

Wie radikal ist Charles W. Mills’ »Black Radical Kantianism«?

Ruth Sonderegger

»[...] the black radical tradition, our tradition, is the tradition of ensemble, of black light, where everything+n(othing) is unconcealed in murmur, in mo'nin, in lyricism's recessive self-destruction. If one reads within a thinking that keeps faith with the whole one notes the rhythms of improvisation and the sound of ensemble – their revelation of the inadequacy of the in/determinate, the same, the Other.«
(*Moten »Knowledge of Freedom«: 47f.*)

Charles W. Mills' Auseinandersetzung mit Kants Rassismus zeichnet sich dadurch aus, dass sie einem das Staunen darüber, warum ein so kluger, nach universalistischer Moral und kosmopolitischer Politik aufrichtig suchender Philosoph wie Kant gleichzeitig Rassist sein kann, gründlich austreibt.¹ Kants Rassismus ist kein erklärungsbedürftiger oder gar unerklärlicher Ausrutscher, sondern – so verstehe ich Mills – äußerst konsequenter, ja zentraler Bestandteil der kantischen Philosophie. So konsequent, dass man sich dar-

1 Mills' Fokus auf Kants Rassismus bedeutet keineswegs, dass Mills der Sexismus und Klassismus von Kant entgangen wäre, im Gegenteil. Seinen Fokus auf Kants Rassismus erklärt Mills damit, dass diese Form der Diskriminierung bislang skandalös wenig Aufmerksamkeit bekommen hat, was er vor allem auf die Überrepräsentation von weißen Männern in der akademischen Philosophie zurückführt. Vgl. z.B.: Mills 2017a.

über nicht zu wundern braucht (vgl. Mills 2014b; Mills 2017).² Kant ist kein Fehler unterlaufen, er wollte es so – sehenden Auges.

Nachdem ich die ersten Texte von Mills zu Kant gelesen hatte, fühlte ich mich an eine Warnung von Walter Benjamin in dessen geschichtsphilosophischen Thesen erinnert. In der VIII. These schreibt Benjamin nämlich: »Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ›noch‹ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.« (Benjamin 1980: 697) Mit diesem Hinweis auf Benjamins Zurückweisung des Staunens will ich keineswegs nahelegen, dass man sich über Kants Rassismus nicht zu wundern braucht, weil er ein sogenanntes Kind seiner Zeit und nur so rassistisch war wie seine Zeitgenoss*innen auch. Vielmehr geht es mir mit Benjamin und auf andere Weise mit Mills darum, dass das gar nicht Erstaunliche der Anfang einer Erkenntnis werden kann, wenn die Begrifflichkeiten, Überzeugungen und Praktiken, die dem Staunen über vermeintlich Verwunderliches zugrunde liegen, besser verstanden und, noch besser, überwunden werden. Im Fall Benjamins waren es der Begriff des Fortschritts der Geschichte und der Glaube an ihn, die ein problematisches Staunen zur Folge haben. Ganz analog dazu erinnert Mills mit Bezug auf Kant daran, dass die Ausschlüsse und Diskriminierungen, die den kantischen Text konstituieren, nicht weiter verwunderlich sind, wenn man verstanden hat, welche engen Grenzen Kant dem Begriff der Person setzt, sodass eben nicht alle Menschen auch Personen sind und der Universalismus mit Bezug auf Personen im kantischen Sinn den Ausschluss von Menschen, die (noch) keine Personen sind, notwendigerweise impliziert und eigentlich gar kein Ausschluss ist. Um diesen Punkt überdeutlich zu machen, verwendet Mills in seinen englischen Texten den u.a. vom NS propagierten, deutschen Begriff des Untermenschen mit Bezug auf jene Menschen, die Kant zufolge keine selbstbestimmten Personen sind und dementsprechend in universalistischen Überlegungen und Gedankenexperimenten nicht berücksichtigt werden müssen.

Mit anderen Worten: Während man von Benjamin lernen kann, wie fragwürdig (noch immer) unsere Vorstellung vom vermeintlich fortschrittlichen Voranschreiten der Geschichte ist, so von Mills, wie abgründig Kants Ideen der

2 Die These, wonach Kants Rassismus systematischer Bestandteil seiner Philosophie ist, vertritt neuerdings auch Huaping Lu-Adler (2023).

universalistisch gedachten Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb des exklusiven Kreises der Menschen im vollen Sinn sind. Wie schwer es auch heutigen Philosoph*innen fällt, die Erkenntnis von Mills an- und ernst zu nehmen, lässt sich u. a. an der Energie und Emotionalität ablesen, mit der in den letzten Jahren die philosophische Debatte darüber geführt wurde und wird, ob Kants Rassismus wirklich das Zentrum seiner Überlegungen betrifft und ob er seinen Rassismus zumindest gegen Ende des Lebens bzw. wann genau abgeschwächt, wenn nicht ganz überwunden hat.³ Aber auch jenseits einer Philosophie, die sich mit der Kritik an kanonisierten Ikonen schwer tut, scheint es bis heute eher unmöglich, die verächtliche Aufteilung in Menschen und Untermenschen, die mit immer wieder neuen und meist verschleiernenden Begrifflichkeiten arbeitet, zu verabschieden. Um nur einen einzigen Hinweis zu geben, sei auf ein aktuelles Interview mit dem Reporter und Sachbuchautor Miltiadis Oulios verwiesen, in dem er aus der Analyse der letzten Klimagipfel folgende These ableitet: »Zwar schließt es der liberale Konsens aus, weißen Mitteleuropäer*innen qua Geburt das Recht zuzusprechen, die Erdatmosphäre in viel größerem Umfang als kostenlose Müllkippe für ihre Treibhausgase zu nutzen als Schwarzen Menschen in Afrika. De facto wird aber genauso gehandelt.« (Oulios 2024).

