

# Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und  
vollständig Open Access**

**Band 9 – Heft 1  
2022**

**[www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)**



# **HerausgeberInnen**

Andrea Klonschinski – Mark Schweda  
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

## **Wissenschaftlicher Beirat**

Christine Abbt – Birgit Beck – Thomas Bedorf  
Monika Betzler – Hauke Brunkhorst – Frank Dietrich  
Johannes Drerup – Annette Dufner – Franziska Dübgen  
Marcus Düwell – Orsolya Friedrich – Stefan Gosepath  
Herwig Grimm – Henning Hahn – Martin Hartmann  
Tim Henning – Lisa Herzog – Elisabeth Holzleithner  
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste  
Nikolaus Knoeppfler – Jörg Löschke – Kirsten Meyer  
Lukas Meyer – Corinna Mieth – Christian Neuhäuser  
Elif Özmen – Dietmar von der Pfordten – Thomas Pogge  
Michael Reder – Peter Schaber – Hans-Bernhard Schmid  
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme  
Judith Simon – Markus Stepanians – Ralf Stoecker  
Dieter Thomä – Micha Werner

# Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr  
Kontakt: [praktische.philosophie@sbg.ac.at](mailto:praktische.philosophie@sbg.ac.at)  
Homepage: [www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)  
Verlagsort: Salzburg  
ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg  
Zentrum für Ethik und Armutforschung  
Mönchsberg 2a  
5020 Salzburg  
Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:



**gefördert von der**



**PARIS  
LODRON  
UNIVERSITÄT  
SALZBURG**

# Inhaltsverzeichnis

## Aufsätze

|  |     |
|--|-----|
| Embryo-Splitting und reproduktives Klonen.<br>Normative Grundlagen einer Neubewertung<br><i>Aurélie Halsband</i>           | 15  |
| Die Nötigung zur Öffnung. „Demokratische Iteration“,<br>Öffentlichkeit und praktische Notwendigkeit<br><i>Viktor Kempf</i> | 41  |
| Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam<br><i>Benjamin Kiesewetter</i>  | 77  |
| Digitally Shared Experience?<br>Deweys Demokratieverständnis im digitalen Zeitalter<br><i>Sebastian Weydner-Volkmann</i>   | 115 |

## Epistemische Ungerechtigkeiten

|   |     |
|---|-----|
| Einleitung<br><i>Hilke C. Hänel</i>   | 141 |
| Die epistemische Ambiguität der Verwundbarkeit.<br>Unterdrückungserfahrungen zwischen epistemischer<br>Ungerechtigkeit und Standpunkttheorie<br><i>Mariana Teixeira</i> | 155 |
| Intuition, intuitives Wissen und epistemische Ungerechtigkeit<br><i>Eva-Maria Jung</i>  | 179 |
| Liberalismus und die situierte Epistemologie<br>der Ungerechtigkeit<br><i>Katharina Kaufmann</i>  | 201 |
| Stumme Schreie.<br>Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt<br><i>Dietrich Schotte</i>   | 225 |

|   |     |
|---|-----|
| Genozidleugnung: Organisiertes Vergessen oder<br>Substanzielle Erkenntnispraxis?<br><i>Melanie Altanian</i> | 251 |
| Epistemische Ungerechtigkeiten in und durch Algorithmen –<br>ein Überblick<br><i>Nadja El Kassar</i>        | 279 |

## Serene Khaders *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*

|   |     |
|---|-----|
| Einleitung<br><i>Hilkje C. Hänel &amp; Fabian Schuppert</i>   | 305 |
| Was ist Geschlechtergerechtigkeit?<br>Eine nicht-ideale Annäherung<br><i>Hilkje C. Hänel &amp; Fabian Schuppert</i>   | 315 |
| Methodologische und strategische Herausforderungen<br>einer anti-imperialistischen transnationalen<br>feministischen Ethik<br><i>Mirjam Müller</i>              | 329 |
| Wie ideal ist zu ideal? Serene Khaders<br><i>Decolonizing Universalism</i> und die Kritik<br>an einem idealisierenden Feminismus<br><i>Tamara Jugov</i>         | 339 |
| Welche Art von Unterdrückung sollte im Fokus<br>eines transnationalen, anti-imperialistischen Feminismus<br>stehen?<br><i>Kerstin Reibold</i>                   | 355 |
| Dekolonialer Feminismus, Unterdrückung und<br>Handlungsfähigkeit: Eine Antwort auf Hänel und Schuppert,<br>Jugov, Reibold und Müller<br><i>Serene J. Khader</i> | 371 |

## Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

## Abstracting und Indizierung

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist zur Zeit in folgenden Datenbanken indiziert und auffindbar:

- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- European Reference Index for the Humanities (ERIH-PLUS)
- E-Plus
- Google Scholar
- PhilPapers
- Philosophers' Index
- SCOPUS
- Ulrichsweb
- WorldCat
- Zeitschriftendatenbank (ZDB)Open Access

## Open Access

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webauftritt, Indizierung), Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit großteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z. B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).

- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z. B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

## **Doppelblinde Begutachtung**

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelt-blindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Wir haben deshalb auch einen Leitfaden für GutachterInnen erstellt, den diese erhalten.

## **Einreichung**

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird nach einer Prüfung durch die HerausgeberInnen einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen, d. h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der oder die AutorIn nicht

kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Alle Beiträge, sowohl für die offene Sektion als auch für Schwerpunkte, sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die oder der AutorIn erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht. Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail ([praktische.philosophie@sbg.ac.at](mailto:praktische.philosophie@sbg.ac.at)).

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

1. Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
2. Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
3. Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein.
4. Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitten wir, dies anzugeben.
5. Die ZfPP veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
6. Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jedenfalls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.
7. Die Datei ist im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect einzureichen.
8. Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine Vorlage für das Literaturverzeichnis ist hier als PDF. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-2.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html).
9. Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards forma-

tiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese möglichst sparsam.

10. Soweit vorhanden, sind den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beizufügen.
11. Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.

## Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen GastherausgeberIn betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption und die Einwerbung der Beiträge verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen. Einen Leitfaden für SchwerpunktherausgeberInnen finden Sie hier ([https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden\\_gastherausgeberinnen\\_zfpp.pdf](https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/leitfaden_gastherausgeberinnen_zfpp.pdf)).

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelt-blinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit samt einer Darstellung des Themas (750–1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich. Vorschläge für Schwerpunkte sind auf elektronischem Weg über das Formular auf dieser Seite einzureichen: <https://www.praktische-philosophie.org/schwerpunkte.html>.

Beiträge für Schwerpunkte sollten mit den jeweiligen HerausgeberInnen des Schwerpunkts abgesprochen werden und über das Formular auf der Seite „Aufsätze“ eingereicht werden (<https://www.praktische-philosophie.org/aufsaetze.html>).



## Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, die erste Ausgabe 2022 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können. Neben den vier Beiträgen der offenen Sektion umfasst die aktuelle Ausgabe einen Schwerpunkt und ein Buchsymposium. Hilkje Hänel hat den Schwerpunkt „Epistemische Ungerechtigkeiten“ betreut, dessen sechs Beiträge unterschiedliche Facetten dieses aktuellen Themas beleuchten. Das Buchsymposium, herausgegeben von Hilkje Hänel und Fabian Schuppert, widmet sich Serene Khaders Monographie „Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic“.

Neben den Autorinnen und Autoren danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren, und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Wir danken dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Mit dieser Ausgabe verabschieden wir Andrea Klonschinski, die sich aus dem Kreis der Herausgeber:innen zurückzieht. Wir danken ihr herzlich für ihre Zeit und ihr Engagement! Mit Juli 2022 wurden zwei neue Ko-Herausgeber:innen aufgenommen: Birgit Beck und Sarah Bianchi. Gemeinsam werden wir die ZfPP in den nächsten Jahren weiterentwickeln.

*Die Herausgeber:innen*

*Andrea Klonschinski, Mark Schweda  
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*





# Embryo-Splitting und reproduktives Klonen

## Normative Grundlagen einer Neubewertung

### Embryo splitting and reproductive cloning

#### Normative foundations of a revaluation

AURÉLIE HALSBAND, BONN

*Zusammenfassung:* Mithilfe der Verfahren des Embryo-Splittings werden unter Laborbedingungen aus einem Embryo mehrere, genetisch identische Embryonen gewonnen. Gegenwärtig wird in Fachbeiträgen debattiert, die in der Nutztierzucht etablierten Verfahren auf die humane Reproduktionsmedizin auszuweiten. Eine solche Anwendung wird derzeit flächendeckend als reproduktives Klonen verstanden und ist in allen Staaten per Gesetz oder Richtlinie untersagt. Bei der Prüfung ausgewählter Einwände gegen die prinzipielle Zulässigkeit einer Anwendung des Embryo-Splittings als assistierter Reproduktionstechnologie zeigt sich, dass sich die Einwände gegen das reproduktive Klonen nicht auf den Fall des Splittings übertragen lassen. Insbesondere liegt dem Splitting nicht die ‚narzisstische‘ Replikation des Genoms einer bereits lebenden Person zugrunde. Die Gleichsetzung mit anderen Formen des reproduktiven Klonens verdeckt darüber hinaus eigene regulative Fragen zum Umgang mit gesplitteten Embryonen, die hinsichtlich einer potenziellen klinischen Anwendung adressiert werden müssen. Schließlich wird deutlich, dass die Maßgabe, Embryonen zu schützen, bisher einseitig als ausreichender Grund für eine restriktive Regulierung des Splittings herangezogen wurde. Diese Argumentation erweist sich in einer pluralistischen Gesellschaft jedoch als unzureichend.

*Schlagwörter:* Embryo Splitting, Klonen, Reproduktive Autonomie, Embryonenschutz, Fortpflanzungsfreiheit

*Abstract:* By means of *in vitro* splitting, a number of identical embryos can be derived from one embryo under laboratory conditions. Whether the well-established

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



practice in livestock breeding should be applied to human reproductive medicine is currently the subject of debate. At present, such a clinical use is considered to be a case of reproductive cloning which is prohibited by law in almost all states. The analysis of selected arguments against the general permissibility of the application of embryo splitting as technology in assisted reproduction shows that its equation with reproductive cloning is unpersuasive. Most importantly and in contrast to reproductive cloning, embryo splitting does not include the ‘narcissistic’ replication of the genome of an already living person. The equation with reproductive cloning also conceals genuine regulatory questions regarding the handling of split embryos which need to be addressed before a potential clinical application of the procedures. Finally, it becomes apparent that the justification for the restrictive regulation of splitting with reference to the goal of embryo protection is biased. Against the backdrop of pluralistic societies, the argumentation is revealed as being insufficient.

*Keywords:* Embryo splitting, cloning, reproductive autonomy, embryo protection, freedom to procreate

## 1. Einleitung

Beim Embryo-Splitting (fortan: Splitting) werden unter Laborbedingungen aus einem Embryo mehrere, genetisch identische Embryonen gewonnen. Seit 2010 wird in Fachbeiträgen debattiert, die in der Nutztierzucht etablierten Verfahren auf die humane Reproduktionsmedizin auszuweiten (vgl. Omidi et al. 2021, 69). Das Potenzial für die klinische Anwendung in der Humanmedizin könnte in einer Infertilitätsbehandlung für Personen bestehen, für die *in vitro* nur wenige Embryonen erzeugt werden können. Von der Anwendung des Splittings verspricht man sich die Anzahl der Embryonen *in vitro* zu verdoppeln. Eine größere Anzahl von Embryonen ist hierbei deshalb von Bedeutung, weil aus der Praxis der In-vitro-Fertilisation (IVF) bekannt ist, dass die Wiederholung der Verfahren sowie das parallele Einbringen von bis zu drei Embryonen die Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer Schwangerschaft erhöhen können.

Derzeit sind die Verfahren des Embryo-Splittings und ihre Anwendung in der Humanmedizin experimentell. Hinzu kommt, dass die humanmedizinische Anwendung flächendeckend als reproduktives Klonen verstanden wird und weltweit in allen Staaten per Gesetz oder Richtlinie untersagt ist (vgl. UNESCO 2004, 2). In seiner Stellungnahme von 2004 hat sich der Nationale Ethikrat für ein Aufrechterhalten des strafrechtlichen Verbotes und die unbedingte Ablehnung des Klonens zu Fortpflanzungszwecken aus-

gespröchen (2004, 39). Aus den späteren Rückbezügen innerhalb der Sondervoten wird deutlich, dass sich dieses Verbot auch auf die Anwendung des Splittings erstrecken soll. Bei der Prüfung ausgewählter Einwände gegen die prinzipielle Zulässigkeit des Splittings als einer der assistierten Reproduktionstechnologien (ART) zeige ich im Folgenden, dass die allgemeinen Einwände gegen das reproduktive Klonen nicht überzeugend auf die Anwendung des Splittings übertragen werden können (vgl. jedoch *ibid.*, 46). Des Weiteren verdeutliche ich, dass in der bisherigen Debatte das positive Ziel des Splittings, das heißt die Infertilitätsbehandlung ungewollt Kinderloser und die Förderung ihrer reproduktiven Autonomie, zu wenig beachtet wurde (vgl. auch Leopoldina und Akademieunion 2019, 31). Es ist nicht zuletzt deswegen erforderlich, die damit verbundenen normativen Fragen zu adressieren, weil im Anschluss an verbesserte Kultivierungsmöglichkeiten von Embryonen seit 2010 bis heute in einschlägigen Fachbeiträgen zur Reproduktionsmedizin das Anwendungspotenzial des Splittings in der Humanmedizin wieder debattiert wird.

## 2. Embryo-Splitting und assistierte Reproduktion

Das Splitten von Embryonen kann über zwei Verfahren erfolgen: Bei der blastomeren Separation werden eine oder mehrere Blastomeren aus einem Embryo entnommen und anschließend zur weiteren Entwicklung in eine eigene, schützende Eizellhülle (*zona pellucida*) eingeführt. Das Verfahren der Bisektion wird zu einem späteren Zeitpunkt an Embryonen im Blastozystenstadium durchgeführt. Hier wird der Embryo durch mechanische Einwirkung von außen in zwei möglichst gleich große Zellverbände geteilt, die sich als zwei genetisch identische, getrennte Embryonen weiterentwickeln können (vgl. Noli et al. 2017, 157).

An ausgewählten Säugetierarten, darunter insbesondere Mäusen (vgl. Casser, Israel und Boiani 2019, 149), erfolgt die Anwendung des Splittings und die damit einhergehende Schaffung genetisch identischer Exemplare, um Fall-Kontrollstudien zum Einfluss genetischer Faktoren durchzuführen. In Verbindung mit der Klonierungsmethode des Zellkerntransfers findet das Splitting in der Nutztierzucht zum Beispiel bei Kühen Anwendung (vgl. Hashiyada 2017), um einen *in vitro* erzeugten Embryo mit dem Genom eines bereits lebenden Tierindividuums in identische Embryonen zu teilen, die anschließend in unterschiedlichen weiblichen Tierindividuen ausgetragen werden.

Das Verfahren der Blastomeren Separation wurde bereits an menschlichen Embryonen erprobt (vgl. Noli et al. 2017, 163). Eine Studie um die Forscher Jerry L. Hall und Robert Stillman löste in den 1990er-Jahren überwiegend im US-amerikanischen Raum eine breit geführte ethische Debatte zur Anwendung des Splittings im humanen Bereich aus (vgl. Hall et al. 1993, siehe zur Debatte u. a. NABER 1994, 251f.). Das Forscherteam hatte polyploide humane Embryonen, die aufgrund ihres mehrfachen Chromosomensatzes nicht zu einer weiteren Entwicklung fähig waren, gesplittet und ihre Entwicklung *in vitro* dokumentiert. Die sich an die Präsentation der Ergebnisse auf einer Fachtagung anschließende Debatte war geprägt von Befürchtungen im Hinblick auf einen möglichen Dammbbruch hin zum massenhaften Klonen menschlicher Embryonen. Die Möglichkeit eines seriellen Einsatzes der Methoden zur humanen Reproduktion bestand jedoch in den 1990er-Jahren ebenso wenig wie mit Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand. Hall, Stillman und Kollegen hatten die Versuche an nicht lebensfähigen Embryonen durchgeführt.

Weiterhin gestaltet sich – u. a. aufgrund der Komplexität und höheren Anzahl der Zellen und der größeren Komplikationen bei Mehrlingsschwangerschaften – das Splitten der Embryonen bei Primaten und Menschen komplexer als bei vielen Nutztierarten (vgl. Schramm und Paprocki 2004). Die Möglichkeit des Einsatzes als Reproduktionstechnologie eröffnete sich erst fünfzehn Jahre später in 2008 mit den ersten Erfolgen zur Kultivierung gesplitteter humaner Embryonen bis zum Blastozystenstadium, da die gesplitteten Embryonen *in vitro* zu Blastozysten gereift sein müssen, um sie in den Uterus einer Frau einsetzen zu können (vgl. hierzu z. B. Omidi et al. 2021, 69). Ab 2008 eröffnete sich auch die Möglichkeit das Verfahren der Bisektion anzuwenden, das als vielversprechend für die reproduktionsmedizinische Anwendung erachtet wird, bisher aber noch nicht auf menschliche Embryonen angewandt wurde (vgl. Noli et al. 2017, 163).

Seit 2010 wird bis heute in einschlägigen Fachbeiträgen zur Reproduktionsmedizin das Anwendungspotenzial des Splittings in der Humanmedizin debattiert. Für reguläre IVF gilt allgemein eine Erfolgswahrscheinlichkeit (d. h. eine Wahrscheinlichkeit für eine erfolgreich eintretende Schwangerschaft) von ca. 20 Prozent. Bei ‚poor responders‘ ist die Erfolgswahrscheinlichkeit einer regulären IVF geringer anzusetzen, da sie auf die dazugehörigen Hormonbehandlungen schwach ‚ansprechen‘ und infolgedessen nur eine kleine Anzahl von Embryonen gewonnen werden kann, mit denen entsprechend weniger Behandlungszyklen durchgeführt werden können. Für

diese Zielgruppe könnte das Splitting eine genuine Möglichkeit der medizinischen Assistenz bei dem Wunsch nach einem biologisch verwandten Kind darstellen.

Inwiefern allein die ‚Qualität‘ des Embryos, die Anzahl der eingesetzten Embryonen und weitere Faktoren wie die genetische Heterogenität der parallel eingesetzten Embryonen den Eintritt einer Schwangerschaft beeinflussen, ist nicht abschließend wissenschaftlich erfasst. Im Hinblick auf das Anwendungspotenzial des Splittings scheint jedoch klar zu sein, dass nur gut entwickelte Embryonen für eine Teilung geeignet sind. In Bezug auf die Eignung der gesplitteten Embryonen für eine reproduktionsmedizinische Behandlung werden etwa im Hinblick auf ihre Größe bzw. die Anzahl der Zellen der Embryonen unterschiedliche Einschätzungen geäußert.<sup>1</sup>

Grundsätzlich eröffnet das Splitten und anschließende Konservieren von humanen Embryonen eine Reihe weiterer Anwendungsmöglichkeiten. Der US-amerikanische Sachverständigenrat *National Advisory Board on Ethics in Reproduction* (NABER) legt eine erschöpfende Liste denkbarer Anwendungsmöglichkeiten der gesplitteten Embryonen vor (NABER 1994, 254f., 269ff.). Wie auch die reproduktionsmedizinische Fachdebatte seit den 2010er-Jahren, richte ich den Fokus auf die Anwendung des Splittings, die im Rahmen einer IVF auf die Erhöhung der Einnistungswahrscheinlichkeit abzielt. Ausgenommen sind mit diesem Fokus Verbindungen des Splittings mit dem Zellkerntransfer oder auch seine Anwendung zur Nutzung des ‚zweiten Embryos‘ außerhalb eines Einsetzens in den Uterus. Es geht in dieser Analyse also weder darum, das Splitting einzusetzen, um einen bereits lebenden Menschen zu klonen, noch darum, mithilfe des Splittings zusätzliche, genetisch identische Embryonen zu gewinnen und diese für einen anderen Zweck als den des Herbeiführens einer Schwangerschaft einzusetzen.

Ogleich sich an die Studie von Hall et al. vor allem im US-amerikanischen Raum bereits in den 1990er-Jahren eine Reihe ethischer Überlegungen zum Splitting anschloss,<sup>2</sup> ist die Schlussfolgerung des NABER (1994, 275) weiter zutreffend, dass Splitting in der Humanmedizin in der Mehrheit der Staaten verboten ist, eine explizite Begründung für dieses Verbot jedoch fehlt. An dem gegenwärtigen Wiederaufleben der Debatte in reproduktions-

---

1 Vgl. für einen Einblick die divergierenden Einschätzungen von Omid et al. 2021, 69, Noli et al. 2017, 161, Illmensee und Levanduski 2010, 61.

2 Vgl. u. a. Cohen und Tomkin 1994, Bonnicksen 1995 und The Ethics Committee of the ASRM 2004.

medizinischen Fachbeiträgen, das auf die ab 2008 erzielten Erfolge auf dem Weg zu einer potenziellen klinischen Anwendung zurückzuführen ist, wird die Notwendigkeit deutlich, diese normative Leerstelle zu füllen. Ausgangspunkt ist hierfür die Frage, ob Splitting als ART beim Menschen angewendet werden sollte, *wenn die Verfahren zu einem späteren Zeitpunkt entsprechend ausgereift wären*. Solange unzumutbare Risiken bestehen, insbesondere für Schwangere und ungeborene Kinder, sollten sie im Einklang mit gängigen Standards ärztlichen Handelns nicht angewandt werden.<sup>3</sup> Die anschließenden Betrachtungen beschränken sich auf die Untersuchung ausgewählter Einwände gegen die *prinzipielle* Zulässigkeit einer Anwendung des Splittings in der humanen Reproduktionsmedizin.

### 3. Einwände gegen die Zulässigkeit des Embryo-Splittings als assistierte Reproduktionstechnologie

#### *Die narzisstische Reproduktion des eigenen Genoms*

Zu den Verfahren des reproduktiven Klonens („Fortpflanzungsklonen“) zählt neben den Verfahren des Splittings die Methode des Zellkerntransfers (somatic cell nuclear transfer, SCNT). Hierbei wird der Kern einer Körperzelle in eine entkernte Eizelle eingebracht, die sich bestenfalls zu einem Embryo fügt und sich anschließend in Folge ergänzender Stimuli zunächst *in vitro*, dann *in vivo* weiterentwickeln kann. Gemein ist allen Verfahren, dass ein Embryo entsteht, der die genetische Information mit einem anderen Embryo (blastomere Separation, Bisektion) oder einem bereits geborenen Menschen (Zellkerntransfer) teilt. Während das Verfahren der Bisektion die natürlich auftretende, monozygotische Zwillingsbildung nachahmt, treten blastomere Separation und Zellkerntransfer nur unter Laborbedingungen auf. Deutliche Unterschiede zwischen den Klonierungsverfahren zeigen sich mit Blick auf die Anwendungskontexte (vgl. Bonnicksen 1995, Günther, Taupitz und Kaiser 2014, 122). Je nach Kontext der Reproduktion zielt das Klonen auf (1) die Geburt eines Kindes, das dieselbe DNA wie ein bestimmter, bereits gebore-

---

3 S. hierzu die kritischen Ausführungen des NER: „Menschenversuche zum Fortpflanzungsklonen verbieten sich ohne Ausnahme“; Nationaler Ethikrat 2004, 40. Sollten unzumutbare Risiken ausgeschlossen werden können und sollte das therapeutische Potenzial von Embryo-Splitting in der humanen Reproduktionsmedizin dargelegt werden können, würde es weiterer Gründe bedürfen, warum sich klinische Studien in diesem Kontext verbieten.

ner Mensch hat, auf (2) die Therapie eines bestimmten, lebenden Menschen (Forschungsklonen) oder auf (3) die medizinische Assistenz bei Infertilität ab und ist damit „von höchst unterschiedlicher ethischer und rechtlicher Relevanz“ (Hillebrand und Lanzerath 2001, 9). Meist wird in diesem Dreiklang die erste Intention als die ‚klassische‘ des reproduktiven Klonens gefasst. Jürgen Habermas (2013a, 244) beschreibt sie als „narzisstische“ Reproduktion des eigenen Genoms.

Im Gegensatz zum Klonen durch Zellkerntransfer kann das Splitting nicht dazu genutzt werden, die genetische Konstitution eines Embryos zu bestimmen. Seine Funktion besteht in dem Teilen des Embryos. Wie dieser zu teilende Embryo genetisch konstituiert ist, wird nicht festgelegt. Die genetische Konstitution der in einer IVF erzeugten Embryonen unterliegt dabei – entgegen der Annahme des Ethikrates (2004, 44) – derselben Verteilung der väterlichen und mütterlichen DNA wie bei *in utero* entstehenden Embryonen (vgl. NABER 1994, 252). Bei dem Splitten von Embryonen ist die genetische Information jedoch dahingehend konstituiert, dass aus dem Verfahren nur Embryonen mit derselben genetischen Konstitution entstehen können. Im Gegensatz zur Nutztierzucht ist im Kontext der humanen Reproduktionsmedizin die genetische Identität der Embryonen ein Nebeneffekt, der eigentliche Fokus des Splittings liegt auf dem Vergrößern der Anzahl von Embryonen, die sich potenziell einnisten können. Splitting sollte deshalb kontextspezifisch bewertet werden (vgl. auch Macklin 1994, 212, Strong 1998, 288). Für die Frage nach der prinzipiellen Zulässigkeit des Splittings ist diese Differenzierung von Bedeutung, weil sich in der Regel die größten Bedenken und wichtigsten Einwände auf das Klonen eines bereits lebenden Menschen richten.

Eine unzureichende Differenzierung wird an den ersten vier von insgesamt zehn Argumenten des Ethikrates gegen die ethische Zulässigkeit des reproduktiven Klonens deutlich. Dabei unterstellt er allen Verfahren des reproduktiven Klonens ein Bestreben „das Kopieren vorhandener Genome zu nutzen, um Menschen mit bestimmten gewünschten genetischen Eigenschaften auszustatten“ (Argument 3) sowie „Menschen herzustellen, die den Vorstellungen und Erwartungen ihrer ‚Produzenten‘ entsprechen“ (Argument 2) wie auch die absichtliche „Festlegung der genetischen Ausstattung“ (Argument 4) von Dritten, die weiterhin „mit derjenigen eines bereits lebenden oder verstorbenen Menschen identisch ist“ (Argument 1) (Nationaler Ethikrat 2004, 39f.). Das Verfahren des Splittings ist jedoch auf eine Vermehrung der Embryonen gerichtet, nicht auf das genetische ‚Design‘ und die

Selektion von Embryonen. Die aufgeführten Absichten treffen nicht auf die Intention einer Anwendung des Splittings als ART zu, sodass die Schlüsse des Ethikrates hinsichtlich der allgemeinen Zulässigkeit des reproduktiven Klonens hierauf nicht übertragen werden können.

Differenzierter äußert sich Jürgen Habermas. In einem allgemeinen Zugriff beschreibt er das Klonen eines bereits lebenden Menschen als Selbstüberschätzung, an der nicht in erster Linie die genetische „Ebenbildlichkeit“, sondern die „Anmaßung und Knechtung“ zurückzuweisen sei, die sich in dem Verfügen über die genetische Konstitution der später geborenen Kinder ausdrücke (Habermas 2013a, 244). Ergänzend werde als Folge des genetischen Verfügens der Status aller Menschen als Wesen gleicher Freiheit ausgehebelt und damit die reziproke Achtung voreinander gefährdet (ibid., 245).

Habermas' Zurückweisung richtet sich gegen die Bestimmung der genetischen Konstitution einer späteren Person, die sich in dem reproduktiven Klonen einer *bereits geborenen* Person ausdrückt. Das Splitting bleibt davon unberührt. Dies wird in einer Replik von Habermas auf Reinhard Merkel (1998) deutlich. Merkels zentraler Einwand verweist auf ein Paradox, das detailliert von Derek Parfit als *Nicht-Identitätsproblem* beschrieben worden ist (Parfit 1984, 351–379). Eine zentrale These darin ist, dass eine Handlung, die konstitutiv für die Existenz eines Individuums ist, nicht zugleich schlecht für dieses Individuum sein kann (vgl. auch NABER 1994, 258, Robertson 1994, 10). Das moralische Problem des reproduktiven Klonens kann, so Merkel, nicht in den negativen Konsequenzen für die daraus entstehenden Individuen liegen, da es *diese* Individuen ohne das Klonen nicht geben würde. Er verdeutlicht diesen Punkt an dem Beispiel der Teilung eines Embryos und der These, dass den aus der Teilung entstandenen zwei Embryonen durch das Klonverfahren kein Schaden entstehen könne, da es konstitutiv für ihre Existenz sei. Klärend ist diesbezüglich die Antwort von Habermas:

Mit dem Gedankenexperiment der Verdoppelung eines menschlichen Embryos in einem frühen Stadium lenkt Reinhard Merkel vom Kern der Sache ab, weil hier der entscheidende Aspekt der absichtlichen Herstellung einer Kopie eines *bekanntes* genetischen Vorbilds fehlt. Was immer man zu diesem Fall sagen mag, mein Vorbehalt richtet sich zunächst gegen die Verdoppelung des Genoms eines ausgereiften menschlichen Organismus, nicht gegen den biologischen Vorgang des Klonens als solchen (Habermas 2013b, 255, Hervorhebung im Original).

In der Anwendung des Splittings drückt sich folglich keine narzisstische Reproduktion des eigenen genetischen Abbildes aus. Auf diesem Argument fußt jedoch die allgemeine Ablehnung des reproduktiven Klonens. Hinsichtlich des Splittings läuft dieses Argument in die Leere, sein Verbot und die prinzipielle ethische Unzulässigkeit können so nicht begründet werden.

### *Das Wohl von künstlichen Mehrlingen und ‚spaced twins‘*

Merkels These, dass die Bewertung des Splittings nicht an dem Wohl der daraus entstehenden Individuen festgemacht werden kann, ist nicht als genereller Einwand gegen eine Betrachtung möglicher negativer Konsequenzen des Splittings auf das Wohl der mithilfe dieser Technologie geborenen Kinder zu verstehen. Dem Nicht-Identitätsproblem sind zwischenzeitlich eine Reihe von Lösungsvorschlägen gegenübergestellt worden (vgl. etwa Boonin 2014). Während es für das einzelne Individuum tatsächlich paradox erscheinen mag, eine der Bedingungen der eigenen Existenz zugleich als Schaden für sich selbst zu begreifen, kann von der Außenperspektive auf Schäden abgestellt werden, die *generell* für die später daraus entstehenden Personen resultieren. Soll die Anwendung des Splittings als ART als prinzipiell unzulässig gekennzeichnet werden, bleibt zu prüfen, ob diese Art von möglichen Schädigungen einen belastbaren Einwand gegen das Splitting darstellen.

Werden die geteilten Embryonen in demselben IVF-Verfahren eingesetzt, lassen sich drei Szenarien voneinander unterscheiden:

1. Einer der Embryonen nistet sich erfolgreich ein und kann sich bis zur Geburt hin entwickeln, der andere Embryo kann seine Entwicklung nicht fortsetzen.
2. Keiner der Embryonen nistet sich erfolgreich ein.
3. Beide Embryonen nisten sich erfolgreich ein und entwickeln sich zu zwei Personen.

Das dritte Szenario entspricht dem auch natürlicherweise vorkommenden Auftreten monozygotischer Zwillinge. Hinsichtlich der normativen Bewertung des Splittings als ART kann nun gefragt werden, inwiefern das Wohl einer Person dadurch negativ beeinflusst werden kann, dass sie infolge des Einsatzes des Splittings zeitgleich mit einem anderen, genetisch identischen Menschen lebt. Dabei lassen sich die ethischen Bedenken nicht, wie etwa Karl Illmensee et al. (2010, 427) annehmen, mit dem Verweis auf das natürliche Auftreten von Zwillingen aushebeln, da der Schluss von der natürlich auftretenden Zwillingsbildung zur ethischen Zulässigkeit ihres Herbeiführens einem Sein-Sollen-Fehlschluss gleichkäme.

Mit Blick auf die humanmedizinische Anwendung des Splittings ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass es grundsätzlich nicht mit dem Ziel der Geburt von Mehrlingen angewandt wird: Sein Ziel besteht darin, die Chance der Einnistung eines der eingesetzten Embryonen zu erhöhen. Dabei wird in der Regel die Entwicklung von Mehrlingen vermieden, indem nur ein Embryo oder aber eine sehr geringe Anzahl von Embryonen pro Zyklus eingesetzt wird, da Mehrlingsschwangerschaften mit erhöhten gesundheitlichen Risiken für Schwangere und Ungeborene verbunden sind. Wenn sie auftreten scheint die Einschätzung von John A. Robertson (1994, 10) stichhaltig, dass ein Leben als Mehrling zumindest nicht in der Weise beeinträchtigend ist, dass es als Grund gegen die Anwendung und prinzipielle Zulässigkeit des Splittings in der Reproduktionsmedizin ausreicht. Zudem kommen Mehrlingsschwangerschaften auch bei regulären IVF-Verfahren vor und werden hier nicht als Grund gegen die ethische Zulässigkeit des Verfahrens gewertet.

