

Globale Philosophie und Rassismus

Impulse für den Diskurs über transnationale und transkulturelle normative Theorie

1. Transnationale Dynamiken und global Gerechtigkeit

Die meisten politischen Krisen der Gegenwart haben einen globalen Charakter.¹ Als philosophische Antwort haben sich seit drei Dekaden Theorien herausgebildet, die explizit transnationale oder transkulturelle Begriffe und Konzepte entwickeln. Ziel dieser Ansätze ist es, globale Dynamiken zu verstehen, zu rekonstruieren, zu konzeptualisieren und in normativer und politischer Hinsicht kritisch zu diskutieren. In diesem Zusammenhang spielt der Diskurs über globale Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Das Ziel dieses Diskurses ist, Gerechtigkeit angesichts globaler Problemlagen zu begründen und inhaltlich zu füllen. Eine breite Palette philosophischer Traditionen spielt in diesen Diskussionen eine wichtige Rolle, angefangen vom Liberalismus, Diskurstheorie, Fähigkeiten-Ansatz bis hin zum Kommunitarismus oder Utilitarismus.² Auf diesen Traditionen basierend werden transnationale Phänomene wie Armut, Krieg oder Klimawandel in normativer Hinsicht diskutiert. Ein gemeinsamer Fokus ist oftmals die Frage nach Verantwortlichkeiten, Pflichten und Rechten angesichts globaler Problemlagen.³ Ein Beispiel: Klimafolgen werden im Diskurs über globale Gerechtigkeit gegenwärtig oft als Bedrohung von Freiheitsrechten verstanden und Menschenrechte als normativ verpflichtende Schwellenwerte für nachhaltige Klimainstitutionen begründet.⁴

- 1 Der Begriff ›global‹ wird im aktuellen Diskurs oftmals mit den neoliberalen Implikationen der Globalisierung verbunden. Um diese Assoziation zu vermeiden, wird im Folgenden meist von transnational oder transkulturell gesprochen. Im akademischen Diskurs wird teils auch von planetar gesprochen. Nachdem sich der Begriff ›global‹ jedoch innerhalb der Debatte über globale Gerechtigkeit etabliert hat, wird er auch herangezogen – jedoch in einer kritischen Deutung. Zudem wird mit dem Begriff deutlich, dass traditionelle politische Akteure nicht (mehr) die alleinige Bezugsgröße sind.
- 2 Vgl. Tom Brooks, *The Global Justice Reader*, Oxford: Blackwell 2023.
- 3 Corinna Mieth, *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
- 4 Stephen Humphreys (Hg.), *Human Rights and Climate Change*, Cambridge: Cambridge University Press 2009; Axel Gosseries/Lukas H. Meyer (Hg.), *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press 2009.

Die Diskussion über globale Gerechtigkeit hat die Philosophie grundlegend erweitert. Sie hat dazu beigetragen, dass die Philosophie aufhört, primär national zu denken, und stattdessen nach neuen theoretischen Konzeptualisierungen angesichts globaler Dynamiken und Krisen fragt. Gleichzeitig werden Ansätze der globalen Gerechtigkeit in den letzten Jahren teils grundlegend kritisiert. Es wird z.B. infrage gestellt, ob der Diskurs (trotz aller Unterschiede) zu stark auf westlichen Kategorien basiert, weil Gerechtigkeit oft eng mit der Verteilung (von Gütern) innerhalb einer kapitalistischen Ordnung verbunden sei.⁵ Die politisch-philosophischen Lösungen, die im Rahmen der Diskussion über globale Gerechtigkeit entwickelt werden, beruhen ebenfalls stark auf liberal-demokratischen Konzepten von Politik und Recht (beispielsweise Demokratisierung). Angesichts dieser blinden Flecken fehle dem Diskurs, so der Vorwurf, eine Ausrichtung an den von globalen Dynamiken besonders Betroffenen und eine angemessene Beachtung von Machtasymmetrien und Exklusionen.

Der vorliegende Beitrag greift diese Kritik auf und fokussiert auf die Beiträge des Post- und Dekolonialismus, der inter- und transkulturellen Philosophie und der *Critical Philosophy of Race*.⁶ Diese Theorieschulen wollen ebenfalls eine globale Perspektive für die Philosophie eröffnen und gleichzeitig die skizzierten Engführungen vermeiden, insbesondere indem sie über vielfältige Formen des Rassismus auf globaler Ebene nachdenken. Rassismus wird dabei verstanden als eine Form der »Beherrschung, Ausgrenzung oder Invisibilisierung von weniger machtvollen Akteursgruppen auf der Basis von Rassifizierungsprozessen.«⁷ Sowohl in historischer als auch systematischer Hinsicht nimmt der Kolonialismus eine wichtige Rolle in diesen Prozessen der Rassifizierung ein, weil er bis heute in individuellem und politischem Handeln sowie als implizite politische System- und Machtstruktur fortwirkt. Im Hintergrund des Beitrages stehen die vielfältigen Arbeiten zu Rassismus, der sowohl als eine grundlegende Erfahrung vieler Menschen weltweit als

- 5 Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York/Cambridge: Zone Books 2015.
- 6 Vgl. exemplarisch Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race, and Global Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 2019; Charles Mills, »Race and Global Justice«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 94–119. Gayatri Chakravorty Spivak, *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge 2008; Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- 7 Franziska Dübgen, »Blinde Flecken der Politischen Philosophie? Impulse der Critical Philosophy of Race für die Analyse von Normativität, Recht und Politik«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019/4), S. 619–633, hier S. 621.

auch als ein implizites Strukturmerkmal globaler Diskurse und Praktiken noch immer zu wenig philosophische Aufmerksamkeit erfährt.⁸

Der Beitrag beschäftigt sich also mit dem Thema Rassismus in einer transnationalen und transkulturellen Perspektive. Er rekurriert auf inter- und transkulturelle sowieso post- und dekoloniale Ansätze, um koloniale Erfahrung von Rassismus ausleuchten und nach einer radikalen Neuorientierung der Diskussion über globale normative Theorie zu fragen.⁹ Der Beitrag entfaltet auf dieser Basis vier Impulse für eine transnationale und transkulturelle normative Theorie jenseits traditioneller theoretischer Pfade des Diskurses über globale Gerechtigkeit. Ein knapper Ausblick beendet die Überlegungen, in dem die Frage gestellt wird, welche alternativen normativen Heuristiken besser geeignet wären, um die Anliegen des Diskurses über globale Gerechtigkeit nach der vorgeschlagenen Neujustierung zu übernehmen.

