, dass Kolonialismus, Rassismus, Heterosexismus und Antisemitismus einen systematischen Ort in der kantischen Philosophie hätten, zumindest dann nicht, wenn damit mehr und anderes gemeint ist, als dass diese Formen von Hierarchisierung und Ausschluss »systematisch« in dem Sinne sind, dass sie sich im kantischen Werk durchhalten (64). Dhawan legt überzeugend dar, dass Kant auch dann nicht von seinen Haltungen und Darlegungen abgerückt ist, wenn sich ihm Gelegenheiten dazu geboten hätten, etwa durch Neuauflagen seiner *Physischen Geographie* 1797 und 1799 (74). Dass sich Kants Haltungen nicht mit Verweis auf den »Zeitgeist« entschuldigen lassen, führt Dhawan mit Verweis darauf vor Augen, dass eben dieser vielfach bemühte Geist der Zeit keineswegs homogen war. Kant ist philosophisch außerdem mit einem kritischen Anspruch aufgetreten, der sich eben auch mit dem philosophischen und politischen Mainstream seiner Zeit auseinandersetzt. Hinter diesen Anspruch aber fällt Kant philosophisch und als Zeitgenosse in manchen Hinsichten zurück, gemessen etwa an den Positionen, wie sie Moses Mendelssohn eingenommen hat.

Ein weiteres Beispiel, das Dhawan anführt, ist Johannes Gottfried Kraus, Rektor der Universität Wittenberg, der in einem Widmungsschreiben die philosophische Dissertation von Anton Wilhelm Amo als einen »unschätzbaren Beitrag zur Kenntnis der menschlichen Angelegenheiten« lobte (69f.). Amo war der erste und für lange Zeit auch einzige Schwarze Akademiker, Philosoph und Rechtsgelehrte in Deutschland, der seit August 2025 nach langem politischen Ringen in Berlin-Mitte mit einem Straßennamen geehrt wird. Kraus gibt ein Beispiel für einen Geist der Zeit, von dem Kant sich auch hätte inspirieren lassen können. Doch ob die Logik des Ausschlusses auch auf der philosophischen Begründungsebene auszumachen ist und wenn ja, ob sich dort auch das »Pharmakon« (185, 252f.) im Sinne nicht nur eines Gifts, sondern auch eines Gegenmittels ausmachen lässt, sind Fragen, die nicht allein in Dhawans starkem Buch noch offenbleiben, sondern denen sich, wie man festhalten muss, die Philosophie und insbesondere die deutschsprachige bislang noch nicht angemessen gewidmet hat.

Dhawans Erläuterungen, dass der kantische Universalismus nur ein Scheinuniversalismus ist, fallen indes zu knapp aus, um wirklich aufschlussreich zu sein (58, 67). Das betrifft auch ihre Ausführungen zu Charles Mills, dessen rassismuskritische Auseinandersetzung mit Kant von Dhawan nur zitiert, nicht aber rekonstruiert wird. Es fehlt der Nachweis, dass der Ausschluss nicht erst in der geschichtsphilosophischen Anwendung der Vernunft, sondern bereits im kantischen Personenbegriff und in der Vernunftkonzeption wirksam wird, wie beispielsweise Mills zu zeigen unternommen hat, was als Argumentation bei Dhawan so jedoch nicht zur Sprache kommt und deshalb nicht nachvollziehbar wird.

Einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung gegenwärtiger, unter anderem akademischer Debatten leistet die Auflösung einer »Identitätsverwechslung«, im Zuge derer die Postkoloniale Theorie mit der Dekolonialen Theorie gleichgesetzt wird. Diese Auflösung ist lehrreich, nicht nur weil sie eine Einführung in beide Theorietraditionen vornimmt. Sie ist außerdem aufschlussreich für eine Rezeption, die sich freundlich als eine Reihe von Fehllektüren beschreiben ließe, wenngleich man bei den lautesten Kritiker:innen nicht immer annehmen kann, dass überhaupt eine die Vehemenz der Kritik adäquat stützende Lektüre versucht wurde. Die Postkoloniale Theorie sieht Dhawan doppelt in die Mangel genommen: einmal von Seiten jener, die sie des Irrationalismus anklagen, und zum anderen von Seiten derer, die ihr wie Walter Dignolo vorwerfen, problematisch der Aufklärung und ihrer Vorstellung von Moderne verhaftet zu sein (120). Indem Dhawan wiederholt betont, dass

im Unterschied zu postkolonialen Theoretiker:innen nur die dekoloniale Theorie für eine strikte Abkehr von der europäischen Aufklärung plädiert, droht sie vielleicht auch eine problematische Hierarchie zwischen Aufklären und Antiaufklären fortzuschreiben. So wichtig und überzeugend ihre Kritik ist, stellt Dhawan komplementär dazu leider nicht auch in ähnlicher Deutlichkeit heraus, warum diese Ansätze, auch wenn sie zu einer problematischen Romantisierung des vermeintlich »Natürlichen« beitragen, das Dhawan als eine Fiktion ausweist, durchaus lesenswert sind und eine Beschäftigung mit ihnen dennoch lohnenswert sein kann.