Eine darüber hinausgehende normative Frage zur Anwendung des Splittings in der Reproduktionsmedizin entsteht aus der technischen Möglichkeit, zwei genetisch identische, geteilte Embryonen zeitversetzt, d. h. für zwei unterschiedliche Schwangerschaften einzusetzen. Nisten sich beide Embryonen jeweils erfolgreich ein und folgt eine reguläre Weiterentwicklung in der Schwangerschaft, können auf diese Weise in getrennten Schwangerschaften und versetzt in großen Zeiträumen genetisch miteinander identische Mehrlinge geboren werden, sogenannte ‚spaced twins‘. Aus reproduktionsmedizinischer Sicht könnte ein getrenntes Einsetzen der Split-Embryonen etwa dann sinnvoll sein, wenn zur Vermeidung einer Mehrlingsschwangerschaft nur ein Embryo eingesetzt werden soll. Oder aber, wenn zwar wenige Embryonen parallel in demselben Zyklus eingesetzt werden, sich jedoch die Einnistungswahrscheinlichkeit als höher erweist, wenn die hierfür ausgewählten Embryonen genetisch heterogen, also gerade nicht identisch sind. Auf dieses Vorgehen des getrennten Einsetzens zuvor gesplitteter Embryonen richten sich jedoch Bedenken hinsichtlich des Wohls der daraus entstehenden Kinder (vgl. u. a. NABER 1994, 257 ff., 269–270, Verhey 1994, 229). So könnte die Spontanität der Selbstentfaltung des ‚zweitgeborenen‘ Kindes dadurch negativ beeinflusst werden, dass das zuerst geborene Kind als Richtwert und die eigene Identität als seine bloße Wiederholung empfunden wird (vgl. Hillebrand und Lanzerath 2001, 29). Spiegelbildlich könnte die erstgeborene Person in ihrem Wohl beeinträchtigt werden (vgl. Nationaler Ethikrat 2004, 40.) – etwa dadurch, dass der zeitversetzt zur Existenz gekommene Mehrling als in bestimmten Hinsichten besser geglückte, zweite

Version von ihr selbst betrachtet würde. Oder durch das Wissen, dass ein kryokonservierter, genetisch identischer Split-Embryo existiert, der die eigene Einzigartigkeit potenziell bedroht.

Die normative Einordnung des Splittings als ART sollte angesichts der Fragen zur Identität von ‚spaced twins‘ zwischen der Beurteilung einerseits des Splittings mit zeitgleichem Übertragen der Embryonen und andererseits des Splittings mit zeitversetztem Übertragen der Embryonen differenzieren. Das Geborenwerden als künstlich induzierter Mehrling ist auf der Grundlage der bisherigen Analyse jedenfalls *per se* kein ausreichender Grund für ein Verbot des Splittings bei zeitgleichem Einsetzen der Embryonen (vgl. Robertson 1994, 11). Auch dieser Einwand gegen die Anwendung des Splittings in der humanen Reproduktionsmedizin erweist sich damit als nicht stichhaltig.

In Bezug auf die Anwendung des Splittings bei zeitversetztem Übertragen der Embryonen bleibt zu klären, ob das nicht direkt beabsichtigte, aber in Kauf genommene Entwickeln genetisch identischer Mehrlinge grundsätzlich ethisch zulässig ist. Gegen die ethische Zulässigkeit dieses Vorgehens werden die skizzierten Bedenken hinsichtlich der Ausbildung der Identität der so geborenen Personen angeführt. Da die Ausbildung einer einzigartigen Persönlichkeit trotz genetischer Übereinstimmung mit einem anderen Menschen im Falle ‚natürlicher‘ Zwillinge fortwährend zu beobachten sei, kann dies nach Ruth Macklin (1994) nicht als unzulässiges Risiko eines Schadens für Personen betrachtet werden, die aus Split-Embryonen heranwachsen. Fraglich sei weiterhin, auf welcher empirischen Basis Bedenken hinsichtlich der negativen Folgen für das Wohl der als ‚spaced twins‘ geborenen Personen fundiert werden könnten (vgl. auch Strong 1998, 286). Allerdings besteht die von Macklin gezogene Analogie zu ‚natürlichen‘ Zwillingen nur bedingt – ‚spaced twins‘ müssen sich zusätzlich noch zu einer mit ihnen vollständig genetisch identischen Person verhalten, die älter oder jünger ist als sie selbst. Und eben aus diesem Vor- oder Nachbild-Verhältnis resultieren die ergänzenden Bedenken. Auch ließe sich der Mangel an empirischen Daten zu den Auswirkungen des Geborenwerdens als ‚spaced twin‘ ebenso im Sinne eines an dem Vorsorgeprinzip orientierten Vorgehens anführen, das die Anwendung neuer Technologien dann untersagt, wenn die zu erwartenden Vorteile nicht im Verhältnis stehen zu den nicht abschließend messbaren, aber möglicherweise umfassenden Risiken.

Hilfreich ist es daher, die Risiken eines getrennten Einsetzens von gesplitteten Embryonen dem Ziel der Anwendung gegenüberzustellen, d. h.

dem Herbeiführen einer Schwangerschaft. Ist der als erstes eingesetzte Embryo zu einem Menschen herangewachsen, ließe sich gegen das Einsetzen des zweiten, genetisch identischen Embryos argumentieren, indem auf den erfüllten Kinderwunsch verwiesen wird. Die Bedenken hinsichtlich der Ausbildung der Identität bei ‚spaced twins‘ ließe sich bei einer Anwendung des Splittings als ART also dahingehend durch eine Regulierung auffangen, die das versetzte Einbringen der gesplitteten Embryonen untersagt, wenn sich der zuerst eingesetzte Embryo zu einem bereits geborenen Menschen entwickelt hat.<sup>4</sup>

An der Anwendung des Splittings und der darin enthaltenen Möglichkeit ‚spaced twins‘ zu erschaffen wird deutlich, dass dieses Verfahren genuine normative Fragen aufwirft, die bisher unzureichend adressiert wurden. Die bisherige Zurückweisung des Splittings ist daher auch in dieser Hinsicht unvollständig. Der mögliche Ausweg, das versetzte Einbringen gesplitteter Embryonen dann zu untersagen, wenn sich der erste Embryo bereits zu einem geborenen Kind weiterentwickeln konnte, impliziert allerdings das Verwerfen des zweiten Embryos und leitet über zu der Frage, wie Splitting als ART hinsichtlich des Schutzes von Embryonen zu bewerten ist.

### *Der Schutz von Embryonen*

Ausgangspunkt der Bisektion wie blastomeren Separation ist das Einwirken auf einen Embryo *in vitro*. Innerhalb der Debatte zum Splitting besteht keine Einigkeit darüber, wie diese Einflussnahme auf den ‚Ursprungsembryo‘ zu verstehen ist: Während zum Beispiel Merkel von einer Zerstörung des Ursprungsembryos zugunsten der Schaffung zweier neuer Embryonen schreibt, sieht Michael Burke bei der Teilung des Embryos in zwei unterschiedlich große Embryonen das Splitting als Abspaltung eines neuen, genetisch identischen Embryos bei zeitgleicher Bewahrung des (größeren) Ursprungsembryos (Merkel 1998, Burke 1996, 211).

Der Sachverständigenrat NABER betrachtet die Anwendung des Splittings dann als moralisch zulässig, wenn bei seiner Durchführung keiner der Embryonen beschädigt oder zerstört wurde. An dem Gewinnen mehrerer Embryonen aus einem einzelnen Embryo sei grundsätzlich nichts moralisch falsch (NABER 1994, 266). Da NABER am Ende seiner Stellungnahme die Anwendung des Splittings zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit einer Ein-

---

4 Vgl. hierzu auch Robertson 1994, 12, The Ethics Committee of the ASRM 2004, 257 und Bonnicksen 1995.

nistung im Rahmen einer IVF-Behandlung als insgesamt moralisch zulässig bewertet, setzt er damit zugleich voraus, dass das Splitting ohne Beschädigung oder Zerstörung von Embryonen realisiert werden kann (ibid., 275 f.).

Inwiefern eine Zerstörung oder Beschädigung eines Embryos vorliegt, wird in der Debatte zum Splitting oft an die Zuweisung von numerischer Identität gebunden. In diesem Kontext legt Ralf Stoecker den Erklärungsansatz der „Knospenbildung“ vor: Aus dem Ursprungsembryo bildet sich, wie eine Knospe, ein weiterer Embryo (Stoecker 2003, 138). Entwickelten sich beide Embryonen zu Personen weiter, entstünde daraus eine Person, die mit dem Ursprungsembryo numerisch identisch wäre und eine weitere Person, die mit dem zeitversetzt als ‚Knospe‘ gebildeten Embryo numerisch identisch wäre. Offen bleibt, wie bestimmt werden kann, welcher der gesplitteten Embryonen derjenige ist, der mit dem Ursprungsembryo numerisch identisch ist. Aussagekräftiges Merkmal kann hier vermutlich nur die Anzahl der Zellen, d. h. die Größe des Embryos sein, da das Splitting je nach Verfahren zu zwei genetisch identischen, aber ungleich großen Embryonen führen kann. Hingegen scheint es bei zwei gleich großen Embryonen, die aus dem Splitting entstehen, willkürlich, dem einen eine numerische Identität mit dem Ursprungsembryo zuzuschreiben, dem anderen hingegen eine getrennte Identität. Hier setzen die Vertreter:innen der Position an, dass das Splitting als Erschaffen zweier neuer, mit dem Ursprungsembryo genetisch, aber nicht numerisch identischen Embryonen zu fassen ist (vgl. z. B. Damshen und Schönecker 2003, 244).

In diesem Erklärungsansatz entsteht eine Parallele mit der natürlichen Entwicklung monozygotischer Zwillinge und der ihr zugrunde liegenden Teilung eines Embryos in zwei Embryonen. Wie u. a. Louis M. Guenin (2008, 73f.) argumentiert, liegt in Bezug auf monozygotische Zwillinge der besondere Fall vor, dass sie nicht mit dem anfänglichen Embryo in einer kontinuierlichen Identitätsbeziehung stehen, sondern erst mit einem der Embryonen, die sich aus der Teilung des ersten Embryos herausbilden. Weder kann bei der Zwillingsbildung einer der Embryonen mit dem ‚ursprünglichen‘ Embryo als identisch ausgemacht werden, da die Teilung in der Regel symmetrisch erfolgt, noch können beide aus der Teilung entstandenen Embryonen mit dem ersten identisch sein, da sie sonst auch untereinander identisch sein müssten.

Guenin geht nun von einer Betrachtung der Identitätsbeziehung der Embryonen zur Frage nach dem Tod des ‚ursprünglichen‘ Embryos über und ergänzt, dass der Übergang von dem ursprünglichen Embryo zu den aus

der Teilung hervorgehenden zwei Embryonen nicht als Tod des ersten gefasst werden sollte, da dies einen Tod ohne leibliche Überreste voraussetze. Der Übergang von der Teilung des ersten Embryos in zwei solle hingegen als Ende der Existenz des ersten gefasst werden („cessation upon twinning“ (ibid., 75); es bleibe zu folgern, dass nicht jede Existenz mit dem Tod endet.

Selbst wenn man Guenins These zur Eingrenzung des Todesbegriffes folgt und die Frage nach der numerischen Identität der Embryonen auf diese Weise beantwortet, ist noch nicht geklärt, wie der Eingriff in den ‚ursprünglichen‘ Embryo zu bewerten ist. Die Rückbindung an Identitätsbeziehungen der Embryonen scheint daher nur partiell hilfreich bei der Klärung der Frage, inwiefern die Anwendung des Splittings mit der Maßgabe des Embryonenschutzes vereinbar ist. Anders als beim Zellkerntransfer, der aus einer Eizelle und dem Zellkern einer somatischen Zelle einen Embryo *erzeugt*, werden bei dem Verfahren des Splittings durch die *direkt induzierte* Teilung eines entwicklungsfähigen Embryos zwei Embryonen geschaffen. Im Unterschied zur Methode des Zellkerntransfers, die Fragen zur moralischen Zulässigkeit der *Erschaffung* von Embryonen aufwirft, berührt das Splitting darüber hinaus auch die Frage, unter welchen Umständen *Eingriffe* in Embryonen moralisch zulässig sind.

Die für eine Beurteilung von Methoden zur Erschaffung von Embryonen relevanten Leitfragen habe ich im vorhergehenden Abschnitt zu den künstlichen Mehrlingen betrachtet. Sie stellen vor allem auf das Wohl der Personen ab, deren Existenz auf die Anwendung dieser Reproduktionsmethode zurückgeht. Die weitere Analyse ist daher auf die Frage gerichtet, wie das Splitting als Eingriff in die Integrität des zu teilenden Embryos zu bewerten ist.

Aus der Perspektive derjenigen, nach denen Eingriffe in menschliche Embryonen generell nicht zu rechtfertigen sind, ist die Frage nach der prinzipiellen Zulässigkeit des Splittings ablehnend zu beantworten. Diese Position liegt dem deutschen Embryonenschutzgesetz zugrunde. Der Schutz von Embryonen wird darin in einer engen Interpretation als Schutz vor Missbrauch (vgl. Keller 1992, 89), in einer weiten Interpretation ergänzend als Beschränkung auf solche Handlungen verstanden, welche der Erhaltung der Embryonen dienen (vgl. Günther, Taupitz und Kaiser 2014, 120f.). Das Klonen nach der Methode des Zellkerntransfers ist nach § 6 (1) ESchG ebenso verboten wie das Splitting – beide Techniken schließt der Gesetzgeber aus, da sie nicht die Erhaltung des Embryos fördern, was wiederum in § 2 (1) normiert ist. Der Passus in § 6 (1) ESchG, dass das künstliche Bewirken eines

Embryos, der mit *einem anderen Embryo* genetisch identisch ist, strafbar ist, zielt explizit auf das Verfahren des Splittings ab.

Lässt sich die Überzeugung, dass Eingriffe in menschliche Embryonen grundsätzlich nicht zu rechtfertigen sind, ausreichend begründen, ist vor diesem Hintergrund die Bewertung von reproduktivem Klonen im Allgemeinen und Splitting im Besonderen als ethisch unzulässig zumindest dahingehend stimmig, dass sie beide auf die zu schützenden Embryonen abstellen. Dass der Begründungsversuch dieser Überzeugung Gegenstand von Debatten ist, zeigt sich bereits an der Divergenz zwischen Votum A und Votum B in der Stellungnahme des Ethikrates (2004, 53ff., 65ff.) und weitergehend an der zur Gewichtung der zugrundeliegenden Spezies-, Kontinuitäts-, Identitäts- und Potenzialitätsargumente („SKIP“). Die Debatte zum sogenannten moralischen Status von menschlichen Embryonen gilt seit längerem als „festgefahren“: Die Anhänger:innen derjenigen Position, nach welcher der Schutz von Embryonen keine Abwägung zulässt, stehen in einem moralischen Dissens denjenigen gegenüber, die unter bestimmten Umständen eine Abwägung dieses Schutzgebotes zulassen. Eine grundsätzliche Zurückweisung der Anwendung des Splittings mit dem Verweis auf ein starkes Verständnis des Status von Embryonen ist angesichts dieser argumentativen „Pattsituation“ deshalb nicht ausreichend, weil sie in eine vernünftige Meinungsverschiedenheit („conflicting reasonable comprehensive doctrines“) führt (Rawls 1996, 36 ff., 58 ff.). Es gilt daher jenseits der philosophischen Grundlagen auch die gesellschaftlich-regulativen Aspekte in den Blick zu nehmen, insbesondere die Maßgabe der staatlichen Neutralität gegenüber partikularen Wertvorstellungen und Lebensentwürfen. Wie angesichts dieses Dissenses zum Status von Embryonen auf der Anwendungsebene versucht wurde, Kompromisse auszuhandeln, die für beide Lager annehmbar sein sollten, zeigt sich an den Einzelfällen in der deutschen Gesetzgebung, in denen Eingriffe in menschliche Embryonen zulässig sind, etwa zur pränatalen Behandlung derselben, oder im Kontext von Abtreibungen von genetisch schwer beeinträchtigten Embryonen. Dass einzelne dieser Eingriffe als straffrei gesetzt wurden, ist das (Zwischen-)Ergebnis der Aushandlungsprozesse zwischen starken und schwächeren Interpretationen eines moralischen Status von Embryonen. Aus der Perspektive derjenigen, die einen starken moralischen Status von Embryonen vertreten, kann dieses Zugeständnis darin begründet liegen, dass sie im Zusammentreffen mit hohen Schutzgütern eine Abwägung des moralischen Status der Embryonen in engen Grenzen zulassen. Hier läge dann unter Umständen ein eng umgrenzter, übergreifender Kon-

sens zwischen sonst disparaten Positionen vor (vgl. Siegel 2001, 73). Zu prüfen ist daher mit Blick auf das Splitting, welches Schutzgut gegen den Schutz der Embryonen angeführt wird.

Im Kontext der humanmedizinischen Anwendung zielen das Splitting und der damit verbundene Eingriff in die Integrität des *in vitro* gezeugten Embryos auf das Herbeiführen einer Schwangerschaft und im Idealfall auf die Geburt eines gesunden Kindes ab. Der Ethikrat (2004, 40) konstatiert hingegen, dass durch die Anwendung *aller* Verfahren des Klonens zu reproduktiven Zwecken eine Verletzung des menschlichen Selbstverständnisses infolge des abgewandelten menschlichen Entstehungsprozesses vorliege sowie ein Widerspruch mit dem reproduktionsmedizinischen Behandlungsauftrag. Tatsächlich wird beim Splitting der Prozess der Entstehung eines Embryos abgewandelt, da die Embryonen aus der Trennung des Ursprungsembryos entstehen. Das Ziel ist hingegen in Kontinuität mit der Reproduktionsmedizin zu sehen, da die so gewonnenen Embryonen das Herbeiführen einer Schwangerschaft unterstützen sollen. Wenn ein Widerspruch mit dem reproduktionsmedizinischen Behandlungsauftrag entsteht, dann nur hinsichtlich des Eingriffes in den Ursprungsembryo. Hierbei treffen zwei Schutzgüter aufeinander, die innerhalb der Reproduktionsmedizin miteinander vereint werden müssen: Einerseits der Schutz von Embryonen und andererseits der Schutz der reproduktiven Autonomie der Eltern. In einzelnen Fällen werden diese Schutzgüter jedoch gegeneinander abgewogen. Beispielsweise ist es gegenwärtig bei einer IVF gängige Praxis, unter Laborbedingungen bis zu drei Embryonen zu erzeugen, die bis zu der nötigen Reife für ein Einsetzen in den Uterus kultiviert werden. Nur in den seltensten Fällen nisten sich alle drei Embryonen erfolgreich ein und nicht immer werden alle drei Embryonen eingebracht. Im Gegensatz zum Splitting wird hier nicht direkt in die Integrität eines Embryos eingegriffen, allerdings wird die weitere Entwicklung jedes einzelnen Embryos abgewogen mit dem übergreifenden Ziel, erfolgreich eine Schwangerschaft herbeizuführen. Das Scheitern des Einnistens einzelner Embryonen wird bei einer IVF meist ebenso wie das Zurückhalten einzelner Embryonen in Kauf genommen (vgl. auch Robertson 1994, 9f.). Ähnlich könnte auch für die Legitimität des Splittings als ART argumentiert werden: Obgleich – je nach Sichtweise – der ursprüngliche Embryo bei der Teilung zugunsten der Erzeugung zweier anderer Embryonen zerstört oder aber in seiner Integrität verletzt wird, zielt die Maßnahme insgesamt doch darauf ab, *einem* Embryo die erfolgreiche Einnistung und so seine weitere Entwicklung zu ermöglichen. Das Unterstützen einer Schwan-

gerschaft und der weiteren Entwicklung der Embryonen ist dabei Ausdruck der reproduktiven Autonomie der beteiligten Eltern und das zentrale Schutzgut, das den moralischen Status des Ursprungsembryos hier eingrenzen soll. Freilich bliebe dann zu zeigen, dass das Streben ungewollt kinderloser Personen nach einem eigenen Kind als Ausdruck ihrer reproduktiven Autonomie einen ausreichend starken Grund darstellen kann, um diese Art von Eingriffen in die Integrität von Embryonen zu rechtfertigen.

Befürwortend in dieser Hinsicht ist etwa John A. Robertsons liberärer Zugriff auf reproduktive Autonomie zu verstehen. Darin kommt dem Schutz reproduktiver Entscheidungen eine Vorrangstellung als essentiellm Bereich der Selbstbestimmung zu, die nur dann gegen Schutzgüter abgewogen werden sollte, wenn die Schutzgüter nachweislich und schwerwiegend betroffen sind (Robertson 1996, 3, 30). Diese Vorrangstellung sieht er in dem Status der Erfahrung des Erwartens und Aufziehens (biologisch) eigener Kinder begründet, die er als zentral für die Identität von Personen beschreibt (ibid., 4, 30). Aus diesem Grund falle grundsätzlich die Nutzung von Klonierungstechniken in den Schutzbereich der reproduktiven Freiheit. Wenn zusätzlich bei den jeweiligen Eltern die Intention vorliege, das sich aus dem Klonverfahren entwickelnde Kind selbst aufzuziehen, dann sei die Anwendung der Reproduktionstechnologien – und dabei auch die des Splittings – Ausdruck der reproduktiven Freiheit der Beteiligten und unbedingt zu schützen (Robertson 1998, 72, 78).

Diese Gewichtung des Strebens der Eltern nach einem biologisch eigenen Kind ist jedoch umstritten. In der Debatte zur Zulässigkeit der Gametenspende wendet etwa Sally Haslanger ein, dass der Wunsch nach ‚biologisch‘ eigenen Kindern Ausdruck einer Hegemonie der natürlichen Nuklearfamilie („natural nuclear family“) sei; eine Hegemonie, die es auch zum Schutz der Kinder, die in von diesem Schema abweichenden Kontexten aufwachsen, zu überwinden gelte (Haslanger 2009, 115). Der Kern von Familien bestehe vielmehr in ihren identitätsstiftenden Beziehungen der Liebe, Fürsorge und Verbindlichkeit, die nicht zwingend eine biologische Verbindung erfordern (siehe auch Di Nucci 2016, 785). Es ist hier das wachsende Beziehungsgeflecht zwischen Familienangehörigen, das prioritären Schutz genießt, nicht der Wunsch der Eltern nach einem im *biologischen* Sinne eigenen Kind. Die Forderung, das Splitting im Sinne der reproduktiven Autonomie der Eltern einzusetzen, erhält aus dieser Perspektive heraus im Zusammentreffen mit dem Embryonenschutz ein schwächeres Gewicht, da das Splitting auf dieses Streben nach biologisch direkt verwandten Kindern gerichtet ist. Die

identitätsstiftenden, genuinen Beziehungen einer Familie ließen sich aber ggf. auch zu beispielsweise adoptierten Kindern aufbauen, die nicht mit den Eltern biologisch verwandt sind. Dass die Frage nach dem Gewicht des Wunsches nach biologisch eigenen Kindern Gegenstand einer offenen gesellschaftlichen Debatte ist, zeigt sich auch an der gegenwärtigen Diskussion zur gesetzlichen Regulierung der ART in Deutschland (vgl. Leopoldina und Akademieunion 2019).

Diejenigen, die von einem starken moralischen Status von Embryonen überzeugt sind, werden jedoch auch gegen eine eng begrenzte Abwägung gegen andere Schutzgüter wie dem der reproduktiven Autonomie argumentieren. Ein Zugeständnis bezüglich der staatlichen Regulierung von einzelnen Praktiken, die Eingriffe in Embryonen einschließen, wie die oben genannten Fälle der Abtreibung oder der PID, ist aus ihrer Perspektive dann ggf. moralisch nicht begründet, aber politisch geboten. Hintergrund ist hierbei das Faktum zunehmend pluralistischer Gesellschaften und die Debatte um die Maßgabe der Neutralität des Staates gegenüber unterschiedlichen Anschauungen und Lebensentwürfen. So besteht eine zentrale Forderung der Neutralitätsthese darin, dass staatliche Regulierungen nicht allein auf partikularen Weltanschauungen beruhen dürfen. Eine restriktive Auslegung des Embryonenschutzes könnte vor diesem Hintergrund als Verletzung des Neutralitätsgebotes verstanden werden, da die ihr zugrunde liegende moralische Position keinen Konsens innerhalb der (deutschen) Gesellschaft bildet. Die Suche nach politisch-regulativen Kompromissen, die Zugeständnisse an beide Seiten des Dissenses macht, aber keine der Positionen zugrunde legt, ist vor diesem Hintergrund geboten (siehe auch Leopoldina und Akademieunion 2021, 32). Wie Kompromisse und Lösungen dieses Konfliktes aussehen können, ist dabei im gesellschaftlichen Prozess auszuhandeln.

### *Der Schutz der Gesellschaft*

Der Ethikrat sieht bereits in der Durchführung von „Klonexperimenten“ die Gefahr, Spenderinnen bei der Gewinnung von großen Mengen an Eizellen Risiken auszusetzen sowie die „Gefahr einer mit der Würde und der Selbstbestimmung der Frauen unvereinbaren Instrumentalisierung und Kommerzialisierung“ (Nationaler Ethikrat 2004, 40). Erneut ist die Übertragung dieser allgemeinen Schlussfolgerungen auf das Verfahren des Splittings zu hinterfragen. In einer Gegenüberstellung mit den bereits etablierten Verfahren der IVF zeigt sich, dass zumindest darin Ei- und Samenzellen in demselben Maße benötigt werden wie in Splitting-Verfahren. Überdies besteht

das Ziel des Splittings als ART auch darin, die Strapazen einer mehrfachen hormonellen Stimulation und anschließenden Entnahme von Eizellen für diejenigen Frauen zu verringern, die in die Gruppe der ‚poor responders‘ fallen und sich für die Behandlung in gängigen IVF-Verfahren besonders häufig diesen Prozeduren aussetzen müssen.

Einer Gefahr der Kommerzialisierung sind hingegen beim Splitting möglicherweise diejenigen Embryonen ausgesetzt, die als einer von zwei genetisch identischen Embryonen kryokonserviert und später als ‚Embryospende‘ weitergegeben werden. Hinsichtlich der Weitergabe gesplitteter Embryonen entsteht möglicherweise ein zusätzlicher Anreiz der illegalen Kommerzialisierung, wenn auf das aus dem genetisch identischen Embryo bereits herangewachsene Kind wie ein Ansichtsexemplar hingewiesen werden kann (vgl. Annas 1994, 239f.). Befürchtungen in Bezug auf Praktiken der genetischen Selektion und der Kommerzialisierung von Embryonen ließen sich durch ein allgemeines Verbot auffangen, Embryonen im Rahmen einer IVF einzusetzen, deren genetisch identische Geschwister bereits geboren sind. Ob dann ‚überzählige‘ Embryonen aus Splitting-Verfahren verworfen oder zu Forschungszwecken weitergegeben werden dürften, wäre analog zum Umgang mit ‚überzähligen‘ Embryonen aus regulären IVF-Verfahren in Absprache mit den beteiligten Elternteilen und Reproduktionsmediziner:innen zu entscheiden.

Der Einwand, reproduktives Klonen gefährde Familienbeziehungen, fußt auf der Befürchtung vor den Folgen einer damit möglicherweise eintretenden „Auflösung bislang selbstverständlicher Verwandtschafts- und Generationenverhältnisse“ (Nationaler Ethikrat 2004, 40). So kann bei der Anwendung des Zellkerntransfers das ‚erzeugte‘ Kind beispielsweise zu dem Zellkernspender zugleich im Verhältnis eines Zwillingbruders (genetische Ebene) und eines Vaters (soziale Ebene) stehen. Eine Umkehr natürlicher Familienverhältnisse kann beim Splitting nur im Hinblick auf das gesonderte Phänomen der ‚spaced twins‘ auftreten. Es scheint dabei ratsam, den allgemeinen Verweis auf die Auflösung etablierter Familienverhältnisse weiter zu differenzieren in Aspekte, die das Wohl der involvierten Kinder und Eltern beeinflussen könnten sowie in Aspekte, die weitere Beteiligte wie Reproduktionsmediziner:innen betreffen könnten. Einige der damit verbundenen ethischen Aspekte wurden bereits aufgegriffen. So besteht bei dem Auftreten von ‚spaced twins‘ möglicherweise eine besondere Gefährdung bezüglich der Spontaneität der Selbstentfaltung der entstehenden Kinder und im Hinblick auf das Trennen der gesplitteten Embryonen infolge einer Spende möglicherweise die Gefahr einer unzulässigen Kommerzialisierung.

Ein weiterer Grund für eine restriktive Regulierung hinsichtlich der Möglichkeit der ‚spaced twins‘ entsteht aus Befürchtungen zu einer gesellschaftlichen Gefährdung, die aus einer Weiterführung von Habermas‘ Kritik am reproduktiven Klonen resultiert. Bei ‚spaced twins‘ ist nämlich möglicherweise sein Einwand gegen das Klonen von Menschen und der Tatbestand der „absichtlichen Herstellung einer Kopie eines *bekannt* genetischen Vorbilds“ einschlägig, da hier ein Mensch mit einem Genom heranwüchse, das in einem bereits geborenen Menschen, dem ‚spaced twin‘, verkörpert wäre. Richard A. McCormick (1994) sieht deshalb in der Anwendung des Embryo-Splittings und einem zeitversetzten Austragen eine Gefährdung des Selbstverständnisses und der Annahme der Einzigartigkeit aller Menschen in einer Gesellschaft. Abschwächen lassen sich diese Befürchtungen durch die Beobachtung, dass die genetische Konstitution des (Split-)Embryos weiterhin das – relativ betrachtet – zufällige Ergebnis der genetischen Vermischung von Ei- und Samenzelle der Eltern in der Petrischale wäre. Eltern-teile, die auf einen konservierten ‚spaced twin‘ zurückgriffen, müssten dabei nicht die Reproduktion eines Kindes mit demselben Genom wie dem ihres bereits geborenen Kindes beabsichtigen. Im Vordergrund ihrer Entscheidung könnte vielmehr die Auswahl des am besten für eine Einnistung und gute Entwicklung geeigneten Embryos aus den wenigen, für ihre reproduktionsmedizinische Behandlung noch verfügbaren, eigenen Embryonen stehen. Wie dargelegt betrifft diese Art von Überlegungen jedoch nur das Phänomen der ‚spaced twins‘, nicht aber das Splitting jenseits dieses spezifischen Anwendungsfalls. Übergreifend kann deshalb eine allgemeine Gefährdung der Gesellschaft durch die Anwendung des Splittings als ART auf dieser Grundlage nicht gefolgert werden.

#### 4. Embryo-Splitting: Wie weiter?

Steht mit der Entwicklung des Splittings als ART eine unzulässige Anwendung der Klonverfahren in der Humanmedizin bevor? Oder ein Durchbruch im Hinblick auf die Behandlung infertiler Personen mit unerfülltem Kinderwunsch? Ein Durchbruch in der Reproduktionsmedizin lässt sich nicht absehen, weil die Anwendung des Splittings in der humanen Reproduktionsmedizin derzeit den Status eines experimentellen Verfahrens hat. Einem Dammbbruch zu weitläufigen Anwendungen des Klonens im humanen Bereich steht weiterhin die gesetzliche Regulierung der Klonierungstechniken entgegen.

Wie also weiter verfahren mit der Überlegung, das Splitting bei entsprechender Ausreifung in die humane Reproduktionsmedizin zu integrieren? Wenn eine restriktive Regulierung begründet werden soll, kann diese zumindest nicht auf dem Argument der Unzulässigkeit einer narzisstischen Reproduktion einer bereits bekannten Person fußen. Die Subsumption des Splittings unter die allgemeine Konzeption reproduktiven Klonens verkennt nämlich, dass bei dem Splitting die Bestimmung der genetischen Konstitution, auf die Habermas' Kritik des reproduktiven Klonens abzielt, nicht vorliegt. Auch Einwände, die auf das Wohl künftiger Kinder abstellen, die infolge der Anwendung des Splittings geboren werden könnten, sowie solche, die allgemeine Bedenken zum Schutz der Würde und Selbstbestimmung von Frauen anführen, haben sich als nicht stichhaltig bei der Übertragung auf den Fall des Splittings erwiesen.

Die Diskussion zur ethischen Zulässigkeit des Splittings muss daher eine neue Richtung einschlagen, die NABER in seiner Konklusion von 1994 bereits aufgezeigt hatte:

The language and justification of cloning have changed in the current context of embryo splitting research. Whereas in the past the lack of any good rationale for nuclear transplantation as a means of reproduction seemed to dampen the ethical debate, the potential benefit to infertile couples of embryo splitting now frames and fuels the discussion. The question, 'Why clone?', is no longer rhetorical, but practical (NABER 1994, 253).

Eine fundierte normative Begleitung der gesellschaftlichen Diskussion zur Legitimität des Splittings muss die genuinen normativen Fragen des Splittings in den Fokus rücken, insbesondere, wie das getrennte Einsetzen gesplitteter Embryonen zur Schaffung von ‚spaced twins‘ bewertet und reguliert werden sollte. Diesbezüglich spricht das Ergebnis der vorliegenden Analyse für eine restriktive Regulierung dieses speziellen Anwendungsfalls des Splittings in der Humanmedizin.

Als zentrale Frage stellte sich schließlich, wie der Eingriff des Splittings in den ‚Ursprungsembryo‘ vor dem Hintergrund der Debatte zum moralischen Status von Embryonen zu bewerten ist. Die bisherige Argumentation gegen eine Anwendung des Splittings in der Reproduktionsmedizin ist einseitig. Sie beruht auf der Annahme eines grundsätzlich nicht abwägbaren moralischen Status von Embryonen. Angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus führt diese Position im demokratischen Prozess jedoch in eine

vernünftige Meinungsverschiedenheit mit denjenigen, die eine Abwägung zulassen. Ein zentraler Ertrag der ethischen Begleitung gesellschaftlicher Debatten in den Biowissenschaften besteht bei dieser Art von Dissensen darin, partikuläre Überzeugungen als Grundlage von Argumentationsgängen sichtbar zu machen und ihre Schlagkraft im Zusammentreffen mit entgegenstehenden Argumentationsgängen herauszuarbeiten. Die argumentative Grundlage der derzeitigen Regulierung des Splittings erweist sich dabei als unzureichend.

Soll das Splitting überzeugend beurteilt und reguliert werden, gilt es daher ergänzend diejenigen Überlegungen in den Blick zu nehmen, die für eine reproduktionsmedizinische Anwendung des Splittings und die Abwägung gegen den Embryonenschutz angeführt werden können. Ansatzpunkte hierfür zeigen sich in der fortlaufenden gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Familienbildern, Elternrollen und dem Stellenwert ‚biologisch‘ eigener Kinder im Leben von Personen.