2. Impulse für globales Philosophieren

Relationalität und die Subalternen

Ein erstes Element des Diskurses über globale Gerechtigkeit, das von postkolonialen und interkulturellen Ansätzen kritisiert wird, ist das vorherrschende Verständnis des Sozialen. Denn viele Ansätze übernehmen mehr oder weniger unhinterfragt das liberale sozialontologische Modell, das die soziale Sphäre auch in globaler Perspektive vom Individuum aus konzipiert. Globale Zusammenhänge erscheinen so als Interaktionen zwischen mehr oder weniger unabhängigen Individuum, die sich rational zueinander verhalten.¹⁰ In Bezug auf die Deutung der sozialen

8 Kurt Erbach et al. »A Comparative Corpus Analysis of *Race* and *Rasse*«, *Applied Corpus Linguistics* (2023/1); Sally Haslanger, »Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?«, *Nous* (2020/34), S. 31–55; Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp 2021.

9 Die teils sehr strittigen Debatten zwischen post- und dekolonialen Autor:innen werden im Folgenden nicht thematisiert. Postkoloniale Ansätze werden als eine (oft poststrukturalistisch bzw. marxistisch) geformte Kritik gegenwärtiger Diskurse und Strukturen mit dem Ziel einer emanzipativen Aufklärung verstanden. Dekoloniale Ansätze teilen die These des Fortbestands des Kolonialismus; sie kritisieren postkoloniale Ansätze jedoch für die Inanspruchnahme westlicher Theorien und setzen stärker auf dekoloniale Praktiken jenseits dieser Traditionen.

10 Michael Reder, »Is Democracy Ready for Globalisation? Pathways to a Globalised Demos«, *Argumenta philosophica* (2018/2), S. 81–97.

Sphäre werden die Individuen deshalb als unabhängig voneinander und soziale Strukturzusammenhänge und Dynamiken als sekundär interpretiert. Damit steht hinter vielen Ansätzen ein vernünftiges, handlungsmächtiges und sprachfähiges Individuum, das begründungslogisch der zentrale Referenzpunkt globaler Philosophie ist.¹¹

Beispielhaft sei der Diskurs über intergenerationale Gerechtigkeit herangezogen. Eine wichtig Ausgangsfrage dieses Diskurses besteht darin, wie die Verbundenheit heute und zukünftig lebender Menschen theoretisch konzeptualisiert werden kann. Nicht wenige Konzeptionen übertragen dabei den auf dem Individuum basierenden handlungstheoretischen normativen Zugang auf den transtemporalen Rahmen. Damit wird intergenerationale Gerechtigkeit als ein konfliktträchtiges Aufeinandertreffen zweier oder mehrerer Handlungssubjekte interpretiert. Das dezidiert intergenerationale der Ansätze schlägt sich in einer Ausweitung der Formalisierung handlungstheoretischer Reziprozitätsverhältnisse nieder, so dass es schlussendlich zu einer Bestimmung der Generation als singuläre Handlungsakteurin kommt.¹²

In diesem Zusammenhang ergeben sich mehrere Probleme: Erstens betonten interkulturelle und postkoloniale Autor:innen, dass das Soziale aus einem komplexen Geflecht aus Praktiken und Diskursen besteht, in die menschliches Handeln immer schon verwoben ist. Diese lassen Menschen erst zu dem werden, was sie sind. Sie prägen deren Umfeld, aber auch deren Denk-, Sprach- und Handlungsvermögen.¹³ Rassismus ist tief in Sprach-, Denk- und Handlungsstrukturen eingebettet und prägt daher das Leben vieler Menschen weltweit. Dies bedeutet nicht, dass damit das handlungsfähige Individuum negiert wird. Aber gerade in einer transnationalen Perspektive zeigt sich deutlich, dass die vielfältigen diskursiven Verflechtungen des aus dem Kolonialismus herrührenden Rassismus so prägend sind, dass das einzelne Individuum nur vor dem Hintergrund und als Teil von diesen überzeugend verstanden werden kann. Praktiken und Diskurse, innerhalb derer Menschen sozialisiert worden sind, entscheiden erst über deren Möglichkeiten, als einzelne Person zu handeln.

Viele Ansätze globaler Gerechtigkeit thematisieren zwar solche Unterschiede, aber vor allem in ökonomischer Hinsicht, beispielsweise als ungleiche Einkommensverteilungen oder als Armutsrisiken. Auch im Diskurs über Klimagerechtigkeit wird dann betont, dass Menschen

11 Isabell Lorey, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2020.

12 Nejma Tamoudi et al. (Hg.), *Politik der Zukunft. Zukünftig Generationen als Leerstelle der Demokratie*, Bielefeld: transcript 2020.

13 Judith Butler, *Gefährdetes Leben: Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

unterschiedlich vulnerabel gegenüber Klimafolgen sind.¹⁴ Aber dennoch rücken viele Ansätze nicht von dem individuumszentrierten sozialontologischen Modell ab. Stattdessen werden gegenwärtige und zukünftige Generationen als individuelle Akteure voneinander abgegrenzt, wodurch das Problem der Verbindung der Generationen erst zu entstehen scheint.

Die rassifizierten Erfahrungs- und Sinnzusammenhänge, in denen Menschen weltweit (immer noch) leben, werden durch diese theoretische Vorentscheidung zu wenig in den Blick genommen. In vielen Ansätzen globaler Gerechtigkeit wird zudem eine zu starke Trennung zwischen der nördlichen bzw. westlichen und südlichen Hemisphäre vorgenommen, weshalb die weltweiten komplexen Zusammenhänge von Rassifizierung ungenügend in den Blick genommen werden. Außerdem steht in theoretischer Hinsicht das unabhängige, sprach- und handlungsfähige Subjekt im Zentrum. Der methodologische Individualismus dient als Heuristik zur Konzeptualisierung sozialer Dynamiken wie zur Begründung normativer Zielvorstellungen. Dies gilt teilweise auch für Ansätze, die sich vermeintlich von einem strengen Individualismus absetzen, wie deliberative oder befähigungsorientierte Ansätze.