In der erwähnten Debatte darüber, ob und wenn ja, ab wann sich in Kants Schriften keine rassistischen Bemerkungen oder gar zentrale rassistische Argumentationsstränge finden lassen, gilt Mills als einer der radikalsten Kritiker Kants.⁴ Das ist er wohl wirklich, und in meinen Augen zu Recht. Denn Mills Kritik bezieht sich nicht in erster Linie auf Kants an vielen einzelnen Stellen auftauchenden diskriminierende Bemerkungen über nicht-weiße, aber auch nicht-männliche, arme oder jüdische Menschen. Mills Kritik fokussiert vielmehr darauf, dass Kant zufolge eben nicht alle Menschen Menschen im vollen Umfang sind und deshalb beinahe unbemerkt und trotzdem notwendig durch

3 Nach der Publikation von Pauline Kleingelds Essay »Kant's Second Thoughts on Race« (2007), in dem sie dafür argumentiert, dass Kants Rassismus in den Texten der 1790er Jahre verschwindet, ist diese Debatte erneut entbrannt. Frühere Fassungen der Argumente von Kleingelds Verteidigung des späten Kant als einen Philosophen, der den eigenen Rassismus überwunden habe, finden sich beispielsweise in Muthu 2003. Kritik an Kleingelds Überlegungen in »Kant's Second Thoughts on Race« artikulieren: Robert Bernasconi (2011), Huaping Lu-Adler (2023), sowie in Dilek Huseyinadzegan und Jordan Pascoe (2022).

4 Vgl. insbesondere Mills 2014.

das Netz des Mills zufolge in der Tat bahnbrechenden kantischen Universalismus hindurchfallen. Umso erstaunlicher mag erscheinen, dass Mills in seinem Spätwerk unter der Losung »Toward a Black Radical Liberalism« (Mills 2017c) ausgerechnet auf Kant zurückgreift, ja einen »Black Radical ›Kantianism‹« als »Key Normative Tool« ins Spiel bringt,⁵ um eine nicht länger rassistische, sondern wahrhaft liberale Philosophie der universalistischen Moral und der Politik zu entwerfen; ein Unterfangen, das Mills aufgrund seines viel zu frühen Todes freilich nur skizzieren konnte (vgl. Mills 2017c: 2015).⁶ Erstaunlich ist dabei nicht nur der affirmative Rückgriff auf Kant, sondern noch viel mehr, dass Mills davon ausgeht, man könne Kant mit dem Black Radicalism zusammendenken.

Mills macht keinen Hehl daraus, dass sein radikaler, schwarzer Kantianismus so radikale Veränderungen des kantischen Denkens impliziert, dass man zurecht fragen kann, ob es sich noch um einen Kantianismus handelt, wird doch die für Kant Mills zufolge konstitutive Grenze zwischen Menschen und Untermenschen radikal zurückgewiesen. Gleichwohl sagt Mills in einem Gespräch mit Carole Pateman: »I agree with you, of course, that Kant's vaunted universalism is actually limited to the white male population (or an even smaller subgroup thereof); [...] So when I said ›Kantian contractualism,‹ I was taking for granted that we are dealing with a sanitized Kantianism, washed clean of the sexism and racism. (If you see Kant as too deeply stained to grant him this titular status, then OK, choose some other term – deontology, or personhood theory. But that's a terminological rather than substantive point, since obviously the principle of respect for persons can be extended in a gender- and race-neutral way [...]).« (Pateman und Mills 2007: 21)

Was Mills von Kant retten will, ohne immer auf der Bezeichnung kantisch zu bestehen, ist ein wirklicher Universalismus, den er im Anschluss an John Rawls auch einen liberalen Kontraktualismus nennt und darauf hinweist, dass es ihm damit um das Moral-konstitutive Universalisierungsprinzip in Form eines Gedankenexperiments geht, welches bei Rawls unter dem Stichwort *veil of ignorance* verhandelt wird,⁷ ein Prinzip, das sich Mills zufolge (und gegen die

5 So lautet eine Überschrift in Mills 2017c: 209.

6 In einigen Aspekten gegenüber »Epilogue (as Prologue): Toward a Black Radical Liberalism« weiter ausgearbeitet hat Mills seinen Vorschlag für einen Radikalen Liberalismus in seinen Tanner Lectures. Vgl. Mills 2020.

7 Das Rawls'sche Gedankenexperiment besteht darin, sich aus Eigeninteresse und aus einer Position heraus, in der man nicht weiß, in welche gesellschaftliche Gruppe man geboren werden wird, die Frage zu stellen, welche Prinzipien das Gemeinwesen, in

Interessen und Absichten von Rawls) für die Analyse von Herrschaft und darüber hinaus für das, was Mills »corrective racial justice« nennt, gebrauchen lässt (Mills 2017c: 208f. und Mills 2020).

Für dieses Projekt muss allerdings auch Rawls' Ansatz in den Augen von Mills fundamental verändert werden, zunächst einmal deswegen, weil Rawls' Theorie nur in Gesellschaften funktioniert, die in wesentlichen Hinsichten schon gerecht sind, was in den Augen von Mills aber auf kaum eine gegenwärtige Gesellschaft und sicher nicht auf die USA zutrifft.⁸ Vielmehr ist es Mills zufolge so, dass in den real existierenden, strukturell ungerechten Gesellschaften der gegenwärtigen Welt nicht davon ausgegangen werden kann, dass alle Menschen alle möglichen Benachteiligungen bei der Konstruktion der gemeinsamen moralischen Prinzipien (aus Eigeninteresse) berücksichtigen – im Gegenteil. Es ist davon auszugehen, dass sie das gar nicht können, weil sie in einer oder mehreren Hinsichten strukturell unfähig sind, Gewalt wahrzunehmen und somit aufgrund der eigenen Positionierung hinter dem *veil of ignorance* notwendig vergessen müssen, welche Perspektiven sie zu berücksichtigen nicht in der Lage sind. Deshalb wäre das Festhalten an den idealen Ausgangsbedingungen des Gedankenexperiments von Rawls nicht nur naiv, sondern es käme auch dem Fortschreiben der Leugnung von diversen Gewaltstrukturen gleich.