### Literatur

- Annas, George J. 1994. „Regulatory Models for Human Embryo Cloning: The Free Market, Professional Guidelines, and Government Restrictions.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4 (3): 235–249. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0039>.
- Bonnicksen, Andrea L. 1995. „Ethical and Policy Issues in Human Embryo Twinning.“ *Cambridge Quarterly Healthcare Ethics* 4 (3): 268–284. <https://doi.org/10.1017/S0963180100006010>.
- Boonin, David. 2014. *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Michael B. 1996. „Letters: NABER on Embryo Splitting.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 6 (2): 210–211. <https://doi.org/10.1353/ken.1996.0010>.
- Casser, Ellen, Steffen Israel, und Michele Boiani. 2019. „Multiplying Embryos: Experimental Monozygotic Polyembryony in Mammals and its Uses.“ *The International Journal of Developmental Biology* 63: 143–155. <https://doi.org/10.1387/ijdb.190016mb>.
- Cohen, Jacques, und Giles Tomkin. 1994. „The Science, Fiction, and Reality of Embryo Cloning.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4 (3): 193–203. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0106>.
- Damschen, Gregor, und Dieter Schönecker. 2003. „In dubio pro embryonem. Neue Argumente zum moralischen Status menschlicher Embryonen.“ In *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, herausgegeben von Gregor Damschen und Dieter Schönecker, 187–267. Berlin: De Gruyter.

- Di Nucci, Ezio. 2016. „IVF, Same-Sex Couples and the Value of Biological Ties.“ *Journal of Medical Ethics* 42 (12): 784–787. <https://doi.org/10.1136/medethics-2015-103257>.
- Guenin, Louis M. 2008. *The Morality of Embryo Use*. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press.
- Günther, Hans-Ludwig, Jochen Taupitz, und Peter Kaiser. 2014. *Embryonenschutzgesetz. Juristischer Kommentar mit medizinisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Habermas, Jürgen. 2013a. „Genetische Sklavenherrschaft? Moralische Grenzen reproduktionsmedizinischer Fortschritte.“ In *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. 6. Aufl., 243–247. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2013b. „Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall.“ In *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. 6. Aufl., 253–256. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hall, Jerry L., Don Engel, Paul R. Gindoff, und Robert J. Stillman. 1993. „Experimental Cloning of Human Polyploid Embryos Using an Artificial Zona Pellucida.“ In *The American Fertility Society conjointly with the Canadian Fertility and Andrology Society. Abstracts of the Scientific Oral and Poster Sessions. Program Supplement*. Abstract 0-001, 1.
- Hashiyada, Yutaka. 2017. „The Contribution of Efficient Production of Monozygotic Twins to Beef Cattle Breeding.“ *Journal of Reproduction and Development* 63 (6): 527–538. <https://doi.org/10.1262/jrd.2017-096>.
- Haslanger, Sally. 2009. „Family, Ancestry and Self: What is the Moral Significance of Biological Ties?“ *Adoption & Culture* 2: 91–122. <https://doi.org/10.1353/ado.2009.0001>.
- Hillebrand, Ingo, und Dirk Lanzerath. 2001. *Klonen. Stand der Forschung, ethische Diskussion, rechtliche Aspekte*. Stuttgart: Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg.
- Illmensee, Karl, und Mike Levanduski. 2010. „Embryo Splitting.“ *Middle East Fertility Society Journal* 15 (2): 57–63. <https://doi.org/10.1016/j.mefs.2010.05.001>.
- Illmensee, Karl, Mike Levanduski, Andrea Vidali, Nabil Husami, und Vasilios T. Goudas. 2010. „Human Embryo Twinning with Applications in Reproductive Medicine.“ *Fertility and Sterility* 93 (2): 423–427. <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2008.12.098>.
- Keller, Rolf. 1992. *Embryonenschutzgesetz. Kommentar zum Embryonenschutzgesetz*. Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer.
- Macklin, Ruth. 1994. „Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4 (3): 209–225. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0161>.
- McCormick, Richard A. 1994. „Blastomere Separation. Some Concerns.“ *The Hastings Center Report* 24 (2): 14–16. <https://doi.org/10.2307/3562177>.

- Merkel, Reinhard. 1998. „Wer einen Menschen klonst, fügt ihm keinen Schaden zu. Plädoyer gegen eine Ethik der Selbsttäuschung. Die Fürsorge maskiert den Egoismus.“ *Die Zeit*, 5. April 1998, Nr. 11.
- National Advisory Board on Ethics in Reproduction (NABER). 1994. „Report on Human Cloning through Embryo Splitting: An Amber Light.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4 (3): 251–281. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0067>.
- Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina (Leopoldina), und Union der deutschen Akademien der Wissenschaften (Akademieunion). 2019. *Fortpflanzungsmedizin in Deutschland – für eine zeitgemäße Gesetzgebung*. Schriftenreihe zur wissenschaftsbasierten Politikberatung. Halle (Saale).
- Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina (Leopoldina) und Union der deutschen Akademien der Wissenschaften (Akademieunion). 2021. *Neubewertung des Schutzes von In-vitro-Embryonen in Deutschland*. Schriftenreihe zur wissenschaftsbasierten Politikberatung. Halle (Saale).
- Nationaler Ethikrat. 2004. *Klonen zu Fortpflanzungszwecken und Klonen zu biomedizinischen Forschungszwecken*. Stellungnahme.
- Noli, Laila, Caroline Ogilvie, Yacoub Khalaf, und Dusko Ilic. 2017. „Potential of Human Twin Embryos Generated by Embryo Splitting in Assisted Reproduction and Research.“ *Human Reproduction Update* 23 (2): 156–165. <https://doi.org/10.1093/humupd/dmwo41>.
- Omidi, Marjan, Mohammad Ali Khalili, Azam Agha-Rahimi, Stefania Nottola, Fate-meh Anbari, Azita Faramarzi, und Maria G. Palmerini. 2021. „Efficacy of the in vitro Splitting of Human Preimplantation Embryos from ART Programs.“ *Turkish Journal of Medical Sciences* 51 (1): 68–75. <https://doi.org/10.3906/sag-1710-194>.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Robertson, John A. 1994. „The Question of Human Cloning.“ *Hastings Center Report* 24 (2): 6–14. <https://doi.org/10.2307/3562176>.
- Robertson, John A. 1996. *Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies*. 4. Aufl. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Robertson, John A. 1998. „Cloning as a Reproductive Right.“ In *The Human Cloning Debate*, herausgegeben von Glenn McGee, 67–82. Berkeley: Berkeley Hills Books.
- Schramm, Ralph D., und Ann Marie Paprocki. 2004. „Strategies for the Production of Genetically Identical Monkeys by Embryo Splitting.“ *Reproductive Biology and Endocrinology* 2. <https://doi.org/10.1186/1477-7827-2-38>
- Siegel, Andrew W. 2001. „The Moral Status of the Embryo and the Politics of Human Stem Cell Research.“ In *Pluripotent Stem Cells: Therapeutic Perspectives and Ethical Issues*, herausgegeben von Betty Dodet, und Marissa Vicari, 73–79. Montrouge: John Libbey Eurotext.

- Stoecker, Ralf. 2003. „Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich.“ In *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuitäts-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, herausgegeben von Gregor Damschen und Dieter Schönecker, 129–45. Berlin: De Gruyter.
- Strong, Carson. 1998. „Cloning and Infertility.“ *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 7 (3): 279–293. <https://doi.org/10.1017/S0963180198703093>.
- The Ethics Committee of the American Society for Reproductive Medicine (ASRM). 2004. „Embryo Splitting for Infertility Treatment.“ *Fertility and Sterility* 82 (1): 256f. <http://hdl.handle.net/10822/505379>.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). 2004. *National legislation concerning human reproductive and therapeutic cloning*. SHS.2004/WS/17. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134277>.
- Verhey, Allen D. 1994. „Cloning: Revisiting an Old Debate.“ *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4 (3): 227–234. <https://doi.org/10.1353/ken.0.0189>.



# Die Nötigung zur Öffnung

## „Demokratische Iteration“, Öffentlichkeit und praktische Notwendigkeit

### The Necessitation to Open Up

### “Democratic Iteration”, the Public Sphere, and Practical Necessity

VICTOR KEMPF, BERLIN

*Zusammenfassung:* Seyla Benhabib vermag es mithilfe ihres Konzepts der „demokratischen Iteration“ das Prinzip der Volkssouveränität mit den moralischen Ansprüchen von Migrierenden auf Augenhöhe zu vermitteln. Dies gelingt ihr, weil sie „demokratische Iterationen“ als diskursive Aushandlungsprozesse unter Bedingungen der Öffentlichkeit versteht. Der Begriff der Öffentlichkeit bezeichnet, wohl verstanden, nämlich einen konstitutiv offenen Kommunikationsraum, in dem sich die diskursive Klärung des demokratischen „Wir“ immer schon unter prinzipiellem Einbezug „des Anderen“ vollzieht. Bereits John Dewey, Hannah Arendt und Jürgen Habermas haben diese konstitutive Offenheit der Öffentlichkeit herausgestellt und damit die migrationsgesellschaftliche Struktur des Begriffs der Öffentlichkeit theoretisch entfaltet. Angesichts gegenwärtiger Abschottungsversuche westlicher Demokratien gegenüber Migrationsbewegungen stellt sich allerdings die Frage, ob der Begriff der Öffentlichkeit mehr darstellt, als ein normatives Ideal, das realen Tendenzen einer anti-migrantischen Abschließung politischer Kommunikationsräume bloß ohnmächtig gegenübersteht. Dieser Aufsatz argumentiert, dass dem nicht so ist: Dem Begriff der Öffentlichkeit lässt sich auch als einer Idee im Sinne Hegels habhaft werden. Er lässt sich als eine Logik der Öffnung rekonstruieren, die sich aufgrund einer immanenten Nötigung der Praxis selbst aufdrängt und nur durch eine destruktive Spirale aus Widerstand, Repression, Regression und Nihilismus unterdrückt werden kann. Ich werde auf dem Wege einer sozialphilosophischen Integration kommunikationstheoretischer (Habermas) und radikaldemokratischer (Rancière) Erkenntnisse abschließend zeigen, dass migrantische oder postmigrantische „Gegenöffentlichkeiten“

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



diese immanente Nötigung hervorrufen. Die Nötigung objektiviert sich wiederum daran, dass der fortgesetzte Ausschluss von „Gegenöffentlichkeiten“ zu einer krisenhaften Struktur „systematisch verzerrter Kommunikation“ (Habermas) führt.

*Schlagwörter:* Öffentlichkeit – Migrationsgesellschaft – Neo- und Postnationalismus – immanente Kritik – systematisch verzerrte Kommunikation

*Abstract:* Seyla Benhabib’s concept of “democratic iteration” is able to truly reconcile the principle of popular sovereignty with moral claims of migrants. She is successful in philosophically doing this work of reconciliation inasmuch as “democratic iteration” is understood by her as an ongoing process of deliberation and contestation within the public sphere. The concept of the public sphere is crucial here, because, understood properly, the latter denotes a constitutively open realm of communication in which discourses about the democratic “we” of “the people” always already involve the voice of “the other”. The constitutive openness of the public sphere has already been theorized by John Dewey, Hannah Arendt, and Jürgen Habermas, who thereby begin to expose the transnational dimension that is from the beginning implied and aspired by the concept of the public sphere. Against the backdrop of recent attempts to reinforce borders of all kind against migration, the question emerges whether the concept of the public sphere is more than just a normative ideal that is ultimately powerless vis-à-vis those developments. This article argues that this is not the case, because the concept of the public sphere can be reconstructed as an idea in a Hegelian sense. That means that one can reconstruct a necessitation to open up that is immanent to social praxis itself and that can only be suppressed by causing disintegrating effects. By bringing together insights from communication theory (Habermas) and radical democracy (Rancière), I am going to demonstrate that the practical necessity to open up is caused by (post-)migrant counterpublics. This necessitation in turn is objectified by the crisis-prone structure of “systematically distorted communication” (Habermas) that is brought about by attempts of maintaining the exclusion of those counterpublics.

*Keywords:* Public Sphere – Transnationalization – Neo- and Post-Nationalism – Immanent Critique – Systematically Distorted Communication

Migration ist eine soziale Tatsache. Aus unterschiedlichsten Gründen verlassen Menschen fast überall auf der Welt den Ort ihrer „Heimat“. Angetrieben durch Not, Vertreibung, Hoffnung, sowie politische und ökonomische Erwartungen bringen sie existierende kulturelle Zugehörigkeiten und lokale Grenzziehungen in Bewegung. In den letzten Jahren begann man auch in Deutschland zögerlich anzuerkennen, was immer schon der Realität entsprach: Moderne Gesellschaften sind „Migrationsgesellschaften“ (Foroutan/

Ikiz 2016; Mercheril 2004). Dieser gut erhärtete soziologische Befund koinzidiert jedoch mit einer anderen, politischen Bestimmung desselben Gegenstands: Moderne Gesellschaften sind auch Demokratien. Zumindest verstehen sie sich als Kollektivsubjekte, die souverän ihren Lebenszusammenhang definieren und dadurch autonom gestalten. Migration mag ein Fakt sein. Aber dieser steht *erstmal* in einer gewissen Spannung zum Anspruch der Volkssouveränität.

Innerhalb der Politischen Philosophie gibt es verschiedene Versuche mit dieser Spannung umzugehen. Kosmopolitische Vertreter des Liberalismus erkennen das Prinzip der Volkssouveränität grundlegend an. Sie unterwerfen dieses Prinzip jedoch im Konfliktfall der als unbedingt erachteten Geltung der Menschenrechte und gelangen so zur Forderung nach „offenen Grenzen“ (Carens 2013: 225ff). Kommunitaristische Ansätze verfahren gerade umgekehrt: Volkssouveränität wird als primäres ethisches Gut angesehen, dem die Menschenrechte praktisch nachgeordnet und *im Zweifelsfall* ganz geopfert werden, entsprechend eines unverbindlichen Humanitarismus (Miller 2016: 163). Migration unterliegt in diesem Modell dem Vorrang kollektiver Selbstbestimmung und der mit ihr verbundenen „landsmännischen Parteilichkeit“ (ebd.: 21).

Die deliberative Demokratietheorie Seyla Benhabibs hingegen führt aus den spiegelbildlichen Einseitigkeiten der beiden zuvor genannten Ansätze heraus. Dies gelingt ihr, indem sie den Anspruch der Volkssouveränität ernst nimmt, aber gleichzeitig als *von sich aus* verortet sieht im diskursiven Raum der Öffentlichkeit, der nationale Grenzen transzendiert. Insofern sich demokratische Gemeinschaften nämlich selbst als Öffentlichkeiten begreifen, versagen sie sich zugleich volle Souveränität. Sie binden ihre kollektive Autonomie mindestens implizit an das Urteil eines Auditoriums, das ihre Grenzen übersteigt. Öffentlichkeit ist kein geschlossener, sondern ein konstitutiv offener Raum. Er ist nicht klar definiert, sondern bezieht „die Anderen“ in die Aushandlung des eigenen „Wir“ tendenziell mit ein. Der Begriff der Öffentlichkeit, auf den Benhabib in ihrer diskusethischen Konzeption „demokratischer Iteration“ rekurriert, gestattet es ihr, die Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft mit dem Anspruch der Demokratie auf Augenhöhe zu vermitteln (vgl. Benhabib 2008).

Der folgende Beitrag möchte diese philosophische Leistung des Begriffs der Öffentlichkeit rekonstruieren (1.) und davon ausgehend die konstitutive Offenheit der Öffentlichkeit analytisch und theoriegeschichtlich konturieren. Es soll nachvollzogen werden, dass bereits John Dewey, Jürgen

Habermas und, wenn auch weniger offensichtlich, Hannah Arendt Öffentlichkeit konsequent von privatistischen Vorstellungen eines „großen Clubs“ abgrenzen und in ihrer radikalen Offenheit, also transnational und durchaus „migrationsgesellschaftlich“ zu denken beginnen (2.).

Im Anschluss an diese Klärung stellt sich die Frage nach dem metaethischen Status des Begriffs der Öffentlichkeit. Handelt es sich bei ihm um eine normative Idee im Modus des bloßen Apells, die verschiedenen Tendenzen einer neo- oder postnationalen Verhinderung von Öffentlichkeit zum Zweck der Ausgrenzung migrantischer Bewegungen (3.) nur ohnmächtig von außen begegnet? Oder lässt sich der Begriff der Öffentlichkeit als eine Idee im Sinne Hegels rekonstruieren, d. h. als eine Logik der Öffnung, die sich aufgrund einer immanenten Nötigung der Praxis selbst aufdrängt? Ich werde auf dem Wege einer sozialphilosophischen Integration kommunikationstheoretischer (Habermas) und radikaldemokratischer (Rancière) Ansätze argumentieren, dass migrantische oder postmigrantische „Gegenöffentlichkeiten“ diese immanente Nötigung hervorrufen. Die Nötigung objektiviert sich wiederum daran, dass ihr fortgesetzter Ausschluss zu einer krisenhaften Struktur „systematisch verzerrter Kommunikation“ (Habermas) führt (4.).

## 1 „Demokratische Iteration“ und Öffentlichkeit

Ich möchte im ersten Schritt zeigen, wie es Benhabib durch Bezugnahme auf den Begriff der Öffentlichkeit gelingt, die diametralen Einseitigkeiten kosmopolitisch-liberaler und kommunitaristischer Migrationsethiken zu überwinden. Die beiden genannten Ansätze fragen jeweils nach dem Verhältnis des Prinzips der Volkssouveränität zu den moralischen Ansprüchen von Menschen, die noch nicht anerkannter Teil der Bürgerschaft jenes Landes sind, in das sie migrieren möchten oder bereits migriert sind. In Einseitigkeiten manövrieren sie sich, weil sie jene Frage unter Annahme eines jeweiligen normativen Vorrangs beantworten. David Miller verfolgt eine „teleologische Theorie“ (Rawls 1979: 48) der Gerechtigkeit. Er geht in *Strangers in Our Midst* von einem sozialontologisch begründeten „Vorrang des Guten vor dem Rechten“ aus. Das Rechte bzw. Gerechte ist in diesem aristotelischen Modell das, was der Entfaltung und Bewahrung jenes gemeinschaftsstiftenden ethischen Gutes dient, welches uns zuallererst zu politischen und damit auch moralischen Tieren macht. Dieses Gut ist für Miller das kulturelle Beziehungs- und Anerkennungsgefüge der Nation, das korrespondierende Verpflichtungen unter „Landsleuten“ erzeugt (Miller 2016: 21, 25–30). Über

diese besonderen, historisch gewachsenen Verpflichtungen hinaus, haben die national definierten Bürgerschaften auch Pflichten gegenüber bedürftigen „Fremden“, die aus den Menschenrechten fließen. Miller erkennt zwar diese Pflichten im Sinne eines „moralischen Fundaments“ (ebd.: 33) an. Doch diese Formulierung trägt, denn für Miller haben die Menschenrechte gerade keine unbedingte Geltung. Vielmehr unterliegen sie im Konfliktfall ausdrücklich dem moralphilosophischen Primat einer „gerechtfertigt[en] [...] landsmännischen Parteilichkeit“ (ebd.: 21). Folgen wir Miller, so handelt es sich bei ihnen um rudimentäre Schutzpflichten gegenüber den „basalen Bedürfnissen“ (ebd.: 31) des individuellen Lebens. Diese dürfen wir jedoch hintanstellen, wenn es die Erhaltung unseres kollektiv geformten, politischen Lebens verlangt (vgl. ebd.: 36, 163), dem wir überhaupt unsere Moralität verdanken (vgl. McIntyre 1993: 90–94)<sup>1</sup>.

Joseph Carens, Millers Widerpart in der aktuellen migrationsethischen Debatte, vertritt hingegen eine „deontische Theorie“ (Rawls 1979: 48) der Gerechtigkeit. In *Ethics of Immigration* unterstellt er, mit Rawls gesprochen, einen moralphilosophischen „Vorrang des Rechten vor dem Guten“. Ethische Güter, wie beispielsweise das Gut der Volkssouveränität oder der nationalen Selbstbestimmung, haben in dieser kantischen Betrachtungsweise nur soweit ihre Berechtigung, wie sie mit den unveräußerlichen Rechten jeder Einzelnen vereinbar sind (vgl. Carens 2013: 226f). Diese Rechte sind definiert als moralisch unverhandelbare Freiheits- und Gleichheitsrechte des Individuums, die dessen unparteiische Berücksichtigung in allen gerechtigkeitrelevanten Belangen erfordern. Jene Menschenrechte fungieren wie ein normativer Filter, der bestimmt, was politische Gemeinschaften überhaupt legitim wollen können (vgl. ebd.: 6f). Eine einseitige Schließung nationalstaatlicher Grenzen widerspricht nun dem Grundsatz der unparteiischen Berücksichtigung aller Betroffenen, der durch die Menschenrechte gesetzt ist, woraus Carens im Umkehrschluss seinen „case for open borders“ ableitet (vgl. ebd.: 225–228). Laut Carens sind die für seine Migrationsethik alles entscheidenden Menschenrechte zwar anerkannter Kernbestand des Moralbewusstseins moderner Gesellschaften. Der Ausübung kollektiver Selbstbestimmung müssen sie aber trotzdem wie Fesseln von außen auf-

---

1 Nationalstaaten sind laut Miller verpflichtet, ihren „fairen Anteil“ (ebd.: 36) zum Schutz der Menschenrechte zu leisten. Doch „fair“ sei nur ein solcher Anteil, der die soziale und kulturelle Kohäsion der eigenen politischen Gemeinschaft nicht gefährdet (vgl. ebd.: 163). Im Zweifelsfall sind Menschenrechte bei Miller also immer der „landsmännischen Parteilichkeit“ unterworfen.

erlegt werden. Zumindest denkt Carens sie nur als bloße konstitutionelle Beschränkung und noch nicht als inneres Konstitutionsmoment politischer Autonomie (vgl. ebd.: 7f).

Diesen zusätzlichen demokratietheoretischen Schritt vollzieht Benhabib in *Another Cosmopolitanism* (Benhabib 2008). Im Unterschied zu Carens und Miller setzt sie weniger bei konkreten Fragen der Einwanderung oder der Integration an, sondern untersucht noch allgemeiner das dahinterliegende Verhältnis von demokratischer Bürgerschaft und Migration. Benhabib verhandelt also auf abstrakterer Ebene denselben Grundkonflikt zwischen Demokratie und Menschenrechten, der hier bereits in der Konfrontation zwischen kommunitaristischen und kosmopolitisch-liberalen Ansätzen der Migrationsethik ausgetragen wurde. Auch sie schließt mit Verweis auf „kosmopolitische Gerechtigkeitsnormen“ (Benhabib 2008: 16) an Carens' Verteidigung der Menschenrechte von Migrierenden an. Sie verbindet dieses Anliegen jedoch direkt mit einer gleichwertigen Würdigung des Anspruchs der Volkssouveränität, um den es Miller aufgrund seiner „teleologischen Theorie“ (Rawls) der Gerechtigkeit vorrangig bestellt ist.

Benhabib lässt jede Vorstellung eines Vorrangs entweder der Demokratie oder der Menschenrechte konsequent hinter sich und ist so in der Lage ihren internen Zusammenhang zu rekonstruieren. Einerseits übt sie grundlegende Kritik an der modernen Naturrechtstradition, die auch in der kosmopolitischen Spielart des Liberalismus weiterlebt. In Anschluss an Hannah Arendt erinnert sie daran, dass Rechte solange ohne wirkliche Geltungskraft bleiben, wie sie nicht aus den Anerkennungsverhältnissen der politischen Gemeinschaft selbst erwachsen (vgl. ebd.: 21; Arendt 1991: 614–620). Vor diesem Hintergrund wendet sie sich auch gegen eine Unterordnung von Politik und Ethik unter Diskurse der Moral und des Rechts, denn jede juristische Durchsetzung eines normativen Universalismus ohne demokratische Rückendeckung muss sich letztlich als gleichzeitig autoritär und ohnmächtig erweisen (vgl. Benhabib 2008: 19f). Andererseits weist Benhabib die kommunitaristische Vorstellung einer Nachrangigkeit der Menschenrechte zurück (vgl. ebd.: 19). Aufbauend auf die vertragstheoretische Tradition und ihre diskursethische Reformulierung verweist sie darauf, dass der „volonté general“ (Rousseau) einer politischen Gemeinschaft nur dann als zwangloser Ausdruck kollektiver Autonomie gelten kann, wenn alle Rechtsunterworfenen ihm aus freien Stücken zustimmen können (vgl. ebd.: 31). Kollektive und individuelle Autonomie stehen in einem Verhältnis der „Gleichursprünglichkeit“ (Habermas 1996: 300) zueinander. Den kommunitaristischen Ansät-

zen entgeht, dass die republikanische „Freiheit der Alten“ (Constant 2020 [1816]), soll sie wirklich Freiheit sein, von Beginn an durch die liberale „Freiheit der Modernen“ (ebd.) erst ermöglicht wird. In der diskursiven Praxis demokratischer Willens- und Meinungsbildung sind beide Freiheiten bereits von sich aus per wechselseitiger Implikation miteinander verschränkt (vgl. Habermas 1996: 301–303).

Diese Grundeinsicht der Politischen Philosophie Habermas' bezieht Benhabib nun mit aller Konsequenz auf Fragen der Migration. Wenn Demokratie und Menschenrechte einen internen Zusammenhang bilden, dann kollidiert die Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft nicht einfach und direkt mit dem Prinzip der Volkssouveränität, denn die Migrierenden führen einen Moral- und Rechtsanspruch mit sich, der diesem Prinzip selbst inneohnt (vgl. Benhabib 2008: 35). Doch dabei handelt es sich nicht um einen harmonischen Zusammenhang ohne Spannungen. Vielmehr ist der interne Verweis der Demokratie auf die Menschenrechte paradoxal und damit mehrdeutig und widersprüchlich (vgl. ebd.: 32f, 35). Benhabib trägt diesem Umstand Rechnung. Sie spricht von der „Paradoxie demokratischer Legitimität“ (ebd.: 32), die sie folgendermaßen umreißt:

„We, the people‘ refers to a particular human community, circumscribed in space and time, sharing a particular culture, history, and legacy; yet this people establishes itself as a democratic body by acting in the name of the ‚universal‘. The Tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles, which are then circumscribed within a particular civic community“ (ebd.)

Demokratische Legitimität ist paradoxal, weil gerade ihr Rekurs auf die Menschenrechte konfligierende Implikationen zeitigt. Das wusste schon John Locke: Demokratie ist, zumindest in ihrer vertragstheoretischen Selbstbeschreibung, der zwanglose Zusammenschluss freier Menschen; in ihr artikuliert sich der Anspruch, nur solchen Gesetzen unterworfen zu sein, deren eigene Ko-Autorin man gleichzeitig ist (vgl. Locke 1977: 260–262). Indem die Menschenrechte<sup>2</sup> die normative Grundlage politischer Selbstbestim-

---

2 Mir ist bewusst, dass Locke selbst von natürlichen Rechten bzw. dem „Gesetz der Natur“ gesprochen hat und dass es mittlerweile umstritten ist, ob das, was wir heute als Menschenrechte verhandeln, mit der Konzeption des Na-

mung darstellen, liefern sie aber zugleich die Lizenz, ein kollektives Selbst gegen den Rest der Menschheit „durch positive Vereinbarung[]“ (ebd.: 280) abzugrenzen und so als einen autonomen Großakteur zu bestimmen und ins Werk zu setzen (vgl. ebd.; Benhabib 2008: 33). Demokratie verlangt beides: Die Mitbestimmung aller Rechtsunterworfenen und die Abgrenzung einer souveränen Bürgerschaft im Namen kollektiver Autonomie. Bleibt ersteres aus, ermangelt es dem betreffenden Gemeinwesen an der Teilhabe aller Betroffenen und damit an der erforderlichen demokratischen Legitimität. Bleibt letzteres aus, kommt kein konkretes kollektives Selbst zustande, das willens- und handlungsfähig wäre; wir hätten es mit einem Mangel an demokratischer Effektivität<sup>3</sup> zu tun, auf die die normativ gebotene Teilhabe aller Betroffenen ja praktisch abzielt<sup>4</sup>.

Benhabib betont nun, dass sich diese „Paradoxie demokratischer Legitimität“ nicht auflösen, wohl aber immer wieder von Neuem austragen und so einem Entwicklungsprozess unterwerfen lässt, den sie als „demokratische Iteration“ (ebd.: 45) bezeichnet. In Anschluss an Jacques Derrida beschreibt dieses Konzept die Wiederholung des demokratischen Gründungsakt, die im selben Zuge dessen Bedeutung und Konsequenzen verschiebt und verändert

---

turrechts adäquat zu verstehen ist, oder eher im Sinne eines internationalen politischen Rechtskonsenses aufgefasst werden muss (vgl. Beitz 2009). Ich möchte hinsichtlich dieser vielsichtigen Diskussion an dieser Stelle keine Aussage treffen. Entscheidend ist hier nur eines: Ob man die Menschenrechte mit Naturrechten gleichsetzt, aus ihnen ableitet oder ganz anders begründet – immer geht es um unveräußerliche Freiheits- und Gleichheitsrechte menschlicher Individuen, die entweder als Grundlage oder als gleichursprüngliche Entsprechung demokratischer Willensbildung interpretiert werden.

- 3 Die Unterscheidung zwischen demokratischer Legitimität und demokratischer Effektivität übernehme ich von Fraser (2007).
- 4 Diese paradoxe Doppelbestimmung der Demokratie findet sich nicht nur bei Benhabib, sondern etwa auch bei Arash Abizadeh. Abizadeh argumentiert zwar, dass sich der Demos nie abschließend abgrenzen bzw. definieren kann, da demokratische Willensbildung immer wieder auch die Einbeziehung derer verlangt, die bisher noch nicht Teil der Bürgerschaft sind. Der Demos bleibt *letztlich* „unbounded“, d.h. er erweitert bzw. korrigiert immer wieder seinen Grenzen (vgl. Abizadeh 2008: 45–48). Abizadeh negiert jedoch nicht, dass es vorübergehend und bis auf Weiteres immer auch diese Grenzen braucht, um kollektive Autonomie auszuüben. Entscheidend ist für ihn (wie für Benhabib), dass diese Grenzen nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen sind (vgl. ebd.: 49).

(vgl. ebd.: 48). Dieser innovative Aspekt der iterativen Bewegung rührt daher, dass in ihr die Bürgerschaft sich erneut mit dem für sie konstitutiven kosmopolitischen Normhorizont der Menschenrechte in Beziehung setzt (vgl. ebd.: 32f, 35f, 56, 60). Im Lichte etwa migrationsgesellschaftlicher Erfahrungen kann die Bürgerschaft dabei ihr Selbst auch revidieren, d. h. die Kriterien sozialer und politischer Partizipation modifizieren, gegebenenfalls auch öffnen und dadurch Mensch und Bürger mehr und mehr zur Deckung bringen.

Doch wie stark muss man das Konzept der „demokratischen Iteration“ lesen? Auf den ersten Blick scheint es nur um eine interne Revision bzw. Selbstreflexion des demokratischen „Wir“ zu gehen, die nicht dazu angetan ist, Demokratie und Menschenrechte wirklich auf Augenhöhe zu vermitteln. Benhabib betont an mehreren Stellen, dass es in letzter Konsequenz die national verfassten und mit Souveränität ausgestatteten Bürgerschaften selbst sind, die politisch entscheiden, inwiefern sie Menschenrechten Genüge tun (vgl. ebd.: 31, 64, 66). Bedeutet „demokratische Iteration“ also lediglich, dass der Demos autark für sich ausmacht, wie er seinen eigenen universalistischen Legitimationsanforderungen adäquater gerecht wird? Eine solche kommunitaristische Entschärfung der „demokratischen Iteration“ manifestiert sich, wenn Benhabib behauptet, dass nur non-askriptive Merkmale wie Leistung oder berufliche Qualifikation darüber entscheiden dürfen, ob Migrierenden Einreise oder Einbürgerung gewährt wird (vgl. Benhabib 2007: 452–454). Benhabib unterstreicht zwar, dass hier nur universalisierbare Gründe einschlägig werden würden (vgl. ebd.: 446f). Vor dem Hintergrund globaler ökonomischer Ungerechtigkeiten muss die allgemeine Zustimmungsfähigkeit dieser Gründe jedoch bezweifelt werden. Was hier als „universalisierbar“ gilt, ergibt sich offenbar noch aus der höchst partikularen Perspektive einer wohldefinierten Gemeinschaft, die unverändert und ohne äußere Einmischung ihr moralisch aufgeklärtes Eigeninteresse verfolgt. Die Öffnung der Demokratie gegenüber der Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft bliebe damit vollständig dem Urteil einer souveränen Bürgerschaft überantwortet.

Aber Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“ kann und muss auch radikaler begriffen werden. Hier kommt nun der Begriff der Öffentlichkeit ins Spiel. Diesen tippt Benhabib nur in adjektivierter Form an. Er ist aber wesentlich für ihre diskusethische Vorstellung demokratischer Legitimität, die in der „demokratischen Iteration“ ja aktualisiert werden soll. Sie schreibt: „Democratic iterations are complex processes of *public* argu-

ment, deliberation, and learning through which universalist right claims are contested and contextualized, invoked and revoked [...].“ (Benhabib 2004: 19)

Entscheidend ist hierbei, dass die „demokratische Iteration“ „öffentlich“, d. h. unter Voraussetzung von Öffentlichkeit geschieht. An Ort und Stelle expliziert Benhabib nicht weiter, durch was sich Öffentlichkeit im Wesentlichen auszeichnet. Der diskursethische Kontext macht aber klar, um was es hier geht: Die Öffentlichkeit ist kein „großer Club“, nicht nur die übergreifende Gemeinschaft der Bürger. Der öffentliche bzw. offene Charakter der „demokratischen Iteration“ soll vielmehr gewährleisten, dass diese nicht die Befangenheit eines geschlossenen Kollektivs reproduziert, sondern sich öffnet und ihre Rationalität in diskursiven Auseinandersetzungen mit migran-tischen Perspektiven unter Beweis stellt (vgl. Benhabib 2008:18f). Diesen offenen Charakter hebt Benhabib hervor, wenn sie die „öffentliche Debatte“ über undokumentierte Migrierende in den USA 2007 bespricht und dabei affirmativ den Umstand betont, dass in dieser Debatte auch die undokumentierten Migrierenden selbst zu Wort gekommen sind und so, wie indirekt oder begrenzt auch immer, Einfluss auf die politische Meinungs- und Willensbildung nehmen konnten (vgl. Benhabib 2007: 450). Letztlich obliegt es zweifellos der definierten Bürgerschaft vermittelt über Wahlen legislativ zu entscheiden, welche Rechte den Migrierenden zugesprochen werden. Aber als Öffentlichkeit können die versammelten Bürger ihr *Urteil* darüber nicht abschließend und alleine unter ihresgleichen ausmachen, denn sie sind in ihrem kollektiven Ringen nach demokratischer Legitimität immer schon Einsprüchen „von außen“ ausgesetzt (vgl. Ahlhaus 2020: 163–196, welche den Effekt des „bloß diskursiven“ Einflusses m.E. allerdings unterschätzt).