Zweitens konzeptualisieren postkoloniale Ansätze das relational eingebundene Subjekt als ein vulnerables Individuum.¹⁵ Alle Menschen sind gleichermaßen verletzlich, allerdings zeigt sich gerade in einer globalen Perspektive, dass diese Verletzbarkeit sehr unterschiedliche Formen und Qualitäten annimmt. Gayatri Chakravorty Spivak theoretisiert deshalb ausgehend von Phänomenen der Vulnerabilisierung und Marginalisierung.¹⁶ Im Zentrum stehen diejenigen, die so sprachlos sind, dass sie in sozialer wie politischer Hinsicht gar nicht wahrgenommen werden.¹⁷ Die Geschichte des Kolonialismus ist damit eine Geschichte der Negation der Subalternen und tief in das westliche Denken eingeschrieben. Die Subalternen sind die verdrängte Dimension des Menschseins, auf der die liberalen Bürger:innen des Westens ihre Überlegenheit aufbauen.

Postkoloniale Kritik fokussiert auf diese Formen der Subalternität und Vulnerabilität. Spivak kritisiert die neuzeitliche Philosophie (des Westens) als eurozentrisch, weil sie diese Formen des Ausschlusses zu wenig thematisiert oder reflexiv einholt. Nichteuropäer:innen werden, wenn

14 Lukas H. Meyer, »Intergenerational Justice«, in: Edward N. Zalta (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> (Zugriff: 04.08.2023).

15 Butler, *Gefährdetes Leben*.

16 Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?«, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke: Macmillan 1988, S. 271–313.

17 Daniel Loick, »Subalterne Sozialität. Zur normativen Struktur von Gegen-Gemeinschaften«, *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive* (2020/4), S. 105–134.

überhaupt, als Unwissende dargestellt, die erst nach einer entsprechenden Europäisierung (durch Aufklärung oder Demokratisierung) praktisch wie theoretisch ernst genommen werden. Dies trifft ihrer Ansicht nach auch auf Autoren wie Immanuel Kant und G.W.F. Hegel (zumindest teilweise) zu. Denn auch wenn Spivak für eine emanzipative Aneignung des kritischen Denkens Kants durch die dekonstruktive Methode wirbt,¹⁸ so betont sie auch, dass sein Werk (der Tendenz nach) einen Ausschluss der Subalternen beinhaltet.¹⁹ Diese Kritik trifft auch auf vermeintlich vulnerabilitätssensiblere Philosophen wie Michel Foucault oder Gilles Deleuze zu, die Subalternität zwar thematisieren, dabei aber fast ausschließlich an ausgeschlossene Gruppen im Westen denken.

Für eine transnational und transkulturell ausgerichtete normative Theorie ergeben sich aus diesen Überlegungen erste Konsequenzen: Es gilt erstens einen substanzontologischen orientierten Ansatz, der globale Dynamiken in essentialisierte Akteure und deren Handlungen unterteilt und als Ausgangsbasis normativer Theoriebildung nimmt, zu überwinden und globale Dynamiken radikal relational zu denken. Es geht um die Rekonstruktion und Reflexion ebendieser Verbindungen und Vernetzungen. Die zentrale Frage globalen Philosophierens sollte diejenige nach der Struktur und Dynamik globaler Relationen sein. Auf der Basis eines solchen relationalen Ansatzes kann globale Philosophie zweitens den subalternen Standpunkt einnehmen und von diesem aus Theorieentwicklung betreiben. Ziel philosophischer Reflexion ist dann primär, Formen und Mechanismen der Ignoranz oder Unterdrückung Subalternen aufzudecken, zu problematisieren und zu kritisieren. Die philosophische Neuerzählung transnationaler Relationen versteht sich als eine Repräsentation eben jener nicht gehörten und gesehen Menschen und Gruppen.

Nichtideale Theorie und Rekonstruktion von rassifizierten Erfahrungen

Viele Ansätze globaler Gerechtigkeit schließen an die kantische Tradition des Nachdenkens über Normativität an.²⁰ Die ideale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist dabei Referenzpunkt für viele Ansätze. Sie implizieren deshalb eine ideale Konzeption von Normativität, auch wenn sie die Begründungsfigur (z.B. den Urzustand) nicht explizit übernehmen. Ansätze globaler Gerechtigkeit beanspruchen universale Geltung oftmals

18 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press 1999.

19 Ebd., S. 112.

20 Rainer Forst, *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin: Suhrkamp 2021.

mit Bezug auf eine abstrakte und ideale Begründungsfigur. Genau diese soll sicherstellen, dass alle vernunftbegabten Menschen diese einsehen und damit anerkennen können.

Aus postkolonialer wie interkultureller Perspektive erweisen sich ideale Argumentationen in mehrfacher Hinsicht als problematisch, wenn nicht sogar als widersprüchlich. Einerseits thematisieren viele Ansätze ihre eigenen Ausgangsbedingungen zu wenig. Denn Begründungen von Normativität können nie von ihren kulturellen Prägungen und historischen Kontexten losgelöst werden. Ein idealer, kontextloser Diskurs über Normen ist nicht möglich, so der Vorwurf. Über globale Normen nachzudenken, ohne den Kontext kolonialer Rassifizierung mitzudenken, erscheint deshalb unmöglich. Ideale Theorie abstrahiert aus postkolonialer Sicht von rassistischen Formen des Ausschlusses: Sie ist kontextlos und geschichtsvergessen und deswegen zu problematisieren.²¹ Dies gilt umso mehr für eine Philosophie, die sich transnationaler Problemlagen normativ wie politisch widmen will.

So lässt sich argumentieren, dass dies auch ein wichtiger Grund sei, wieso Ansätze globaler Gerechtigkeit in der akademischen Welt des globalen Südens nur wenig Anklang gefunden haben.²² Denn in den abstrakten und oftmals analytisch gefassten Begründungsfiguren eines Kontraktualismus oder einer Diskurstheorie werden die Erfahrungen kolonialer Herrschaft mit ihren vielfachen Ausschlussformen nicht oder zumindest zu wenig berücksichtigt.²³ Zwar werden im Diskurs über globale Gerechtigkeit z.B. Fragen globaler Armut als Ausschlussformen diskutiert – meist jedoch aus der Perspektive von abstrakt begründeten Hilfspflichten, wodurch rassifizierte Erfahrungen unzureichend beachtet und strukturelle Machtasymmetrien fortlaufend reproduziert werden. Durch die abstrakte Begründung von Hilfspflichten werden, so Margaret Kohn, die Armen als Gruppe homogenisiert und dehumanisiert, ihre Handlungsmacht ignoriert und stattdessen globale Institutionen begründet, die primär aus einer westlichen Logik heraus geformt werden.²⁴

Damit verbunden ist auch eine zu geringe Berücksichtigung der historischen Dimension der kolonialen Erfahrungen. Ansätze globaler Gerechtigkeit begründen oft eine ideale Verteilungsformel (z.B. von Ressourcen

21 Dübgen, »Blinde Flecken«, S. 623. Dieses Argument findet sich insbesondere bei Charles Mills, dessen Hauptkritikpunkt an liberaler Gerechtigkeitstheorie in der mangelnden Berücksichtigung der Historie liegt (vgl. Mills, »Race and Global Justice«).

