

Globale Gerechtigkeit und Solidarität

Nikita Dhawan

Postkoloniale Kritik in Deutschland

Ich möchte mit einem Zitat von Salman Rushdie aus *The Satanic Verses* beginnen, das sehr instruktiv ist: „The problem with the British is that much of their history happened overseas, so they don't know what it means.“ Meiner Meinung nach ist das nicht nur ein britisches Problem, sondern auch ein deutsches. Ich bin seit 15 Jahren in Deutschland und muss als postkoloniale Theoretikerin immer wieder meinen Ansatz verteidigen. Deshalb habe ich bereits einige Standardantworten auf die Frage parat, warum postkoloniale Theorie überhaupt relevant ist. Erste Antwort: Ist hier eine Person im Raum, die keine Kartoffeln und keine Schokolade isst, keine Baumwolle trägt? Was wir konsumieren und was wir tragen sind Kolonialprodukte, die immer noch unter ausbeuterische Konditionen produziert werden.

Zweite Antwort: In seinem Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt Jürgen Habermas (1990) die Entstehung der Aufklärung; unter Bezugnahme auf Kant spricht er von deliberativer Demokratie, die in der Öffentlichkeit blühte. Er nennt Kaffeehäuser, wo die bürgerlichen Männer zusammenkamen um über wichtige Ereignisse zu diskutieren: die Französische Revolution und ob es in Ordnung sei, Gewalt anzuwenden, usw. Kant spricht von der öffentlichen Vernunft, die ihre selbstverschuldete Unmündigkeit hinter sich lässt. Für mich wirft das die Frage auf: Woher kamen Kaffee, Zucker und Tabak? Die ganze Infrastruktur für die Entstehung der europäischen Aufklärung wäre nicht möglich gewesen ohne die Kolonien. Frantz Fanon sagt: “Europe is literally the creation of the Third World” (1961: 58).

Bei meiner dritten Antwort handelt es sich um eine sehr kontrovers diskutierte These. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1966: 155, 206, 223) spricht Hannah Arendt vom "Bumerang-Effekt". Der Verlust der deutschen Kolonien und die Entstehung von Faschismus in Deutschland seien eng miteinander verflochten. Sie gibt das Beispiel von Arbeits- und Konzentrationslagern in deutschen Kolonien. Arendt verstand die rassistische Ideologie und die Praktiken des Imperialismus als Vorläufer des Nationalsozialismus. Diese seien mit dem Verlust der Kolonien wie ein Bumerang zurückgekehrt.

Das sind die Gründe, warum postkoloniale Perspektiven relevant sind, warum es Sinn macht, sich mit postkolonialer Kritik auseinanderzusetzen, wenn wir uns mit der Erbe der Aufklärung beschäftigen. Am Anfang will ich klarmachen, dass ich die Aufklärung nicht ablehne. Statt ein einfaches Nein, vertrete ich ein komplexes Ja. Ich bin nicht Anti-Aufklärung, sondern ich

bin sehr inspiriert von der postkolonialen Feministin Gayatri Chakravorty Spivak. Spivak spricht über die Beziehung zwischen postkolonialer Theorie und europäischer Aufklärung und benutzt dabei eine sehr machtvolle Metapher. Sie vergleicht sie mit der Beziehung zu einem aus einer Vergewaltigung hervorgegangenen Kind. Es gibt keine Gründe, die Gewalt zu legitimieren, und trotzdem muss man lernen, dieses Kind zu lieben (Spivak, 1994: 279). So sind die Erben der europäischen Aufklärung, des Säkularismus, der Demokratie, der Menschenrechte, Gerechtigkeit, Souveränität, Rechtsstaatlichkeit. Das sind alles Normen, die ohne Kolonialismus nicht denkbar wären. Die liberale Theorie und ihre Ideen von Gleichheit und Freiheit hat ein sehr starkes koloniales Fundament, auch wenn dieses verschleiert wird. Trotzdem muss man aus einer postkolonialen Perspektive lernen, das Kind einer Vergewaltigung zu lieben.