Vor diesem Hintergrund schlägt Mills vor, Rawls' Gedankenexperiment gewissermaßen umzudrehen, sodass es ein Instrument zum Erkennen von re-

dem man leben wird, strukturieren sollten. In ihrem Gespräch mit Mills (im gemeinsam verfassten Buch *Contract and Domination*) formuliert Carole Pateman fundamentale Zweifel an der Sinnhaftigkeit von Rawls und noch mehr Mills' Festhalten am Vertragsbegriff, zumal er bei beiden nicht mehr auf die Pflichten gegenüber dem Staat (wie etwa bei Hobbes, Locke, Rousseau oder Kant) verweise, sondern auf ein Gedankenexperiment zur Generierung von moralischen Prinzipien aus Eigeninteresse. Über diese Verschiebung des Vertragsbegriffs hinaus und mit noch stärkerem Nachdruck kritisiert Pateman das implizite Menschenbild und die Auffassung von Gesellschaft, die allen Vertragstheorien, auch noch jenen von Rawls und Mills inhärieren würde: »Contract has a valuable commercial place, but my argument is that it should be kept in that place. To see the whole of social and political life as no more than a series of contracts, to see individuals as packages of alienable property and to insist that ›contract‹ is the metaphor for a free society is a very narrow view of humans and what they create. In short, my objection is that freedom has become identified with contract and I want to drive a wedge between the two.« (Pateman/Mills 2007: 15)

8 In seiner Tanner Lecture bezeichnet Mills dies als seinen zentralen Einwand gegenüber Rawls: »Rawls's theory of justice does not apply to the United States.« (Mills 2020: 17)

al existierender Herrschaft und ihrer Transformation bzw. Abschaffung wird. Und weil in den Augen von Mills die Philosophie klassistische und sexistische Gewalt schon seit Längerem zumindest am Rand berücksichtigt, in Sachen rassistischer Gewalt aber noch kaum etwas geschehen ist, schlägt Mills vor, hinter dem *veil of ignorance* zu fragen, was verändert werden müsste, damit auch bislang rassistisch benachteiligte Menschen (samt ihren oft über viele Generationen hinweg diskriminierten und ausgebeuteten Vorfahren) ein gutes Leben haben könnten und Gerechtigkeitsprinzipien auch für sie gelten würden. Deswegen spricht Mills auch davon, dass ein verändertes, von Rawls aber zumindest inspiriertes Gedankenexperiment zu einem korrektiven, reparativen oder auch re-distributiven Begriff der Gerechtigkeit führen kann (vgl. Mills 2027c: 208); ein Gedankenexperiment, das nicht darauf abzielt herauszufinden, was in einer idealen Gesellschaft für alle gelten müsste, sondern was aufgrund realer Ausgrenzung und Gewalt verändert werden muss.

Dabei versteht es sich von selbst, dass in diesem Anti-Gewalt-Experiment den von Gewalt Betroffenen eine bevorzugte, wenngleich – wie Mills ebenfalls betont – sicher nicht unfehlbare Position eingeräumt werden müsste, eben weil der *veil of ignorance* doppelt von Unwissen geprägt ist: dem philosophisch anerkannten und vielfach geadelten Unwissen im Sinn der durchaus strategischen, ja eigennützigen Neutralität hinter dem Schleier, die Vorteile für alle Gesellschaftsmitglieder bringen soll, und dem kaum anerkannten, ja kaum überhaupt wahrgenommenen, Unwissen aufgrund der eigenen Positionierung und der damit verbundenen Privilegien. Neben der anerkannten und äußerst erstrebenswerten *ignorance* gibt es, so Mills, also eine zweite, unthematisierte, die sich hinter der erstgenannten gut verstecken kann. Oder um es mit den Begriffen zu sagen, die Mills im Kontext seiner Kant-Kritik entwickelt: Wer den universalistischen Anspruch auf Gleichheit und Gerechtigkeit wirklich ernst nehmen will, kann nicht länger ignorieren, dass vielen Menschen der Status von wahrer Menschlichkeit nicht zugestanden wird, dass es also Untermenschen gibt. Von ihnen und dem Unrecht, das ihnen angetan wurde, aus muss deshalb über Gerechtigkeit nachgedacht werden. Eigentlich ist diese zentrale These schon im Titel des letzten Buchs von Charles W. Mills auf den Punkt gebracht: Damit es »black rights« geben kann, müssen die »white wrongs« eine zentrale Rolle in Theorie und Praxis spielen. Und: Es kann nicht länger einfach davon ausgegangen werden, dass alle schon Personen im Sinn von Kants und Rawls idealem Liberalismus sind; große Teile der Menschheit müssen durch reale, material reparative Maßnahmen zu solchen Personen vielmehr allererst

gemacht werden. Und dieses Unterfangen nennt Mills Black Radical Kantianism.