22 Margaret Kohn, »Global Justice: Just Another Modernisation Theory?«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 145–162.

23 Jonathan Havercroft, »Injustices of Global Justice Scholarship«, *European Journal of Political Theory* (2023/1), S. 161–170.

24 Kohn, »Global Justice«, S. 155.

oder Hilfsleistungen), ohne dass historische Unrecht angemessen berücksichtigt wird. Es geht deshalb oftmals auch nur um Verteilungs- und nicht um ausgleichende Gerechtigkeit, die vor dem Hintergrund kolonialer Erfahrungen aber eine wichtige Rolle spielt.²⁵ In sozial epistemologischer Perspektive fokussieren dekoloniale Ansätze außerdem vergessene oder verdrängte Erinnerungen rassifizierter Gruppen, aber auch fehlende Dokumentation (z.B. Zeugenaussagen Schwarzer Menschen). Damit wird betont, dass gegenwärtige Äußerungen immer durch historische Kontexte geprägt sind. Auch wenn People of Colour heute ›frei‹ im globalen Diskurs sprechen dürfen, so wird ihre Glaubwürdigkeit dennoch im Gegensatz zu Weißen immer noch infrage gestellt.

Eine prominente Kritik an dem idealen Charakter globaler Gerechtigkeit liefert Charles Mills.²⁶ Der Großteil der Philosophie, so sein Vorwurf, vernachlässige Phänomene des Rassismus auf der Beschreibungsebene und die Kategorie *race* auf der Theorieebene (fast) vollständig, obwohl der Kolonialismus und der damit verbundene europäische Imperialismus seiner Ansicht nach bis heute eine Hauptquelle globaler Ungerechtigkeit sind. Dies zeigt sich an der ideal gefassten Argumentationsfigur des Gesellschaftsvertrags, die für ihn ein Beispiel dafür ist, dass rassifizierte Formen von Unterdrückung in der westlichen Philosophie zu wenig mitgedacht werden. Der rassifizierte Gesellschaftsvertrag von Kant über Thomas Hobbes bis Rawls ist das theoretische »System, das die Welt in den letzten paar hundert Jahren geprägt hat«²⁷ und das Nichtweiße systematisch ausschließt. Mills plädiert dafür, *race* als Schlüsselkategorie in den Diskurs einzuführen. Als ein Sozialkonstruktivist versteht er *race* jedoch weder in einem biologisch-essentialistischen noch in einem hierarchisierenden Sinne, weil damit rassifizierte Unterscheidungen reproduziert würden. Mills führt *race* vielmehr als ein nicht-ideales, kritisches Konzept ein. Es geht um die (An-)Erkennung von *white supremacy* und die Tatsache, dass rassifizierte Diskriminierungen nicht nur gesellschaftlich, sondern auch theorieimmanent verankert sind. Ziel ist ein konzeptueller Wechsel von verteiler zu ausgleichender/korrigierender Gerechtigkeit in öffentlichen und privaten Räumen, den ideale Theorie nicht leisten kann.²⁸ Vorbild sind für ihn feministische Bewegungen und Forschungen.

25 Katharina Forrester, »Reparations, History and the Origins of Global Justice«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 22–51.

26 Charles W. Mills, *The Racial Contract*, London: Cornell University Press; Mills, »Race and Global Justice«.

27 Mills, *Racial Contract*, S. 1 (Übersetzung M.R.).

28 Charles Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism, Transgressing Boundaries: Studies in Black Politics and Black Communities*, New York: Oxford University Press 2017.

»*Racial justice* ist eine heuristisch nützliche Kategorie, da sie in hohem Maße das Erbe der unfairen globalen Rassenstruktur anerkennt, die durch Kolonialismus und Imperialismus, weiße Besiedlung und afrikanische Sklaverei etabliert wurde, die global tendenziell weiße Privilegien begünstigt und die ›repariert‹ werden muss.«²⁹

Genau darin manifestiert sich für Mills die Stärke einer nichtidealen Theorie gegenüber dem vorherrschenden Diskurs über globale Gerechtigkeit.

Natürlich stehen auch postkoloniale Theorien immer in der Gefahr, selbst neue Formen von abstrakten und idealen Gedankenfiguren zu entwickeln, um ihre Argumentation zu begründen. Auch der Postkolonialismus impliziert ideale Narrative, die es kritisch zu reflektieren gilt. Ein Beispiel ist die Figur des subalternen Subjekts. Denn dieses erscheint oft als ein idealer Referenzpunkt. Durch die philosophische Beschäftigung mit der Frage, wie Subalternen eine Stimme gegeben werden kann, werden diese (teilweise) als Gruppe homogenisiert und zu einem Ankerpunkt für die Argumentation geformt. Rassismuskritische Positionen können also auch zu neuen idealen Verformungen führen, die sie eigentlich zu überwinden intendieren. Spivak selbst versucht diese Tendenz zu umgehen, indem sie eine neue Kategorie, und zwar die des *native informant* einführt. Der *native informant* ist »ein Name für die Vertreibung aus dem Namen des Menschen – ein Zeichen, das die Unmöglichkeit der ethischen Beziehung durchkreuzt.«³⁰ Solche erfahrungsbezogenen Begriffe eröffnen Zugänge für eine nichtideale Weise über globale Zusammenhänge nachzudenken. Der *native informant* darf aber gleichzeitig nicht idealisiert oder romantisiert werden, sondern mit dieser Denkfigur gilt es vielmehr, den Ausschluss der Subalternen aus dem hegemonialen Epistem zu erkennen und zu überwinden.³¹