Die zweite Metapher, die ich sehr inspirierend finde, kommt von dem französischen Philosophen Jacques Derrida (1981: 103). Er spricht von *Pharmakon*, also davon, wie eine Idee oder ein Objekt beides sein kann, Gift und Gegengift, Gift und Heilmittel. Ich sehe die Aufklärung auch so. Es kann Gift sein und als Alibi funktionieren, Neoimperialismus, Neokolonialismus, europäische Überlegenheit zu rechtfertigen. Der Kolonialismus wurde als *mission civilisatrice* legitimiert: Es waren nicht nur ein paar „böse“ Europäer, die Sklaverei, Genozid und Unterdrückung durchgeführt haben, sondern es waren Menschen dabei – Priester, Intellektuelle, Verwalter, Beamte – die es gut meinten. Rudyard Kipling spricht von „the white man's burden“. Aber gute Vorsätze können schlechte Folgen haben. Es ist nicht genug, nur gute Intentionen zu haben, denn guter Wille kann schnell in bösen Konsequenzen enden und Kolonialismus war so ein Projekt. Es bestand darin, die Erträge europäischer Technologie, die Ideale, die Normen europäischer Aufklärung, in die so genannten barbarischen, primitiven Kolonien zu tragen. So wurde koloniale Gewalt unter dem Deckmantel emanzipatorischer Normen von Gerechtigkeit, Demokratie und Menschenrechte legitimiert. Also stehen wir vor der Herausforderung, ob wir das gewaltvolle Erbe der europäischen Aufklärung transformieren können, um das Projekt der Dekolonisierung zu realisieren.

One World, One Pain?

In den letzten Jahren hat eine wachsende Anzahl global agierender Bürgerbewegungen "Gerechtigkeit" als ihr Ziel. Im Gegensatz zu jenen, die sich regional für Gerechtigkeit engagieren und zum Wohlergehen ihrer unmittelbaren Gemeinschaften und Mitbürger beitragen, treten die Theoretiker*innen und Aktivist*innen auf dem Feld der transnationalen

Gerechtigkeit für ein breiter und tiefer gehendes Engagement ein, das auch nicht-Bürger innerhalb und außerhalb von Staatsgrenzen miteinschließt. Sie argumentieren, dass in einer globalisierten Welt unsere Pflichten und Verantwortlichkeiten nicht nur auf unsere Mitbürger*innen beschränkt sind. Sie zielen gleichzeitig auf die ökonomischen, politischen, kulturellen und sexuellen Aspekte von Ungerechtigkeit.

Angesichts wachsender globaler Abhängigkeitsverhältnisse steigt die Erwartung, dass mächtige Akteure, Organisationen und Nationalstaaten eine ethische Verantwortung gegenüber den verletzlichsten Teilen der Weltbevölkerung übernehmen müssten. Die Forderung, dass transnationale Eliten über ihre engen territorial basierten Eigeninteressen hinaus zur Förderung und zum Schutz der Gerechtigkeit handeln müssten, erscheint auf den ersten Blick überzeugend. Derzeitige Bestrebungen im Interesse von weit entfernten Anderen zu sprechen und zu handeln, erwecken hingegen in Anbetracht der langen und gewaltsamen Geschichte der kolonialen Interventionen in die nicht-westliche Welt oftmals Argwohn und Misstrauen. Euro-amerikanische Suprematie und Paternalismus werden hier abermals neu hergestellt, wobei beide Mächte erneut als diejenigen handeln, die über Recht und Gerechtigkeit verfügen.

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

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

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

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

Zur Verteidigung Nussbaums könnte angeführt werden, dass ihr Anliegen doch darin bestehe, über die Verbesserung der Lebensverhältnisse anderer Menschen nachzudenken. Allerdings ist gerade dies problematisch. Eine postkoloniale Lesart kosmopolitischer Demokratie ermöglicht dagegen die Problematisierung einer unkritischen Solidarität sowie essentialistischer Diskurse zu globaler Gerechtigkeit und Menschenrechten. Die postkoloniale Feministin Gayatri Spivak zufolge steht die Idee der Zuteilung von Rechten und Gerechtigkeit, die in den Diskursen globaler Bürgerschaft ihren Ausdruck findet und der hiermit verknüpfte Gestus, „der Welt helfen zu wollen“ in charakteristischer Weise für die „Übertragung der Bürde des weißen Mannes zu der Bürde des Stärkeren“ (Spivak 2007, 177), die eine Art des Sozialdarwinismus beschreibt, nach der die „Schwächeren“ weder dazu in der

Lage seien, sich selbst zu helfen noch eigenständig zu regieren. Die Distanz zwischen jenen, die Rechte zuteilen und jenen, die lediglich als Opfer von Unrecht und als Empfänger von Rechten gelten, verharrt somit unter dem Vorzeichen historischer Gewalt (Spivak 2008a, 14f.).

Beck ist nun der Auffassung, dass uns angesichts der Risiken eine gemeinsame Verletzlichkeit verbindet. Dabei übersieht er, dass wir möglicherweise demselben Sturm entgegensehen, aber nicht zugleich dasselbe Boot teilen. Ein bedeutsamer Unterschied. Anders als Beck, der davon ausgeht, dass der Hurrikan Katrina und die Tsunamis zu einer Globalisierung des Mitgefühls geführt haben, führt Spivak das Beispiel eines großen Zyklons im Jahre 1991 in Bangladesch an. Herbeigeeilte HelferInnen von „Ärzte ohne Grenzen“ mussten von ÜbersetzerInnen unterstützt werden, da sie die lokale Sprache nicht beherrschten. Als Spivak zu einem späteren Zeitpunkt in einem der Dörfer eintraf, in dem sie früher gearbeitet hatte, kamen einige der DorfbewohnerInnen auf sie zu und sagten „wir wollen nicht gerettet werden, wir wollen sterben, sie behandeln uns wie Tiere“ (Spivak 2008b, 26f.). Sie fragt sich hier, ob in einer solchen Situation, in der über keine gemeinsame Sprache verfügt wird, überhaupt an Solidarität zu denken ist.