In Patemans Auseinandersetzung mit Mills klingt eine andere, substantiellere Kritik an Kant, aber durchaus auch an Mills an, und zwar der Tatsache zum Trotz, dass beide auf ganz ähnliche Weise die Gewaltstrukturen von Vertragstheorien analysieren: Pateman unter dem Begriff des *Sexual Contract* (Pateman 1988) und Mills etwas später, und durchaus von Pateman inspiriert, unter dem des *Racial Contract* (Mills 2022). Denn der oben schon erwähnte Disput zwischen Pateman und Mills handelt nicht nur davon, wie metaphorisch man den Vertragsbegriff verstehen soll, genauer gesagt davon, wie legitim es ist, aus den Vertragstheorien von Hobbes, Locke, Kant und Rousseau, in denen es um die Verpflichtungen gegenüber dem Staat geht, ein Instrument zur (apolitischen, wie Pateman meint) Generierung von Prinzipien der Moral und Gerechtigkeit zu machen, wie Mills das in Anknüpfung an Rawls tut. Während Mills hier nur einen Streit um Worte sieht, insistiert Pateman darauf, dass man die Rolle des Vertrags in jenem Liberalismus, den Mills mit Kant und Rawls verteidigt, viel ernster nehmen müsse, weil er mit der demokratischen Gerechtigkeit, die Mills verteidige, nicht zu vereinbaren sei. Das Vertragsdenken setze nämlich Personen voraus, die aus rationalem Eigeninteresse handeln, und letztlich verteidige dieses Denken die Idee, dass Menschen sich (oder zumindest ihre Arbeitskraft) vertraglich geregelt verkaufen können sollen. Dabei geht es Pateman um die Zurückweisung von zweierlei: um die Zurückweisung der Annahme, dass Menschen wesentlich aus Eigeninteresse handeln, und, noch mehr, um die Kritik an der vertragstheoretischen Vorstellung von Menschen als Eigentümer*innen ihrer selbst, wie es in den Ausdrücken *self-ownership* und *property in person* zum Ausdruck komme.⁹

Im Gespräch mit Pateman meint Mills, dieses Argument mit dem Hinweis darauf entkräften zu können, dass es gerade Kant zufolge unmöglich ist, Personen als (verkaufbare) Güter zu verstehen, vielmehr seien sie immer nur als Selbstzweck zu sehen.¹⁰ Pateman hingegen beharrt darauf: »I do not think that

9 Vgl. insbes. Pateman 2002. Hier zeigt Pateman, dass der Gedanke, dass man die Eigentümerin ihrer selbst ist, fundamental gegen demokratische Prinzipien der Selbstbestimmung verstößt und dass es unmöglich ist, nur einen Teil einer Person, wie etwa die Arbeitskraft, zu verkaufen, ohne Personen gänzlich als Waren zu behandeln.

10 »Kant is no socialist [...] but property in person isn't really crucial to his theory. Rather personhood is, and our duty not to treat others as mere means. Correspondingly, the variety of contract theory advocated by Rawls [...] is centered on what principles we should choose to regulate society given this overriding commitment to respecting oth-

Kant can be scrubbed clean.« (Pateman und Mills 2007: 26) Mein Eindruck ist deshalb, dass es Pateman in ihrer Kritik am Vertragsdenken nicht nur um eine Zurückweisung der entpolitisierenden Reduktion des Vertrags auf ein moralgenerierendes Prinzip geht, sondern eben auch und vor allem darum, dass auch noch an der kantischen Autonomie der Person, die immer nur als Selbstzweck behandelt werden soll, etwas Problematisches ist. Und dieses »etwas« scheint mit einer Orientierung an Eigentumskategorien zu tun zu haben, die Pateman aber nicht genauer erläutert. Vielmehr scheint sie selbst an der Autonomie der Person festzuhalten, allerdings einer Person, die jenseits des Vertragsdenkens angesiedelt sein soll. So schreibt sie in ihrer Kritik am Begriff der Person als Selbstbesitz (*self-ownership*), dass es dem Neoliberalismus und der Politik des »libertarianisms« zuarbeitet, wenn man die Begriffe *self-ownership* und *property in person* unkritisch als Synonyme für Autonomie benutzt.¹¹ Das wiederum verstehe ich so, dass es neben dem kantischen Verständnis von Autonomie, das Pateman ablehnt, ein anderes gibt, das sie verteidigt, weil es jenseits von *self-ownership* und *property in person* angesiedelt ist. Demgegenüber glaube ich allerdings, dass am Begriff der Autonomie mehr Probleme hängen, als beide, der von Kants Moraltheorie inspirierte Mills und die Kant-Kritikerin Pateman, artikulieren, und dass es dieses Mehr ist, welches es schwer bis unmöglich macht, Mills (und Kant) mit zumindest einigen Spielarten der Black Radical Tradition in Einklang zu bringen.

Ich möchte deshalb bei Patemans nur vage formuliertem Einwand gegen Kants Begriff der Person ansetzen und ihn – über Pateman hinausgehend, ja letztlich gegen sie argumentierend – so formulieren: Auch die Autonomie der Person jenseits eines Verständnisses von *property in person* ist nicht frei von einem problematischen Eigentumsdenken. Dieses problematische Eigentumsdenken verschwindet zudem noch nicht einmal dann, wenn wirklich alle Menschen – durch *affirmative action*, reparative Maßnahmen der Umverteilung etc., wie Mills sie als Teil des Black Radical Kantianism bzw. Liberalism vorsieht – in die Lage versetzt würden, sich tatsächlich als autonome Personen an der

ers's personhood. I don't see why this kind of contract isn't perfectly defensible in principle as a set of moral guidelines, so I'm still trying to get clear on why you object to it. I guess part of the reason is the link you're making between property in the person as self-ownership and »property as people's right of self-government or autonomy.« Mills in Pateman/Mills 2007: 19.

11 Pateman 2002: 51. Auf derselben Seite schreibt sie auch: »The goal here is to maximize autonomy.«

Aushandlung hinter dem *veil of ignorance* zu beteiligen und das von Mills als Vertrag artikulierte Gedankenexperiment nicht länger von Herrschaftsstrukturen geprägt wäre. Oder um es anders zu sagen: Das Problem, das ich meine, verschwindet auch dann nicht, wenn es im radikalen, schwarzen Kantianismus von Mills keine Untermenschen, sondern wirklich nur mehr Menschen gäbe, die sich auf das reparative Umverteilungsprojekt von Mills (und vielen anderen) einlassen.