Mitunter ist das Buch so materialreich, dass der Sinn für Ziel und Richtung der jeweiligen Argumentation verloren geht, und sind die Einblicke in angeführte Positionen so knapp gehalten, dass kein wirklicher Eindruck dazu entstehen kann, wie diese aufgebaut sind. In der Konsequenz wirkt manches deshalb mehr genannt als vollzogen. Das betrifft beispielweise den wichtigen Themenkomplex der von Dhawan im Anschluss an Spivak geforderten »Entsubalternisierung«. In kritischer Auseinandersetzung insbesondere mit Überlegungen von Judith Butler formuliert Dhawan eine Kritik an Protestbewegungen, die mit dem Anliegen und Selbstverständnis auftreten, im Namen anderer und für sie zu sprechen, und macht aufmerksam darauf, wie diese – auf subtile Weise – problematische Machtverhältnisse reinszenieren und verstetigen können. Diese Überlegungen ließen sich auch auf akademische Projekte ausdehnen, die Marginalisierten eine Stimme zu verleihen suchen und sich vornehmen, »andere Perspektiven« einzubeziehen – Vorhaben, mit denen man Projektanträge durchbringen und Gelder einwerben kann, und von denen doch fraglich ist, ob sie denjenigen, in deren Namen sie antreten, überhaupt etwas bringen. Diese Problematik tritt deutlich in einer Äußerung Mignolos hervor, die Dhawan zitiert: »Mignolo stellt aber klar, dass er als nicht-indigener Denker, Wissenschaftler, Aktivist und Künstler nicht in der Lage ist, darüber zu entscheiden, ob die ›dekoloniale Option‹ für indigene Projekte sinnvoll und hilfreich ist.« (324, vgl. Mignolo 2014, 208)

Deutlich wird hier die Frage, ob es nicht auch epistemisch anmaßend und überheblich ist, Theorie für andere und als emanzipativ gemeinten Eingriff in deren Subjektstatus, aber dennoch so zu betreiben, dass diese anderen in diesen Theorien wiederum nur als Objekte vorkommen. Nicht geht es hierbei darum, die Philosophie und überhaupt die theoretische Arbeit dem Diktat der Praxis zu unterwerfen und sie nach ihrer »Anwendbarkeit« zu beurteilen, sondern um eine Auffassung von Theorie, die diese von vornherein für zuinnerst praktisch hält. Wenn

eine emanzipative Theorie also beansprucht, globale Machtverhältnisse und ihre Geschichte so aufzuarbeiten, dass Machtbeziehungen destabilisiert werden, sie diese unter der Hand aber dennoch fortschreibt, dann handelt es sich weniger um ein Problem zwischen Theorie und Praxis, sondern um innere Widersprüche in den Theorien selbst.

In ganz ähnlicher Weise fehle Protestbewegungen, so Dhawan, ein Bewusstsein für problematische epistemische Asymmetrien, die sich dadurch fortschreiben (können), dass aus einer privilegierten Position heraus im Namen anderer und für diese, damit aber weiterhin an ihrer statt gesprochen wird. Wie abhängig Vernehmbarkeit von globalen und sozialen Positionen und Ökonomien der Aufmerksamkeit ist, lässt sich am Beispiel der Global Sumud Flottila zeigen, die sich mit über 500 Aktivist:innen aus 44 Ländern im Juli 2025 auf den Weg machte, um über den Seeweg die Blockade von Gaza zu brechen, und die im Oktober 2025 schließlich von Israel abgefangen wurde. Es ist ein aufschlussreiches Beispiel für die Verteilung von Aufmerksamkeit, die Gewichtung von Stimmen und die Wirkungen von Protestinitiativen. Die stärksten Wirkungen hat die Flottila in Europa, nämlich in Spanien und Italien hervorgerufen. In landesweiten Protesten richtete sich die Bevölkerung gegen ihre Regierung und forderte sie auf, Position zu beziehen und, wie im Fall Italiens, etwas für den Schutz der Aktivist:innen zu unternehmen; Wirkungen, die wiederum mehr mit einer (Selbst)Positionierung Europas als mit Gaza, das heißt mit denjenigen zu tun haben, in deren Namen sich die Flottila auf den Weg gemacht hat. Dhawans Kritik richtet sich vor allem auf die asymmetrischen Machtverhältnisse, die sich in Sozialen Bewegungen fortschreiben können und die so zur anhaltenden Subalternisierung mit beizutragen drohen – und zwar gerade dadurch, dass Protestierende *ihre* Stimme erheben und gehört werden, und dies zumal in Kontexten, in denen diese Möglichkeit verfassungsrechtlich verbrieft ist (wobei im Fall von sogenannten »propalästinensischen« Protesten das Versammlungsrecht nicht vor einer politischen Delegitimierung der Proteste oder davor schützt, massiver Polizeigewalt ausgesetzt zu sein).