Transnationale und transkulturelle normative Theorie lässt sich also, so die Schlussfolgerung, sinnvollerweise nur als nichtideale dialektische Theorie denken. Die Komplexität und Dynamik globaler Zusammenhänge und der sich darin manifestierenden Ungleichheiten und sozialen Kämpfe zeigen die unüberwindbaren Schwierigkeiten von Theorien, die meinen, zuerst ein normatives Ideal begründen und dann dies der transkulturellen Welt aufzwingen zu können. Transnationale Vernetzungen sind voller Widersprüche, die erst durch eine dialektisch argumentierende Theorie überzeugend reflektiert werden können. Eine nichtideale globale Theorie beginnt, so lässt sich aus den Reflexionen über Rassismus ebenfalls lernen, mit Erfahrungen. Im Sinne von John Dewey ist die Rekonstruktion und Reflexion von Erfahrungen

29 Mills, *Race and Global Justice*, S. 114 (Übersetzung M.R.); vgl. auch S. 57.

30 Spivak, *A Critique*, S. 6 (Übersetzung M.R.).

31 Gayatri Chakravorty Spivak, *Righting Wrongs. Unrecht richten*, Zürich: diaphanes 2008.

wichtiger als jede (abstrakte) Theoriebildung. Globale Philosophie ist deshalb herausgefordert, neue Methoden und (interdisziplinäre) Formate zu entwickeln, um Erfahrungen in die philosophische Reflexion zu integrieren und damit Subalternität zum Thema zu machen, ohne diese wiederum zu idealisieren oder zu romantisieren. Rekonstruktionen subalternen Erfahrungen werden so zum festen Bestandteil globalen Philosophierens.

Kultur als global-hybrider Raum und Prozess

In vielen liberal und deliberativ geprägten Ansätzen globaler Gerechtigkeit spielt die Frage nach der Kultur eine untergeordnete Rolle. Die inter- und transkulturelle Philosophie hat dieser Engführung intensiv entgegen gearbeitet. Gerade im deutschsprachigen Raum ist, nicht selten aus einer phänomenologisch inspirierten Perspektive, eine äußerst produktive philosophische Querschnittsdisziplin entstanden, die teils komparatistisch, teils systematisch nach Kultur als Dimension von Erkenntnis, Gesellschaft oder Politik gefragt hat. Ram Malls Konzeption der ortlosen Orthafügigkeit oder Franz Martin Wimmers Konzeption des Polylog sind Beispiele hierfür.³² Mit der interkulturellen Philosophie wurde darauf aufmerksam gemacht, dass Diskurse und Praktiken immer kulturell situiert und bedingt sind, weshalb die kulturelle Vielfalt auch in die theoretischen Konzepte und Narrative globaler Gerechtigkeit Eingang finden sollte.

Ein konkretes Beispiel ist die Auseinandersetzung mit der Vielfalt kultureller Zeitpraktiken. Die interkulturelle Philosophie versteht sich in diesem Kontext als Kritik an einem rein westlichen Zeitverständnis.³³ Aber gegenwärtige Debatten über intergenerationelle Gerechtigkeit, beispielsweise im philosophischen Diskurs über Klimafolgen, konzeptualisieren Zeitlichkeit oft linear als quantitative Messgröße. Politische Strukturen werden dann in Bezug auf diese Messung hinsichtlich Dauer und Effizienz bewertet. Zeitlichkeit ist jedoch keine naturgegebene Tatsache, sondern sie ist immer mit konkreten Erfahrungen, auch der Vermachtung und der Exklusion verbunden.³⁴

32 Ram A. Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Traugott Bautz 2003, S. 85–102; Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: UTB 2003.

33 Katharina Hunfeld, »The Coloniality of Time in the Global Justice Debate: De-Centring Western Linear Temporality«, *Journal of Global Ethics* (2022/1), S. 100–117.

34 Nejma Tamoudi/Michael Reder, »A Narrative Account of Temporality in Climate Justice«, in: Jafry Thaseen (Hg.), *Routledge Handbook of Climate Justice*, London/New York: Routledge 2018, S. 57–67.

Postkoloniale Theorien machen in diesem Zusammenhang noch auf einen weiteren Aspekt aufmerksam. Im Anschluss an Said³⁵ ist nämlich Vorsicht geboten gegenüber allzu deutlichen Identifikationen (und damit verbundenen Abgrenzungen) zwischen kulturellen Praktiken, wie sie in Debatten über globale Gerechtigkeit firmieren. Interkulturelle Ansätze stehen immer in der Gefahr, eben diese zu homogenisieren und damit zu essentialisieren. Der gegenwärtige Diskurs über die sogenannte afrikanische Philosophie ist ein Beispiel.³⁶ So wichtig die Anerkennung der darunter subsumierten philosophischen Ansätze ist (auch um diese wissenschaftspolitisch hörbar zu machen), so problematisch kann es sein, wenn damit neue Formen der Stereotypisierung oder Ausgrenzung verbunden sind.

Homi K. Bhabha ist einer der postkolonialen Denker, der nach alternativen Formen der Thematisierung von Kultur sucht. Er unterscheidet mit Blick auf Said zwischen einem latenten und einem manifesten Orientalismus und will dessen Ansatz zu einer allgemeinen Theorie des kolonialen Diskurses weiterentwickeln. Kulturelle Formationen sind immer von einer grundlegenden Ambivalenz gegenüber dem Anderen geprägt, das »zugleich ein Objekt des Begehrens und der Verachtung«³⁷ ist. Bhabha entwickelt deshalb eine Theorie der Hybridisierung, mit der die inhärenten Ambivalenzen kultureller Praktiken als Brüche interpretiert, Homogenisierung und Essentialisierung von Kultur vermieden und Räume der transkulturellen Begegnung eröffnet werden. Ähnlich wie Spivak rekurriert er dabei auf dekonstruktivistische Gedankenfiguren und reichert diese mit psychoanalytischen Perspektiven an.