Für die Artikulation des Problems, um das es mir geht, ist ein kurzer Blick auf den *sensus communis* in Kants dritter Kritik hilfreich,¹² den Hannah Arendt das Zentrum der kantischen politischen Theorie genannt hat (Arendt 1985: insbes. 92–103), auch wenn Kant diesen Gemeinsinn einführt, um die subjektive Allgemeinheit von ästhetischen Urteilen zu begründen. Kant zufolge kommt diese Allgemeinheit dann zustande, wenn die ästhetische Lust des urteilenden Subjekts völlig frei von materiellen Interessen ist und nur das eine Rolle spielt, was alle denkenden Wesen teilen: Einbildungskraft und Verstand. Denn nur unter dieser Bedingung, unter dieser Bedingung aber notwendigerweise, ist das Urteil ein wahrhaft allgemeines und darf allen anderen mit Grund ange-sonnen werden. Kant zufolge kann diese Allgemeinheit nur durch den *sensus communis* sichergestellt werden, d.h. mittels der Fähigkeit, das eigene Urteil so mit Bezug auf mögliche versteckte Interessen zu testen, dass ich mich als Urteilende an die Stelle aller anderen vernünftigen Wesen versetze und die Vorstellung eines schönen Gegenstands aus deren Perspektive wahrnehme bzw. beurteile. Erst mit diesem Test des *sensus communis*, den Kant mit Geschmack und Zivilisiertheit gleichsetzt, ist das ästhetische Urteil ein allgemeines und das kosmopolitische Subjekt komplett.

Die Überschneidungen des *sensus communis* als Abstraktion von allen Eigeninteressen mit dem kategorischen Imperativ dürften offensichtlich sein, und auch Kant stellt am Ende seiner Überlegungen zum *sensus communis* – im §42 – explizit eine Verbindung zwischen Moralität und der Fähigkeit zum uninteressierten, von allen persönlichen Interessen abstrahierenden ästhetischen Urteil her. Zugleich aber hält Kant in der entsprechenden Passage fest, dass nicht alle Menschen, die über die menschlichen Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand verfügen, zum *sensus communis* fähig sind. Vielmehr schreibt er, dass das von allen Eigeninteressen freie, rein formale »[...] Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur

12 Vgl. insbesondere die §§ 40–42 in Kant 1974, 224ff. Zu einer ausführlicheren Kritik des *sensus communis* vgl. Sonderegger 2018

denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist« (Kant 1974: § 42, 234). Vorausgegangen war dieser abschließenden Bemerkung zum *sensus communis* in §41 die Behauptung, dass viele Menschen (noch) weit entfernt von der Zivilisierung sind, als deren Ausdruck der *sensus communis* verstanden werden muss. In den Worten von Kant: »und so werden freilich anfangs nur Reize, z.B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern, u.s.w.), die gar kein Vergnügen, d.i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht [...]« (Kant 1974: § 41, 230).¹³

Mit anderen Worten, die Abstraktion von allen Eigeninteressen, die es Menschen ermöglichen soll, Andere als Selbstzweck statt als Instrument zu behandeln, eine Abstraktionsfähigkeit, zu der ästhetische Erfahrungen einerseits hinführen und die solche Erfahrungen andererseits ausdrücken sollen, ist bei Kant offensichtlich nicht allgemein. Vielmehr ist die Fähigkeit, von eigenen Interessen zu abstrahieren, Kant zufolge von den unteren Klassen und nicht-männlichen Menschen erst in der Zukunft erlernbar, von einigen rassifizierten Gruppen aber kategorial nie und nimmer. Kants dritte Kritik macht diese rassistische Ausgrenzung im Namen der Zivilisiertheit weitaus expliziter als seine Moralphilosophie. Deshalb eignet gerade sie sich besonders für den Nachweis, dass ein kantisch verstandener *veil of ignorance* und die dabei zugleich vorausgesetzte, aber auch bestätigte Autonomie der Person weder frei von Ausschlüssen ist noch jenseits aller Interessen, wie Mills gegen Pateman einwendet. Denn die Befähigung zum *sensus communis* dient bei Kant wesentlich dazu, bürgerliche, weiße Männer auszuzeichnen. Gerade der Besitz des *sensus communis* wird im 18. Jahrhundert zum vorzüglichsten

13 Der zweite Teil der *Kritik der Urteilkraft*, insbesondere der § 83, der eine große Übereinstimmung mit Kants »rassen«-theoretischen Überlegungen in den Vorlesungen zur Anthropologie aufweist, macht noch deutlicher, »dass nicht jede Kultur« zum letzten Zweck der Naturalanlage des Menschen, nämlich der Zivilisation, für die das ästhetische Erfahren bürgt, in der Lage ist und dass Kant die verschiedenen Kulturen auf der Grundlage von Hautfarben voneinander unterscheidet. Vgl. Kant 1974: 390; Krogh 2022.

Instrument im bürgerlich-kapitalistischen Kulturkampf, der Ausbeutungsprivilegien legitimieren oder, noch besser, die Existenz dieser Privilegien verschleiern soll.