Das „Wir“ der politischen Gemeinschaft bleibt in der „demokratischen Iteration“ also nicht unter sich. Vielmehr ist die politische Deliberation bereits gegenüber jenen offen und responsiv, die noch nicht Teil dieses „Wir“ sind (vgl. Benhabib 2007: 455). Das Konzept der „demokratischen Iteration“ meint richtig verstanden einen öffentlichen Reflexionsprozess, in dem nicht nur die Details der Staatsbürgerschaft oder der Einwanderung auf Basis einer ungebrochenen nationalstaatlichen Souveränität zur Diskussion stehen, sondern sich der gesamte nationale Rechts- und Diskursraum selbst noch einmal einem Publikum zur Diskussion stellt, das über die Nation hinausweist. Dieses Publikum ist nicht vorab schon abschließend bestimmt. Es kann ausländische Menschen mit Aufenthaltsgenehmigung, aber auch, wie Benhabib betont, undokumentierte Migrierende umfassen, oder solche, die

sich gerade in Richtung Grenze auf dem Weg gemacht haben. Entscheidend ist das Prinzip der Öffentlichkeit, das normativ unterbindet, das Konzept der „demokratischen Iteration“ auf diese oder jene Fragen und Gruppen nach nationalstaatlichem Gusto bereits im Voraus zuzuschneiden.

Insofern der Diskursraum der „demokratische Iteration“ als Öffentlichkeit zu verstehen ist, lässt er sich nicht abschließend definieren: Er ist zwar lokalisiert in Zeit und Raum. Sein Universalismus ist nicht abstrakt, sondern kulturell konkret verortet, wie etwa die „deutsche“, „US-amerikanische“ oder „europäische Öffentlichkeit“. Aber als Öffentlichkeit versagt er sich zugleich volle Souveränität. Er öffnet sich gegenüber „den Anderen“. Er bezieht „die Anderen“ in die argumentative Aushandlung seiner eigenen Grenze mit ein und transzendiert damit diese Grenze immer schon. Unter Voraussetzung der Öffentlichkeit – oder unter Bedingungen „poröser Grenzen“ (Benhabib 2007: 448) – setzt sich die diskursive Praxis „demokratischer Iteration“ auf Augenhöhe mit der Wirklichkeit der Migrationsgesellschaft und den normativen Ansprüchen von Migrierenden ins Benehmen.

## 2 Die Offenheit der Öffentlichkeit

Diese Vermittlungsleistung kann der Begriff der Öffentlichkeit jedoch nur soweit vollbringen, wie er durch eine letztlich unabschließbare Offenheit bestimmt wird. Durch die Offenheit ist gewährleistet, dass sich der Demos in seiner Beratschlagung nicht abkapselt, sondern die Möglichkeit eines Mit-Redens „der Anderen“ besteht. Das Adjektiv „unabschließbar“ unterstreicht diesen Umstand und macht deutlich, dass es keine übergeordnete Instanz wie etwa die Nation geben darf, die den Umfang der Offenheit präjudiziert und diese somit letztlich wieder zurücknimmt. Vielmehr ist die Offenheit der Öffentlichkeit in einem grundlegenden und tatsächlich uneingeschränkten Sinn zu verstehen.

Im zweiten Schritt meiner Überlegung möchte ich nun darlegen, dass es sich hierbei um keine kontingente theoretische Option handelt. Vielmehr müssen wir den Begriff der Öffentlichkeit so verstehen, wann immer wir ihn verwenden. Wenn wir die Beobachtung aufstellen, in „geschlossenen Gesellschaften“ existiere keine wirkliche Öffentlichkeit, dann verbirgt sich dahinter mehr als eine weltanschauliche Zuschneidung des Begriffs. Wir drücken damit vielmehr den begrifflich zwingenden Umstand aus, dass wir uns noch nicht unbedingt in einer Öffentlichkeit bewegen, wenn wir den Haushalt bzw. den engeren Kreis persönlicher Belange verlassen haben und

als Bürgerin innerhalb der gesellschaftlichen und politischen Sphäre in Erscheinung treten. Wenn wir den Begriff der Öffentlichkeit konsequent gebrauchen wollen, dann bezeichnet er mehr als einen „großen Club“. Doch oft ist auch in philosophischen Debatten eine inkonsequente Begriffsverwendung anzutreffen. Dies zeigt sich etwa in der vieldiskutierten Tanner Lecture von Elizabeth Anderson. Hier stellt sie der Willkür „privater Regierung“, die in kapitalistischen Unternehmen vorherrscht, folgende Vorstellung von Öffentlichkeit entgegen: „If something is public, that means it is the business of a more or less well-defined group of people (members of the public), so that no one is entitled to exclude any member of the group from making it their business“ (Anderson 2017: 43)

Doch dadurch wird die Club-Logik, die das Private, also das Exklusive und von äußerer Einmischung Abgesonderte auszeichnet, reproduziert und lediglich auf eine höhere Stufe der Kollektivität gehoben. Dies mag dem republikanischen Anliegen einer Demokratisierung der Wirtschaft zumindest fürs Erste dienlich sein, doch gleichzeitig übersieht Anderson die weiterreichende Bedeutung, die wir sinnvollerweise mit dem Öffentlichkeitsbegriff verbinden<sup>5</sup>. Bereits etymologisch enthält der Begriff der Öffentlichkeit den zentralen Aspekt der Offenheit, der Unabschließbarkeit, des Tendenziell-für-alle-offen- bzw. geöffnet-Seins. Doch über die historische Kontingenz der Wortherkunft hinaus gibt es auch einen zwingenden systematischen Grund von einer konstitutiven Offenheit der Öffentlichkeit zu sprechen: Nur über diese Bestimmung lässt sich nämlich Öffentlichkeit von ihrem Gegenbegriff des Privaten durchgängig abgrenzen. Fehlt diese Bestimmung, wird unklar was Öffentlichkeit vom Privaten der sozialen Struktur nach unterscheidet. Alles würde sich in dieser Frage auf unscharfe, äußerliche und

5 Anderson hält an der Club-Logik fest, weil es ihr um die Herstellung kollektiver Autonomie im Bereich des Ökonomischen geht, und dies setzt eine gewisse Grenzziehung tatsächlich voraus. Wenn hier die Offenheit der Öffentlichkeit gegen Anderson hervorgehoben wird, dann soll dies nicht das Moment der Grenzziehung und seine Notwendigkeit vollkommen negieren, aber doch radikal relativieren. Begreift sich ein Kollektiv als öffentlich, so hat es eine gewisse Form und Kontur, Identität und Bestimmung. Es setzt diese aber nicht in souveräner Weise absolut, sondern stellt sie einem prinzipiell unabschließbaren, d. h. durch eine konstitutive Offenheit bestimmten Auditorium zur Disposition. In Bezug auf Andersons Fall demokratisierter Unternehmen hieße das, dass sich diese immer wieder auch gegenüber dem Einspruch Dritter offenhalten müssen, wollen sie ihrem Anspruch als Öffentlichkeit nachkommen.

letztlich irrelevante Unterschiede des Inhalts (persönlich vs. politisch) und der Reichweite (klein vs. groß) reduzieren.

Diese Begriffsbestimmung lässt sich auch theoriegeschichtlich gut stützen. John Dewey hat den Begriff der Öffentlichkeit freilich nicht entdeckt, aber ihn als erstes als Zentralkategorie der Demokratietheorie in den Fokus gerückt. In *The Public and its Problems* fasst Dewey Öffentlichkeit als eine spezifische und äußerst voraussetzungsreiche Weise mit dem häufigen Fall umzugehen, dass soziale Interaktionen bzw. Transaktionen nicht nur Konsequenzen für diejenigen haben, die unmittelbar an ihnen beteiligt sind, sondern auch über diesen abgesonderten, eben privaten Kreis hinaus Folgen zeitigen (vgl. Dewey 1946: 12f). Öffentlichkeit beschreibt bei Dewey keine umrissene Sphäre, wie politisch und ausgreifend sie auch sein mag, sondern in erster Linie diejenige Bewegung, die die Geschlossenheit des Privaten transzendiert. Dies wird in folgender Passage deutlich:

„The characteristic of the public as a state springs from the fact that all modes of associated behavior may have extensive and enduring consequences which involve others beyond those directly engaged in them. When these consequences are in turn realized in thought and sentiment, recognition of them reacts to remake the conditions out of which they arose. Consequences have to be taken care of, looked out for. This supervision and regulation cannot be effected by the primary groupings themselves. For the essence of the consequences which call a public into being is the fact that they expand beyond those directly engaged in producing them. Consequently special agencies and measures must be formed if they are to be attended to“ (ebd.: 27)

Die konstitutive Offenheit ist in Deweys Begriff der Öffentlichkeit schon angelegt: Öffentlichkeit entsteht immer dann, wenn eine soziale Diskrepanz bzw. Inkongruenz zwischen der Involviertheit des „inner circle“ und Betroffenheit existiert (wenn Handlungen also indirekte Konsequenzen haben), und wenn diese Diskrepanz „erkannt“, „anerkannt“ und durch Einbeziehung der bisher Ausgeschlossenen überwunden wird. Öffentlichkeit ist nicht die höherstufige Agentur, die nach Überwindung der Diskrepanz von Involviertheit und Betroffenheit final entsteht. Auf den ersten Blick scheint Deweys Rede vom staatlichen bzw. quasi-staatlichen Akteuren, die die „public capacity“ (ebd.: 13) ausführen (vgl. ebd.: 27), dies nahezulegen. Aber der Staat ist bei Dewey nicht als fixer politischer Verband zu verstehen, sondern vielmehr als gleichsam bloß kommissarische Agentur, die den Prozess der Ent-Privatisierung

bzw. Einbeziehung organisiert und sich im experimentellen Prozess dieser Öffnung selbst immer wieder transformativ entgrenzt (vgl. ebd.: 31–35). Der Staat ist für Dewey nichts weiter als die praktische Implementierung der Öffentlichkeit. Diese wiederum besteht, stets als Prozess und Suche gedacht, in der Transzendierung des Privaten, nicht (wie bei Anderson) in seiner Wiederholung im Großen. Kurzum: Öffentlichkeit ist schon bei Dewey das vorläufige Resultat einer Öffnung; sie folgt einer Logik der Öffnung<sup>6</sup>.

Auch Hannah Arendt bestimmt Öffentlichkeit letztlich auf diese Weise, obwohl der anti-modernistische Anschein des von ihr normativ favorisierten antiken Polis-Modells zuerst auf das Gegenteil hindeutet. Arendt begreift Öffentlichkeit nach dem Vorbild der athenischen Bürgerschaft als eine politische Sphäre des Handelns und der Freiheit, die sich klar gegenüber dem privaten Reich der Notwendigkeit, der Sklaverei und dem „natürlichen“ Zwangszusammenhang von Arbeit und Familie abgrenzt (vgl. Arendt 1958: 28–37). In ihr reüssieren die Heroen, die sich diesem Zwangszusammenhang qua Herrschaft entwinden konnten, um sich auf den Rücken derer, die sie beherrschen als gleichwertige Kontrahenten in einem Wettkampf um Ehre und Geltung zu messen (vgl. ebd.: 36f). In der zeitgenössischen politischen Theorie gibt es unterschiedliche Versuche, Arendts Konzeption der Öffentlichkeit anders zu lesen und von diesem Elitismus zu lösen. Benhabib setzt dem eben skizzierten agonistischen Polis-Modell eine „associational view“ (Benhabib 1992: 93) entgegen, die sich ebenso bei Arendt findet. Diese Sichtweise zeichnet das freie Handeln, dessen Stätte die Öffentlichkeit bei Arendt darstellt, als Zusammen-Handeln, als ein „act[ing] in concert“ (ebd.) aus. Ein derart radikal-intersubjektivistischer Handlungs- und dann auch Machtbegriff findet sich in der Tat bei Arendt (vgl. Arendt 1970). Doch bleibt unklar, weshalb hieraus, wie von Benhabib behauptet, die prinzipielle Offenheit der öffentlichen Deliberation folgt, die Arendt an einen diskursethischen Ansatz anschlussfähig machen würde. Zwar ist ein Konzert, das bei Arendt

---

6 Dies bedeutet nicht, dass Dewey die Notwendigkeit einer gewissen, vorübergehenden Schließung vollkommen negiert. Die „great community“ (ebd.: 147), als die Dewey Öffentlichkeit denkt, benötigt stets eine lokale Rückbindung und eine kommunitäre Kontur (vgl. ebd.: 216), nicht zuletzt, um sich als politische Subjektivität zu konkretisieren und wirksam zu machen. Aber diese Schließung bleibt in Deweys Konzeption transitorisch und dynamisch, also bloß ein immer wieder aufhebbares und korrigierbares Moment in jenem übergeordneten Such- und Öffnungsprozess, der mit dem Begriff der Öffentlichkeit verbunden ist (vgl. ebd.: iv–v, ix–x, 46, 65f, 74).

den konstitutiven Zusammenhang allen Handelns stiftet, zweifellos eine polyphone Praxis. Aber diese Pluralität ist, wenn die Metapher des Konzerts ihre erkenntnisleitende Funktion bewahren soll, nicht offen und durchweg dynamisch, sondern eben orchestriert und damit auch geschlossen. Sie fügt sich in den übergreifenden Ethos einer exklusiven Gemeinschaft ein, die sie wie ein Werk entfaltet, das bei aller eventuellen Dissonanz in sich stimmig bleibt.

Nicht die handlungstheoretische Metapher des Konzerts lässt uns bei Arendt die Offenheit der Öffentlichkeit entdecken, dafür aber ihr Begriff von Welt (vgl. Arendt 1958: 52), der die Geschlossenheit jeder Orchestrierung durchbricht. Am bündigsten und ohne den politischen Ballast eines latenten Elitismus erfasst Arendt Öffentlichkeit nämlich als gemeinsamen „Erscheinungsraum“ (Arendt 2012: 212), in dem die menschlichen Angelegenheiten *von allen Seiten* in Betracht genommen und erörtert werden können (vgl. Arendt 1958: 50, 57). Durch diese umfassende Triangulation erhalten die menschlichen Angelegenheiten erst ihren vollen Grad an Wirklichkeit (vgl. ebd.). Im Sinne einer radikal pluralistischen Ontologie spricht Arendt diese Wirklichkeit oder Welthaftigkeit im Gegenzug all den Dingen, Themen, Institutionen und Politiken ab, die sich dieser Öffnung gegenüber dem bisher ausgeschlossenen Blick in der bonierten Abgesondertheit des Privaten entziehen (vgl. ebd.: 50–52). Für Arendt besteht Öffentlichkeit in der Herstellung von Welt im Zuge einer Öffnung des gesellschaftlichen „Erscheinungsraums“<sup>7</sup>.

---

7 Wenn Arendt aber Öffentlichkeit derart begreift, muss auch ihre Klage über den unheilvollen „Aufstieg des Sozialen“ (ebd.: 38) neu interpretiert werden. Ihre Kritik zielt nicht reaktionär auf den Einbruch sozialer Themen und Belange in den öffentlichen Raum, die vormals wie die Frauen und Sklaven in der Dunkelheit des Privaten verborgen blieben. Arendts Sorge gilt meines Erachtens nicht dem Umstand, dass „soziale Fragen“ – also Fragen insbesondere der ökonomischen Produktion, Reproduktion und Verteilung – in der Moderne die Öffentlichkeit betreten (vgl. Habermas 1978: 113–115). Diese thematische und gesellschaftliche Öffnungsbewegung stellt den welthaften Erscheinungsraum der Öffentlichkeit ja erst her. Das Problem Arendts scheint vielmehr darin zu liegen, dass die vorherrschende technokratische Weise über soziale Fragen „öffentlich“ zu diskutieren, diesen Erfahrungsraum gleichzeitig zunichte macht, weil sie einseitig am Gesichtspunkt vermeintlicher oder wirklicher ökonomischer Notwendigkeiten orientiert ist (vgl. Arendt 1958: 40f, 46) und so gerade verhindert, dass sich die Dinge dem Blick von allen Seiten öffnen.

Die Bestimmung des Begriffs der Öffentlichkeit über das Moment der Offenheit findet sich schließlich ebenso bei Habermas. Habermas setzt historisch bei der Herausbildung einer spezifisch bürgerlichen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert an. Diese zielt darauf, die staatliche Gewalt der privaten Willkür feudaler Herrschaft zu entziehen und im diskursiven Medium des „öffentlichen Rasonnements“ einer Rationalisierung zu unterwerfen (vgl. Habermas 1990: 86f). Gemäß dieser bürgerlichen Idee einer Rationalisierung von Herrschaft wird diese nun vor den „Gerichtshof der Vernunft“ gezerrt und hier dem grellen Licht der „öffentlichen Meinung“ exponiert (vgl. ebd. 161ff, 178ff). Habermas ist sich durchweg über die soziale Partikularität der bürgerlichen Öffentlichkeit im Klaren, die u. a. Frauen und Arbeiter ausschließt (vgl. ebd.: 93, 98). Doch gleichzeitig hegt die öffentliche Diskussionskultur, die sich in den bürgerlichen Salons und Tischgesellschaften ansatzweise herausbildet, aus sich heraus den Anspruch auf radikale Offenheit. Das Publikum der neu entstehenden Öffentlichkeit ist durch eine „prinzipielle[] Unabgeschlossenheit“ (ebd.: 98) charakterisiert, denn die Rationalität der „öffentlichen Meinung“ wird nur dadurch gewährleistet, dass diese sich der Prüfung aus allen unterschiedlichen Blickwinkeln aussetzt (vgl. ebd.: 95, 97f, 99, 119f). Aufgrund ihrer Orientierung an einer menschheitsumspannenden Vernünftigkeit, ist der bürgerlichen Öffentlichkeit von Anfang an eine Bewegung der Öffnung immanent, die sie über ihre exklusive historische Gestalt hinaustreibt (vgl. ebd.: 97, 111f).

Diese Öffnungsbewegung macht bei Habermas auch nicht Halt an den Grenzen des Nationalstaates. Es ist richtig, dass Habermas in seiner historischen Rekonstruktion stets von einem nationalstaatlichen Gepräge der bürgerlichen Öffentlichkeit ausgeht. Aber deshalb ist sein Begriff der Öffentlichkeit nicht in den „nationalen Container“ eingeschlossen, wie Nancy Fraser behauptet (Fraser 2007: 9–17). Das „öffentliche Rasonnement“ ist bei Habermas staatszentriert, denn es geht ihm um die Rationalisierung staatlicher Politik, die wiederum zumeist nationalstaatlich verfasst ist. Es ist somit auch konkret innerhalb eines nationalen Rechts-, Sprach- und Kulturraum verortet, findet also nicht auf einer abstrakt-kosmopolitischen Ebene statt. Doch dieser Umstand bedeutet nicht, dass die national lokalisierten Öffentlichkeiten mit nationalen Demoi deckungsgleich sind. Sie sind einerseits kulturell gebunden bzw. situiert, gleichzeitig aber, wie Habermas hervorhebt (vgl. Habermas 1990: 98), durch eine prinzipielle Offenheit ihres Publikums gekennzeichnet, denn nur auf diesem Wege können sie dem Anspruch diskursiver Rationalität gerecht werden, dem sie sich als Öffentlichkeiten selbst verpflichtet sehen.

### 3 Nationalistische Verhinderung der Öffentlichkeit

Dewey, Habermas und Arendt konvergieren über ihre theoretischen Differenzen hinweg in der Bestimmung dessen, was man in Anlehnung an Richard Bernstein den „normativen Kern der Öffentlichkeit“ (Bernstein 2012) nennen kann. Dieser besteht in dem Anspruch, gesellschaftliche Kommunikationszusammenhänge zu öffnen, also durch Konfrontation mit neuen, anderen und bisher ungehörten Stimmen jener „erweiterten Denkungsart“ (Kant 1974: 227) zu überführen, die alleine die Rationalität des Kommunizierten fundiert. Öffentlichkeiten haben damit immer schon eine transnationale und spezifisch auch eine migrationsgesellschaftliche Struktur: Sie sind in der Klärung ihres „Wir“ und seiner Grenzen den Einsprüchen migrantischer Bewegungen und Diskurse ausgesetzt, entsprechend Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“.

Doch nach dieser begrifflichen und theoriegeschichtlichen Klärungsarbeit stellt sich die Frage, ob Öffentlichkeit und ihre Offenheit mehr darstellt als ein normatives Ideal der Aufklärung, das realen politischen Schließungstendenzen ohnmächtig gegenübersteht. Auch Benhabib ist sich dieser Tendenzen bewusst, die ihr diskursethisches Modell einer ebenbürtigen Vermittlung von Demokratie und Migrationsgesellschaft empirisch zu untergraben drohen (vgl. Benhabib 2020: 198f). Wies die übergeordnete politische Entwicklung der 1990er und 2000er Jahre vermutlich noch in die Richtung einer Liberalisierung und zunehmenden kosmopolitischen Öffnung westlicher Demokratien unter dem Eindruck von Globalisierung und Digitalisierung, so sind in den letzten Jahren vermehrt Gegenentwicklungen zu verzeichnen, die die Offenheit der Öffentlichkeit rückgängig machen, blockieren oder ausbremsen. Ich möchte diese Entwicklungen als Tendenzen einer nationalistischen Verhinderung der Öffentlichkeit diskutieren: In Abwehr migrantischer Bewegungen und Forderungen ziehen sich politische Gemeinschaften wieder in den Privatraum nationaler Selbstbestimmung zurück. Dies manifestiert sich in komplexen Grenz- und Kontrollregimen, die nicht nur die Bewegungsfreiheit und Existenz von Migrierenden einschränken, sondern auch dafür sorgen, dass diese aus der politischen Diskussion darüber ausgeschlossen bleiben. Diese Diskussion wird entsprechend in der Abgesondertheit eines „großen Clubs“, also privat, jenseits des eigentlichen Prinzips der Öffentlichkeit geführt.

Es gibt unterschiedliche Varianten dieser Entwicklung. Wendy Brown analysiert die neo-nationalistische Version einer gegenwärtigen Verhinderung der Öffentlichkeit. Ich beziehe mich auf ihre zeitdiagnostischen Un-

tersuchungen der „neoliberalen Gouvernamentalität“ und ihrer Folgen (vgl. Brown 2019, 2017). „Gouvernamentalität“ bezeichnet mit Michel Foucault eine historisch jeweils spezifische Weise des Regierens, wobei hier nicht alleine staatliche Herrschaftsausübung im Vordergrund steht, sondern genereller Formen der Modellierung, Steuerung, Disziplinierung und Kontrolle von gesellschaftlichen Zusammenhängen, die zudem auch immer einen subjektivierenden, d. h. nicht nur äußerlich-zwanghaften Effekt haben (vgl. Foucault 2005: 148–174). Neoliberale Gouvernamentalität, so lässt sich Browns Diagnose kondensieren, zeichnet sich nun durch eine Privatisierung des Regierens aus. Das zeigt sich zuerst dadurch, dass immer mehr gesellschaftliche Bereiche „dereguliert“ und damit der Privatautonomie bürgerlichen Eigentums und marktwirtschaftlichen Handelns zugeschlagen wurden. Die „personal, protected sphere“ des Marktes weitet sich aus und immunisiert sich gleichzeitig gegen äußere Einmischungen in Form politischer Mitbestimmung oder sozialer Steuerung (vgl. Brown 2018: 61–65).

Doch in Reaktion auf die sozioökonomische Krisen- und Konflikthaftigkeit dieser marktförmigen Privatisierung und somit Auflösung der Öffentlichkeit nimmt die wiedererstarke „personal, protected sphere“ noch eine zweite, kompensatorische Gestalt an. Sie bringt sich ebenso als geschlossener Solidarzusammenhang einer „Familie“ im Großformat zur Geltung, die durch ethnische Abstammungsbeziehungen definiert sei und sich gegen „fremde“ Einmischungen und Ansprüche zur Not auch aggressiv zur Wehr setzt (vgl. ebd.: 65–68). Die politische Gemeinschaft setzt sich nicht länger der Offenheit der Öffentlichkeit aus, sondern verwahrt sich als Nation im Sinne einer klar abgegrenzten, reinen und in sich vollkommen souveränen Familie gegen diese Zumutung (vgl. ebd.: 67). Durch militarisierte Grenzmauern, polizeiliche und kulturelle Repressionen, patriotische Bürgerbewegungen, Xenophobie und offenen Rassismus versucht die nationale Familie die Hoheit über ihren vermeintlich privaten Gestaltungsraum durchzusetzen und so jeden „von außen“ kommenden Widerspruch, jedes ebenbürtige Mitreden durch bspw. Migrierende von vorneherein zu blockieren.

Dieser neo-nationalistische Ansatz einer Verhinderung der Öffentlichkeit nach dem privatistischen Modell der Familie wird offensiv durch jene rechtspopulistischen Parteien und Regierungen vertreten, die in den letzten Jahren in vielen europäischen Gesellschaften, aber auch in den USA Aufwind erhielten und sich nicht selten auch festigen konnten. Es wäre allerdings verfehlt, diesen Ansatz auf den Rechtspopulismus zu reduzieren und somit noch für eine relative Randerscheinung zu halten. Er existiert näm-

lich auch in einer gleichsam „zivilisierten“, post-nationalen und viel weiter verbreiteten Fassung. Etienne Balibar hat am Beispiel Frankreichs einen republikanischen Nationalismus besprochen, der sich nicht zwingend auf ethnische Identitäten beruft. Stattdessen rechtfertigt dieser „Nationalrepublikanismus“ (Balibar 2003: 76) die repressive Kontrolle und Ausgrenzung von Migrierenden durch staatliche Institutionen auch mit Verweis auf die kommunitären Voraussetzungen von Demokratie, Rechtsstaat und Zivilgesellschaft bzw. mit Blick auf Bedingungen des Wohlstandes, der Sicherheit und des Friedens (vgl. ebd.: 76–89). Die Gemeinschaft, die hier gegenüber Migrationsbewegungen abgeschirmt werden soll, wird nicht als gleichsam reine biologische Familie gedacht, sondern eher als historisch gewachsene Patch-Work-Familie (vgl. ebd.: 91). Aber das ändert nichts an der wirksamen Fiktion einer eingeschworenen und darum souveränen „Schicksalsgemeinschaft“, die sich gegen äußere Einmischungen schützen muss, um ihr „Projekt“, ihre „Verfassung“ oder ihre „Werte“ (begriffen als das ihr vermeintlich genuin „Eigene“; vgl. kritisch hierzu Özmen 2015: 355–358) nicht in die Krise zu stürzen. Der postnationale Ansatz bildet sich insbesondere auf der Ebene der Europäischen Union aus, wo es darum geht, die einzelnen Nationalstaaten in einer erweiterten Nation aufzuheben, die durch stabile „Außengrenzen“ definiert und befestigt wird (vgl. Balibar 2003: 89–93).

Anders als die neo-nationalistische Variante macht dieser Ansatz nicht vollständig mit dem Anspruch der Öffentlichkeit Schluss. Einerseits ist die Europäische Union hinsichtlich vieler Belange gut vernetzt und auch für außereuropäische Diskurse durchaus offen. Langsam etabliert sich auf supranationaler Ebene ein Kommunikationsraum, der nicht nur die inner-europäischen Grenzen in Richtung eines zunehmend gesamteuropäischen, immer größer werdenden „großen Club“ übersteigt. Hinzu kommt auch der Anspruch, sich nach außen bzw. zur weiteren Welt hin offen zu halten, also als Öffentlichkeit im hier entwickelten vollen, ungeschützten Sinn zu präsentieren. Doch an einer wesentlichen Stelle wird dieser Anspruch andererseits systematisch verletzt: In der „Migrationsfrage“ wird das Zustandekommen einer wirklichen Öffentlichkeit wirksam verhindert. Das Vorliegen indirekter Konsequenzen, die die europäische Innen- und Außenpolitik für Migrierende zweifellos erzeugt, führt nicht zu deren Einbeziehung. Die europäische Grenzpolitik kann nicht von allen Seiten besprochen werden, da sie gerade dazu dient, die „andere Seite“, also Migrierende, aus der Diskussion auszuschließen. Entsprechend ist das europäische Publikum nicht durch eine „prinzipielle[] Unabgeschlossenheit“ (Habermas 1990: 98) charakterisiert.

Es stellt bei aller partiellen Offenheit einen letztlich verbarrikadierten Raum dar, in dem eine tatsächlich offene Deliberation durch Grenzregime, sowie verschiedene Kriminalisierungs- und Diskriminierungspraktiken unterdrückt wird. Europa geht damit der Status einer Öffentlichkeit im konsequenten Sinne ab. Diesen Status würde Europa erst dann erlangen, wenn es auch in der Migrationsfrage außereuropäische Perspektiven ebenbürtig in die Diskussion miteinbezieht.

#### 4 Kritik der nationalistischen Verhinderung der Öffentlichkeit

Ich habe mit der Frage begonnen, wie sich eine ebenbürtige Vermittlung von Demokratie und Migrationsgesellschaft philosophisch denken lässt und bin hierbei auf den Begriff der Öffentlichkeit gelangt. Einerseits habe ich auf dem Wege einer theoriegeschichtlich fundierten Begriffsanalyse versucht zu demonstrieren, dass Öffentlichkeit das Ideal eines konstitutiv offenen Kommunikationsraums meint. Andererseits zeigt sich in der gegenwärtigen Wirklichkeit westlicher Gesellschaften die widerstrebende Tendenz einer neo- oder postnationalistischen Abschottung und Schließung der politischen Meinungs- und Willensbildung. Mit dieser Diskrepanz von Begriff und Wirklichkeit startet die eigentliche philosophische Arbeit (vgl. Horkheimer 1939: 331–337). Klaffen Begriff und Wirklichkeit nun mal auseinander? Muss man dieses Auseinanderklaffen schlicht konstatieren und achselzuckend hinnehmen? Oder lässt sich der besprochenen Schließungstendenz im Modus der Kritik begegnen? An der Möglichkeit der Kritik hängt die Welthaftigkeit der Philosophie, ihre Bewahrung vor reiner, wirklichkeitsferner Geistigkeit (vgl. ebd.: 334–337). Doch mit welcher Methode kann kritisiert werden? Wodurch erzeugt Kritik ihre Triftigkeit, die sie über willkürliche und „oberflächliche Nörgelei“ (ebd.: 331) heraushebt? Ich werde nun im vierten und letzten Teil zuerst den Vorzug einer immanent verfahrenen Kritik gegenüber externen und internen Kritikansätzen herausarbeiten (4.1.). Danach möchte ich den Versuch einer immanenten Kritik der genannten Schließungstendenz skizzieren, indem ich auf die Suche einer Nötigung zur Öffnung gehe, die der sozialen Praxis selbst innewohnt (4.2.).

#### 4.1 Methode der Kritik

Der Ansatz einer externen Kritik findet sich exemplarisch in den migrationsethischen Interventionen von Anna Goppel. Ausgehend von einer dezidiert moralphilosophischen Perspektive kritisiert sie die im politischen Diskurs weithin geteilte Annahme, Nationalstaaten könnten die Entscheidung darüber, welche Rechte und welche Zugangsmöglichkeiten sie Migrierenden gewähren, vollkommen souverän, d.h. ohne deren Einbezug treffen (vgl. Goppel 2015: 340–343). Diese politische Souveränitätsannahme stünde in Konflikt mit dem moralischen Standpunkt, der als ein solcher der Unparteilichkeit verlangt, staatliches Handeln gegenüber allen davon Betroffenen zu rechtfertigen (vgl. ebd.: 343). Aber in Goppels Position (wie schon bei Carens) bleibt unklar, welche innerliche Verbindlichkeit einer derart universalistischen Moralkonzeption für den politischen Bereich zukommt. Die Forderung nach allseitiger Begründung mag aus moralischer Sicht philosophisch wohl überlegt sein. Doch sie tritt erst äußerlich an Politik heran, wie eine intellektuelle Mahnung oder eben ein abstraktes moralisches Gebot, das einer radikal abweichenden Realität gut begründet aber mit der Ohnmacht des „bloße[n] Sollen[s]“ (Hegel 2021: 124) gegenübersteht.

Das Problem der Ohnmacht versuchen andere Formen der Kritik zu überwinden, indem sie nicht länger extern, sondern intern am normativen Selbstverständnis der kritisierten Gesellschaft ansetzen (vgl. Walzer 1993). Balibar etwa verfolgt diese Methode, wenn er seine kritische Analyse eines auf Abschottung und Ausgrenzung setzenden „Nationalrepublikanismus“ (Balibar 2003: 76) mit dem Aufruf beendet: „Franzosen, strengt euch an, wenn ihr Republikaner sein wollt!“ (ebd.: 100). Aber auch Benhabib glaubt die gegenwärtigen Schließungstendenzen mit Rekurs auf moralische Maßstäbe und rationale Standards der Öffentlichkeit kritisieren zu können, die sich in liberalen Demokratien fest etabliert hätten (vgl. Benhabib 2020: 198f).

Doch die Annahmen der internen Kritik erweisen sich aus mehreren Gründen als unhaltbar. Westliche Gesellschaften rücken unter dem Vorzeichen der oben besprochenen neonationalistischen Tendenz mitunter ganz offen vom Anspruch der Öffentlichkeit ab, sodass es in dieser Hinsicht gar nichts mehr intern einzuklagen gibt. Postnationalistische Gesellschaften halten zwar ideell an diesem Anspruch fest. Ihre Abschottung gegenüber Migrationsbewegungen kann daher sicherlich als normative Inkohärenz bezeichnet werden. Aber der interne Ansatz kann selbst noch nicht erklären, warum eine solche Inkohärenz, wenn sie einmal doch schonungslos einge-

sehen wird, zwingend zur normativen Anpassung der Wirklichkeit führen muss. Eine realistische Revision der Norm scheint unter diesen Umständen ebenso wahrscheinlich (vgl. Jaeggi 2013: 272). Das gilt zumindest solange, wie nicht gezeigt werden konnte, dass diese Norm (in unserem Fall: der normative Anspruch der Öffentlichkeit) selbst konstitutiv für das Funktionieren sozialer Praxis ist.