Robert Young formuliert das Dilemma, dem wohlwollende EuropäerInnen unweigerlich gegenüberstehen, folgendermaßen: „Wenn Du Dich beteiligst, bist Du ein Orientalist. Beteiligst Du Dich aber nicht, bist Du ein Eurozentrist, der das Problem ignoriert“ (1991, 227). Worauf Spivak erwidert: „Es genügt nicht, sich zu beteiligen, um ein Orientalist zu sein. Wenn Du Dich in einer bestimmten Weise beteiligst, bist Du ein Orientalist – gleichgültig ob Du weiß bist, oder schwarz. (...)“ (ibid). Weiterhin merkt sie an, dass es zwar lobenswert sei, sich mit der „Dritten Welt“ zu befassen, dies aber kein oberflächliches Interesse bleiben sollte. Ansonsten würden nur „revolutionäre Touristen“ hervorgebracht, die „die Welt an ihren freien Tagen retten“ wollten (ebd.).

Die postkoloniale Feministin Malathi de Alwis (2010) fragt, ob wir wirklich imstande dazu sind den Schmerz anderer nachzuempfinden. Oder ob es uns überhaupt gestattet sein sollte, Zeuge ihres Schmerzes zu werden, wenn er nur der Bestätigung unserer Menschlichkeit und Fähigkeit zur Fürsorge dient. Dies wird natürlich von dem Bedarf nach "authentischen Opfern" begleitet, die wirklich unser Wohlwollen verdienen. Was tun mit unserem Willen die Schwachen und Verletzlichen zu ermächtigen? Wie ist die Distanz zwischen den "Opfern" und den "Rettern" zu verhandeln?

Die Aufklärung dekolonisieren

In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“ von 1795 bemerkt Immanuel Kant, dass alle „Weltbürger“ ein Recht auf Bewegungsfreiheit haben sollten, ein Recht, das er in der gemeinsamen Eigentümerschaft an der Erde auf Seiten der ganzen Menschheit verankert. Heute können wir uns kaum ein Recht vorstellen, das so umfassend verletzt worden ist wie das Recht auf Bewegungsfreiheit. Migrant*innen sind gewissermaßen die Überbringer der Botschaft Kants hinsichtlich des kosmopolitischen Rechts, sich furchtlos und frei über Grenzen hinweg zu bewegen, während die vor der Haustür Europas stattfindende humanitäre Katastrophe einen europäischen, letztlich einen Verrat an den Prinzipien der Aufklärung darstellen.

Kant schlägt einen „Kosmopolitismus“ als Leitprinzip vor, um Menschen vor Krieg zu schützen und gleichsam ein Recht zu etablieren, das moralisch auf dem Prinzip universeller Gastfreundschaft zu begründen wäre. Durch die Förderung von Sozialität und Menschlichkeit symbolisiert der Kosmopolitismus eine transkulturelle Kompetenz der Aushandlung kultureller Differenz, einen Schritt über ein enges territoriales Verständnis von Identität und Zugehörigkeit hinaus. Trotz nationaler, religiöser, ethnischer und geschlechtsspezifischer Differenzen begründen, auf der Grundlage ihrer geteilten Vergangenheiten und miteinander verwobenen Zukünfte, alle Menschen eine einzige globale Gemeinschaft. Kant zufolge handeln Weltbürger vom pluralistischen Standpunkt der Menschheit aus als kollektive Akteure und nicht aus der Position egoistischer Individuen heraus.

Basierend auf der normativen Befürwortung eines expansiven globalen Bewusstseins, lehnt ein Kosmopolitismus enge und beschränkte territoriale Loyalitäten ab. Von uns als Bürger*innen liberaler Demokratien wird erwartet, dass wir Verantwortung jenseits der Schranken unseres eigenen beschränkten Eigeninteresses übernehmen – dies insbesondere im Hinblick auf wachsende globale interdependente Abhängigkeiten. Das normative Ideal des Aufklärungskonzepts des Kosmopolitismus ist das Streben nach einer perfekten Zivilunion der Menschheit.

Die jüngsten Tragödien an den Küsten Europas signalisieren wiederum ein Scheitern der Aufklärung und deren Prämissen „Menschlichkeit“ und „Humanismus“. Erneut sind wir Zeugen einer Krise der europäischen Ambitionen, der Garant globaler Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie zu sein. Die Enttäuschung über Europa in Folge des Kolonialismus und des Holocausts rückt nochmals ins Blickfeld und ruft zur Reflexion auf.