Hinzu kommt Folgendes: Selbst wenn das Kant zufolge Moral und ästhetische »Zivilisiertheit« ermöglichende Autonomieprinzip im Sinn der Abstraktion von allen Interessen von der Beschränkung auf männliche Bürger befreit würde, stellt sich die Frage, ob die von allen Interessen und Situiertheiten gereinigte Autonomie nicht problematisch und provinziell bleibt. Mills selbst formuliert an einigen Stellen Zweifel in diese Richtung, ganz besonders am Ende seines Aufsatzes über »Kants Untermenschen«. Dort fragt er nämlich: »Do crucial concepts such as ›autonomy‹ need to be given a different emphasis, if a case can be made that a tacitly masculine experience has grounded their formation? Is the disdain for ›inclination‹ linked with identification with the body and the feminine? It could be argued similarly that genuine race neutrality requires a careful rethinking of white philosophy's content in the light of racial domination. If nonwhite ›savagery‹ is the negative antipode against which civilized (white) humanity is going to define itself, then obviously the interlocking conceptual relationships are likely to shape how these concepts of ›civilization,‹ and what it is to rise above nature, develop. Both in the descriptive realm, where full humanity is conceptualized in Eurocentric and culturally loaded terms, and in the prescriptive real, the implications could be far-reaching« (Mills 2017b: 111f.).

Mills lässt diese Fragen in der Luft hängen. Dabei müssen sie von der *Kritik der Urteilskraft* her allesamt mit Ja beantwortet werden. Denn dieses Buch handelt zentral von der kategorischen Ablehnung gegenüber aller Neigung, Vorliebe, Lust und Interessiertheit – also der von Mills ins Spiel gebrachten *inclination* –, und von Anfang an ebenso kategorisch von der Ablehnung des Wilden, der Mills'schen *savagery*, als Gegenteil der Zivilisiertheit. Schon der einleitende §2 stellt exemplarisch den Gegensatz zwischen einem irokesischen Sachem in Paris und einem zivilisierten ästhetischen Betrachter ins Zentrum. Während der Sachem sich Kant zufolge nur für das Essen interessiert und zur reinen ästhetischen Lust am Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand unfähig ist, erfreut sich sein Gegenpart interessellos an der Schönheit eines Palastes. Und auch in der oben zitierten, abschließenden Passage zum *sensus communis* sind es irokesische Menschen und die Bewohner*innen der Karibik, welche als Inbegriff des Unzivilisierten herhalten müssen. Das legt gravierende Zweifel am Autonomiebegriff nahe – sowohl auf der Ebene von Personen als auch auf der von politischen Gemeinwesen. Und es legt auch die Vermutung nahe,

dass selbst die Orientierung an der im kantischen Sinn autonomen, sich souverän selbst bestimmenden und dabei von allen Eigeninteressen abstrahierenden Person Ausdruck eines keineswegs unproblematischen, weil provinziellen Universalismus ist. Ein Universalismus unter jenen, die jenseits von *inclination* und *savagery* stehen oder zumindest bereit sind, sich von letzteren zu emanzipieren, d.h. sich an eine bestimmte Form von Autonomie zu assimilieren. Diese Autonomie ist dadurch charakterisiert, dass man die eigenen Vermögen souverän kontrolliert, also in ihrem Vollbesitz ist, auch wenn (im Sinn von Pateman) ausgeschlossen wäre, dass man sich oder Teile seiner selbst verkauft.

Eine Alternative zu derartigen souveränen Autonomievorstellungen auf der Ebene des Staates formuliert u.a. Iris Marion Young, und zwar ausgerechnet im Ausgang von irokesischen Praktiken des Föderalismus, jedoch nicht ohne hinzuzufügen, dass Souveränität auf allen Ebenen problematisch ist: vom Staat bis zur scheinbar ganz individuellen Person (vgl. Young 2000: insbes. 255f.). Denn Autonomie produziert immer klare Grenzen, Dichotomien und Ausschlüsse, denen man Youngs Meinung nach nur mit Begriffen und Praktiken der Hybridität und der Relationalität begegnen kann.¹⁴ In Bezug auf die Organisation von anti-souveränen und anti-autonomen Gemeinwesen hat auch Cederic Robinson, der wohl wichtigste Historiker der Black Radical Tradition, ganz ähnliche Vorschläge gemacht. (Robinson 2021) Zugleich aber hat er noch stärker als Young die Gewaltexzesse souveräner Staaten nach europäischem Vorbild herausgearbeitet, vor allem aber an unterschiedlichste Alternativen erinnert, die sich in sogenannten *stateless societies* finden lassen, nämlich in seinem Buch *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership* (Robinson 2016).

Was die Ebene der von *inclination* und *savagery* befreiten Autonomie von Personen betrifft, so ist mit Blick auf die Black Radical Tradition wohl Fred Moten einer der radikalsten Kritiker. Statt wie Mills dafür zu kämpfen, dass ›Untermenschen‹ eines Tages wirklich als autonome Menschen anerkannt werden, schlägt er vor, dasjenige, was einem so lange verweigert wurde, selbst zu verweigern: »to refuse what has been refused to you«. ¹⁵ Aus Motens Perspek-

14 »I shall argue that such a relational and decentered notion of subjectivity and polity contributes to reconceptualizing self-determination and global governances.« (Young 2000: 245f.)

15 »I think of a phrase I often use – and I always think of it in relation to Fannie Lou Hamer, because it's just me giving a theoretical spin on a formulation she made in practice: to refuse that which has been refused to you. [...] And that doesn't mean that what's at stake is some kind of blind, happy, celebratory attitude toward all the beautiful stuff

tive ist es nicht nur strategisch falsch, wie Mills auf einen radikalen Liberalismus zu setzen, weil der Liberalismus mittlerweile globale Hegemonie errungen hat und die einzige Sprache ist, welche die Mächtigen verstehen, oder – analog dazu – auf dem souveränen, autonomen Individuum, das über allen *inclinations* steht, zu insistieren, weil man ansonsten nur bei tendenziell autoritären Kollektiven, wie man sie vom realen Kommunismus kenne, und/oder im Relativismus ende. Moten hält dem eine (auch bei Young anklingende) Relationalität entgegen, die diese falschen Alternativen durchkreuzt,¹⁶ nämlich eine Verbundenheit in gewollter Abhängigkeit und eine Weigerung, ein einzelnes, unabhängiges Wesen zu sein, das seine Vermögen im Griff hat; nicht umsonst stellt Moten die Glissant entnommene Losung »consent not to be a single being« seinen drei jüngst erschienen Aufsatzbänden voran.¹⁷