Während die interne Kritik bei den expliziten Normen eines gesellschaftlichen Praxiszusammenhangs ansetzt, greift die immanente Kritik, die den methodologischen Kern des sog. „Linkshegelianismus“ bzw. der Kritischen Theorie bildet (vgl. Stahl 2013), tiefer. Ihr Ankerpunkt ist nicht das explizite Selbstverständnis einer Gesellschaft, sondern die „implizite Normativität sozialer Praktiken“ (Jaeggi 2013: 289), die konstitutiv für deren Funktionieren ist. Neonationale und postnationale Lebensformen mögen das Prinzip der Öffentlichkeit dezidiert verneinen oder mehr oder weniger verstohlen relativieren. Es ist aber trotzdem denkbar, dass sie als soziale Lebensformen (vgl. ebd.: 67–141) aus sozialtheoretischen Gründen doch genötigt sind, früher oder später die Offenheit herzustellen oder zuzulassen, von der sie hinsichtlich ihrer eigenen Reproduktionsbedingungen stets abhängig bleiben, auch wenn sie dies selbst verkennen. Das Ideal der Öffnung wäre somit eine Idee im Sinne Hegels, d. h. eine Norm, die wirklich ist (vgl. Hegel 2021: 29f), sofern sie sich in der Praxis selbst aufnötigt, auch wenn dies nach Kräften unterdrückt wird.

Die Vorstellung einer praktischen Notwendigkeit hinsichtlich der Realisierung emanzipatorischer Normen ist zu Recht kritisiert worden. Lange war mit ihr nämlich das Paradigma einer objektivistischen Geschichtsphilosophie assoziiert, die keinen Platz für historische Kontingenzen und dem Eigengewicht politischen Handelns lies und mit quasi-gesetzmäßiger Sicherheit einen Fortschritt prognostizierte, der sich in der realen Geschichte nicht einstellen wollte (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 31–78). Allerdings kann man den Begriff der Notwendigkeit unterschiedlich stark lesen. In der starken Version behauptet er, dass sich diese oder jene Tendenz auf lange Sicht und weitestgehend akteursunabhängig durchsetzen muss, im Sinne einer triumphalen und als Automatismus missverstandenen „List der Vernunft“ (Hegel 1986: 49). Er kann aber auch in einer schwächeren Version auftreten und behaupten, dass besagte Tendenz sehr wohl und auch dauerhaft blockiert werden kann, dass dies aber stets um den Preis der Dysfunktionalität, der Krisenhaftigkeit bzw. des Pathologisch-Werdens sozialer Praxis geschieht (vgl. Zurn 2020: 276–282). In dieser bescheideneren Variante zeigt sich die

Notwendigkeit einer Tendenz indirekt im potenzierten Problemcharakter sozialer Praxis: Wenn etwa westliche Demokratien durch migrationsfeindliche Schließungsversuche zwar oberflächlich die ihnen selbst transparenten „Probleme“ (bspw. das oft debattiert Problem der „Flüchtlingskrise“) lösen, der selbe Prozess sie aber im Hinblick auf ihre grundlegenden praktischen Reproduktionsanforderungen immer tiefer, immer krisenhafter in Probleme führt, dann würde sich hieraus eine praktische Nötigung zur Öffnung für jene westlichen Demokratien selbst ergeben, auf die sich eine immanente Kritik besagter Schließung beziehen kann.

#### 4.2 Was nötig zur Öffnung?

Doch wie lässt sich eine solche praktische Nötigung zur Öffnung sozialphilosophisch rekonstruieren? Ich möchte zum Abschluss den Versuch einer Beantwortung dieser Frage skizzieren. Mein Ziel ist es, der Fundierung des hier exponierten normativen Modells der Öffentlichkeit innerhalb notwendiger Strukturen sozialer Praxis nachzuspüren. Benhabibs Konzept der „demokratischen Iteration“, das vermöge seiner konstitutiven Offenheit theoretisch in der Lage ist, Volkssouveränität und Migrationsgesellschaft auf Augenhöhe zu vermitteln, soll mit seinen sozialphilosophischen Grundlagen rückvermittelt und so als eine praktisch selbst wirksame Idee im Sinne Hegels freigelegt werden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* von Interesse (a). Sie bedarf aber eines radikal-demokratischen Korrektivs (b), ohne das die Nötigung zur Öffnung, die in der kommunikativen Struktur der Vergesellschaftung strukturell bereits angelegt ist, nicht voll entfacht werden kann (c).

(a) *Die kommunikationstheoretische Antwort*: In seinem Vorwort zur 1990er Neuauflage des *Strukturwandel der Öffentlichkeit* versucht Habermas das Modell einer konstitutiv offenen Öffentlichkeit von historischen und politischen Kontingenzen und Einseitigkeiten zu lösen. Er verweist auf die basale Struktur „kommunikativen Handelns“, in der eine unausweichliche Nötigung zur Öffnung immer schon am Werk sei (vgl. Habermas 1990: 34). Habermas beschreibt mit dem Konzept des „kommunikativen Handelns“ jene fundamentale Form sozialer Praxis, in der die Akteure durch sprachlichen Rekurs auf anerkannte oder anerkennungswürdige Normen und Wahrheiten ihre Handlungspläne koordinieren und dadurch jene normative Integration aktiv zustandebringen, von der die Reproduktion des gesellschaftlichen Zusammenhangs *insgesamt* abhängt (vgl. Habermas 1995: 587–589). Als kommunikativ Handelnde sind die Akteure unweigerlich an der Erzielung ei-

nes wirklichen und d.h. „zwanglosen Konsenses“ orientiert (vgl. Habermas 1995a: 114–116). Normen oder Wahrheiten erhalten nämlich ihre volle handlungskordinierende Kraft innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft erst dann, wenn sie die Unterstellung des rationalen Einverständnisses für sich haben und es somit keiner zusätzlichen strategischen Einflussnahme bedarf, um ihre Nachachtung durchzusetzen (vgl. Habermas 1995: 272–275). Rationales Einverständnis bedeutet jedoch in letzter Konsequenz universelles Einverständnis, denn nur so kann ausgeschlossen werden, dass die Einigkeit bloß durch Borniertheit erzwungen ist. Das heißt: die Geltung einer Norm entscheidet sich an der rationalen Stellungnahme aller Betroffenen jenseits vorab fixierter lebensweltlicher Zugehörigkeiten (vgl. Habermas 1995a: 114–116; Habermas 1996: 46–50). Die Rationalitäts- bzw. Konsensorientierung einer Kommunikationsgemeinschaft nötige damit zu ihrer Öffnung.

Doch kann Habermas die gesuchte Nötigung zur Öffnung nicht vollständig rekonstruieren, denn der Universalismus der Kommunikationsgemeinschaft kann durch ihre Rationalitätsorientierung gerade auch begrenzt werden. Zur Aufrechterhaltung der Geltung einer Norm müssen nicht unbedingt alle Betroffenen in den Diskurs einbezogen werden, sondern nur solche, die als rationale, und daher legitime Sprecherinnen anerkannt werden (vgl. Habermas 1995a: 116f). Die Nötigung zur Öffnung kann also unterbunden werden, wenn man ganzen Bevölkerungsgruppen die volle Teilhabe an der „kommunikativen Vernunft“ abspricht. Etienne Balibar hat in diesem Zusammenhang auf die Ziehung „anthropologischer Differenzen“ (Balibar 2020: 4–7) hingewiesen, die „Frauen“, „Arbeiter“, „Perverse“ oder „Fremde“ für Menschen befinden, welche in ihrer Rationalität aus verschiedenen Gründen beschränkt seien und so aus der Kommunikationsgemeinschaft herausgehalten werden können, ohne dass deren Rationalitätsanspruch kollabiert. Vor diesem Hintergrund ist auch das mediale Bild des Migrierenden zu erklären, das in europäischen Gesellschaften oft dominiert: Sie werden nicht selten (und nicht alleine durch neo-nationalistische Parteien) in rassistischer und postkolonialer Manier mit Kriminalität, Bildungsarmut, archaischen Sitten und einer generellen kulturellen Unreife in Verbindung gebracht und so mehr oder weniger subtil als defizitäre Wesen figuriert, die vielleicht bedürftig und betroffen von europäischer Politik sein mögen, kognitiv und moralisch aber keinesfalls kompetent genug, um an deren kommunikativer Aushandlung selbst teilzuhaben.

(b) *Die radikaldemokratische Antwort:* Die nicht nur empirische, sondern auch normative Exklusivität der Kommunikationsgemeinschaft

und ihres Universalismus der Verständigung muss also erst von außen durchbrochen werden, wie Jacques Rancière in seiner Kritik an Habermas argumentiert (vgl. Rancière 2002: 55–72). Rancières Kritik setzt dezidiert intern an Habermas an. Er greift genau jenen Anspruch „kommunikativer Vernunft“ auf, der laut Habermas’ die prinzipielle Offenheit der Kommunikationsgemeinschaft erzwingt (vgl. ebd.:55f). Ähnlich wie Balibar verweist er aber darauf, wie bestimmte soziale Gruppen aus der „kommunikativen Vernunft“ historisch ausgeschlossen wurden und werden, weil sie nicht des Logos mächtig seien, sondern letztlich nur kreatürlichen Lärm produzieren würden (vgl. ebd.: 15, 33f). Konkret geht es auch Rancière um Arbeiterinnen, Frauen, aber auch um Migrierende. Man kann mit Rancière analysieren, wie Migrierenden seit der Antike in der abwertenden und ausgrenzenden Figur des „Barbaren“ eine Fremdheit gegenüber dem angemessenen Logos der vorherrschenden Kommunikationsgemeinschaft zugeschrieben wird. Ihre fehlenden Sprachkenntnisse fungieren aus hegemonialer Sicht gleichsam als der greifbarste Beweis für ihr gebrochenes Verhältnis zum Logos und damit für ihre „Anteillosigkeit“ (ebd.: 22) an den symbolisch und kulturell genormten Kompetenzen der Kommunikation, die ihren Ausschluss aus der Gemeinschaft der Kommunizierenden zu begründen scheint.

Entscheidend ist nun, dass besagte Ausschlüsse zu einer öffentlichen Sprachlosigkeit der Ausgeschlossenen führen, welche es verunmöglicht, dass diese einfach *unmittelbar* mitreden und sich so in den Universalismus der Verständigung einschreiben können. Erst indem sich die exkludierten Gruppen ihrer aufgezwungenen Sprachlosigkeit durch die demonstrative Erschaffung einer eigenen, „polemischen Bühne“ (vgl. ebd.: 52) widersetzen und sich auf diesem Wege aktiv als Gegenöffentlichkeiten konstituieren, können sie das Urteil eines Mangels an Rationalität, das bisher auf ihnen lastet, praktisch widerlegen (vgl. ebd.: 66–69). Die „anthropologische Differenz“ löse sich im Zuge dieser kollektiven Sprachergreifung auf. Im Lichte von Gegenöffentlichkeiten, in denen sich die rationale Kompetenz marginalisierter und exkludierter Gruppen unmissverständlich offenbart, können laut Rancière die bisherigen Zugangsbeschränkungen zur vorherrschenden Kommunikationsgemeinschaft nicht länger aufrechterhalten werden (vgl. ebd.: 65).

Die Gegenöffentlichkeiten, so die radikaldemokratische Beobachtung, nötigen zu ihrer Öffnung. Dies könne am Beispiel proletarischer (vgl. ebd.: 63–66) und feministischer (vgl. ebd.: 53f), aber auch migrantischer Bewegungen (vgl. Rancière 2004) nachvollzogen werden. So sei es den „Sans-pa-

piers“ in Frankreich zumindest partiell und momenthaft gelungen, sich durch ihre gegenöffentliche Inszenierung als „aktive Bürger“ in die Kommunikationsgemeinschaft der Republik einzuschreiben und diese dadurch gegenüber der migrationsgesellschaftlichen Realität zu öffnen (vgl. Balibar 2003: 94–100). Vergleichbare Manifestationen migrantischer Gegenöffentlichkeit konnte man auch in den anhaltenden Geflüchtetenprotesten am Berliner Oranienplatz oder bei „Hamburg Lampedusa“ erblicken. Ihnen allen ist die Konstruktion eines „polemischen“, antagonistisch gegen die hegemoniale Diskursordnung gerichteten Universalismus gemeinsam. Diesen demonstrieren sie alleine schon dadurch, dass sie als Wesen hervortreten, die nicht mehr nur Objekt einer Kommunikationsgemeinschaft sind, die über sie und ihre Rechte spricht, sondern selbst Subjekte, die über alle „anthropologische Differenzen“ hinweg sich trauen, öffentlich zu sprechen und so beginnen, ihre Rechte eigenständig einzufordern.

Doch auch mit Rancière kann die gesuchte praktische Nötigung zur Öffnung nicht in Gänze rekonstruiert werden. Dies liegt an seinen theoretischen Vorannahmen. Folgen wir seinem radikaldemokratischen Ansatz nämlich konsequent, so hebt die gegenhegemoniale Kontestation der Zugangbeschränkungen zur Kommunikationsgemeinschaft zwar die Dimension „des Politischen“ hervor (vgl. Mouffe 2005: 8–34). Sie mache also deutlich, dass unsere gesellschaftlichen Verhältnisse nicht auf festem normativem Grunde ruhen, sondern das immer nur temporäre Ergebnis von Kämpfen sind. Es ist unter diesen dezidiert postfundamentalistischen Voraussetzungen aber dann auch in keiner Weise ausgemacht, wer oder was sich in diesen „grundlosen“ Kämpfen durchsetzt. „Das Politische“ (bzw. die „Politik“ im Gegensatz zur Ordnung der „Polizei“ im Sinne Rancières) ist normativ eben vollkommen unterbestimmt. Es unterhält, anders als Rancière annimmt (vgl. Rancière 2002: 24, 29, 41), kein privilegiertes ontologisches Verhältnis zur „radikalen Demokratie“. Es birgt daher auch keine Nötigung zur Öffnung. Die forcierte, eventuell gewaltsame und kriegerische Abschottung gegen selbstbewusst gewordene „Minderheiten“ ist genauso möglich wie das Gegenteil einer demokratischen Transzendierung des bestehenden Universalismus.

(c) *Die kombinierte Antwort*: Eine Kommunikationsgemeinschaft öffnet sich nicht einfach aufgrund ihres konstitutiven Rationalitätsanspruch gegenüber „dem Anderen“, denn dieser Anspruch kann durch das Ziehen „anthropologischer Differenzen“ wirksam eingegrenzt werden. Deswegen beharrt der radikaldemokratische Ansatz zurecht auf die politische Herstel-

lung von Gegenöffentlichkeiten, die von außen diese Barriere erst kontestieren müssen. Das radikaldemokratische Moment der Gegenöffentlichkeit ist wichtig. Ohne dieses Moment gäbe es gar keinen äußeren Anlass und Druck zur Öffnung. Aber Rancière kann nicht benennen, was die sich verschließende Kommunikationsgemeinschaft nun selbst innerlich zur Öffnung nötigen soll. Gewiss, Gegenöffentlichkeiten „demonstrieren“ ihre Fähigkeit zur öffentlichen Artikulation und widerlegen damit jene „anthropologischen Differenzen“, die subalternen Gruppen genau diese Fähigkeit aberkannt haben. Doch unter Rancières postfundamentalistischer Prämisse, die jede konstitutive und dadurch zwingende Norm sozialer Praxis radikal ausschließt, wird nicht klar, warum sich die bisher verschließende Kommunikationsgemeinschaft eigentlich von dieser „Demonstration“ beindrucken lassen muss, statt ihre Borniertheit einfach zu bejahen und offensiv zur Geltung zu bringen.

Man muss Rancières postfundamentalistische Prämisse deshalb hinter sich lassen und wieder den Schritt zu Habermas zurück gehen, um tatsächlich zu verstehen, warum für eine Kommunikationsgemeinschaft eine Abschließung im Lichte artikulierter Gegenöffentlichkeiten keine wirkliche Option darstellt. Dann wird nämlich deutlich, dass die Erfahrung, es mit einer Gegenöffentlichkeit zu tun zu haben, die ausschließende Kommunikationsgemeinschaft in ihrem eigenen und für sie konstitutiven Selbstverständnis betrifft. Solange etwa Migrierende stumm bzw. desartikuliert jenseits der „anthropologischen Differenz“ verharren, schien ihr Ausschluss gut vereinbar mit dem eigenen Anspruch universeller Verständigung. Wenn aber nicht mehr zu verkennen ist, dass es sich bei den Ausgeschlossenen um rationale Wesen handelt, die eines öffentlichen Widerspruchs fähig sind, wird ihre eigentliche Zugehörigkeit zur Kommunikationsgemeinschaft offenkundig. Diese Erkenntnis, die den *eigenen* Anspruch universeller Verständigung berührt, nötigt letztlich zur Öffnung.

Sicherlich kann diese Erkenntnis auch kollektiv verdrängt und damit scheinbar unwirksam gemacht werden. Habermas hat für diesen Versuch der kollektiven Verdrängung in der Frühphase seines Werkes den Begriff der „systematisch verzerrten Kommunikation“ (Habermas 1985: 361f) geprägt. Er beschreibt all jene Bemühungen, bestimmte Themen und Inhalte systematisch aus der Kommunikation zu verbannen (vgl. Habermas 1971: 258f). Er umfasst aber auch Versuche der Aussonderung bestimmter Gruppen aus der öffentlichen Kommunikation, welche damit gleichzeitig den Charakter der Öffentlichkeit verliert:

„In allen Fällen ist die Geltung der Legitimation durch einen Mechanismus gesichert, der eine öffentliche Thematisierung des Geltungsanspruchs und eine kritische Erörterung der Inhalte der Legitimationen ausschließt oder einschränkt. Diese Sperre hat eine Funktion [...]: zu verhindern, daß ein Aufklärungsprozeß stattfindet.“ (ebd.: 259)

Jedoch geht die systematische Schließung der Kommunikation gegenüber Gegenöffentlichkeiten nicht ohne Weiteres und vollkommen geräuschlos von statten. Bereits öffentlich artikuliert Perspektiven und Sprechakte, die die „anthropologische Differenz“ demonstrativ überwunden haben, müssen erst wieder aus dem Horizont des symbolisch Verfügbaren geschafft werden. Protestcamps bspw. von Geflüchteten müssen geräumt, ihre Repräsentanten müssen erneut der atomisierenden Wirkung des Lagers und des Asyls unterworfen werden, um den irritierenden Nexus gegenöffentlicher Artikulation wieder aufzulösen. Schließlich müssen die gegenöffentlichen Sprechakte und ihre aufrüttelnde Vehemenz wieder beiseitegeschoben, die geäußerte politische Symbolik verfremdet, destruiert, oder, wie es Habermas psychoanalytisch ausdrückt, „desymbolisiert“ werden, damit die sich abschottenden Kommunikationsgemeinschaft ihre Ruhe und Selbstsicherheit zurückerhält. Dieser Prozess der „Desymbolisierung“ (ebd.: 255) geht mit der Anwendung physischer Gewalt, verbaler Aggressionen, sowie zwanghafter Vermeidungs- und Umdeutungsstrategien einher und ist damit auch „anstrengend“, strukturell analog zum individuellen Prozess der Verdrängung und Abspaltung.

Wie sich hierin bereits andeutet, ist die Verdrängung qua systematisch verzerrter Kommunikation strukturell krisenhaft. Sie ist krisenhaft zum einen in einem noch schwachen Sinne: Die „Desymbolisierung“ von Gegenöffentlichkeiten bleibt stets einstweilig, lückenhaft und damit prekär. Sofern sich Gegenöffentlichkeiten immer wieder erneuern und erweitern, muss auch die gewaltsame Anstrengung der „Desymbolisierung“ immer wieder erneuert und erweitert werden, um diese Erkenntnis auszutreiben. Zudem ist diese Anstrengung selbst in totalitären Kontexten mit unkontrollierbaren Lücken behaftet, durch die, metaphorisch gesprochen, das Ausgeschlossene in das Innere der Kommunikationsgemeinschaft hineinscheint.

Der Umstand der Lückenhaftigkeit führt dazu, dass systematisch verzerrte Kommunikation auch in einem starken und anspruchsvollen Sinne als krisenhaft zu begreifen ist. Insofern nämlich das Ausgeschlossene in Form einer verfemten, aber zur Öffentlichkeit fähigen Rede, in das Innere der Kommunikationsgemeinschaft hineinscheint, also durch ihre Grenzen hindurchsickert, kann „systematisch verzerrte Kommunikation“ nur in einer gespal-

tenen Struktur praktiziert werden. Sie verläuft dann im Modus des Als-Ob: Man unterstellt zwar innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft weiterhin eine Orientierung an einem zwanglosen und somit wirklichen Konsens, da anders die nötige integrative Wirkung gar nicht erzielt werden kann; doch gleichzeitig weiß man mindestens insgeheim, dass es sich etwa in Bezug auf Migrations- und Grenzpolitik nur um einen „Pseudo-Konsens“ (Habermas 1995c: 265) handeln kann, da wesentliche Stimmen außen vor bleiben. Diese Gespaltenheit stellt indes nicht nur aus philosophischer Sicht ein Problem dar. Sie lässt sich auf Dauer nicht durchhalten: Die betreffende Kommunikationsgemeinschaft verliert selbst ihre integrative Kraft, wenn ihre Mitglieder verlegen einsehen müssen, dass die Normen und Wahrheiten, auf die sie sich stützen, ihre faktische Gültigkeit und Stabilität nur der Repression rationaler Gegenstimmen verdanken. Indem die sie leitenden Wahrheiten und Normen die Unterstellung diskursiver Einlösbarkeit verlieren, verlieren sie aber auch die Fähigkeit ihre Adressaten praktisch zu binden. An der gespaltenen und letztlich unhaltbaren Struktur systematisch verzerrter Kommunikation zeigt sich schließlich indirekt die gesuchte Nötigung zur Öffnung.

Diese Krisenhaftigkeit systematisch verzerrter Kommunikation lässt sich am gegenwärtigen Beispiel anti-feministischer Abwehrkämpfe aufzeigen. Es ist von initialer Bedeutung, dass sich der Feminismus in Form der Gegenöffentlichkeit artikuliert. Frauen kommen zusammen und verlassen gemeinsam ihren „angestammten“ Platz im Privaten, um die eingeschworenen „Männerrunden“ öffentlich anzusprechen und mit ihren Forderungen und Ansprüchen zu konfrontieren (vgl. Fraser 1990). Die einschneidende Erkenntnis des Öffentlich-Angesprochen-Werdens betrifft diese „Männerrunden“ in ihrem für sie konstitutiven Selbstverständnis, die eigenen Geltungsansprüche diskursiv gegen Widersprüche verteidigen zu können. Zweifellos versuchen „Männerrunden“ oft diese Erkenntnis aggressiv abzuwehren. Frauen, die sich öffentlich gegen patriarchale Strukturen stellen, werden regelmäßig zu Opfern von Hate Speech und sexualisierter Gewalt, mit dem Ziel, sie wieder zum Schweigen zu bringen. So drastisch diese Akte der „Desymbolisierung“ auch ausfallen, sie bleiben lückenhaft, insbesondere, wenn sich feministische Gegenöffentlichkeiten nicht unterkriegen lassen. Bei aller Vehemenz der Abschottung sickern feministische Stimmen trotzdem in die „Männerrunden“ ein und führen diese in einen gespaltenen Zustand: Die eigenen patriarchalen Wahrheiten und Normen können nur in dem Wissen beschworen werden, einer wirklich diskursive Auseinandersetzung nicht stand zu halten. Damit verlieren diese Wahrheiten und Normen aber auch

ihre integrative Kraft für die „Männerrunden“ selbst. Was einst als selbstverständlicher Konsens aller rationaler Wesen erschien, wird nun als partikularistischer Standpunkt durchsichtig, der keine normative Autorität für sich hat, sondern alleine von kontingenten und volatilen Interessenlagen abhängt. Im Stadium dieser Desillusionierung bekommen „Männerrunden“ etwa Zynisches und Desperates. Sie leben in Rekurs auf eine vergangene Geltung, deren Anspruch nicht mehr aufrechterhalten werden kann, und fallen dabei mehr und mehr auseinander.

Nach demselben Schema, so die These, lässt sich auch die Krisenhaftigkeit analysieren, die der Abwehr migrantischer Gegenöffentlichkeiten innewohnt. Auch in diesem Fall zeitigt sich aus Sicht der ausschließenden Kommunikationsgemeinschaft strukturell das gleiche Problem: In dem Maße, wie die bereits öffentlich artikulierten migrantischen Stimmen durch die zwar systematischen, aber lückenhaften Versuche der „Desymbolisierung“ immer wieder hindurchscheinen, bringen sie diese Kommunikationsgemeinschaft in eine Situation der Gespaltenheit: Die eigenen, universalistisch intendierten Geltungsansprüche einer aufgeklärten und gerechten Ordnung können nur noch im Bewusstsein ihrer Borniertheit konserviert werden. Der Begriff „Festung Europa“ signalisiert das Wissen, einen relativen Konsens über die viel beschworenen „europäischen Werte“ nur dadurch aufrechterhalten zu können, dass man migrantische Gegenöffentlichkeiten aus der Diskussion verbannt. Doch indem „systematisch verzerrte Kommunikation“ sich derart verrät, entwertet sie den Konsens, den sie qua Abschirmung bewahren will. Als bloßer „Pseudo-Konsens“ durchschaut, wird er zunehmend seine Integrationskraft verlieren. Wie partikularistisch man die „europäischen Werte“ der Freiheit, Gleichheit und Demokratie auch interpretiert, wie sehr man sie unter neo- und postnationalistischen Vorzeichen auch relativiert – die zentrale Unterstellung, diese Werte nicht nur kontingenterweise zu verfolgen, sondern mit ihnen auch „im Recht“ zu sein, weil man sie im Prinzip öffentlich, das heißt in radikaler Offenheit unter allen Vernunftwesen ausweisen könnte, schwindet dahin, und mit ihr auch die handlungsleitende Prämisse, die sie jenseits strategischer Kalküle und schwankender Präferenzen verbindlich macht. Das Bewusstsein, den eigenen Anspruch von Geltung, Größe und Berechtigung, nur durch Verhinderung jener konstitutiven Offenheit der Öffentlichkeit aufrechtzuerhalten, die ihn eigentlich erst beglaubigt, macht die „Festung Europa“ zu einem Ort, in dem Geltungsansprüche entweder generell den universalistischen Gehalt einbüßen, der ihre Bindekraft verbürgt, oder der Nötigung zur Öffnung doch nachgegeben wird.

## 5 Schluss

Meine Argumentation lässt sich in vier Thesen zusammenfassen. Der Begriff der Öffentlichkeit erlaubt es, Demokratie und Migrationsgesellschaft auf Augenhöhe zu vermitteln (vgl. 1.). Öffentlichkeit meint nämlich keinen „großen Club“, sondern eine konstitutiv offene Kommunikationsgemeinschaft, die „die Anderen“ in die Verhandlung ihres „Wir“ immer schon miteinbezieht (vgl. 2.). Neo- und postnationalistische Tendenzen innerhalb westlicher Demokratien führen jedoch zu einer Abkehr vom Prinzip der Öffentlichkeit, was sich konkret an der europäischen Abschottung gegenüber Migrationsbewegungen beobachten lässt (vgl. 3.). Aber man kann diese Tendenzen immanent kritisieren, denn sie führen die sich verschanzende Kommunikationsgemeinschaft in die Krisenhaftigkeit „systematisch verzerrter Kommunikation“, an der indirekt eine praktische Nötigung zur Öffnung deutlich wird (vgl. 4.).

Die Entwicklung steht hier noch am Anfang, wird aber in gleichem Maße weiter an Fahrt gewinnen, wie Migrationsbewegungen sich zunehmend als politische Bewegungen erweisen, die bspw. Europa von seinen „Außengrenzen“ her aufmischen, indem sie sich in die Diskussion über diese Grenzen lautstark und selbstbewusst einmischen. Bei der anvisierten Krise „systematisch verzerrter Kommunikation“ handelt es sich keinesfalls um einen Selbstläufer, da sie abhängig bleibt von der Entstehung und der hartnäckigen Präsenz migrantischer Gegenöffentlichkeiten. Das voluntaristische Moment, das zu dieser Entstehung und Präsenz führt, ist wichtig, aber es kann sozialphilosophisch eingeholt und dadurch objektiviert werden: Es bleibt nicht bei einem bloßen Voluntarismus, denn die Gegenöffentlichkeit bekundet nicht nur den Willen, gehört und einbezogen zu werden, sondern produziert gleichzeitig eine praktische Nötigung auf Seiten der ausschließenden Kommunikationsgemeinschaft, dies zu tun. Das subjektive Moment des Kampfes ist so mit dem objektivierenden Moment der Krise verknüpft (vgl. Jaeggi 2018: 239).

Auf das Moment der Gegenöffentlichkeit kommt es also an, es treibt in die Krise. Es ist zweifellos äußerst schwer und voraussetzungsvoll, migrantische Gegenöffentlichkeiten so groß und präsent zu machen, dass ihre fortgesetzte Ausgrenzung für die ausgrenzende Kommunikationsgemeinschaft selbst jene erosive Wirkung erzeugt, die oben grob umrissen wurde. Doch theoretisch kann man dieser Herausforderung entgegenkommen, indem man, gleichsam auf dem Weg zu dieser Größe und Präsenz, die Verhältnisse „systematisch verzerrter Kommunikation“ rekonstruiert und als Angriffs-

punkt analytisch exponiert, die an den europäischen „Außengrenzen“ Europas bereits vorzufinden sind und sich von hier aus in sein Inneres hinein ausweiten.

### Literatur

- Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory*, 36(1), 37–65. <https://doi.org/10.1177/0090591707310090>
- Ahlhaus, S. (2020). *Die Grenzen des Demos: Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*. Campus.
- Anderson, E. (2006). The Epistemology of Democracy. *Episteme*, 3(1–2), 8–22. <https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8>
- Anderson, E. (2017). *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*. Princeton University Press.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1970). *Macht und Gewalt*. Piper.
- Arendt, H. (1991). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. Piper.
- Arendt, H. (2012). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*. Piper.
- Balibar, É. (2003). *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Hamburger Edition.
- Balibar, T. (2020). Ontological difference, anthropological difference, and equal liberty. *European Journal of Philosophy*, 28(1), 3–14. <https://doi.org/10.1111/ejop.12512>
- Beitz, C. R. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2007). Democratic Exclusions and Democratic Iterations. *European Journal of Political Theory*, 6(4), 445–462. <https://doi.org/10.1177/1474885107080650>
- Benhabib, S. (2008). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2020). Hegel's Concept of the Person and International Human Rights. In J. Christ, K. Lepold, D. Loick & T. Stahl (Hrsg.), *Debating Critical Theory. Engagements with Axel Honneth* (S. 187–204). Rowman&Littelfield.

- Bernstein, R. (2012). The Normative Core of the Public Sphere. *Political Theory*, 40(6), 767–778. <https://doi.org/10.1177/0090591712457666>
- Brown, W. (2017). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (Reprint Aufl.). Princeton University Press.
- Brown, W. (2018). Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies". *Critical Times*, 1(1), 60–79. <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.60>
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Carens, J. (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford University Press.
- Constant, B. (2020). *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*. Amsterdam University Press.
- Dewey, J. (1946). *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. Gateway Books.
- Foroutan, N. & Ikiz, D. (2016). Migrationsgesellschaft. In P. Mecheril (Hrsg.), *Handbuch Migrationspädagogik* (S. 138–151). Beitz.
- Foucault, M. (2005). *Analytik der Macht*. Suhrkamp.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2007). Transnational Public Sphere: Transnationalizing the Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, 24(4), 7–30. <https://doi.org/10.1177/0263276407080090>
- Goppel, A. (2015). Was derzeit falsch läuft: Zur öffentlichen Migrationsdebatte und einem möglichen Beitrag der politischen Philosophie. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 2(2), 339–348. <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.12>
- Habermas, J. (1971). Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. In J. Habermas & N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (S. 142–290). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1978). Hannah Arendts Begriff der Macht. In J. Habermas (Hrsg.), *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (S. 103–126). Reclam.
- Habermas, J. (1985). Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In J. Habermas (Hrsg.), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (S. 321–366). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995a). Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* (S. 571–606). Suhrkamp.

- Habermas, J. (ca. 1995). Überlegungen zur Kommunikationspathologie. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (S. 226–270). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1995b). Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In J. Habermas (Hrsg.), *Vorstudien und Ergänzungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* (S. 11–126). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996a). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996b). Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In J. Habermas (Hrsg.), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (S. 11–64). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1939). The Social Function of Philosophy. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8(3), 322–337. <https://doi.org/10.5840/zfs19398373>
- Horkheimer, M. (1985). Die Rackets und der Geist. In M. Horkheimer (Hrsg.), *Gesammelte Schriften. Band 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949* (S. 287–291). Fischer.
- Jaeggi, R. (2013). *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2018). „Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls“: Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel. In T. Gutmann, S. Laukötter, A. Pollmann & L. Siep (Hrsg.), *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normbegründung in Moral und Recht* (S. 223–242). Mohr Siebeck.
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft* (. Aufl.). Suhrkamp.
- Locke, J. (1977). *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Suhrkamp.
- McIntyre, A. (1993). Ist Patriotismus eine Tugend. In A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (S. 84–102). Campus.
- Mecheril, P. (2004). *Einführung in die Migrationspädagogik*. Beltz.
- Miller, D. (2016). *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Harvard University Press.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political (Thinking in Action)*. Routledge.
- Özmen, E. (2015). Warum eigentlich Werte? Einige Gedanken zur „Flüchtlingskrise“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 2(2), 349–360. <https://doi.org/10.22613/zfpp/2.2.13>
- Rancière, J. (2002). *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Suhrkamp.
- Rancière, J. (2004). Who Is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly*, 103(2–3), 297–310. <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>

---

Rawls, J. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp.

Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Campus.

Walzer, M. (1993). *Interpretation and Social Criticism* (Reprint Aufl.). Harvard University Press.

Zurn, C. (2020). Political Progress: Piecemeal, Pragmatic, and Processual. In T. Stahl, D. Loick, K. Lepold & J. Christ (Hrsg.), *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth* (Critical Aufl., S. 269–286). Rowman & Littlefield.



# Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam

## Climate Activism as Civil Disobedience

BENJAMIN KIESEWETTER, BERLIN

*Zusammenfassung:* Politische Aktionen von *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* und anderen Klimaaktivist:innen gehen häufig bewusst mit der Übertretung gesetzlicher Regelungen – wie etwa der Schulpflicht oder der Straßenverkehrsordnung – einher und sind dafür auch in der Öffentlichkeit kritisiert worden. In diesem Aufsatz verteidige ich die Auffassung, dass die relevanten Gesetzesübertretungen eine Form moralisch gerechtfertigten zivilen Ungehorsams gegen die Klimapolitik darstellen. Ich zeige zuerst, dass die Aktionen auch nach strengen Kriterien unter den Begriff des zivilen Ungehorsams fallen. Danach argumentiere ich, dass sie plausible Rechtfertigungsbedingungen für zivilen Ungehorsam erfüllen, weil sie sich gegen gravierende und eindeutige Ungerechtigkeiten richten und legale Einflussmöglichkeiten über Jahrzehnte hinweg keine Abhilfe geschaffen haben. Schließlich weise ich den Einwand zurück, dass der zivile Ungehorsam gegen die Klimapolitik demokratische Grundprinzipien verletzt, weil er sich eigenmächtig über demokratisch erlassene Gesetze und Vereinbarungen hinweg setzt. Ich argumentiere zunächst, dass der Einwand in Bezug auf einen wichtigen Teil der Aktivist:innen schon deshalb fehlerhaft ist, weil diese als Minderjährige von der demokratischen Partizipation ausgeschlossen sind. Darüber hinaus verteidige ich die Position, dass der Ungehorsam auch von wahlberechtigten Klimaaktivist:innen durch das Bestehen schwerwiegender demokratischer Defizite gerechtfertigt ist und zu deren Korrektur beitragen kann. Solche Defizite bestehen u. a. in der fehlenden Repräsentation der Interessen zukünftig und global vom Klimawandel betroffener Personen.

*Schlagwörter:* Ziviler Ungehorsam, Klimaaktivismus, *Friday for Future*, John Rawls, demokratische Autorität

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



*Abstract:* Political actions by *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion*, and other climate activists often involve violations of legal regulations – such as compulsory education requirements or traffic laws – and have been criticized for this in the public sphere. In this essay, I defend the view that these violations of the law constitute a form of morally justified civil disobedience against climate policies. I first show that these actions satisfy the criteria of civil disobedience even on relatively strict conceptions of civil disobedience. I then argue that they meet plausible justification conditions for civil disobedience because they are directed against serious and clear injustices, which legal means of influence have failed to remedy for decades. Finally, I reject the objection that civil disobedience against climate policy violates basic democratic principles because it claims authority to override democratically enacted agreements. When addressed to *Fridays for Future* activists, the objection misfires for the reason alone that these activists are largely minors that are excluded from democratic participation. Moreover, disobedience even by adult activists is justified by the existence of serious democratic deficits in our climate policies, especially since it can help to correct them. Such deficits include the lack of representation of the interests of people affected by climate change in the future and globally.

*Keywords:* Civil disobedience, climate activism, *Fridays for Future*, John Rawls, democratic authority

Seit sich im August 2018 die damals 15jährige Schülerin Greta Thunberg zum ersten Mal in den Schulstreik begeben hat, um die Umsetzung des Pariser Klimaabkommens anzumahnen, hat die Klimabewegung auch in Deutschland stark an Fahrt aufgenommen. Unter den Aktionen sind immer wieder auch solche, die mit den Gesetzen im Konflikt stehen. *Fridays for Future* rufen zu Schulstreiks auf, aber in Deutschland haben Schüler:innen kein Streikrecht, und wer dennoch zur Schulzeit demonstriert, verstößt gegen die gesetzliche Schulpflicht.<sup>1</sup> *Extinction Rebellion* fordert explizit zum Gesetzesbruch auf, etwa um durch die Lahmlegung von Verkehrsknotenpunkten in Großstädten öffentliche Aufmerksamkeit zu erreichen und die Dringlichkeit ihres Anliegen zu verdeutlichen.<sup>2</sup> Und die Teilnahme an den vom Aktionsbündnis *Ende Gelände* organisierten Massenblockaden technischer Infrastruktur in

---

1 Übertretungen der Schulpflicht durch Schüler:innen ab 14 Jahren können in fast allen Bundesländern als Ordnungswidrigkeiten verfolgt und mit Bußgeldern gegen Schüler:innen belegt werden; deutschlandweit führen sie in mehr als 1.000 Fällen jährlich sogar zu Jugendarrest (vgl. Ernst und Höyneck 2018).

2 Siehe z. B. Hallam (2019, 120).

Kohleabbaugebieten erfüllt nach verbreiteter Auffassung den juristischen Tatbestand des Hausfriedensbruchs und wird auch zivilrechtlich verfolgt.

Der Umstand, dass diese Formen des Aktivismus im Konflikt mit dem Gesetz stehen, hat ihnen Kritik eingebracht, sowohl von Seiten der Politik als auch der Medien. So haben die Parteivorsitzenden und mehrere andere hochrangige Vertreter:innen von CDU und FDP *Fridays for Future* öffentlich für den Regelbruch kritisiert, der mit Aktionen während der Schulzeit einhergeht und sie als „Schulschwänzer“ gebrandmarkt.<sup>3</sup> Reinhard Müller, rechtspolitischer Kommentator der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, fühlte sich gar berufen, einen „bröckelnden“ Rechtsstaat gegen die freitäglichen Proteste zu „verteidigen“.<sup>4</sup>

In diesem Aufsatz gehe ich der Frage nach, ob das Anliegen der Klimabewegung Gesetzesübertretungen der genannten Art zu rechtfertigen vermag. Dabei geht es mir nicht um die *juristische* Frage, ob die Übertretung einzelner gesetzlicher Regeln selbst vom geltenden Gesetz gedeckt ist – etwa als Notwehr, wie beispielsweise die Verteidigung im Fall der Blockade des Braunkohlekraftwerks Weisweiler (in der Sache erfolglos) vor Gericht argumentiert hat.<sup>5</sup> Vielmehr werde ich hier um des Argumentes willen von der herkömmlichen Auffassung ausgehen, dass die Regelverstöße, um die es geht, nicht vom geltenden Gesetz gedeckt sind, und auf Grundlage dieser Annahme die Frage diskutieren, ob sie *moralisch* gerechtfertigt sind.

Der Aufsatz unterteilt sich in drei Abschnitte. Im ersten Abschnitt diskutiere ich den Begriff des zivilen Ungehorsams und zeige, dass die Gesetzesübertretungen der Klimaaktivist:innen auch unter Voraussetzung relativ strenger Kriterien unter diesen Begriff fallen. Im zweiten Abschnitt argumentiere ich, dass sie darüber hinaus plausible Rechtfertigungsbedingungen

---

3 Siehe z. B. „Es bleibt die Tatsache, dass sie die Schule schwänzen“, *ZEIT Online*, 15.03.2019. URL = <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-03/schuelerstreik-kritik-annegret-kramp-karrenbauer-fridays-for-future>; „Christian Lindner eckt mit Kritik an Schülerprotesten gegen Klimawandel an“, *Frankfurter Rundschau*, 11.03.2019, URL = <https://www.fr.de/politik/fridays-for-future-christian-lindner-kritisiert-schuelerdemonstrationen-gegen-klimawandel-11842275.html> (Zugriff jeweils: 31.03.2022); Suding (2019).

4 R. Müller (2019).

5 „Schuldig gesprochen – und doch gefühlte Gewinner“, *Spiegel Online*, 04.12.2019. URL = <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/eschweiler-das-urteil-gegen-fuenf-umweltaktivisten-die-ein-kraftwerk-lahmlegten-a-1299736.html> (Zugriff: 31.03.2022).

für zivilen Ungehorsam erfüllen. Dabei greife ich auf Grundideen zurück, die Rawls in seiner einflussreichen Diskussion des zivilen Ungehorsams geltend gemacht hat, argumentiere jedoch gegen seine Auffassung, ziviler Ungehorsam müsse sich auf den Protest gegen Diskriminierung und Freiheitseinschränkungen begrenzen. Im dritten Abschnitt diskutiere ich schließlich den Einwand, der zivile Ungehorsam gegen Klimapolitik stelle eine undemokratische Selbstermächtigung gegen demokratisch beschlossene Gesetze dar, und weise ihn zurück.

## 1. Ungesetzlicher Klimaaktivismus als ziviler Ungehorsam

Dass es überhaupt manchmal moralisch gerechtfertigt sein kann, aus einer politischen Überzeugung heraus das Gesetz zu brechen, scheint schwer bestrittbar. Rosa Parks war sicherlich moralisch gerechtfertigt, die rassistische Stadtverordnung von Montgomery, Alabama, zu verletzen, indem sie sich weigerte, ihren Sitzplatz im Bus einer weißen Person freizugeben. Und wer wollte heute behaupten, Martin Luther King oder Mohandas Karamchand Gandhi hätten keine hinreichende moralische Rechtfertigung dafür gehabt, im Rahmen ihrer Protestaktionen rechtliche Normen – wie z. B. gerichtlich verhängte Demonstrationsverbote – zu übertreten?

Die genannten Fälle gelten als paradigmatische Beispiele für *zivilen Ungehorsam*.<sup>6</sup> Dabei handelt es sich um einen Begriff, der in der philosophischen Literatur zwar umstritten ist, für den sich aber immerhin eine weitgehend unkontroverse Kerndefinition angeben lässt. Danach handelt es sich bei einem Akt des zivilen Ungehorsams um eine absichtliche Verletzung einer rechtlichen Norm, die aus moralischen Gründen heraus verübt wird, um einem politischen Anliegen Gehör zu verschaffen, und die zudem bestimmten Kriterien der ‚Zivilität‘ entsprechen muss, die sie von ‚nicht-zivilen‘ Formen politischen Ungehorsams – insbesondere von militantem revolutionärem Widerstand – unterscheidet. Als *moralisch motivierter* Gesetzesbruch ist ziviler Ungehorsam von Ordnungswidrigkeiten und kriminellen Handlungen abzugrenzen, die aus reinem Eigen- oder Gruppeninteresse

---

6 Der Terminus geht auf Thoreaus 1866 posthum unter dem Titel „Civil Disobedience“ wiederveröffentlichten Aufsatz zurück (Thoreau 1849), wobei umstritten ist, ob er den neuen Titel selbst vorgesehen hatte (vgl. Brownlee und Delmas 2021, §1). Gandhi (1921) und King (1963) verwenden ihn beide in einflussreichen Schriften.

heraus verübt werden.<sup>7</sup> Als *politische Handlung* unterscheidet er sich von der Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen, die zwar ebenfalls aus moralischen Überzeugungen heraus erfolgt, nicht jedoch notwendigerweise mit einer öffentlichen politischen Stellungnahme einhergeht. Umstritten sind in der Literatur vor allem die Kriterien der Zivilität, die sowohl die Ziele als auch die Mittel des Protestes betreffen können. Je nach Umfang dieser Kriterien lassen sich mehr oder weniger inklusive Konzeptionen zivilen Ungehorsams unterscheiden.

Die sogenannte konstitutionelle Konzeption des zivilen Ungehorsams, wie sie insbesondere von John Rawls (1971, §55) und Jürgen Habermas (1983) vertreten wurde, ist ein Beispiel für eine exklusiven Konzeption. Rawls zufolge beruft sich ziviler Ungehorsam notwendig auf die „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die der politischen Ordnung zugrunde liegt“ und „nicht auf Grundsätze der persönlichen Moral oder auf religiöse Lehren“. Zudem hat ziviler Ungehorsam nach Rawls eine wesentlich kommunikative Funktion: er dient nicht der eigenmächtigen Implementierung politischer Ziele, sondern stellt „eine Art Appell“ dar, die mit „öffentlicher Rede“ vergleichbar ist. Drittens stellt ziviler Ungehorsam gegen eine spezifische Rechtsnorm Rawls zufolge nie die Rechtsordnung als Ganzes in Frage; vielmehr unterstreichen die so Protestierenden ihre grundsätzliche Gesetzestreue u. a. durch ihre „Bereitschaft, die gesetzlichen Folgen der Handlungsweise auf sich zu nehmen“.<sup>8</sup> Habermas schließt sich Rawls in allen diesen Punkten an: ziviler Ungehorsam ist ihm zufolge ein „Appell an ... den Gerechtigkeitsinn einer Mehrheit von Staatsbürgern“, die mit ihm einhergehende Rechtsverletzung hat „ausschließlich symbolischen Charakter“ und stellt nicht „den Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung im ganzen“ infrage.<sup>9</sup>

Dies sind anspruchsvolle Bedingungen dafür, dass ein moralisch motivierter Gesetzesbruch unter den Begriff des zivilen Ungehorsams fällt, und es spricht einiges für eine weniger exklusive Definition. Hat nicht Henry David Thoreau – dessen Aufsatz „The Resistance to Civil Government“ (1849)

---

7 Die Einschränkung auf *reines* Eigen- oder Gruppeninteresse ist wichtig, da ziviler Ungehorsam nicht selbstlos sein muss und durchaus mit einem parteilichen Interesse einhergehen kann (vgl. Celikates 2016b, 38). Akteure des zivilen Ungehorsams müssen aber m.E. auch in solchen Fällen die Durchsetzung der relevanten Interessen für moralisch geboten halten, nicht einfach nur präferieren.

8 Rawls (1971, 401–3)

9 Habermas (1983, 83–84).

posthum unter dem Titel „Civil Disobedience“ veröffentlicht wurde und so den Terminus des zivilen Ungehorsams prägte – seine Weigerung, Krieg und Sklaverei durch Steuern mitzufinanzieren, auf private Gewissenserwägungen gestützt und eben nicht auf eine geteilte oder konstitutionell verfasste Gerechtigkeitsauffassung? Gilt Gandhi nicht als einer der wirkmächtigsten Akteure zivilen Ungehorsams, obwohl er die Gültigkeit der Rechtsordnung des Britischen Imperiums im Ganzen in Frage gestellt hat?<sup>10</sup> Kann Edward Snowden wirklich deshalb nicht als Akteur zivilen Ungehorsams gelten, weil er sich einer erwartbar unverhältnismäßigen Strafverfolgung entzieht?<sup>11</sup> Und sind friedliche Blockaden von Castortransporten nur deshalb kein Fall zivilen Ungehorsams, weil sie nicht *ausschließlich* symbolischen Appellcharakter haben, sondern zumindest auch ins Geschehen eingreifen? Wer solche Beispiele als Fälle zivilen Ungehorsams beschreiben möchte, wird deshalb zu einer inklusiveren Konzeption neigen, für die zumindest manche der genannten Kriterien keine notwendigen Voraussetzungen sind. Am Ende des Spektrums inklusiverer Konzeptionen stehen hier solche, nach der die *Zurückweisung militärischer Mittel* das einzige Kriterium ist, an das sich ein gezielter, moralisch motivierter Gesetzesübertritt gebunden sehen muss, um als Akt des zivilen Ungehorsams zu gelten.<sup>12</sup>

Die Definition des zivilen Ungehorsams ist, sofern sie nicht einfach stipulativ festgelegt wird, immer auch Ergebnis eines Abwägungsprozesses zwischen verschiedenen Interessen, denen der Begriff Rechnung tragen

10 Vgl. Lyons (1998, 42). Der Fairness halber soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass Rawls seine Theorie auf den „Spezialfall einer fast gerechten Gesellschaft“ mit „demokratischer Regierungsform“ einschränkt (Rawls 1971, 399), und somit gar nicht beansprucht, Fälle wie den Gandhis einzufangen. Rawls begründet seine Einschränkung damit, dass sich nur in „fast gerechten“ bzw. demokratischen Gesellschaften die Frage nach der Rechtfertigung von Ungehorsam überhaupt stellt. Dass sich im Falle solcher Gesellschaften spezifische Rechtfertigungsfragen stellen scheint jedoch kein guter Grund zu sein, zivilen Ungehorsam gegen ungerechte oder illegitime Staaten begrifflich auszuschließen. Zudem kann man Rawls' Annahme in Frage stellen, dass die normative Autorität von Gesetzen (und damit die Rechtfertigungsbedürftigkeit von Gesetzesübertritten) eine nicht-graduelle Angelegenheit ist (vgl. Jubb 2019).

11 Vgl. die Diskussion um Snowden als Akteur zivilen Ungehorsams in Scheuerman (2014; 2016) und Brownlee (2016).

12 Siehe insb. Celikates (2016a, 985). Welchman (2001) and Brownlee (2012, 18–24) vertreten ebenfalls eine deutlich inklusivere Konzeption als Rawls und Habermas, die auch den Einsatz von Gewalt nicht ausschließt.

soll. Einerseits geht es dabei um das Interesse, eine Reihe von Akten der Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Staat als solche zu klassifizieren, die sich aufgrund bestimmter Merkmale für eine moralische Rechtfertigung besonders eignen. Dabei handelt es sich nach verbreiteter Auffassung um eine Form der Rechtfertigung, die auch in Staaten mit freiheitlich-demokratischer Grundordnung greifen kann, in denen sich die Frage der Rechtfertigung von Ungehorsam in spezifischer Weise stellt. Andererseits sprechen Gründe der historischen Adäquatheit dafür, den Begriff nicht so eng zu definieren, dass er historisch paradigmatische Fälle ausschließt, worunter auch Fälle von Ungehorsam gegen Regimes ohne demokratische Legitimation fallen. Schließlich sollte man der Versuchung widerstehen, den Begriff des zivilen Ungehorsams so weit zu definieren, dass alle Formen politischen Ungehorsams, die in Staaten mit freiheitlich-demokratischer Grundordnung gerechtfertigt sein können, darunter fallen.<sup>13</sup> Ob z. B. gewaltsame politische Ausschreitungen (wie solche, die in den letzten Jahren immer wieder als Reaktion auf die Polizeigewalt gegen Schwarze in den USA vorgekommen sind) unter bestimmten Bedingungen gerechtfertigt sein können, ist eine Frage, die im eigenen Recht diskutiert werden kann, auch wenn man sich darüber einig ist, dass es sich bei solchen Ausschreitungen nicht um zivilen Ungehorsam handelt.<sup>14</sup> Solange man nicht davon ausgeht, dass nicht-ziviler Ungehorsam unter denselben Bedingungen gerechtfertigt ist wie ziviler Ungehorsam, verliert der Begriff des zivilen Ungehorsams keinesfalls dadurch seine Pointe, dass die Möglichkeit gerechtfertigten nicht-zivilen Ungehorsams zugestanden wird.

Aus meiner Sicht sprechen die genannten Erwägungen dafür, zivilen Ungehorsam begrifflich an den *Ausschluss gewaltsamer Mittel* zu binden, die Wahl der Ziele hingegen für eine Frage der Rechtfertigung und nicht des Begriffs des zivilen Ungehorsams zu halten.<sup>15</sup> Mit einer inklusiven Position

---

13 Hier stimme ich mit Delmas (2018, 35–39) überein.

14 Vgl. Pasternak (2018).

15 Raz (1979, 263) vertritt die entgegengesetzte Auffassung, wenn er zivilen Ungehorsam begrifflich an nicht-revolutionäre Ziele knüpft, dafür aber keine Einschränkung bei der Mittelwahl vornimmt. Diese Definition hat die in meinen Augen unplausible Implikation, dass einerseits Gandhi (aufgrund seiner revolutionären Ziele) keinen zivilen Ungehorsam ausgeübt hat, andererseits ein Terroranschlag zur Durchsetzung nicht-revolutionärer politischer Ziele zivilen Ungehorsam instanzieren kann.

bezüglich der Ziele vermeidet man den Ausschluss historisch paradigmatischer Beispiele von zivilem Ungehorsam mit revolutionären Zielen; gleichzeitig hält man sich die Möglichkeit offen, die Rechtfertigung von zivilem Ungehorsam in liberal-demokratischen Staaten an konstitutionelle oder zumindest verfassungskonforme Ziele zu knüpfen. In Bezug auf die Mittel erscheint eine moderat exklusive Position sowohl historisch adäquat als auch systematisch zweckmäßig. Gewaltfreiheit spielt nicht nur traditionell eine wichtige Rolle für Aktivist:innen des zivilen Ungehorsams, es scheint auch der Sache nach sinnvoll, gewaltfreien und gewaltbereiten ungehorsamen Protest getrennt voneinander zu diskutieren, weil die Anwendung oder Androhung von Gewalt gesonderte Rechtfertigungsfragen aufwirft. Dabei verstehe ich unter Gewalt im Folgenden sowohl den Eingriff in die körperliche oder psychische Integrität Anderer als auch die Beschädigung von Eigentum, nicht jedoch die Durchführung friedlich verlaufender Blockade- oder Besetzungsaktionen.<sup>16</sup> Diese Auffassung schließt einerseits Sabotageakte und andere Formen gezielter Sachbeschädigung vom zivilen Ungehorsam aus.<sup>17</sup> Andererseits ist sie nur *moderat* exklusiv, weil sie die Annahme als zu strikt zurückweist, ziviler Ungehorsam müsse *ausschließlich* symbolisch agieren. Gewaltfreie Blockade- und Besetzungsaktionen, die seit jeher Teil des Repertoires friedlicher Protestbewegungen sind, ziehen ihre spezifische symbolische Kraft gerade aus der Tatsache, dass sie nicht ausschließlich symbolisch sind, sondern auch direkt ins Geschehen eingreifen – etwa durch die Verhinderung von Baumfällungen oder Atommülltransporten. Sofern eine solche Intervention selbst im Dienst einer kommunikativen Absicht steht (und gewaltlos erfolgt), spricht in meinen Augen nichts dagegen, sie als zivilen Ungehorsam zu verstehen.<sup>18</sup> Natürlich können Eingriffe dieser Art wiederum

---

16 Der hier verwendete Gewaltbegriff scheint mir durch den normalen Sprachgebrauch gedeckt, ist aber enger als der des Bundesverfassungsgerichts, das in seinem umstrittenen Urteil von 2011 die sog. „Zweite-Reihe Rechtsprechung“ des Bundesgerichtshofs anerkennt, nach der Sitzblockaden als gewaltsame Nötigung im Sinne des §240 StGB eingestuft werden können (BVerfG 2011; zur Diskussion siehe Fischer-Lescano 2011; Wihl 2022).

17 Die entgegengesetzte Auffassung vertritt Welchman (2001). Sie scheint dabei von der oben zurückgewiesenen Annahme geleitet, dass nicht-ziviler Ungehorsam automatisch als „harrassment, vandalism, or even terrorism“ eingestuft werden muss (Welchman 2001, 98).

18 Ähnlich auch Celikates (2012; 2016b, 42–43). Celikates geht so weit zu behaupten, ziviler Ungehorsam könne „als symbolischer Protest ... nur funkti-

eigene Rechtfertigungsfragen aufwerfen, die etwa mit der Angemessenheit verursachter Kosten zu tun haben. Sie stellen aber nicht in gleichem Maße einen Angriff auf grundlegende Freiheitsrechte dar wie es die Anwendung von Gewalt im oben definierten Sinne tut. Das bedeutet, wie gesagt, nicht, dass die Anwendung von Gewalt gegen Sachen, z. B. durch Sabotageakte, unter keinen Umständen gerechtfertigt sein kann.<sup>19</sup> Und die Frage, ob das Anliegen der Klimabewegung auch Widerstand rechtfertigt, der die Grenzen des zivilen Ungehorsams im hier verstandenen Sinne sprengt, kann man im eigenen Recht diskutieren.<sup>20</sup> Es ist aber nicht die Frage, um die es mir im vorliegenden Aufsatz geht.

Ich verstehe also unter zivilem Ungehorsam die gezielte, gewaltfreie Verletzung einer rechtlichen Norm, die aus moralischen Motiven heraus verübt wird, um gegen einen politischen Sachverhalt zu protestieren. Es scheint klar, dass die eingangs genannten Beispiele für Klimaaktivismus unter diesen Begriff des zivilen Ungehorsams fallen. Die Aktivist:innen von *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* oder *Ende Gelände* übertreten das Gesetz aus moralischen Gründen und zum Zweck einer politischen Veränderung, und die Aktionen sind im hier einschlägigen Sinne gewaltfrei. An dieser Einordnung ändert sich auch dann nichts, wenn man mit Rawls den Begriff des zivilen Ungehorsams an die Verfolgung konstitutionell verankerter Ziele bindet. Die genannten Klimaaktivist:innen stützen sich auf eine gesellschaftlich weit geteilte Gerechtigkeitsauffassung, die sogar Verfassungsrang hat, denn das Grundgesetz fordert in Artikel 20a, dass der Staat „auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen“ zu schützen habe.

---

onieren, wenn er mit Momenten der realen Konfrontation, etwa Praktiken des Blockierens und Besetzens, verbunden ist“ (2012, 27). Das scheint mir in dieser Allgemeinheit fragwürdig: die Schulstreiks von *Fridays for Future* entfalten ihre symbolische Wirkung offenbar auch ohne Momente physischer Konfrontation. Richtig bleibt dennoch, dass solche Momente in bestimmten Fällen von Protest notwendig oder zumindest förderlich für die kommunikative Absicht sein können.

19 Dies hat übrigens auch Rawls nicht anders gesehen (siehe Rawls 1971, 405).

20 Siehe z. B. Malm (2020) für ein Plädoyer für militanten Widerstand gegen die Klimapolitik. Carters Begriff des *radikalen Ungehorsams* geht auf andere Weise über den hier verwendeten Begriff des zivilen Ungehorsams hinaus, weil er auch Formen des Widerstands beinhaltet, die nicht an Gesetzesübertretungen geknüpft sind (vgl. Carter 1998, 44).

Natürlich gibt es auch Unterschiede zwischen den genannten Beispielen. Lässt sich für die Schulstreiks von *Fridays for Future* noch die Ansicht vertreten, dass der Gesetzesbruch ausschließlich symbolisch ist, gilt dies für die Verkehrsblockaden von *Extinction Rebellion* vielleicht schon nicht mehr, und die Besetzungen von *Ende Gelände* haben – ähnlich der Blockaden der Castor-Transporte – einen dezidiert intervenierenden Charakter und gehen somit über einen reinen Appell hinaus. Und während Aktivist:innen der *Extinction Rebellion* „mit Gesicht und Namen“<sup>21</sup> zu ihren Aktionen stehen wollen, werden bei *Ende Gelände* Strategien offen diskutiert, sich z. B. durch Personalienverweigerung der Strafverfolgung zu entziehen.<sup>22</sup>

Wie deutlich geworden sein dürfte, sind diese Unterschiede aus meiner Sicht nicht dazu geeignet, den entsprechenden Aktionen den Status des zivilen Ungehorsams abzuspreechen. Weder scheint es sinnvoll, zivilen Ungehorsam auf rein symbolische Aktionen zu reduzieren, noch sollte die Bereitschaft zur Strafverfolgung unbesehen ihrer Verhältnismäßigkeit zur begrifflichen Voraussetzung gemacht werden. In Bezug auf das Kernanliegen dieses Aufsatzes können wir diese Kontroversen jedoch ausklammern. Mir geht es hier um die grundsätzliche Rechtfertigung von Gesetzesübertritten im Rahmen klimapolitischen Protestes und nicht um die Rechtfertigung von spezifischen Einzelaktionen, die gesonderte Merkmale aufweisen, aufgrund derer man sie für ungerechtfertigt halten könnte. Ich werde mich deshalb im Folgenden auf das Beispiel der *Fridays for Future*-Proteste konzentrieren, weil es in diesem Fall neben der Verletzung der gesetzlichen Schulpflicht

21 So die Formulierung im „Rebellionskonsens“ von *Extinction Rebellion* (<https://extinctionrebellion.de/aktionen/rebellionskonsens/>), vgl. auch §9 und §11 des Aktionskonsenses der *Letzten Generation* (<https://letztegeneration.de/mitmachen/>) (Zugriff jeweils: 30.03.2022).

22 Siehe etwa §3 der von *Ende Gelände* bereitgestellten „Rechtshilfebroschüre für Aktionen in NRW“ (Stand: September 2020) (<https://www.ende-gelaende.org/rechtshilfebroschuere/#InfoStern>, Zugriff: 25.02.2022). Folgt man dem Bericht des Berliner Verfassungsschutzes von 2019, der *Ende Gelände* im linksextremistischen Spektrum verordnet, dann wird man auch Zweifel daran haben, dass das Rawls'sche Kriterium der grundsätzlichen Rechtstreue erfüllt ist. Der Bericht wurde jedoch aufgrund dieser Einschätzung selbst innerhalb der Berliner Landesregierung massiv kritisiert (siehe z. B. „'Ende Gelände' linksextremistisch? Rot-Rot-Grün uneinig“, *Süddeutsche Zeitung*, 19.05.2020, <https://www.sueddeutsche.de/politik/geheimdienste-berlin-ende-gelaende-linksextremistisch-rot-rot-gruen-uneinig-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-200519-99-110995>, Zugriff: 25.02.2022).

wenig gesonderte Merkmale gibt, die eigene Rechtfertigungsfragen aufwerfen.<sup>23</sup> Dies heißt nicht, dass die folgende Diskussion für die Bewertung anderer Protestaktionen nicht relevant ist – es heißt nur, dass hier nicht alle Dimensionen dieser Aktionen berücksichtigt werden, sondern nur die Dimension der Ungesetzlichkeit.<sup>24</sup>

Dass es sich bei den gesetzeswidrigen Handlungen von Klimaaktivist:innen um zivilen Ungehorsam handelt, bedeutet für sich genommen noch nicht, dass diese auch moralisch gerechtfertigt sind, denn es kann auch fehlgeleiteten oder unangemessenen zivilen Ungehorsam geben. Zum Beispiel fallen gewaltfreie Blockaden von Abtreibungskliniken, die in den USA von Abtreibungsgegner:innen durchgeführt wurden, auch nach relativ strengen Kriterien unter den Begriff des zivilen Ungehorsams, aber man sollte daraus nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass diese Aktivist:innen gerechtfertigt waren, Frauen auf diese Weise daran zu hindern, von ihrem Recht auf Schwangerschaftsabbruch Gebrauch zu machen.<sup>25</sup> Obwohl man die Frage, ob ein Gesetzesübertritt ein Akt des zivilen Ungehorsams ist, von der Frage trennen muss, ob er gerechtfertigt ist, ist der Umstand, dass es sich bei den Regelverletzungen der Klimabewegung um zivilen Ungehorsam handelt, für die Bewertung derselben durchaus relevant. So zeigt er zum Beispiel, dass bestimmte Kritikpunkte, die in der Öffentlichkeit etwa gegen *Fridays for Future* erhoben wurden, fehl gehen. So rücken Kritiker des Schulstreiks denselben immer wieder in die Nähe des Schuleschwänzens aus Unlust oder Faulheit oder setzen ihn auf eine Stufe mit politischen Protesten ganz anderer Art, etwa dem „Verweigern der Rundfunkgebühr, weil das Programm

---

23 Man kann natürlich die Frage stellen, ob die mancherorts zur Anwendung gekommene Praxis, das Fernbleiben per Krankschreibung zu entschuldigen, nicht ebenfalls das Kriterium der Strafakzeptanz unterläuft. Die Entschuldigungen, die von dem von *Fridays for Future* selbst zur Verfügung gestellten „Entschuldigungs-Generator“ erstellt werden, nennen jedoch die Teilnahme am Streik explizit als Grund des Fehlens (siehe <https://fridaysforfuture.de/streiktermine/entschuldigungs-generator/>, Zugriff 25.02.2022).

24 Entsprechend werde ich auch die Frage unberücksichtigt lassen (die etwa von der missglückten Greenpeace-Aktion zum Auftaktspiel der EM 2021 aufgeworfen wird), welche Risiken für Unbeteiligte im Rahmen zivilen Ungehorsams gerechtfertigt sein können.

25 Vgl. Dixon (1997). Ähnlich wie die Castor-Blockaden sind auch die Blockaden von Abtreibungskliniken nicht ausschließlich symbolisch, haben jedoch einen wesentlich kommunikativen Charakter (s.a. Dixon 1997, 22).

nicht gefällt“ (FAZ).<sup>26</sup> Solche Kritik ignoriert die Tatsache, dass die *Fridays for Future*-Streiks als ziviler Ungehorsam moralisch motiviert sind und sich auf grundsätzliche Gerechtigkeitsprinzipien berufen und nicht auf hedonistische Erwägungen oder subjektive Präferenzen. Durch diese Fehlcharakterisierung wird unterschlagen, dass die genannten Proteste einer Kategorie von Gesetzesbrüchen angehören, die sich für eine bestimmte Art von moralischer Rechtfertigung besonders eignen. Damit ist allerdings nicht mehr gesagt, als dass sie *Kandidaten* für eine solche Rechtfertigung sind. Um die Frage zu klären, ob das Anliegen der Klimabewegung Gesetzesbrüche legitimiert, müssen wir zunächst fragen, unter welchen Bedingungen ziviler Ungehorsam gerechtfertigt ist.

## 2. Die Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams gegen die Klimapolitik

Die Diskussion um die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams findet typischerweise vor dem Hintergrund zweier Annahmen statt. Die erste Annahme lautet, dass Bürger:innen legitimer Staaten im Normalfall eine moralische Pflicht haben, sich an die geltenden Gesetze zu halten oder sich zumindest nicht offen gesetzesbrüchig zu verhalten.<sup>27</sup> Die zweite Annahme lautet, dass eine solche Pflicht nicht uneingeschränkt besteht. Die erste dieser beiden Annahmen ist Voraussetzung dafür, dass man Ungehorsam gegenüber dem Gesetz überhaupt für rechtfertigungsbedürftig hält. Die zweite Annahme wird durch die Tatsache nahe gelegt, dass es auch in legitimen Staaten signifikante Ungerechtigkeiten geben kann, die sich hartnäckig einer Veränderung über die staatlich institutionalisierten Wege erwehren. Solche Ungerechtigkeiten können moralische Gründe dafür liefern, dem Staat im Rahmen von Protesthandlungen den Gehorsam zu verweigern, und diese Gründe können unter Umständen schwerer wiegen als die Gründe, die dafür sprechen, sich an die Gesetze zu halten.<sup>28</sup>

26 Siehe R. Müller (2019) und ihm folgend auch Bednarz (2019).

27 Mit dieser Annahme legt man sich noch nicht auf die Existenz politischer Verpflichtungen im strengen Sinne (also im Sinne einer situationsunabhängigen moralischen Verpflichtung zu Rechtsgehorsam, die z. B. auch dann besteht, wenn der Rechtsbruch unbemerkt bleibt oder niemanden stört) fest (vgl. Raz 1979, 262; Simmons 1979, 194).