»Die Sprache der Kritik ist nicht deshalb wirkungsvoll, weil sie die Begriffe Herr und Knecht, Merkantilist und Marxist bis in alle Zeiten trennt, sondern sie ist es in dem Maße, wie es ihr gelingt, die vorhandenen Widersprüche zu überwinden und den Raum für eine Vermittlung zu öffnen: einen Ort der Hybridität.«³⁸

Hybridität kennzeichnet auch die Figur der Migrantin. Sie steht prototypisch für die Auflösung einer essentialistisch gedeuteten Kultur, weil sie genau diese durchkreuzt und damit einen neuen Raum eröffnet. Kulturen sind dabei zu verstehen als dynamische, sich stetig wandelnde Gebilde. Es geht weniger um die Vielfalt von Kulturen als um ihre Fluidität und Porosität.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die jahrzehntelange Spaltung zwischen inter- bzw. transkultureller Philosophie und dem (liberal

35 Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Fischer 2009.

36 Vgl. beispielsweise Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp 2015.

37 Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg 2000, S. 67.

38 Ebd. S. 25.

orientierten) Diskurs über globale Gerechtigkeit aufgegeben werden sollte. Transnationale Prozesse haben immer eine kulturelle Dimension, die es aufzudecken und zu diskutieren gilt. Globale Philosophie ist nur als inter- und transkulturelles Philosophieren sinnvoll denkbar. Dabei ist in postkolonialer Manier immer auch vor kulturellen Essentialisierungen zu warnen. Diese Gefahr spricht aber nicht gegen eine Thematisierung von Kultur, sondern ist vielmehr der Aufruf an die globale Philosophie, neue experimentelle Konzepte von Kultur, wie z.B. den der Hybridität, auszuprobieren und weiterzuentwickeln.

Ambivalenzen des Rechts und ein weiter Begriff des Politischen

Globale Gerechtigkeit wird im Nachdenken über transnationale Zusammenhänge nicht nur als ein normatives Prinzip verstanden, sondern spielt auch als politische Orientierung für Strukturbildungen eine wichtige Rolle. Ein Vertreter dieses Ansatzes in der ersten Dekade des Jahrhunderts war Otfried Höffe.³⁹ Seine Grundidee besteht darin, dass Menschen global einen Urvertrag eingehen. Hieraus ergäben sich eine Reihe von globalen Prinzipien, wie die Forderung nach Recht, Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie. Um ein gerechtes und friedliches Zusammenleben aller Menschen zu ermöglichen, werden sich die Menschen letztlich aus einem rationalen Eigeninteresse für diese Prinzipien entscheiden. Denn nur wo das Recht herrscht, die Freiheit der Menschen anerkannt und eine Demokratie aufgebaut wird, kann letztlich globale Gerechtigkeit politisch umgesetzt werden. In politischer Hinsicht erscheint ihm, wiederum an Kant anschließend, die föderale Weltrepublik als das gebotene Ziel.

Sowohl das Verständnis des Rechts als auch das der Politik, das solchen Ansätzen zugrunde liegt, wird von post- und dekolonialer Seite zumindest ambivalent gesehen, teilweise scharf kritisiert. Beispielhaft lässt sich dies am Diskurs über Menschenrechte aufzeigen. Einerseits wird betont, dass die universale Stoßrichtung der Menschenrechte ein politisches Potenzial hat, Engführungen westlichen Denkens zu überwinden und eine politische Praxis auf globaler Ebene zu begründen, die sensibel ist für verschiedenen Formen von Leid und Diskriminierung.⁴⁰ Andererseits erscheinen Menschenrechte als ein westliches Produkt, das entgegen ihrem emanzipativen Selbstverständnis (zumindest teilweise) selbst rassifizierte Formen des Ausschlusses impliziert. Menschenrechte fußen beispielsweise

39 Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck 1999.

40 Paulin J. Hountondji, »Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika«, in: Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp, S. 149–167.

auf der Logik der westlichen Staatenwelt. Sie setzen voraus, dass es einen funktionierenden, am besten: demokratisch-rechtstaatlich verfassten Staat gibt, der diese sichert. Doch in transnationaler Hinsicht zeigt sich, dass es viele Staaten gibt, die genau diese Rechte nicht sichern. David Chandler schlussfolgert deshalb zynisch, dass Weltbürger:innen letztlich Subjekte ohne Rechte sind.⁴¹ Zudem produziert die liberale Menschenrechtsidee notwendig ein neues Außen (Geflüchtete, Tiere usw.). Postkoloniale Ansätze sind skeptisch, ob Menschenrechte diese inhärente Form des *Otherings* durch ihre emanzipative Kraft überwinden können.

Schlussendlich sind Menschenrechte teilweise selbst Manifestation ungerechter Verhältnisse. Dies zeigt sich, wie Samera Esmir argumentiert, an der Frage, wer diese Rechte vergibt und wer die Rolle der Anwältin für die Menschen, deren Rechte verletzt werden, einnimmt.⁴² Spivak merkt kritisch an, dass Menschenrechtsaktivist:innen meist Nachkommen der kolonialen Subjekte und damit Agierende der Elite sind.⁴³ Auch wird der Menschenrechtsdiskurs oft an und von westlichen Universitäten betrieben, worin sich eine epistemische Diskontinuität widerspiegelt.

Mit Spivak lässt sich dieser ambivalente Blick auf die Menschenrechte folgendermaßen zusammenfassen: Menschenrechte sind nicht per se gut oder schlecht. Spivak votiert aber zu Recht für eine Auflösung der den Menschenrechten innewohnenden Teilung in diejenigen, die Rechte bereitstellen, und diejenigen, die Unrecht erfahren. Von zentraler Bedeutung ist deshalb eine grundlegende Reflexion auf Grenzen des Rechts und seiner Ambivalenzen, was ein weiterer Hinweis auf die Notwendigkeit einer dialektischen Methode globalen Philosophierens ist.⁴⁴ Menschenrechte sind politisch immer ambivalent und nicht nur ein normativ objektives gutes Ideal. Es geht deshalb im Kern um die Frage, »inwiefern sich das Verständnis von Menschenrechten ändern muss, um deren kritische Funktion, die Politisierung von Unrecht und Unterdrückung, auch in der postkolonialen Welt zu bewahren, ohne in ein hegemoniales Instrument der Beherrschung umzuschlagen.«⁴⁵

41 David Chandler, »Contemporary Critiques of Human Rights«, in: Michael Goodhart (Hg.), *Human Rights: Politics and Practice*, Oxford/New York: Oxford University Press 2013, S. 107–122.