Auch im gemeinsam von Moten und Stefano Harney geschriebenen Buch *The Undercommons* spielt die Zurückweisung der Autonomie eine zentrale Rolle, und zwar explizit mit Blick auf Kant und dessen Autonomie-Verständnis im Sinn einer von anderen vollkommen unabhängigen, mündigen Person. So schreiben die beiden in Auseinandersetzung mit Kants Manifest »Was ist Aufklärung?« (Kant 2002) in *The Undercommons*, einem Text, der der widerständigen Sozialität der Subalternen und ihrer erfinderischen Pflege der Gemeingüter gewidmet ist: »it's about allowing subjectivity to be unlawfully overcome by others, a radical passion and passivity such that one becomes unfit for subjection [...]« (Harney und Moten 2013: 28). Die soziale Ontologie, die einer solchen aktiv passiven Passion gegenüber anderen zugrunde liegt, findet sich ohne Zweifel nicht nur in der Black Radical Tradition – man denke nur an die Anthropologinnen Marilyn Strathern oder Marisol de la Cadena, die sich seit langem mit der Ethik von *partial connections* zwischen Menschen und dem mehr als Menschlichen beschäftigen (vgl. Strathern 2004; de la Cadena 2015). Aber gerade auch der Black Radicalism hat in den skizzierten Hinsichten wichtige Vorschläge gemacht, Vorschläge, die sich mit dem Black

that we've made under constraint. I love all the beautiful stuff we've made under constraint but I'm pretty sure I would love all the beautiful stuff we'd make out from under constraint better.« (Moten Hartman 2018)

16 Derartige, in Motens Augen falsche Alternativen finden sich bei Mills an vielen Stellen. Vgl. z.B. Pateman und Mills 2007: 102; Mills 2017d: 70.

17 In einem kurzen Text mit dem Titel »to consent not to be a single being« verweist Moten auf Edouard Glissant als den Autor dieses Gedankens. (Vgl. Moten 2010).

Radical Kantianismus von Mills nicht in Einklang bringen lassen, ja sich ihm bewusst verweigern.

Zwei Vorbehalte zum Schluss. Erstens: Meine Kritik an Mills' Liberalismus und seiner nur vermeintlichen Radikalität, wenn man die Maßstäbe der Black Radical Tradition anlegt, haben auch andere geäußert, manchmal auch mit dem Hinweis darauf, dass es in den frühen Auseinandersetzungen von Mills mit Marx und, noch früher, in Mills politischem Aktivismus in Jamaica durchaus Bezüge zu dieser Tradition gibt, die sich mit einem Black Radical Liberalism nicht in Einklang bringen lassen. Erst später, vor allem im Licht der Verbrechen des Stalinismus, habe Mills sich von radikaleren Varianten des schwarzen Marxismus immer stärker distanziert und den Liberalismus als einzige Alternative dazu diskutiert.¹⁸ Brian Meeks verweist in seinem im besten und vielfachen Sinn *moving* Vortrag mit dem Titel »Letter to a Friend« – im Rahmen der Tagung »The Life and Work of Charles Mills« kurz nach dessen Tod – nicht nur auf den radikalen Aktivismus des jungen Charles Mills.¹⁹ Er hebt auch hervor, dass Mills damals ein durchaus offenes Ohr für »non-statist forms of government« hatte, wie sie von der Jamaikanischen Radical Tradition, nämlich vom Rastafarianismus, propagiert wurden. Ich habe hier mit einer ähnlichen Absicht an Überlegungen von Moten und Robinson erinnert, weil sie die Messlatte besonders hoch legen und in den mir bekannten Kritiken am Black Radical Kantianism des späten Mills keine Rolle spielen.

Zweitens: Kritik am (assimilationistischen) Universalismus von Gleichheit und Gerechtigkeit, wie wir ihn kennen, oder auch am liberalen Verständnis der autonomen Person kann in Zeiten, in denen Faschist*innen auf der ganzen Welt an der Abschaffung dieser Konzepte und der mit ihnen verbundenen Institutionen arbeiten, nicht leichtfertig erhoben werden. Vielmehr muss das Formulieren und erst recht das praktische Umsetzen solcher Kritik behutsam zu Werk gehen, immer darauf bedacht, die möglicherweise progressiven Elemente auch problematischer, ja über Jahrhunderte hinweg immer neue Gewalt produzierender Konzepte nicht zu schnell zu verabschieden.²⁰ Keine Zurückweisung des strategischen Weiterarbeitens mit den hegemonialen und somit

18 Vgl. z.B. Anthony Bogues' Beitrag »in einer »Book Discussion« zu Mills' *The Racial Contract* im Journal *Small Axe* (Bogues 1998); oder den Vortrag von Desmond Jagmohan (Jagmohan 2021) im Rahmen der von der Boston Review organisierten Diskussion zur Würdigung von Charles Mills nach dessen Tod.

19 Ein Mitschnitt des Vortrags findet sich unter dem oben genannten Titel auf Vimeo. -

20 Wie das funktionieren könnte, skizziert Vanessa Machado de Oliveira in ihrem Buch *Hospicing Modernity: Facing Humanity's Wrongs and the Implications for Social Activism*,

immer auch habituell gewordenen und auf abgründige Weise begehrten Kategorien, Institutionen und Praktiken des Liberalismus nach Jahrhunderten seiner Gewalt ist aber auch keine Lösung.