28 Nach einer Auffassung führen die Ungerechtigkeiten auch dazu, dass die Gründe für den Rechtsgehorsam ganz entfallen, vgl. Cohen (1969, 218). Eine

John Rawls schlägt in seiner einflussreichen Diskussion des zivilen Ungehorsams drei Kriterien vor, deren Vorliegen zusammen einen Akt des Ungehorsams rechtfertigen. Erstens muss eine „wesentliche und eindeutige Ungerechtigkeit“ vorliegen. Zweitens müssen „legale Korrekturmöglichkeiten“ versagt haben. Drittens muss sichergestellt sein, dass das Gesamtmaß an Nonkonformität keine die Verfassung des Staates gefährdende Ausmaße annimmt, so dass, wenn etwa verschiedene Gruppen zu Mitteln des Ungehorsams berechtigt wären, eine Koordination Bedingung für die Rechtfertigung desselben wird.<sup>29</sup>

Wie Rawls betont (und andere vor ihm betont haben), hängt die Rechtfertigung von zivilem Ungehorsam nicht davon ab, ob das Gesetz, gegen das verstoßen wird, selbst ungerecht ist. Die genannten Bedingungen können *indirekten* zivilen Ungehorsam (etwa durch Verstöße gegen die Straßenverkehrsordnung im Rahmen einer Verkehrsblockade) genauso rechtfertigen wie direkten Ungehorsam (etwa den Verstoß gegen ein rassistisches Gesetz, wie im Falle Rosa Parks). Das kann etwa dann der Fall sein, wenn direkter Ungehorsam unverhältnismäßigen Schaden riskieren oder unverhältnismäßige Bestrafungen nach sich ziehen würde oder wenn er gar nicht möglich ist, wie z. B. bei Protesten gegen einen kriegerischen Angriff aufs Ausland oder gegen Untätigkeit in Bezug auf eine Gerechtigkeitsfrage.<sup>30</sup>

Rawls' Bedingungen scheinen unsere vortheoretischen Urteile darüber, welche historischen Fälle zivilen Ungehorsams moralisch gerechtfertigt erscheinen, gut zu treffen und eignen sich deshalb als Ausgangspunkt für eine Bewertung auch neuerer Fälle.<sup>31</sup> Wenden wir sie auf die ungesetzlichen

---

umfassende Theorie des zivilen Ungehorsams beinhaltet entsprechend eine Analyse sowohl der moralischen Gründe für den Rechtsgehorsam als auch der moralischen Gründe für die Verweigerung von Gehorsam. Dies zu leisten geht jedoch weit über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus.

29 Für diese drei Bedingungen, siehe Rawls (1971, 409–13).

30 Siehe Rawls (1971, 401–2), der sich im Wesentlichen der Argumentation Cohens (1969, 224–26) anschließt. Vgl. auch Gandhi (1922). Es folgt, dass die Rechtfertigung von zivilem Ungehorsam nicht in der Tatsache zu suchen ist, dass die moralischen Gründe für den Rechtsgehorsam im Falle ungerechter Gesetze entfallen. Dies mag der Fall sein oder nicht; es kann aber nicht die Erklärung dafür liefern, dass auch Ungehorsam gegen Gesetze gerechtfertigt sein kann, die selbst nicht ungerecht sind.

31 Hiermit treffe ich nur eine Aussage über Rawls' Rechtfertigungsbedingungen, nicht über seine Konzeption zivilen Ungehorsams, die aufgrund ihrer Exklusiv-

Handlungen der jüngeren Klimabewegung an, ergibt sich – zumindest auf den ersten Blick –, dass diese Handlungen gerechtfertigt sind. Die 2018 aufkeimenden Proteste von *Fridays for Future* u. a. richteten sich im Kern gegen den klimapolitischen Kurs der Bundesregierung (und der Regierungen anderer Industrieländer), der eine Vereinbarkeit mit den im Pariser Klimaabkommen festgehaltenen Zielen – insbesondere dem Ziel, die Erderwärmung auf möglichst 1,5°C und jedenfalls deutlich unter 2,0°C zu begrenzen – nicht erkennen ließ. Eine solche Politik stellt eine wesentliche und, wie ich meine, im relevanten Sinn auch eindeutige Ungerechtigkeit dar. Der Klimawandel richtet bekanntermaßen durch die von ihm verursachten Extremwetterereignisse, Dürren und Überschwemmungen massive Schäden an. Dies stellt erstens eine gravierende *intergenerationelle Ungerechtigkeit* dar, weil eine Politik, die solche Schädigungen zulässt oder sogar befördert, die Pflicht verletzt, nachkommenden Generationen gleich gute oder zumindest hinreichend gute Lebensverhältnisse zu hinterlassen.<sup>32</sup> Es stellt zweitens eine massive *globale Ungerechtigkeit* dar, denn die Leidtragenden des Klimawandels sind vor allem die global Armen, die zudem noch am wenigsten zur Erderwärmung beigetragen haben. Die Weltgesundheitsorganisation WHO geht bereits für den Zeitraum 2030–2050 von 250.000 auf den Klimawandel zurückgehenden zusätzlichen Todesfällen pro Jahr durch Mangelernährung, Trinkwassermangel und Krankheiten aus.<sup>33</sup> Der menschengemachte Klimawandel verletzt damit fundamentale Menschenrechte auf Leben, Gesundheit

---

vität (wie oben bereits angedeutet wurde) wohl viele historisch plausible Beispiele nicht einfangen kann.

- 32 Varianten einer solchen Pflicht werden etwa von Rawls (1971, §44), Barry (1977), Birnbacher (2016) und Meyer (2018b) verteidigt. Ob wir künftigen Generationen gleich gute oder hinreichend gute Verhältnisse zu hinterlassen verpflichtet sind ist zwischen sogenannten *Egalitaristen* und *Suffizientaristen* umstritten, siehe Meyer (2018b, Kap. 4) für eine egalitaristische und Meyer und Roser (2009) für eine suffizientaristische Position. In beiden Fällen argumentieren die Autoren, dass ihre Positionen das notorische Problem der Nicht-Identität (vgl. Roberts 2009) vermeiden. Siehe dazu auch Meyer (2018a).
- 33 WHO (2018). Eine Übersicht über die vom IPCC und dem Stern Report zusammengetragenen menschenrechtsrelevanten Effekte des Klimawandels findet sich in dem Appendix „Climate Change Impacts on Human Rights“ in Humphreys (2009, 320–31).

und Subsistenz.<sup>34</sup> Eine Politik, die den Ausstoß klimaschädlicher Emissionen weiterhin mit Milliardensubventionen fördert<sup>35</sup> und die insgesamt keine hinreichenden Maßnahmen ergreift, um den Klimawandel in bewältigbaren Grenzen zu halten, ist wesentlich und eindeutig ungerecht.

Rawls' erste Bedingung scheint also erfüllt. Um zu dieser Schlussfolgerung zu gelangen, bedarf es keiner kontroversen gerechtigkeitstheoretischen Annahmen – ein minimalistisches Verständnis basaler Menschenrechte ist dafür hinreichend. In der Tat scheint mir, dass jede auch nur im Ansatz plausible Gerechtigkeitstheorie dem Umstand Rechnung tragen muss, dass die von Menschen verursachte Zerstörung der Lebensverhältnisse Anderer eine wesentliche und eindeutige Ungerechtigkeit darstellt – zumindest dann, wenn die Betroffenen unschuldig sind und die Zerstörung kein Akt der Notwehr darstellt und vermeidbar ist.<sup>36</sup>

Auch Rawls' zweite Bedingung, welche das Versagen legaler Korrekturmöglichkeiten fordert, scheint erfüllt. Obwohl seit über 30 Jahren Wissenschaftler:innen und Aktivist:innen auf die Schäden hinweisen, die die Erderwärmung erwarten lässt, ist viel zu wenig unternommen worden, um den Klimawandel aufzuhalten oder einzudämmen. 26 Klimakonferenzen konnten nichts daran ändern, dass der weltweite CO<sub>2</sub>-Ausstoß in dieser Zeit immer nur gewachsen ist. Auch Deutschland hätte sein selbst gestecktes Ziel, klimaschädliche Emissionen bis 2020 um 40% gegenüber dem Referenzjahr 1990 zu senken, deutlich verfehlt, wenn die Corona-Pandemie im ersten Halbjahr 2020 nicht für einen unerwartbaren sprunghaften Rückgang gesorgt hätte, der schon im Folgejahr wieder eingeholt wurde und somit langfristig irrelevant ist.<sup>37</sup> Und dieses Ziel dürfte unter Gesichtspunkten der Fairness noch deutlich zu niedrig angesetzt sein, wenn man den deutschen Pro Kopf-Verbrauch von CO<sub>2</sub> am weltweiten Durchschnitt bemisst, oder Aspekte

---

34 Siehe insb. Caney (2009a). Diese Auffassung wird auch vom Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen geteilt: „Climate change threatens the enjoyment of all human rights, including the rights to health, water, food, housing, self-determination, and life itself“ (OHCHR 2018, 1).

35 Vgl. Umweltbundesamt (2016).

36 Ähnlich auch Shue (2015, 10–11).

37 Siehe Agora Energiewende (2020); Umweltbundesamt (2021). Im Projektionsbericht der Bundesregierung 2019 lag der für 2020 erwartete Wert noch bei 33% (BMU 2019).

wie den historischen Beitrag an der Erderwärmung oder die Fähigkeit, Kosten zu tragen, berücksichtigt.<sup>38</sup>

Zwar ist die Ansicht richtig, dass die Klimapolitik in den letzten Jahren wichtige Fortschritte gemacht hat, die sich auch in anspruchsvollen und gesetzlich verbindlichen Zielvorgaben niedergeschlagen hat. Aber erstens ist dies teilweise erst in Reaktion auf die Proteste geschehen, die hier gerade zur Debatte stehen. Und zweitens gehen die beschlossenen Maßnahmen nicht weit genug, um sagen zu können, dass die Politik ihre Gerechtigkeitspflichten erfüllt. So sind die Regelungen des Klimaschutzgesetzes von 2019 inzwischen selbst vom Bundesverfassungsgericht aufgrund intergenerationaler Gerechtigkeitsabwägung als verfassungswidrig eingestuft worden (BVerfG 2021). Und nach Meinung von Fachleuten werden weder die im 2021 nachgebesserten Klimaschutzgesetz festgeschriebenen, noch die von der 2021 neu gewählten Bundesregierung im Koalitionsvertrag beschlossenen Maßnahmen verhindern, dass das Restbudget an Emissionen, das Deutschland für einen angemessenen Beitrag zur Einhaltung der Paris-Ziele bleibt, deutlich überschritten wird.<sup>39</sup>

Dabei sollte man im Auge behalten, dass Rawls' zweite Bedingung nicht fordert, dass alle legalen Einflussmöglichkeiten ausgeschöpft sind.<sup>40</sup> Es genügt, dass die gewöhnlichen Appelle an die politische Mehrheit nicht den

---

38 Vgl. die Diskussion um eine gerechte Verteilung der Kosten für die Abminderung des Klimawandels in Shue (1999), Caney (2005), O. Müller (2009) u. a.

39 Greenpeace (2021) errechnet für das überarbeitete Klimaschutzgesetz (unter der optimistischen Annahme, dass bis 2045 Klimaneutralität erreicht wird) eine Überschreitung des Budgets um 32%. Einer aktuellen Studie der Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin zufolge werden die im Koalitionsvertrag der 2021 gewählten Bundesregierung festgeschriebenen Ziele für den Zubau regenerativer Energien dieses Budget ebenfalls deutlich verfehlen (Quaschnig u. a. 2021); auch die Studie von DIW Econ (2021) kommt zu dem Ergebnis, dass der Koalitionsvertrag nicht Paris-kompatibel ist. In allen drei Fällen wird das vom Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU) ermittelte nationale Restbudget zugrunde gelegt, auf das sich auch das Bundesverfassungsgericht bezieht, und das insofern nicht sonderlich streng gerechnet ist als es von einer 67%igen Wahrscheinlichkeit ausgeht, die Erderwärmung auf 1,75°C zu begrenzen und historische Ungleichheiten des Ausstoßes von Emissionen vor Abschluss des Pariser Abkommens unberücksichtigt lässt (SRU 2020, 51–52).

40 Vgl. Rawls (1971, 411).

gewünschten Erfolg gezeigt haben, obwohl sie aufrichtig erfolgt sind. Dieses Kriterium scheint im Falle der Proteste gegen die Klimapolitik erfüllt.

Eine Diskussion des dritten Kriteriums erübrigt sich, da zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht davon ausgegangen werden kann, dass die Proteste auch im Zusammenspiel mit anderen Aktivitäten ungehorsamen Protestes, die durch die ersten beiden Bedingungen gedeckt sind, eine ernsthafte Gefahr für Staat und Verfassung darstellen. Und der Umstand, dass es sich bei den Aktionen von *Fridays for Future* u. a. um *indirekten* zivilen Ungehorsam handelt, dürfte angesichts der Tatsache keine Schwierigkeiten aufwerfen, dass man einer Ungerechtigkeit, die vornehmlich in einer Untätigkeit oder mangelnden Tätigkeit besteht, schlichtweg nicht mit direktem Ungehorsam begegnen kann.<sup>41</sup>

Zusammengefasst scheinen also die Klimaproteste von Rawls' Theorie der Rechtfertigung zivilen Ungehorsams gedeckt.<sup>42</sup> So einfach ist die Sache allerdings nicht, denn Rawls selbst vertritt die Auffassung, dass ziviler Ungehorsam nur in solchen Fällen gerechtfertigt ist, in denen *Grundfreiheiten* oder der *Zugang zu gleichen Positionen* eingeschränkt werden.<sup>43</sup> Die Klimapolitik, die Gegenstand der Proteste ist, scheint jedoch aus anderen Gründen ungerecht als dass sie Grundfreiheiten im Rawls'schen Sinne einschränkt oder Menschen bei der Vergabe gesellschaftlicher Positionen diskriminiert. Denn unter Grundfreiheiten versteht Rawls Güter wie Meinungs- und Gewissensfreiheit, politische Partizipationsrechte, Recht auf persönliches Eigentum, Versammlungsfreiheit und Schutz vor psychischer oder körperlicher Misshandlung und willkürlicher Verhaftung.<sup>44</sup> Die Ungerech-

---

41 Auch dies übrigens ein Umstand, der von Kritikern der Schulstreiks gelegentlich übersehen wird, wenn die Streiks etwa aus dem Grund kritisiert werden, dass zwischen Schulpflicht und Klimaschutz kein unmittelbarer Zusammenhang bestehe (z. B. R. Müller 2019).

42 So auch Lemons und Brown (2011), die allerdings die im Folgenden aufgeworfenen Schwierigkeiten ignorieren.

43 Rawls spricht hier im Rahmen seiner Gerechtigkeitstheorie von einer „Beschränkung des zivilen Ungehorsams auf schwere Verletzungen des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes, des Grundsatzes der gleichen Freiheit, und auf eklatante Verletzungen des zweiten Teils des zweiten Grundsatzes, des Grundsatzes der fairen Chancengleichheit“ (1971, 409). Der erste Teil des zweiten Grundsatzes – das Differenzprinzip – wird explizit ausgenommen.

44 Vgl. Rawls (1971, 82).

tigkeiten, mit denen wir es im Rahmen des Klimawandels zu tun haben, betreffen jedoch in erster Linie die Verteilung von natürlichen Ressourcen und die Bedrohung von Subsistenzrechten, d. h. Rechten auf materielle Grundgüter wie z. B. bewohnbaren Lebensraum und sauberes Trinkwasser. Zwar ist die Auffassung nicht unplausibel, dass die Ausübung von Freiheitsrechten die Gewährleistung von Subsistenzrechten voraussetzt und die Verletzung letzterer somit indirekt auch die Freiheit der Betroffenen einschränkt. Rawls trennt jedoch zwischen der Einschränkung von Freiheit – etwa durch staatliche Verfolgung – und der Unfähigkeit, von Freiheitsrechten Gebrauch zu machen, zum Beispiel wegen Armut. Im letzteren Fall ist der Wert der Freiheit eingeschränkt, nicht jedoch die Freiheit selbst.<sup>45</sup> Eine Einschränkung des Werts der Freiheit wiederum gilt bei Rawls, im Gegensatz zur Einschränkung der Freiheit, nicht als Rechtfertigungsgrund für zivilen Ungehorsam.<sup>46</sup> Damit sind diejenigen Gerechtigkeitsfragen, um die es in der Klimapolitik vornehmlich geht, von Rawls offenbar von denen ausgenommen, die für die Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams relevant sein können, und wir müssen entgegen dem ersten Anschein die Schlussfolgerung ziehen, dass Rawls' Auffassung keine Rechtfertigung für ungesetzliches Handeln im Rahmen von Klimaaktivismus liefert.

Warum aber die Einschränkung auf Freiheitsrechte und Zugang zu Positionen? Bei Rawls finden sich zwei Begründungen. Die erste lautet, dass Verletzungen materieller Gerechtigkeitsprinzipien schwerer festzustellen und Gegenstand vernünftiger Uneinigkeit sein können.<sup>47</sup> Sie verfehlen damit die in der ersten Bedingung genannte Vorgabe, dass die relevante Ungerechtigkeit *eindeutig* sein muss. Rawls argumentiert hier vor dem Hintergrund einer der zentralen Thesen seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, nach der eine gerechte Verteilung materieller Güter dem Differenzprinzip entsprechen muss, welches eine ungleiche Verteilung nur für den Fall zulässt, dass diese den Schlechtestgestellten zugute kommt. Es scheint klar, dass etwa die Frage danach, welches Steuersystem den Forderungen des Differenzprinzips gerecht wird, eine äußerst komplexe Angelegenheit ist, über die auch gut informierte und vernünftige Personen zu verschiedenen Meinungen

---

45 Siehe insb. Rawls (1971, 232–33).

46 Dies folgt unmittelbar aus der o.g. Beschränkung des zivilen Ungehorsams auf Verletzungen des ersten und des zweiten Teils des zweiten Grundsatzes.

47 Siehe Rawls (1971, 410).

gelangen können. Hier möchte Rawls dem zivilen Ungehorsam einen Riegel vorschieben, weil sich illegaler Protest gegen eine im Rahmen konstitutioneller Demokratien wohl unvermeidlich umstrittene Frage für einen Appell an die geteilte Gerechtigkeitsauffassung einer Gesellschaft nicht eignet: „Die Lösung dieser Fragen überläßt man“, so Rawls, „am besten dem politischen Geschehen, sofern die nötigen gleichen Freiheiten gesichert sind“.<sup>48</sup> Damit ist auch schon die zweite Begründung für die Restriktionen angesprochen, die Rawls nennt. Demnach ist gerechtfertigter ziviler Ungehorsam auch deshalb auf die Einschränkung von Freiheitsrechten und Zugang zu Positionen begrenzt, weil hinreichende legale Einflussmöglichkeiten vorliegen, wenn diese Ungerechtigkeiten beseitigt sind.<sup>49</sup>

Beide Begründungen für die Beschränkung des zivilen Ungehorsams halten jedoch einer kritischen Prüfung nicht stand, und dies zeigen gerade die Ungerechtigkeiten, mit denen wir es im Rahmen der menschengemachten Erderwärmung zu tun haben. Rawls mag recht haben, dass Verletzungen materieller Gerechtigkeitsprinzipien häufig Gegenstand vernünftiger Uneinigkeit sind, aber die Annahme ist falsch, dass dies immer so ist. In Bezug auf den Klimawandel gibt es einen breiten globalen wissenschaftlichen Konsens über die verheerenden Folgen der Erderwärmung und die Unzulänglichkeit der bislang ergriffenen Maßnahmen.<sup>50</sup> Vor diesem Hintergrund ist

---

48 Rawls (1971, 410)

49 „Wird [d]er [Grundsatz der gleichen Freiheit] in vollem Umfang beachtet, so kann man annehmen, dass andere Ungerechtigkeiten zwar langdauernd und bedeutend sein können, aber nicht jenseits jeder Einflussmöglichkeiten liegen“ (Rawls 1971, 410). Dass dieses hypothetische Faktum relevant sein soll für die Frage, ob ziviler Ungehorsam gegen eine andere Ungerechtigkeit gerechtfertigt sein kann, ist auch aus anderen Gründen, als den von mir unten vorgebrachten, überaus fragwürdig. Denn für eine Minderheit, die von Freiheitsrechten ausgeschlossen wird und die deshalb keinen politischen Einfluss nehmen kann, scheint es irrelevant, ob sie gegen Ungerechtigkeiten anderer Art Einfluss nehmen könnte, *wenn* ihr Freiheitsrechte gewährt würden. Solange ihr diese Rechte *de facto* verwehrt werden, stehen ihr die Einflussmöglichkeiten eben nicht offen, und es ist unklar, warum sie keine Legitimation für zivilen Ungehorsam gegen eine andere Ungerechtigkeit haben sollte, zumindest wenn diese eindeutig und gravierend ist.

50 Für eine Zusammenfassung des relevanten wissenschaftlichen Kenntnisstands, siehe IPCC (2018). Powell (2015) beziffert den wissenschaftlichen Konsens über die Existenz menschengemachter Erderwärmung in Zeitschriftenartikeln mit *peer review* auf mehr als 99,99%.

es eben *nicht* vernünftig bestreitbar, dass die gegenwärtige Klimapolitik der Industriestaaten eine gravierende Ungerechtigkeit darstellt. Die Ungerechtigkeit, gegen die sich die Klimaproteste richten, sind nicht nur wesentlich, sie sind auch im relevanten Sinne eindeutig.<sup>51</sup>

Damit möchte ich keinesfalls in Abrede stellen, dass die Frage, auf welche Weise die nötige massive Reduktion von klimaschädlichen Emissionen bewerkstelligt werden soll, eine komplexe Angelegenheit ist, über die es vernünftige Uneinigkeit geben kann. In pluralistischen Gesellschaften werden sich auch vernünftige Menschen nicht notwendig darüber einig sein, welche Mittel den Ausstoß von Emissionen am wirksamsten und verträglichsten drosselt, ob wir eher auf Marktinstrumente oder auf ordnungsrechtliche Vorgaben setzen sollten, ob eine CO<sub>2</sub>-Steuer oder ein Emissionshandel eingeführt werden sollte, wie der Ausbau der Windkraft für die betroffenen Anwohner zumutbar gestaltet werden kann oder ob der Schwerpunkt auf Elektromobilität bei der staatlichen Förderung von Alternativen zum Verbrennungsmotor gerechtfertigt ist oder technologieoffener gefördert werden sollte.

Im Zentrum des zivilen Ungehorsams gegen die Klimapolitik stehen aber nicht diese Einzelfragen. Vielmehr richtet sich der Protest im Kern gegen den Umstand, dass die bislang ergriffenen Maßnahmen unzulänglich sind, um die Erderwärmung (bzw. den Anteil Deutschlands an derselben) in Grenzen zu halten, die die bereits bestehenden Ungerechtigkeiten nicht massiv verschärft. Manche Gruppierungen, wie z. B. *Extinction Rebellion*, haben entsprechend explizit aus strategischen Gründen beschlossen, keine konkreten Klimaschutzmaßnahmen zu fordern. Aber auch Organisationen wie *Fridays for Future*, die einen Maßnahmenkatalog in ihre Forderungen aufgenommen haben, können sich auf die Tatsache berufen, dass die Politik nicht nur die konkret geforderten Maßnahmen nicht ergriffen, sondern es darüber hinaus versäumt hat, alternative Maßnahmen anzustrengen, die

---

51 Um Missverständnissen vorzubeugen sei an dieser Stelle klargestellt, dass es sich bei dem wissenschaftlichen Konsens natürlich um einen Konsens über *empirische Sachverhalte* handelt, der von einem Konsens über die normative Frage, ob diese Sachverhalte eine Ungerechtigkeit darstellen, zu unterscheiden ist. Die hier vertretene These ist, dass sich vor dem Hintergrund des breiten Konsenses über die relevanten *empirischen* Sachverhalte die *normative* Einschätzung nicht vernünftig bestreiten lässt, dass die gegenwärtige Klimapolitik von Industriestaaten wie Deutschland ungerecht ist.

nach wissenschaftlichem Ermessen eine Einhaltung der Ziele des Pariser Klimaabkommens erwarten lassen.<sup>52</sup>

Ein Einwand gegen diese Auffassung könnte lauten, dass man zwar die Ungerechtigkeit der *globalen* Klimapolitik nicht sinnvoll in Frage stellen kann, die Frage, wie sich die Pflichten der Weltgemeinschaft, den Klimawandel einzudämmen, auf einzelne Nationen aufteilen, aber hoch umstritten ist.<sup>53</sup> So wird der in der ersten Klimarahmenkonvention festgehaltene und auch im Pariser Abkommen bestätigte Grundsatz, dass die Vertragsparteien das Klimasystem „auf der Grundlage der Gerechtigkeit und entsprechend ihren gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und ihren jeweiligen Fähigkeiten“ (UNO 1992, Art. 3) schützen sollen, von den einzelnen Staaten notorisch unterschiedlich interpretiert, und empirische Studien zeigen, dass die unterschiedlichen Interpretationen gravierende Implikationen für die anzunehmenden Emissionsbudgets bzw. Reduktionverpflichtungen einzelner Länder haben.<sup>54</sup> Sofern sich, wie hier angenommen wurde, der zivile Ungehorsam der Klimaaktivist:innen in erster Linie gegen die Politik ihrer eigenen Regierungen richten, könnte man vor diesem Hintergrund die Annahme in Frage stellen, dass die in Frage stehende Ungerechtigkeit eindeutig genug ist, um zivilen Ungehorsam zu rechtfertigen. Da nicht eindeutig ist, was einzelne Länder fairerweise beitragen müssen, ist – so könnte man meinen – auch nicht eindeutig, dass z. B. Deutschland seine Pflicht zu einem fairem Beitrag nicht bereits erfüllt.

Dabei handelte es sich jedoch um einen voreiligen Schluss. Man kann (und sollte wohl auch) zugestehen, dass uns keine eindeutige und nicht vernünftig bestreitbare Sichtweise darüber zur Verfügung steht, was jedes Land fairerweise beitragen muss, und dennoch der Auffassung sein, dass hinreichende Klarheit darüber besteht, dass Deutschland seinen fairen Beitrag bislang nicht leistet. Diese Sichtweise wäre etwa gerechtfertigt, wenn alle vernünftig vertretbaren Auffassungen zum fairen Beitrag zu dem Ergebnis kämen, dass Deutschland seinen fairen Beitrag nicht leistet. Und diese Bedingung scheint erfüllt, wenn man etwa den Analysen des *Climate Action Tracker* folgt, der nationale klimapolitische Ziele und Maßnahmen wissen-

---

52 Dies belegen mehrere Studien sowohl für die Zeit vor dem 2021 überarbeiteten Klimaschutzgesetz (DIW 2020) als auch für die Zeit danach (vgl. DIW Econ 2021; Greenpeace 2021; Quaschnig u. a. 2021).

53 Ich danke Eugen Pissarskoi für hilfreichen Austausch über diesen Einwand.

54 Siehe z. B. Holz u. a. (2018) und van den Berg u. a. (2020).

schaftlich auf ihre Kompatibilität mit dem Pariser Klimaabkommen überprüft. Die Untersuchung ist dabei von zwei Fragen geleitet: (i) Stehen die Maßnahmen eines Landes im Einklang mit dem 1,5°-kompatiblen Emissionspfad, der *global kosteneffizient* ist? (ii) Stehen die Maßnahmen im Einklang mit einem 1,5°-kompatiblen Emissionspfad, bei dem jedes Land einen fairen Anteil von Emissionsreduktionen übernimmt (entsprechend den o.g. Prinzipien der Gerechtigkeit und der gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und jeweiligen Fähigkeiten)? Für Deutschland lautet das Ergebnis, dass *beide* Kriterien verfehlt werden.<sup>55</sup> Die Gerechtigkeitsannahmen, die zum zweiten Ergebnis führen, sind dabei nicht unkontrovers.<sup>56</sup> Aber das erste Ergebnis reicht für unsere Zwecke aus. Es ist klar, dass ein entwickeltes Industrieland wie Deutschland fairerweise deutlich mehr tun muss als den global kosteneffizienten Emissionspfad zu beschreiten.<sup>57</sup>

---

55 Wobei das erste Kriterium nur knapp verfehlt wird, siehe: <https://climateactiontracker.org/countries/germany/> (Stand: 15.09.2021; Zugriff: 14.03.2022). Die Analyse berücksichtigt das überarbeitete Klimaschutzgesetz vom Juni 2021, nicht jedoch die beschlossenen Maßnahmen der Ende 2021 neu gewählten Bundesregierung. Es spricht jedoch einiges dafür, dass auch die neu beschlossenen Maßnahmen nicht als hinreichend gewertet werden können. So ergibt die Analyse des *Climate Action Tracker*, dass das erste Kriterium eine Emissionsreduktion von 69% (gegenüber 1990) bis 2030 erfordert; der Koalitionsvertrag sieht aber keine Nachbesserung der vom Klimaschutzgesetz vorgeschriebenen Reduktion von 65% vor. Auch die Studien des DIW Econ (2021) und der Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin (Quaschnig u. a. 2021) kommen zu dem Ergebnis, dass der Koalitionsvertrag nicht mit dem 1,5°-Ziel im Einklang steht – hier jedoch unter der Annahme der vom SRU (2020) vorausgesetzten Fairnessprinzipien (vgl. hierzu auch Fußnote 39).

56 Der *Climate Action Tracker* stützt sich in der Bestimmung des fairen Anteils nicht auf ein substantielles Lastenverteilungsprinzip erster Ordnung, sondern ermittelt auf der Grundlage einer Reihe von Studien zum Lastenausgleich einen Bereich dessen, was verschiedene vertretene Ansätze als fair erachten würden und bestimmt den fairen Anteil dann über den universalisierbaren Ambitionsgrad im Rahmen dieses Bereichs – also den Ambitionsgrad, der für einen 1,5°-kompatiblen Emissionspfad notwendig wäre, wenn alle Länder einen vergleichbaren Ambitionsgrad verfolgten (siehe <https://climateactiontracker.org/methodology/cat-rating-methodology/fair-share/>, Zugriff: 14.03.2022). Auch dieses Meta-Kriterium zur Bestimmung des fairen Anteils kann jedoch nicht als unkontrovers gelten, zumal es in einer gewissen Spannung mit den Prinzipien erster Ordnung steht.

57 Dies belegt auch eine Studie zu den Implikationen verschiedener Ansätze zum

Deutschland hat historisch gesehen deutlich mehr emittiert, es hat stark von diesen Emissionen profitiert, und es verfügt aufgrund seines volkswirtschaftlichen Wohlstands über eine größere Zahlungsfähigkeit als die meisten anderen Länder. Keine vernünftig vertretbare Auffassung zum fairen Anteil Deutschlands kann all diese Faktoren unberücksichtigt lassen. Um zu wissen, ob die Klimapolitik Deutschlands ungerecht ist, müssen wir nur wissen, dass der menschengemachte Klimawandel Menschenrechte verletzt und dass Deutschland *nicht genug* tut, um seinen Anteil an der globalen Erwärmung zu minimieren. Dieses Wissen haben wir, auch wenn wir nicht mit Sicherheit angeben können, wie genau sich der faire Beitrag eines Landes bemisst.

Auch Rawls' zweite Begründungsstrategie will in Bezug auf die Klimaproteste nicht einleuchten. Denn im Falle intergenerationaler und globaler Ungerechtigkeit ist die Annahme, dass die Betroffenen Einfluss nehmen können, wenn ihnen Freiheitsrechte und der Zugang zu Positionen in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext nicht verwehrt werden, schlicht falsch. Das liegt im Falle intergenerationaler Ungerechtigkeit daran, dass die am stärksten Betroffenen zukünftige Personen sind, die schon deshalb keinen Einfluss auf die relevanten politischen Entscheidungen nehmen können, weil man die Vergangenheit bekanntlich nicht ändern kann. Und im Falle globaler Ungerechtigkeit liegt es daran, dass die politische Weltordnung zumindest bislang keine globalen Institutionen vorsieht, mithilfe derer eine von Dürre oder Überschwemmung betroffene Bewohnerin der Südhalbkugel Einfluss auf die Klimapolitik der Industriestaaten im Norden nehmen könnten, die ihren Schaden zu verantworten haben.<sup>58</sup>

---

fairen Lastenausgleich (van den Berg u. a. 2020, 1805): „for developed countries, all effort-sharing approaches except grandfathering lead to more stringent budgets than cost-optimal budgets.“ Der sog. Grandfathering-Ansatz geht davon aus, dass alle Länder proportional zu ihrem status quo reduzieren müssen: große Emittenten bekommen deutlich größere Emissionsbudgets zugesprochen als kleine, einfach deshalb, weil sie bislang schon mehr emittiert haben. Dieser Ansatz ist (zumindest in Reinform) zu unplausibel um als vernünftig vertretbare Position zu gelten (s.a. Caney 2009b, 127–30, zur Kritik am Grandfathering-Ansatz). Dass kosteneffiziente Verteilung ungerecht ist, bedeutet übrigens nicht unbedingt, dass ein kostenineffizienter Pfad gefordert ist; der faire Beitrag könnte auch durch Kompensation geleistet werden.

58 Natürlich kann man fragen, ob eine Realisierung derjenigen Freiheitsrechte, auf die wir uns im Rawls'schen Urzustand einigen würden, ein Recht auf globale Partizipation mit einschließen würde, was u. a. von der Frage abhängen

Diese Erwägungen sprechen aus meiner Sicht für eine Revision von Rawls' Einschränkung des zivilen Ungehorsams auf Ungerechtigkeiten, die die Einschränkung von Grundfreiheiten und Zugang zu Positionen betreffen. Nach dieser Revision können schwerwiegende Ungerechtigkeiten zivilen Ungehorsam auch dann rechtfertigen, wenn sie nicht die Beschränkung von Freiheitsrechten oder Zugang zu Positionen betreffen. Dies gilt insbesondere dann, wenn (a) die zur Frage stehende Ungerechtigkeit vor dem Hintergrund eines breiten wissenschaftlichen Konsenses über die Auswirkungen einer Politik nicht vernünftig bestreitbar ist und (b) die Betroffenen (oder zumindest große Teile der Betroffenen) keine legalen Einflussmöglichkeiten haben. Unter diesen Voraussetzungen erscheint der zivile Ungehorsam der Klimaaktivist:innen als gerechtfertigt.