Die gegenwärtige Grenzpolitik der EU, so muss unumwunden bemerkt werden, läuft darauf hinaus, Migrant*innen im Namen der Sicherung der europäischen Grenzen sterben zu lassen.

In seiner dekonstruktiven Lesart der kantischen kosmopolitischen Ethik legt Jacques Derrida dar, dass die kant'sche Gastfreundschaft letztendlich nur eine eingeschränkte Geltung habe, da sie an die fragwürdige Bedingung geknüpft bleibe, dass die Gäste sich benehmen (2000: 3). Derrida spürt hier Elemente einer Feindseligkeit auf, die ein intrinsischer Teil der kant'schen Reflexionen über Gastfreundschaft sind und spricht in diesem Zusammenhang von der „Hostpitalität“, also feindseligen Gastfreundschaft – der „bedingten Gastfreundschaft“ Kants (2000: 1, 15). Nach Derrida würde eine wahrhaft kosmopolitische Ethik absolute Gastfreundschaft beinhalten, die bedingungslos sein müsse und die sich nicht dadurch eingeschränkt zeige, dass die Gäste Kriterien oder Pflichten erfüllen müssten, um eben jene Gastfreundschaft zu genießen.

Die Verwundbarkeit der dem Meer schutzlos Ausgelieferten zeugt von der Tatsache, dass die progressiven Ziele der Aufklärung in Europa, ihrem angeblichen Geburtsort, bedroht sind. Um der weitreichenden Verdrossenheit über die hohen Prinzipien der Aufklärung entgegenzuwirken, müssen drum die Normen des Kosmopolitismus und des Humanismus vor der zynischen Vorgehensweise der Migrationspolitik der EU gerettet werden. Die jüngsten Schiffsunfälle im Mittelmeer sind eine grausige Erinnerung daran, dass im postkolonialen Europa nicht nur Geflüchtete sondern die Aufklärungsideale selbst in Gefahr sind.

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

Spivak verweist darauf, dass unterdrückte Minderheiten sich innerhalb des Diskurses der Aufklärung bewegen, wenn sie bürgerliche und politische Rechte einfordern. Daher lehnt sie eine kategorische Zurückweisung der Aufklärung ab und plädiert vielmehr für einen anderen Umgang mit der Aufklärung, der darin besteht „sie von unten zu gebrauchen“ (ab-use)

(Spivak 2007, 181). „Um ihre guten Strukturen, für alle bewohnbar zu machen, muss ich die Aufklärung für das öffnen, was durch sie ausgeschlossen werden sollte – aber nicht in einer unkritischen Weise“ (Spivak 2008a, 259). Hier versteht sie „Aufklärung“ als ein Codewort für die Regulierung von Öffentlichkeit und die Defeudalisierung des Gemeinwesens, die während der bürgerlichen Revolution in Europa und den sie andernorts begleitenden kolonialen Formationen stattgefunden haben (Spivak 2007, 181).

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

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

Literatur

Arendt, Hannah, 1966: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest, Harcourt.

- Beck, Ulrich, 2007: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques, 1981: *Dissemination*. London: The Athlone Press.
- Derrida, Jacques, 2000: *Hostipitality*. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5 (3): 3–18.
- Fanon, Frantz, 1961: *The Wretched of the Earth*, London: Penguin.
- Grewal, Inderpal, 2008: "Amitav Ghosh: Cosmopolitanisms, Literature, Transnationalisms". In: Krishnaswamy, Revathi/Hawley, John (Hg.): *The Post-colonial and the Global*. Minneapolis, 178-190.
- Habermas, Jürgen, 1990: *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1795. *Zum Ewigen Frieden*. In: *Gesammelte Schriften*. Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften (AA). Berlin: de Gruyter. vol. 8: 343–86.
- Lorde, Audre, 1984: "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". In: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, 110-113.
- Nussbaum, Martha C., 1997: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1991: "Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak". *Oxford Literary Review*. 13. Jg. H. 1-2, 220-251.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1994: "Bonding in Difference". In: *The Spivak Reader*. London/New York: Routledge. 15-28.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1999: *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Kolkata.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2004: „What is Enlightenment?“ Interview with Jane Gallop. In: Gallop, Jane (Hg.): *Polemic: Critical or Uncritical*. New York, 179-200.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2007: „Feminism and Human Rights“. In: Shaikh, Nermeen (Hg.): *The Present as History: Critical Perspectives on Global Power*. New York, 172-201.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2008a: *Other Asias*. Malden.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2008b: „Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen“. Interview von Sushila Mesquita & Vina Yun. *Frauensolidarität*. 104. Jg., 26-27.