Literatur

- Arendt, Hannah (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Hg. und mit einem Essay von R. Beiner, München und Zürich: Piper Verlag.
- Benjamin, Walter (1980): »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band I.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 693–704.
- Bernasconi, Robert (2011): »Kant's Third Thoughts on Race«, in: Stuart Elden/Eduardo Mendieta (Hg.): Reading Kant's Geography, New York/Albany: Suny Press, S. 291–318.
- Bogues, Anthony (1998): »The Racial Contract and Revising Liberalism«, in: Small Axe, 4, S. 175–182.
- De la Cadena, Marisol (2025): Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds, Durham and London: Duke University Press.
- Harney, Stefano/Moten, Fred (2013): The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study, Wivenhoe, New York, Port Watson: Minor Compositions.
- Huseynzadegan, Dilek/Pascoe, Jordan (2022): »Kant and Feminist Political Thought, Redux: Complicity, Accountability and Refusal«, in: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hg.): The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy, Palgrave Macmillan und Springer Nature Switzerland 2022, S. 31–49.
- Jagmohan, Desmond (2021): »In Pursuit of Racial Justice: The Life and Thought of Charles W. Mills«, online Vortrag: <https://www.bostonreview.net/articles/in-pursuit-of-racial-justice-the-life-and-thought-of-charles-w-mills/>, vom 7.1.2025.
- Kleingeld, Pauline (2007): »Kant's Second Thoughts on Race«, in: The Philosophical Quarterly 57 (222), S. 573–592.
- Kant, Immanuel (1974): Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.

North Atlantic Books 2021, in dem sie für eine behutsame und langsame Sterbebegleitung der Institutionen der Moderne plädiert.

- Kant, Immanuel (2002): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Eberhard Bahr (Hg.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart: Reclam, S. 9–17.
- Krogh, Marie Louise (2022): »Tutelage or assimilation? Kant on the educability of the human races«, in: Radical Philosophy, 2.13, S. 43–56; <https://www.radicalphilosophy.com/article/tutelage-or-assimilation>, vom 25.2.2025.
- Lu-Adler, Huaping (2023): Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere, Oxford University Press 2023.
- Mills, Charles W. (2014): »Kant and Race, Redux«, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 35 (1–2), S. 125–157.
- Mills, Charles W. (2017): Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017.
- Mills, Charles W. (2017a): »The Whiteness of Political Philosophy«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 181–200.
- Mills, Charles W. (2017b): »Kant's Untermenschen«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 91–112.
- Mills, Charles W. (2017c): »Epilogue (as Prologue): Toward a Black Radical Liberalism«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 201–215.
- Mills, Charles W. (2017d): »White Ignorance«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 49–71.
- Mills, Charles W. (2020): »Theorizing Racial Justice«, Tanner Lectures 1919/2020 vom 12. Februar 2020. Ein pdf des leicht überarbeiteten Vortrags vom Juli 2020 findet sich auf: <https://tannerlectures.org/lectures/theorizing-racial-justice/> vom 1.1.2025.
- Mill, Charles W. (2022): The Racial Contract. With a new preface by the author and a foreword by Tommie Shelby, Ithaca and London: Cornell University Press [Erste Auflage 1997].
- Moten, Fred (2004): »Knowledge of Freedom«, in: CR: The New Centennial Review, Jahrgang 4, Heft 2, 269–310; wieder abgedruckt in: Moten, Fred (2018): Stolen Life, Durham and London: Duke University Press, S. 1–95.
- Moten, Fred (2010): »to consent not to be a single being«, online auf der Homepage der Poetry Foundation: <https://www.poetryfoundation.org/harriet-books/2010/02/to-consent-not-to-be-a-single-being>, vom 5.1.2025.

- Moten, Fred/Hartman, Saidiya (2018): »To refuse that which has been refused to you«, in: Chimurenga, October 2018, <https://chimurengachronic.co.za/to-refuse-that-which-has-been-refused-to-you-2/>, vom 25.2.2025.
- Muthu, Shankar (2003): *Enlightenment against Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- Oulious, Miltiadis (2024): »Klima-Kommunismus muss Mainstream werden«. Interview mit Guido Speckmann, in: *analyse und kritik*, Nr. 710117, S. 17.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Standford/California: Stanford University Press.
- Pateman, Carole (2002): »Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts«, in: *The Journal of Political Philosophy*, Volume 10, Number 1, S. 20–53.
- Pateman, Carole/Mills, Charles W. (2007): »Contract and Social Change. A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills«, in: Carole Pateman/Charles W. Mills, *Contract and Domination*, Cambridge and Malden: Polity Press, S. 10–34.
- Robinson, Cederic (2016): *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership*. The University of North Carolina Press Chapel Hill (Erstausgabe 1980).
- Robinson, Cederic (2021): *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, The University of North Carolina Press (Erstausgabe 1983).
- Sonderegger, Ruth (2028): »Kants Ästhetik im Kontext des kolonial gestützten Kapitalismus. Ein Fragment zur Entstehung der philosophischen Ästhetik als Sensibilisierungsprojekt«, in: Burkhard Liebsch (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte. Sonderheft 17 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 109–125.
- Strathern, Marilyn (2004): *Partial Connections*, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Young, Iris Marion (2000): »Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project«, in: Ivison Duncan/Paul Patton/Will Sanders: *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 237–258.

Ruth Sonderegger ist seit 2009 Professorin für Philosophie und ästhetische Theorie an der Akademie der bildenden Künste Wien. Ihre derzeitigen Forschungsfelder sind: (Entstehungs-)Geschichte der westlichen philoso-

phischen Ästhetik (im Kontext des Kolonialkapitalismus), Praxistheorien, Cultural Studies, kritische Theorien und Widerstandsforschung. Gemeinsam mit Katja Diefenbach und Pablo Valdivia arbeitet sie derzeit an einem Forschungsprojekt zum Thema Wahrnehmen, Rechtsprechen und Verwerten in der kolonialen Moderne.