Zur Subalternität indessen gehört per definitionem, nicht verstanden werden und sich nicht adressieren zu können. Subaltern ist folglich, wessen Handeln keine Aussicht darauf hat, jemals als Protest verstanden zu werden, handelt es sich um Hungerstreik, niedergelegte Arbeit oder um die Selbsttötung indischer Bauern (225), ein Beispiel, das an die Witwenselbstverbrennung in Spivaks wegweisendem Buch *Can the Subaltern Speak* (Spivak 1988) und ihre doppelte problematische Fehl-



interpretation von Seiten der britischen Kolonialherren auf der einen Seite, einem nationalistisch-patriarchalen Rechtsfertigungsdiskurs dieser Praxis auf der anderen Seite erinnert. Spivak weist auch darauf hin, dass die theoretische Definition von Subalternität Teil des Problems und es deshalb fraglich ist, ob und inwiefern sie geeignet ist, zu dessen Lösung beizutragen, droht sie doch ähnlich wie die im Namen anderer antretenden Proteste trotz aller Solidaritäts- und Emanzipationsbestrebungen das Fehlen ihrer Stimmen fort- und festzuschreiben (142). Von einer Gleichheit angesichts einer geteilten Verletzlichkeit (225), wie Dhawan kritisch gegen Butler ausführt, könne folglich keine Rede sein, wenn manche das Privileg besitzen, diese Verletzlichkeit in die Öffentlichkeit tragen zu können, und andere davon so radikal ausgeschlossen sind, dass das Fehlen ihrer Stimmen noch nicht einmal bemerkt wird. »Auch Räume des Widerstands produzieren Ausschlüsse und verkomplizieren damit jedes einfache Verständnis von Macht, Handlungsvermögen und Verletzlichkeit.« (215)

Was aber (stattdessen) tun? Und was tun mit der Frage: was tun? (Derrida 2018) Wie ließe sich eine gesellschaftlich und global privilegierte Position in angemessenerer Weise für (andere) Praktiken der Kritik nutzen? Gibt es Beispiele, und wenn ja welche, für subversives Zuhören (145), und welche Strukturen wären notwendig zu einer Enthegemonialisierung von Handlungs- und Wissenspositionen und damit auch für Veränderungen (in) der Subjektkonstitution? Im Anschluss an Spivak plädiert Dhawan dafür, dass für eine gelingende Entsubalternisierung ein Verlernen auf beiden Seiten notwendig sei: nämlich sowohl der Privilegien auf der einen wie der Unterwürfigkeit und der »Klassengewohnheit des Gehorsams« (224) auf der (zugehörigen) anderen Seite. Mit dem Begriff des *weißen* Nichtwissens, »white ignorance« (Mills 1999, 2007), hatte Charles Mills angezeigt, dass die gesellschaftlich (und global) dominante Perspektive epistemisch betrachtet gerade keine privilegierte Perspektive darstellt, sondern zur Aufrechterhaltung ihrer Position weniger Wissen um die Welt und insbesondere um die eigene Rolle in ihr gleichsam konstitutiv sei. Dhawan geht nicht explizit von einem epistemischen Defizit der privilegierten Perspektive, aber wie Mills von Ungleichheitsverhältnissen in der Beteiligung an gesellschaftlicher und schließlich auch globaler Wissensproduktion aus. Sie betont daher die Wichtigkeit, Subalternisierte an Wissenspraktiken zu beteiligen und pädagogische Arbeit zu leisten (181, 220), womit sie sich zustimmend auf die Bildungsarbeit von Spivak beruft.