42 Samera Esmir, »On Making Dehumanization Possible«, *Paper for Modern Language Association* (2006/5), S. 1544–1551.

43 Gayatri Chakravorty Spivak, »Righting Wrongs«, *South Atlantic Quarterly* (2004/2–3), S. 523–581, hier S. 525ff.

44 Michael Reder, »Subjektive Rechte und die Politik der Differenz«, in: Ernst Hilgendorf/Eric Zabel (Hg.), *Die Idee subjektiver Rechte*, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 247–266.

45 Jeanette Ehrmann, »Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialfeministischer Perspektive«, *Femina Politica* (2009/2), S. 84–94, hier S. 85.

Diese selbstkritische Kompetenz betrifft auch die Reflexion des Politischen, beispielsweise der Demokratie, die im Diskurs über globale Gerechtigkeit eine wichtige Rolle einnimmt. Für Achille Mbembe baut die Demokratie theoretisch wie praktisch zwar auf dem Bild freier und gleicher Menschen auf; bei genauerem Blick zeigen sich in ihrem Selbstverständnis jedoch versteckte Prozesse des *Otherings*.⁴⁶ Denn obwohl sich Demokratien als inklusiv und partizipativ verstehen, so fußen sie faktisch auf einer (teils gewalttätigen) Absetzung von Nichtdemokratien. Die Debatte über die (scheinbar notwendige) Gewaltanfälligkeit islamischer Staaten nach dem 11. September 2001 ist ein Beispiel hierfür. Wendy Brown spricht in diesem Zusammenhang von dem Islam als dem Anderen der Demokratie.⁴⁷ Für Mbembe gibt es deshalb keine Demokratie ohne die Implikation des Rassistischen und Kolonialen.⁴⁸ In dem scheinbar neutralen und positiv besetzten Ideal des Demokratischen schwingt immer ein gewalttätiges Element mit, das es kritisch zu diskutieren gilt.

Dieser kritische Blick auf Demokratie steht beispielhaft für eine grundlegende Zurückhaltung gegenüber Formen der Institutionalisierung des Politischen, die in der Gefahr stehen, Exklusionen zu erzeugen. Deshalb implizieren post- und dekoloniale Ansätze oftmals einen weiten Begriff des Politischen, der teils an die marxistisch geprägten Debatten um die radikale Demokratie anschließt.⁴⁹ In dieser Hinsicht steht die Pluralisierung der politischen Kämpfe im Zentrum der Theorie. Die Philosophie muss dabei allerdings ohne eine Geschichtsteleologie oder ein liberales Fortschrittsnarrativ auskommen. Stattdessen wird auf die sich ständig neu vervielfältigenden politischen Antagonismen verwiesen. Es gibt nicht die eine vernünftige Lösung, sondern der Fokus richtet sich auf vielfältige soziale Bewegungen, die sich immer wieder in einem Gegensatz zur vorherrschenden Hegemonie befinden.

Die damit verbundene kritische Haltung gegenüber jeder staatlichen Institutionalisierung wird allerdings nicht von allen Ansätzen geteilt. In der Auseinandersetzung mit Judith Butler betont beispielsweise Spivak, dass postkoloniale Theorie den Staat nicht negieren darf.⁵⁰ Die Politik braucht den Staat, obwohl dieser oft (und immer wieder) Minderheiten exkludiert und rassifizierte Denkmuster reproduziert. Eine staatliche Struktur ist wichtig, um in einem lokalen bzw. regionalen Sinne

46 Achille Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 23–43.

47 Brown, Wendy: »Wir sind jetzt alle Demokraten...«, in: Giorgio Agamben et al. (Hg.), *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 55–71, hier S. 62.

48 Mbembe, *Politik der Feindschaft*, S. 36.

49 Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991.

50 Judith Butler/Gayatri Chakravorty Spivak, *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, London: Seagull 2007.

dekoloniale hybride Praktiken zu stärken und kolonial-kapitalistische Strukturen zu überwinden.

Damit ist ein letzter Impuls verbunden, und zwar eine postkoloniale Kritik der engen Verknüpfung von (demokratischer) Politik und Kapitalismus. Denn globale Gerechtigkeitstheorien übernehmen oftmals die kapitalistische Rahmung von Politik, die vielen traditionellen Normativitätstheorien des 20. Jahrhunderts innewohnt. In Anlehnung an die marxistische Kritik von falschen Universalismen, mit der Marx betont, dass unter Bürger:innen oft nur die gezählt werden, die individuellen Besitz haben, argumentiert Mills, dass unter dem Volk oft nur die weißen Menschen mit Besitz subsumiert werden.⁵¹ Mbembe formuliert dieses Argument noch schärfer, wenn er diagnostiziert, dass der Kapitalismus mit seiner Vorstellung ökonomisch handelnder Bürger:innen die Kategorie der ›Rasse‹ reproduziere. Die kapitalistische Wirtschaftsform, so sein Vorwurf, funktioniere nur, insofern sie mit der Kategorie der ›Rasse‹ eine Gruppe einführt, auf deren Kosten das System funktioniert und diese Idee auf die gesamte »subalterne Menschheit«⁵² überträgt. Mit der diffamierenden Verwendung des N*-Worts wird für Mbembe ein Symbol des eingeschränkten Lebens konstituiert.⁵³ Das Ziel postkolonialer Kritik sei es, damit verbundene biologische, ästhetische, moralische, ökonomische und kulturelle Interpretationen von Überlegenheit aufzudecken und zu dekonstruieren.

Für eine transnationale und transkulturelle normative Theorie lässt sich aus der Diskussion über Rassismus lernen, dass sie über die Schnittstelle von normativer und politischer Ebene neu nachdenken muss. Es zeigt sich, dass sich Ethik und Politik nicht grundsätzlich trennen lassen, sondern gerade angesichts komplexer globaler Problemlagen beide als eng miteinander verwoben gedacht werden sollten. In politisch-philosophischer Hinsicht greift dabei der institutionen- und rechtstheoretische Fokus globaler Gerechtigkeit allerdings zu kurz – genauso wie ein (neo-) marxistischer Ansatz, der nur auf die Macht sozialer Bewegungen achtet. Es geht darum, einen Begriff des Politischen auf globaler Ebene zu entwickeln, der nicht im nationalstaatlichen Denken verbleibt, die Ambivalenzen bisheriger politischer oder rechtlicher Instrumente kritisch diskutiert und experimentell mit Blick auf die Stimmen der Ausgeschlossenen nach gelungen, dekolonialen Praktiken des Politischen sucht und diese kritisch evaluativ begleitet.

51 Mills, *The Racial Contract*, S. 41–53.

52 Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 30.

53 Ebd.: S. 23.

3. Erweiterung globaler Gerechtigkeit oder Suche nach Alternativen?

Die vorangegangenen Überlegungen haben einige Argumente entfaltet, wieso es sinnvoll ist, den Diskurs über globale Gerechtigkeit grundsätzlich neu auszurichten. Dies geschieht gegenwärtig bereits von unterschiedlicher Seite aus.⁵⁴ Die Überlegungen haben gezeigt, dass bisherige normative Konzepte globaler Philosophie zumindest um inter- bzw. transkulturelle und post- bzw. dekoloniale Perspektiven erweitert werden sollten. Die skizzierten Erweiterungen machen es möglich, auf grundlegende blinde Flecken der Theorieproduktion aufmerksam zu machen und eine Engführung auf ein bestimmtes, westlich geprägtes Verständnis von Normativität zu vermeiden, das dem Diskurs über globale Gerechtigkeit meist zugrunde liegt. Daraus ergibt sich eine Skepsis gegen einen bestimmten idealen Typus der Universalisierung von westlichen Gerechtigkeitsprinzipien in globaler Hinsicht, ohne dass der universale Impetus aufgegeben wird. Denn auch die skizzierten Theorieschulen verstehen sich (bei allen Unterschieden) in ihrem Fokus auf Pluralismus und die Beachtung der vulnerablen und subalternen Menschen als universalistisch – jedoch eines anderen Denk- und Begründungstyps. Sie fokussieren weniger auf abstrakte, möglichst ideale Prinzipien, sondern auf die von (impliziten) Machtstrukturen Ausgeschlossenen und deren Erfahrungen.

Um dieses Ziel umzusetzen, braucht es mehr Pluralität in der Debatte über globale Gerechtigkeit – Beachtung der Vielfalt von Erfahrungswelten, aber auch einen stärkeren Einbezug vielfältiger Perspektiven in die Theorieproduktion.⁵⁵ Erst damit ist auch der anvisierte radikale Umbruch des Diskurses möglich. Die Offenheit für Multiplizität von Perspektiven, Erfahrungen und Werten und die Absage an eine transzendente, universalgültige Moralität ist ein erster Schritt. Andrew Robinson und Simon Tormey verstehen diesen Prozess als einen Dialog im Sinne Ludwig Wittgensteins, womit neue, scheinbar inkompatible Erfahrungen und Narrative nicht innerhalb des eigenen reflexiven Sichtfelds, sondern innerhalb mehrerer gleichwertiger Sichtfelder präsentiert und verschränkt werden.⁵⁶

Aber auch wenn eine solche Erweiterung und Transformation traditioneller normativer Theorie vollzogen wird, bleibt fraglich, ob die

54 Vgl. exemplarisch: Stefan Gosepath, »Die Notwendigkeit globaler Philosophie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2020/6), S. 943–956.

55 Anke Graness, »What is Global Justice? Henry Odera Oruka's Contribution to the Current Debate«, *Journal on African Philosophy* (2012/6), S. 31–46.

56 Andrew Robinson/Simon Tormey, »Resisting ›Global Justice‹: Disrupting the Colonial ›Emancipatory‹ Logic of the West«, *Third World Quarterly* (2009/8), S. 1395–1409.

skizzierten blinden Flecken in jeder Hinsicht überwunden werden können. Der Beitrag teilt diese kritische Anfrage. Eine Konsequenz könnte beispielsweise sein, die Modelle (globaler) Gerechtigkeit (zumindest für einige Jahre) beiseitezulegen, weil sie zu sehr in den aufgezeigten Problemen verstrickt sind. Stattdessen könnte man den Schwerpunkt globalen Philosophierens auf andere normative Heuristiken legen, die an unterschiedliche kulturelle Traditionen anschließbar sind und gleichzeitig in einem relationalen, nichtidealen und dialektischen Sinne über Formen globalen Ausschlusses nachdenken.

Solidarität und Vulnerabilität sind zwei mögliche Heuristiken, die in den vergangenen Jahren auch bereits einen deutlich größeren Stellenwert erlangt haben.⁵⁷ Vulnerabilität wird beispielsweise als grundlegende Erfahrung des Menschen gedeutet, die einen ständigen Impuls zur Kritik und Neuformierung sozialer und politischer Praktiken impliziert.⁵⁸ Philosophisch liegt dann der Fokus auf Erfahrungen des Ausschlusses und prekärer Lebensformen von denen, die besonders unter kolonialer Ungerechtigkeit gelitten haben und bis heute leiden. Der theoretische Schwerpunkt auf universale Prinzipien verdeckt oftmals diesen Blick auf Verletzbarkeit. Dies wurde bereits in den Anfängen der Kritischen Theorie deutlich gesehen.⁵⁹ Vulnerabilität ist keine neue abstrakte universale Norm; sie zeigt *ex negativo* das Menschliche: konkret, körperlich und lokal situiert.⁶⁰ Das Nachdenken über Normativität angesichts transnationaler Krisen ist dann weniger strukturiert als ein rationaler Diskurs bzw. eine Einigung vernünftiger Bürger:innen, sondern als eine Rekonstruktion von Erfahrungen und eine grundlegende Kritik bestehender Ordnungen, die Verletzbarkeit produzieren. Und Solidarität ist wiederum in normativer Hinsicht Ausdruck eines relationalen Ansatzes und eines weiten dialektischen Verständnisses des Politischen, mit dem Ziel einer kritischen Transformation des Sozialen aus der Perspektive der Ausgeschlossenen. Genau darin zeigt sich die Qualität eines neuen Nachdenkens über transnationale und transkulturelle Zusammenhänge jenseits des Theorems der globalen Gerechtigkeit.

- 57 Michael Reder, »Über Vulnerabilität und Solidarität Eine pragmatistische Re-Konzeptualisierung«, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (2023/2).
- 58 Butler, *Gefährdetes Leben*; Estelle Ferrarese, »Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World as It Is?«, *Critical Horizons* (2016/2), S. 149–159.
- 59 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 45–60.
- 60 María do Mar Castro Varela, »Postkoloniale feministische Theorie und soziale Gerechtigkeit«, in: Ursula Degener/Beate Rosenzweig (Hg.), *Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit*, Wiesbaden: VS Verlag 2006, S. 97–114.