Es wäre aufschlussreich, anhand von Beispielen aus dieser Praxis besser nachvollziehen zu können, was damit genau gemeint ist und wie ein solcher Eingriff in die subalterne Subjektkonstitution erfolgen kann. Manche Passagen lesen sich unfreiwillig patriarchal, wie etwa die Formulierung, es bedürfe »einer immensen Anstrengung, die Subalternen davon zu überzeugen, dass alle die gleichen unveräußerlichen Rechte haben« (227), oder dass die Herausforderung darin bestehe, »wie aus subalternen Subjekten Bürger:innen werden können« (227). Ein solches Projekt hatte Dhawan als erzieherische Maßnahme der Aufklärung und als indirekten Zwang der Vernunft zuvor scharf kritisiert, weil es mit einer problematischen binär-hierarchischen Unterscheidung zwischen »primitiven« und »gesitteten Völkern« arbeitet und eine Angleichung an letztere, nämlich an Europa fordert, um unter dieser Voraussetzung überhaupt erst vollwertig als Mensch gelten zu können. Als Rezensentin muss ich mich fragen, woraus sich dieser Eindruck einer patriarchalen Geste ergibt und was er mit mir, meiner Position und vielleicht auch mit meinem eigenen problematischen Nicht- und Unwissen zu tun hat. Dieser Eindruck mag sich außerdem auch aus eben der von Spivak und Dhawan benannten Gefahr einer Festschreibung subalternen Positionen durch ihre Theoretisierung ergeben, womit einmal mehr die Herausforderung angesprochen ist, tatsächlich emanzipierend und verändernd zu denken, zu schreiben und zu leben.

Es wäre noch so vieles mehr über Dhawans Buch zu sagen, etwa dazu, dass Spivak der Frankfurter Schule der ersten Generation durchaus Wichtiges zu sagen hat, sowie überhaupt zu den produktiven Gesprächen, in die Adorno, Spivak und Mbembe durch Dhawan versetzt werden. Auch die Fragen der ambivalenten Rolle ästhetischer Erfahrung für Prozesse der Dekolonisierung, die Dhawan am Ende ihres Buches thematisiert, sind ebenso aktuell wie bedenkenswert, wenngleich leider kaum Beispiele dafür angeführt werden, wie Veränderung durch Kunst möglich sein kann und welche Arten von Kunst dafür vielleicht (eher) geeignet wären.

Das Buch bietet, um abschließend noch einmal das Bild der Landkarte aufzurufen, jenen eine Re-Kartographierung an, die bereit sind, entlang anderer Wege kritisch auf die vertrauten zu schauen und sowohl die Wegeführung als auch ihre Zielbestimmungen zu befragen. Dhawan nimmt Verschiebungen in der Kartographierung selbst vor, indem sie die Auffassung problematisiert, der uneingelöste Gleichheits- und Universalisierungsanspruch der Aufklärung ließe sich nachträglich einfach dadurch einlösen, nun wirklich »alle« an ihr teilhaben zu lassen, sodass sich folglich ihre Mängel, das heißt ihre Geschlossenheit, sich einfach

subsumptiv beheben ließen (51). Kartographisch gedacht, würde das lediglich bedeuten, die Prinzipien der Aufklärung über die Grenzen Europas hinaus auszudehnen, womit Europas Stellung zentral bliebe und seine Prinzipien abermals (neo-)kolonial durchgesetzt würden. Vielmehr muss Europa, wie es die Initiative *Correct the Map* fordert, (auch buchstäblich) kleiner werden, und lernen, welche Fragen sich in der »übrigen Welt« stellen und welche Antworten sich auch, aber eben nicht nur in kritischer Auseinandersetzung mit dem ambivalenten Erbe der Aufklärung ergeben. Dhawans Buch bietet auch, aber zugleich viel mehr als eine Einführung in *Kritische Theorien der Dekolonisierung* an, denn sie lädt dazu ein, anders und anderswo nachzudenken und nachzufragen, und das kann ganz einfach heißen, andere Autor:innen und Texte (tatsächlich) zu lesen, was, wie die aufgeheizte Debatte über die Postkoloniale Theorie und ihnen nahestehende Theoretiker:innen zeigt, leider keineswegs selbstverständlich ist.

Dhawan schließt ihr Buch mit dem Hinweis darauf, dass in Sprachen wie Mandarin, Urdu und Hindi »gestern« und »morgen« durch das gleiche Wort ausgedrückt werden, im indischen Hindi und Urdu etwa durch das Wort » कल kal« (349f.). Das mag für eine *ratio*, die bestrebt ist, die Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts zu prognostizieren, bestürzend sein. Für eine Vernunft jedoch, die dem Unberechenbaren, zum Beispiel jeder und jede:m anderen, Raum gibt, ohne es ein- und zuzuordnen, mag dies eine gute Erinnerung daran sein, dass sich weder die Zeit noch die Geschichte fest im Griff halten lassen. Man muss also, und zwar ohne Ursprung und Original, »zu übersetzen verstehen. Zum Beispiel das Wort vernünftig.« (Derrida 2003, 215)

## ⇒ Literaturverzeichnis

Bernasconi, Robert (Hg.) (2001): *Race*, Malden, Oxford: Blackwell Publishers.

Breitenstein, Peggy (2023): Neuer Wein in alten Schläuchen?! Philosophische Rassismuskritik zwischen Akademisierung und Katalyse, in: praefaktisch. Ein Philosophieblog, <https://praefaktisch.de/rassismus/neuer-wein-in-alten-schlaeuchen-philosophische-rassismuskritik-zwischen-akademisierung-und-katalyse/>.

Boehm, Omri (2022): *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, aus dem Englischen von Michael Adrian, Berlin: Ullstein.

Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge. Dt.: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus dem Französischen von Horst Brühmann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2018): *Was tun mit der Frage: »Was tun?«*, aus dem Französischen von Oliver Precht und Johannes Kleinbeck, Wien/Berlin: Turia + Kant.

Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.) (1997): *Race and the Enlightenment. A Reader*, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.

Flikschuh, Katrin/Ypi, Lea (Hg.) (2014): *Kant and Colonialism*, Oxford: Oxford University Press.

Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kleingeld, Pauline (2014): Kant's Second Thought on Colonialism, in: Flikschuh, Katrin/Ypi, Lea (Hg.): *Kant and Colonialism*, Oxford: Oxford University Press, 43–67.

Kleingeld, Pauline (2011): *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.

Krämer, Sybille (2018): Kartographischer Impuls und ›operative Bildlichkeit‹. Eine Reflexion über Karten und die Bedeutung räumlicher Orientierung beim Erkennen, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Mapping, Jg. 12, 1, 19–31.

Lepold, Kristina/Martinez Mateo, Marina (2021): Critical Philosophy of Race, Berlin: Suhrkamp.

Mbembe, Achille (2016): Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika, aus dem Französischen von Christine Pries, Berlin: Suhrkamp.

Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Berlin: Suhrkamp.

Mignolo, Walter (2014): Decolonial Options and Artistic/Aesthetic Entanglements: An interview with Walter Mignolo, in: Decolonization: Indigeneity, Education & Society 3 (1), Interview mit Rubén Gaztambide-Fernández, 196–212.

Mills, Charles W. (1997): The Racial Contract, Ithaca und London: Cornell University Press.

Mills, Charles W. (2007): »White Ignorance«, in: Sullivan, Shannon/Tuana, Nancy (Hg.): Race and Epistemologies of Ignorance, Albany: State University of New York, 13–38.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak, aus dem Englischen von Alexander Joskowicz/Stefan Nowotny, Wien/Berlin: Turia + Kant.

---

Gloria Freitag, \*1991, M.A., derzeit Lehrbeauftragte an der HSG St. Gallen, schließt gerade ihr Promotionsverfahren an der FSU Jena mit einer Arbeit über Jacques Derrida ab (gloria.freitag@uni-jena.de).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Freitag, Gloria (2025): Rezension: Ist die Aufklärung noch zu retten – und vor wem? Zur Geopolitik der Vernunft mit Nikita Dhawan (Ethik und Gesellschaft 2/2025: Steuern und Verschulden. Eine gerechtere Finanzierung steigender öffentlicher Ausgaben). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2025-rez-4> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik**

**2/2025: Steuern und Verschulden. Eine gerechtere Finanzierung steigender öffentlicher Ausgaben**

Philipp Kriele-Orphal  
 Die Schuldenbremse des Grundgesetzes als demokratietheoretisches Problem

Korinna Schönhärl und Caren Sureth-Sloane  
 Steuern und Steuergerechtigkeit – Ein Gespräch

Sebastian Huhnholz  
 Steuergerechtigkeitsperspektiven in Zeiten fiskalischer Transformation – Versuch einer kritischen Einordnung

Julia Jirmann und Franziska Vollmer  
 Wie kann die Besteuerung in Deutschland gerechter gestaltet werden?

Jonas Hagedorn  
 Sozialstaatliche Demokratie und progressive Besteuerung. Eine sozialetische Perspektive.

Julian Degan  
 Gerechtigkeit durch Bodenbesteuerung? Eine wirtschaftsethische Reflexion unterschiedlicher Grundsteuermodelle in Deutschland

Ulrich Klüh  
 Vermögensbesteuerung als terrestrische Wirtschaftspolitik. Probleme, Widerstände und Ausgestaltungsoptionen

Anna Ott  
 Wie gerecht ist die Kirchensteuer?