### 3. Demokratische Autorität und ziviler Ungehorsam gegen die Klimapolitik

Ich möchte nun auf einen wichtigen Einwand zu sprechen kommen, der Akteur:innen des zivilen Ungehorsam in demokratisch verfassten Staaten immer gemacht werden kann, und der im Kern besagt, dass es sich beim zivilen Ungehorsam um ein undemokratisches Mittel der politischen Einflussnahme handelt. Vertreter:innen dieses Einwands verweisen auf die Tatsache, dass es in pluralistischen Gesellschaften immer Uneinigkeit geben wird. Sie argumentieren dann in etwa so: „Wenn Uneinigkeit über eine politische Maßnahme besteht, dann gibt es schlichtweg keine Alternative dazu, nach einer öffentlichen und jedem zugänglichen Diskussion in einem prozedural fairen, demokratischen Verfahren eine Entscheidung herbeizuführen. Solche demokratisch legitimierten Entscheidungen haben Autorität auch für diejenigen, die inhaltlich überstimmt wurden – das ist gewissermaßen die Pointe von demokratischen Verfahren. Wer sich nach einer demokratischen Abstimmung weigert, den Regeln Folge zu leisten, für die sich die Mehrheit ausgesprochen hat, der verhält sich seinen Mitbürger:innen gegenüber aus demokratischer Perspektive nicht fair.“<sup>59</sup>

---

wird, ob Beitz (1975) in seiner Kritik an Rawls zuzustimmen ist und der Urzustand global verstanden werden muss. Ich gehe hier von Rawls' Position selbst aus, die ein solches Recht nicht vorsieht.

59 Nicht selten wird in solchen Zusammenhängen darauf verwiesen, dass, wenn sich Klimaaktivist:innen über demokratisch beschlossene Gesetze hinwegsetzen dürfen, dasselbe von deutlich fragwürdigeren Gruppierungen für sich in

Das 2019 von der damaligen schwarz-roten Bundesregierung erlassene Klimapaket ist vermutlich nicht das schlechteste Beispiel für ein Ergebnis eines solchen demokratischen Verfahrens. So gibt es über die richtigen Maßnahmen beim Klimaschutz natürlich politische Uneinigkeit, z. B. darüber, wie bei der Festlegung des CO<sub>2</sub>-Preises das Ziel der Emissionsreduktion gegen das Ziel abzuwägen ist, bestimmte für Deutschland wichtige Wirtschaftszweige nicht zu überfordern. Über diese Fragen gab es eine öffentliche und weitgehend sachlich geführte Debatte in den Medien und im Parlament, und im Ergebnis kam es zu einem Gesetzespaket, das klimapolitisch deutlich weiter ging als alle vorher beschlossenen Maßnahmen und dennoch viele Kompromisse enthielt, die den Ausgleich zwischen den Interessen der gesellschaftlichen Parteien suchten. Dieses Paket wurde von einer demokratisch gewählten Regierung in einer Prozedur beschlossen, an der es verfahrenstechnisch zumindest auf den ersten Blick wenig zu beanstanden gibt. Es ist wenig überraschend, dass Klimaschutzorganisationen dieses Paket für nicht weitgehend genug halten. Aber in einer Demokratie muss man eben damit leben, dass man sich mit seinen Argumenten nicht immer durchsetzen kann – das jedenfalls könnte man den ungehorsamen Klimaaktivist:innen, deren Protest sich u. a. auf dieses Gesetz richtete, entgegenhalten.

Auf diesen Einwand gibt es zwei Repliken, eine *demokratie-externe* und eine *demokratie-interne*. Die externe Replik besagt, dass die Annahme demokratischer Autorität selbst auf vorgängigen Gerechtigkeitsprinzipien beruht, die nicht der Mehrheitsregel unterworfen sind, und deshalb notwendig begrenzt ist.<sup>60</sup> Um ein besonders plastisches Beispiel zu nehmen: Wenn die Mehrheit in einem prozedural fairen Verfahren einer ungelieb-

---

Anspruch genommen werden könnte, etwa von den sogenannten Reichsbürgern (siehe z. B. Bednarz 2019; R. Müller 2019). Dabei scheint erstens fragwürdig, dass die relevanten Gruppierungen plausible begriffliche Kriterien für zivilen Ungehorsam – wie etwa die Zurückweisung gewaltsamer Mittel – erfüllen (ganz zu schweigen von strengeren Kriterien wie dem der grundsätzlichen Akzeptanz der Rechtsordnung). Und zweitens wäre, selbst wenn dies zuträfe, die relevante Frage die, ob die hier herangezogene Rechtfertigungsstrategie Gesetzesverstöße solcher Gruppierungen *legitimiert* und nicht die, ob sie als Legitimation angeführt wird oder werden *könnte*. Im Rahmen der hier vertretenen Konzeption setzt die Rechtfertigung zivilen Ungehorsams eine *de facto* bestehende Ungerechtigkeit – nicht nur eine als solche empfundene oder bezeichnete – voraus. Diese Voraussetzung ist im Falle der selbsternannten Reichsbürger schlichtweg nicht erfüllt.

60 Siehe z. B. Rawls (1971), Singer (1973), Dworkin (2000).

ten Minderheit Wahl- und Demonstrationsrecht entzieht, dann kann diese Entscheidung nicht uneingeschränkte Autorität für sich beanspruchen, und die Minderheit kann in diesem Fall gerechtfertigt sein, gegen demokratisch erlassene Gesetze zu verstoßen. Allgemeiner lässt sich sagen, dass wir im Normalfall zwar gute Gründe haben, uns an Entscheidungen zu halten, die demokratisch zustande gekommen sind, aber im Falle massiv ungerechter Entscheidungen eben auch gute Gründe haben können, den Gehorsam gegenüber demokratischen Gesetzen zu verweigern. Wie diese Gründe gegeneinander abzuwägen sind, hängt vom Grad der Ungerechtigkeit genauso ab, wie von der Frage, welche Aussichten auf Erfolg ein Protest hat, der sich ganz im legalen Rahmen bewegt. Auch wenn diese Frage hier nicht abschließend beantwortet werden kann, so spricht meiner Auffassung nach viel dafür, dass die aus dem anthropogenen Klimawandel resultierenden Ungerechtigkeiten schwerwiegend genug und die Erfolgsaussichten rein legalen Protests gering genug sind, damit die Gründe für den Ungehorsam die Gründe demokratischer Autorität mindestens aufwiegen können.<sup>61</sup> Die Schulstreiks von *Fridays for Future* illustrieren auf beeindruckende Weise, welche Strahlkraft sich aus dem Umstand ergeben kann, dass ein Protest die gesetzlichen Regeln überschreitet. Die öffentliche Aufmerksamkeit für das Thema, und damit auch die Chance auf wirksame Veränderung, ist durch die *Fridays for Future*-Proteste auf eine Weise gestiegen, die alle bisherigen politischen Aktionen für Klimaschutz in den Schatten stellt.<sup>62</sup>

Aber es gibt jenseits dieses Arguments, das sich auf demokratie-externe Gerechtigkeitserwägungen beruft, auch eine demokratie-interne Replik

61 Damit ist nicht gesagt, dass die absoluten Erfolgsaussichten zivilen Ungehorsams gegen Klimaungerechtigkeit besonders hoch sind. Mir scheint aber, dass auch geringe absolute Erfolgsaussichten für die Rechtfertigung von zivilen Ungehorsam hinreichen können, sofern diese höher sind als die Erfolgsaussichten rein gesetzestreuen Protests und sofern legale Korrekturmöglichkeiten erfolglos geblieben sind, obwohl sie aufrichtig erfolgt sind. In dieser Hinsicht ist die hier vertretene Auffassung vereinbar mit der These, dass die Verhinderung der Klimakatastrophe extrem unwahrscheinlich ist (Franzen 2019).

62 Natürlich ist dies nicht *allein* dem Umstand geschuldet, dass die Proteste ungesetzlich waren. Dennoch ist die Annahme plausibel, dass die Proteste bei weitem nicht die Aufmerksamkeit bekommen hätten, die ihnen zuteil geworden ist, wenn sie in der schulfreien Zeit stattgefunden hätten. Entsprechend geht auch die Kritik von Suding (2019) u. a. fehl, die Schüler könnten ihre Ziele genau so gut (oder sogar besser) in ihrer Freizeit verfolgen.

auf den dargestellten Einwand. Diese Replik verweist auf die Tatsache, dass real existierende demokratische Institutionen demokratische Defizite mit sich bringen, etwa weil sie missbrauchsanfällig und träge sind. Wie insbesondere Daniel Markovits argumentiert hat, kann ziviler Ungehorsam in real existierenden Demokratien häufig deshalb gerechtfertigt sein, weil demokratische Defizite demokratische Autorität unterminieren und weil er dazu beiträgt, solche Defizite abzubauen oder zu beheben.<sup>63</sup> Solch ein „demokratischer Ungehorsam“ beruft sich also im Gegensatz zu einem „liberalen Ungehorsam“ nicht auf Gerechtigkeitsprinzipien, die demokratischen Prinzipien vorgelagert sind und die die Demokratie begrenzen, sondern auf demokratische Prinzipien selbst.

Im Falle der Proteste gegen die Klimapolitik erscheint mir diese Rechtfertigungsstrategie sehr aussichtsreich, denn es gibt eine Reihe spezifisch relevanter Demokratiedefizite, auf die Klimaschutzaktivist:innen verweisen können, um die demokratische Autorität klimapolitischer Entscheidungen in Frage zu stellen.<sup>64</sup> Hier wäre zunächst die Tatsache zu nennen, dass in Deutschland (wie in anderen Ländern auch) Minderjährige von der Wahl ausgeschlossen werden. An anderer Stelle habe ich argumentiert, dass ein solcher Ausschluss von demokratischen Grundrechten auf Grundlage einer pauschalen Altersgrenze demokratischen Grundprinzipien zuwiderläuft und sich nicht rechtfertigen lässt.<sup>65</sup> Aus dieser Position folgt unmittelbar, dass wir es mit einem massiven demokratischen Defizit zu tun haben, das genau diejenige Gruppe der Bevölkerung betrifft, die die Folgen des Klimawandels wie keine andere existierende Gruppe zu spüren bekommen wird.

Nun ist die Position, nach der das Wahlrecht nicht vom Alter abhängig gemacht werden darf, natürlich umstritten, und eine angemessene Verteidigung kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden. Es lässt sich jedoch zeigen, dass die gängige Praxis der Altersdiskriminierung beim Wäh-

---

63 Markovits (2005). Ähnlich auch Smith (2013) und Celikates (2016a).

64 Ein Aspekt, den ich im Folgenden außen vor lasse, ist der Einfluss, den Wirtschaftslobbyist:innen auf Politik und Öffentlichkeit genommen haben, um den menschengemachten Klimawandel zu verschleiern oder herunterzuspielen (siehe z. B. Oreskes und Conway 2010). Auch hier lassen sich Demokratiedefizite identifizieren, die zivilen Ungehorsam rechtfertigen können. Die im folgenden verfolgte Argumentationslinie ist eine andere, aber keinesfalls inkompatible.

65 Kiesewetter (2009).

len auch unabhängig von der Frage, ob sie sich demokratietheoretisch verteidigen lässt, Implikationen für die Rechtfertigung des ungehorsamen Klimaprotests hat. Denn der Einwand gegen die Klimaaktivist:innen lautete ja, dass sie sich in demokratischer Hinsicht nicht fair verhalten würden, wenn sie sich über Gesetze hinweg setzten, weil sie mit den Ergebnissen demokratischer Verfahren nicht einverstanden sind. Dieser Einwand kann sich jedoch nur an Personen richten, die am demokratischen Verfahren beteiligt waren – ihnen gegenüber kann man argumentieren, dass es unter Gesichtspunkten der Fairness problematisch ist, sich einer demokratischen Entscheidung nicht zu fügen, weil sie selbst mit gleichem Gewicht berücksichtigt wurden. Gegenüber Personen, die von der demokratischen Entscheidungsfindung ausgeschlossen sind, geht dieser Einwand von vornherein fehl. Und dieser Hinweis ist in unserem Zusammenhang von nicht unerheblichem Interesse, weil ein Großteil der *Fridays for Future*-Aktivist:innen minderjährig und ein noch größerer Teil noch nie an einem relevanten demokratischen Verfahren beteiligt worden sein dürfte.

Demokratische Autorität kommt einer Regelung dann zu, wenn sie denjenigen, die am demokratischen Prozess beteiligt sind, Gründe liefert, sich an die Regelung zu halten, weil das Bestehen der Regelung Ergebnis des demokratischen Verfahrens ist.<sup>66</sup> Wer von dem fraglichen Prozess ausgeschlossen ist, kann ebenfalls Gründe haben, sich an die Regelung zu halten – z. B. solche der Strafvermeidung, aber durchaus auch Gründe, die etwas mit dem Respekt vor dem Verfahren oder mit dem allgemeinen Nutzen desselben zu tun haben –, nicht jedoch Gründe, die sich direkt aus der demokratischen Autorität selbst ergeben.<sup>67</sup> In Bezug auf die freitäglichen Schulstreiks schlägt der Einwand der demokratischen Autorität also schon deshalb fehl,

---

66 Auch Regelungen, die vor der eigenen Geburt oder Volljährigkeit erlassen wurden oder aus vordemokratischen Zeiten stammen, können für Personen demokratische Autorität haben, sofern diese Personen an einem demokratischen Prozess beteiligt sind, der die Veränderung der Regelung ermöglicht. In einem solchen Fall ist zwar nicht die Regelung, aber doch ihr Fortbestand Ergebnis eines demokratischen Prozesses, an dem die Person beteiligt ist.

67 Ich sage „direkt“, weil die Tatsache, dass eine Regel demokratische Autorität für jemanden hat, indirekt auch Ausgeschlossenen Gründe geben kann, z. B. aus Respekt vor dieser Autorität *für andere* sich an die Regel zu halten. Dem hier besprochenen Einwand geht es jedoch um Gründe, die sich direkt aus der demokratischen Autorität von Gesetzen ergeben.

weil die Gesetze dieses Landes für die relevanten Aktivist:innen gar nicht über demokratische Autorität verfügen.

Über den Ausschluss der Minderjährigen vom Wahlrecht hinaus lassen sich noch zwei weitere Aspekte nennen, in deren Hinsichten die Klimapolitik real existierender Demokratien demokratische Defizite aufweist und die entsprechend nicht nur für Schüler:innen, sondern auch für altersunabhängige Bündnisse (wie etwa die o.g. *Extinction Rebellion* und *Ende Gelände*) einschlägig sind. Dabei geht es mir um den Umstand, dass die Interessen zukünftiger Personen und die Interessen von Betroffenen in anderen Teilen der Erde in real existierenden Demokratien nicht repräsentiert werden. Um die Relevanz dieses Umstands zu verdeutlichen, schlage ich ein kleines Gedankenexperiment vor: Stellen Sie sich einmal vor, wie unsere Klimapolitik wohl aussähe, wenn wirklich alle von ihr Betroffenen mitbestimmen könnten oder angemessen vertreten würden – also z. B. auch die Bewohner:innen der gefährdeten Inselstaaten und Küstengebieten und überhaupt alle zukünftig lebenden Menschen, die mit den Folgen der Erderwärmung zu kämpfen haben werden. Ich denke, die Annahme ist nicht zu weit gegriffen, dass wir unter solchen Umständen mit großer Wahrscheinlichkeit eine radikal andere Politik hätten, die dem Ausstieg aus klimaschädlichem Handeln eine viel größere Priorität einräumte als es die heutige tut.<sup>68</sup>

Welche Schlussfolgerung sollten wir daraus ziehen? Wenn eine in einem demokratischen Verfahren getroffene Entscheidung sich wesentlich dem Umstand zu verdanken hat, dass die durch die Entscheidung Benachteiligten im Verfahren nicht repräsentiert sind, dann stellt dies die demokratische Autorität der Entscheidung in Frage – jedenfalls dann, wenn kein unabhängiger Anspruch auf die Handlung besteht, die die Betroffenen benachteiligt.<sup>69</sup> Das Argument, dass die Entscheidung auch von der gegneri-

---

68 Wer aufgrund des Problems der Nichtidentität Bedenken bezüglich der Annahme hat, dass die gegenwärtige Klimapolitik den Interessen zukünftiger Personen zuwiderläuft, ist eingeladen, sich im Gedankenexperiment auf bereits gezeugte Betroffene zu konzentrieren.

69 Angenommen, eine Gruppe von Eigentümer:innen hat das Recht, über ihr Eigentum auf eine Weise zu verfügen, die eine Gruppe von Nicht-Eigentümer:innen benachteiligt – z.B. durch den Bau eines Gebäudes, das einen Schatten auf das benachbarte Grundstück wirft und damit andere beeinträchtigt. In diesem Fall scheint die demokratische Autorität der Entscheidung nicht dadurch in Frage gestellt, dass die Benachteiligten nicht repräsentiert sind. Dies liegt daran, dass – so die Annahme des Beispiels – ein unabhängigi-

schen Partei akzeptiert werden sollte, weil sie durch ein demokratisches Verfahren zustande kam, scheint dort unangebracht, wo die gegnerische Partei auch im Namen von Betroffenen protestieren, die vom demokratischen Verfahren ausgeschlossen sind und deren Ausschluss für den Ausgang des Verfahrens entscheidend ist.

Diesem Standpunkt könnte man entgegenhalten, das er auf der kontroversen Annahme beruht, dass Betroffenheit von einer Entscheidung das relevante Kriterium dafür ist, ob jemand an einer demokratischen Entscheidung beteiligt werden sollte (das so genannte *All-Affected Principle* oder *Betroffenheitsprinzip*). In der Tat folgt aus diesem Prinzip, dass es um die demokratische Autorität von klimapolitischen Entscheidungen in real existierenden Demokratien nicht gut bestellt ist. Dasselbe scheint jedoch auch von nahezu jeder anderen in einer real existierenden Demokratie getroffene Entscheidung zu gelten, weshalb das Betroffenheitsprinzip auch häufig als zu anspruchsvoll zurückgewiesen wird.<sup>70</sup>

Meine Annahme ist aber deutlich schwächer als das Betroffenheitsprinzip, auch wenn sie sich auf dieselbe Grundintuition beruft. So ist es mit meiner Annahme vereinbar, dass eine Entscheidung demokratische Autorität hat, selbst wenn ein Großteil der Betroffenen nicht an ihr beteiligt wurde, solange andere Mechanismen verhindern, dass die Ergebnisse des Verfahrens nicht auf die Weise vom Ausschluss Benachteiligter abhängen, wie es im Falle der Klimapolitik offensichtlich scheint. Dies könnten zum Beispiel Gremien sein, denen innerhalb von demokratischen Institutionen die Aufgabe zukommt, die Interessen derjenigen Betroffenen, die im Abstimmungsverfahren nicht berücksichtigt werden, auf effektive Weise wahrzunehmen.<sup>71</sup> Allgemeiner gesagt erfordert meine Annahme nur, dass demokratische Entscheidungen eine gewisse *Sensitivität* für die Interessen oder Präferenzen von Betroffenen aufweisen müssen, um demokratische Autorität zu genießen, was deutlich unter den Forderungen des Betroffenheitsprinzips

---

ger Anspruch auf die Handlung besteht. Ein solcher Anspruch besteht aber im Falle der Benachteiligung durch den Klimawandel nicht.

70 Zur Diskussion des Betroffenheitsprinzips, siehe z. B. Whelan (1983), Arrhenius (2005) und Goodin (2007).

71 Siehe hierzu etwa die Forderung nach Bürger:innenversammlungen, wie sie etwa von *Extinction Rebellion* vorgebracht wird (vgl. Dänner und Vogel 2019).

bleibt und sich insbesondere nicht dem Einwand ausgesetzt sieht, die Autorität real existierender Demokratien grundsätzlich zu unterminieren.<sup>72</sup>

Sofern es zumindest *eine* wichtige Funktion der Demokratie ist, Entscheidungen herbeizuführen, die die Interessen von Betroffenen angemessen berücksichtigt, handelt es sich bei der Tatsache, dass die Interessen von zukünftigen Personen und von Betroffenen in anderen Weltteilen in real existierenden Demokratien keine effektive Repräsentation erfahren und aus diesem Grunde auch nicht hinreichend berücksichtigt werden, um ein erhebliches demokratisches Defizit. Eine wichtige und interessante Frage ist, ob und wenn ja wie man dieses Defizit beheben kann, aber diese Frage sprengt den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes. Mir ging es hier darum zu zeigen, dass man Klimaaktivist:innen, die zivilen Ungehorsam gegen eine Klimapolitik ausüben, die massive Ungerechtigkeiten beinhaltet, nicht den Vorwurf machen kann, vom demokratischen Standpunkt aus unfair zu sein, solange sie sich für die Interessen von Betroffenen stark machen, die im Rahmen der bestehenden demokratischen Verfahren nicht repräsentiert sind, und deren Repräsentation einschneidende politische Veränderungen im Sinne der Klimabewegung erwarten ließe. Vielmehr können sich diese Aktivist:innen zurecht auf das Ziel berufen, Verzerrungen zu korrigieren, die sich aus demokratischen Defiziten real existierender demokratischer Verfahren ergeben.

#### 4. Fazit

Dürfen Klimaschutzaktivist:innen wie die streikenden Schüler:innen von *Fridays for Future* oder die Teilnehmer:innen von Blockaden der *Extinction Rebellion* oder von *Ende Gelände* im Rahmen ihrer Aktionen Gesetze brechen? Ich habe für die Auffassung argumentiert, dass solche kommunikativen Gesetzesübertritte im Rahmen der verfolgten politischen Anliegen moralisch gerechtfertigt sein können.<sup>73</sup> Dabei habe ich zuerst deutlich zu

---

72 In den Worten Jensens (2015) verlangt meine Annahme *Berücksichtigung* und nicht notwendig *Repräsentation* der Interessen von Betroffenen, die vom Verfahren ausgeschlossen sind.

73 Wie oben erläutert bezieht sich die hier diskutierte Rechtfertigungsstrategie nur auf den Aspekt der Gesetzesübertretung. Um Verkehrsblockaden u. a. über rein symbolische Gesetzesbrüche hinausgehende Einzelaktionen zu rechtfertigen, muss darüber hinaus gezeigt werden, dass die Handlungen

machen versucht, dass die zur Debatte stehenden Gesetzesbrüche unter den Begriff des zivilen Ungehorsams fallen und sich somit der Art nach für eine Rechtfertigung von Gesetzesübertretungen eignen, wie sie klassischen Fällen zivilen Ungehorsams zuteil wird. Ich habe dann, ausgehend von der einflussreichen Theorie der Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams von John Rawls, argumentiert, dass der Klimaaktivismus die zentralen Grundbedingungen einer Rechtfertigung erfüllt, weil er sich (i) gegen eine eindeutige und gravierende Ungerechtigkeit richtet und (ii) legale Möglichkeiten der Korrektur dieser Ungerechtigkeit über längere Zeit hinweg versagt haben. Gegen Rawls habe ich zu zeigen versucht, dass sich eine Restriktion der relevanten Ungerechtigkeiten auf Einschränkungen von Freiheitsrechten und Zugang zu Positionen nicht aufrechterhalten lässt. Die Ungerechtigkeiten, die die menschengemachte Erderwärmung mit sich bringen, wiegen nicht nur schwer, sie sind auch im relevanten Sinne eindeutig, weil sie sich vor dem Hintergrund eines breiten wissenschaftlichen Konsenses nicht vernünftig bestreiten lassen. Zudem ist im Falle intergenerationeller und globaler Ungerechtigkeit nicht damit zu rechnen, dass die Beseitigung von Ungerechtigkeiten in Bezug auf Freiheitsrechte den Weg für eine legale Veränderung der Ungerechtigkeit eröffnet.

Schließlich habe ich einen wichtigen Einwand zurückgewiesen, dem sich Aktivist:innen immer dann aussetzen, wenn sie aus politischen Gründen Gesetze verletzen, weil sie mit politischen Entscheidungen, die Ergebnis demokratischer Verfahren sind, nicht einverstanden sind. In Bezug auf die Klimabewegung habe ich zwei Repliken auf diesen Einwand verteidigt. Die erste, demokratie-externe Replik besagt, dass die Autorität demokratischer Entscheidungen begrenzt ist und die Gründe für zivilen Ungehorsam im Falle der Klimaungerechtigkeit gravierend genug sind, um die Gründe für den Gesetzesgehorsam aufzuwiegen, die sich aus der Tatsache ergeben, dass die relevanten Gesetze Ergebnis demokratischer Verfahren sind. Die zweite, demokratie-interne Replik verweist darauf, dass es im Rahmen klimapolitischer Entscheidungen erhebliche demokratische Defizite gibt, z. B. in Bezug auf die Repräsentation der Interessen von Minderjährigen, zukünftigen und global betroffenen Personen, und dass solche Defizite die Annahme demokratischer Autorität fraglich erscheinen lassen. Der Vorwurf, ziviler Ungehorsam gegen die Klimapolitik sei vom demokratischen Standpunkt

---

im Licht der möglichen negativen Auswirkungen verhältnismäßig sind (s.a. Rawls 1971, 413).

aus nicht fair, geht fehl – vielmehr machen Klimaschutzaktivist:innen durch ihren Ungehorsam auf Demokratiedefizite aufmerksam und können einen wichtigen Beitrag dazu leisten, diese abzubauen.<sup>74</sup>

## Literatur

- Agora Energiewende. 2020. „Auswirkungen der Corona-Krise auf die Klimabilanz Deutschlands – Eine Abschätzung der Emissionen 2020“. <https://www.agora-energiewende.de/veroeffentlichungen/auswirkungen-der-corona-krise-auf-die-klimabilanz-deutschlands/>.
- Arrhenius, Gustaf. 2005. „The Boundary Problem in Democratic Theory“. In *Democracy Unbound*, herausgegeben von Folke Tersman, 14–29. Stockholm: Filosofiska Institutionen, Stockholms Universitet.
- Barry, Brian. 1977. „Justice Between Generations“. In *Liberty and Justice*, 242–58. Oxford: Clarendon Press (1991).
- Bednarz, Liane. 2019. „Wie Greta & Co. den Neuen Rechten nützen“. *Tagesspiegel Causa* 4.4.2019. <https://causa.tagesspiegel.de/kolumnen/liane-bednarz/wie-greta-amp-co-den-neuen-rechten-nuetzen.html>.
- Beitz, Charles R. 1975. „Gerechtigkeit und internationale Beziehungen“. In *Globale Gerechtigkeit*, herausgegeben von Christoph Broszies und Henning Hahn, 175–208. Berlin: Suhrkamp (2010).
- Birnbacher, Dieter. 2016. *Klimaethik: nach uns die Sintflut?* Stuttgart: Reclam.
- Brownlee, Kimberley. 2012. *Conscience and conviction: The case for civil disobedience*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2016. „The Civil Disobedience of Edward Snowden: A Reply to William Scheuerman“. *Philosophy & Social Criticism* 42 (10): 965–70. <https://doi.org/10.1177/0191453716631167>.
- Brownlee, Kimberley, und Candice Delmas. 2021. „Civil Disobedience“. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N Zalta, Summer 2021 edition. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/civil-disobedience/>.

74 Für Kommentare zu früheren Versionen dieses Aufsatzes danke ich Katrin Beushausen, Barbara Bleisch, Francesca Bunkenborg, Anne Burkard, Nikolai Fichtner, Philip Fox, Susanne Mantel, den Teilnehmer:innen der Kolloquien von Kirsten Meyer und Thomas Schmidt an der HU Berlin, den Gästen eines Vortrags an der Universität Mainz sowie zwei anonymen Gutachter:innen der *Zeitschrift für praktische Philosophie* (von denen sich einer in der Zwischenzeit als Eugen Pissarskoi zu erkennen gegeben hat). Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft unterstützt (Kolegforchungsgruppe „Menschliche Fähigkeiten“, Freie Universität Berlin und Humboldt-Universität zu Berlin).

- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (BMU). 2019. „Projektionsbericht 2019 für Deutschland“. <https://www.bmu.de/download/projektionsbericht-der-bundesregierung-2019/>.
- Bundesverfassungsgericht (BVerfG). 2011. Beschluss der 1. Kammer des Ersten Senats vom 07. März 2011 – 1 BvR 388/05 –, Rn. 1–46. [http://www.bverfg.de/e/rk20110307\\_1bvr038805.html](http://www.bverfg.de/e/rk20110307_1bvr038805.html).
- . 2021. Beschluss des Ersten Senats vom 24. März 2021 – 1 BvR 2656/18, 1 BvR 96/20, 1 BvR 78/20, 1 BvR 288/20, 1 BvR 96/20, 1 BvR 78/20 – Rn. 1–270. [http://www.bverfg.de/e/rs20210324\\_1bvr265618.html](http://www.bverfg.de/e/rs20210324_1bvr265618.html).
- Caney, Simon. 2005. „Cosmopolitan Justice, Responsibility, and Global Climate Change“. *Leiden Journal of International Law* 18 (4): 747–76.
- . 2009a. „Climate change, human rights and moral thresholds“. In *Human Rights and Climate Change*, herausgegeben von Stephen Humphreys, 69–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009b. „Justice and the distribution of greenhouse gas emissions“. *Journal of Global Ethics* 5 (2): 125–46. <https://doi.org/10.1080/17449620903110300>.
- Carter, Alan. 1998. „In Defence of Radical Disobedience“. *Journal of Applied Philosophy* 15 (1): 29–47. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00071>.
- Celikates, Robin. 2012. „Zwischen symbolischer Politik und realer Konfrontation“. *Analyse & Kritik* 568: 27.
- . 2016a. „Democratizing civil disobedience“. *Philosophy and Social Criticism* 42 (10): 982–94.
- . 2016b. „Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation – Beyond the Liberal Paradigm“. *Constellations* 23 (1): 37–45. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12216>.
- Cohen, Marshall. 1969. „Civil Disobedience in a Constitutional Democracy“. *The Massachusetts Review* 10 (2): 211–26.
- Dänner, Anne, und Percy Vogel. 2019. „Bürgerinnenversammlungen“. In *Wann wenn nicht wir. Ein Extinction Rebellion Handbuch*, herausgegeben von Sina Kamala Kaufmann, Michael Timmermann, und Annemarie Botzki, 93–96. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Delmas, Candice. 2018. *A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil*. New York: Oxford University Press.
- Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung (DIW). 2020. „Klimaschutz statt Kohle-schmutz: Woran es beim Kohleausstieg hakt und was zu tun ist“. [https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw\\_01.c.725608.de/diwkompakt\\_2020-148.pdf](https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.725608.de/diwkompakt_2020-148.pdf).

- DIW Econ. 2021. „Ein Koalitionsvertrag für ein klimaneutrales Deutschland? Eine Bewertung hinsichtlich der Erreichung der Ziele des Bundesklimaschutzgesetzes und der Einhaltung des 1,5-Grad-Ziels im Auftrag der Klima-Allianz Deutschland“. [https://diw-econ.de/wp-content/uploads/Studie\\_DIW-Econ\\_KoaV\\_Plausibilitaetsanalyse\\_v1.2.pdf](https://diw-econ.de/wp-content/uploads/Studie_DIW-Econ_KoaV_Plausibilitaetsanalyse_v1.2.pdf).
- Dixon, Nicholas. 1997. „The Morality of Anti-Abortion Civil Disobedience“. *Public Affairs Quarterly* 11 (1): 21–38.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Was ist Gleichheit?* Berlin: Suhrkamp (2011).
- Ernst, Stephanie, und Theresia Höyneck. 2018. „Ordnungsrechtliche Durchsetzung der Schulpflicht durch Jugendarrest“. *Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe*, 307–15.
- Fischer-Lescano, Andreas. 2011. „Demonstrationen – Sitzen ist Gewalt“. *Der Freitag*, 31.03.2011. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/sitzen-ist-gewalt> (Zugriff: 31.03.2022).
- Franzen, Jonathan. 2019. *Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen? Gestehen wir uns ein, dass wir die Klimakatastrophe nicht verhindern können*. Hamburg: Rowohlt (2020).
- Gandhi, Mahatma. 1921. „Satyagraha, ziviler Ungehorsam, passiver Widerstand, Nichtzusammenarbeit“. In *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, herausgegeben von Andreas Braune, 69–71. Stuttgart: Reclam (2017).
- . 1922. „Aggressiver versus defensiver ziviler Ungehorsam“. In *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, herausgegeben von Andreas Braune, 72–73. Stuttgart: Reclam (2017).
- Goodin, Robert E. 2007. „Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives“. *Philosophy & Public Affairs* 35 (1): 40–68. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00098.x>.
- Greenpeace. 2021. „Recht auf Zukunft. Konsequenzen aus dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts für die Klimaschutzpolitik der Bundesregierung“ (Kurzanalyse vom 12.05.2021). <https://www.greenpeace.de/sites/www.greenpeace.de/files/publications/20210512-greenpeace-kurzanalyse-klimaschutzgesetz.pdf>.
- Habermas, Jürgen. 1983. „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“. In *Die neue Unübersichtlichkeit*, 79–99. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1985).
- Hallam, Roger. 2019. „Das Modell des zivilen Widerstandes“. In *Wann wenn nicht wir. Ein Extinction Rebellion Handbuch*, herausgegeben von Sina Kamala Kaufmann, Michael Timmermann, und Annemarie Botzki, 118–24. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Holz, Christian, Sivan Kartha, und Tom Athanasiou. 2018. „Fairly Sharing 1.5: National Fair Shares of a 1.5 °C-Compliant Global Mitigation Effort“. *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics* 18 (1): 117–34. <https://doi.org/10.1007/s10784-017-9371-z>.

- Humphreys, Stephen, Hrsg. 2009. *Human Rights and Climate Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). 2018. „Zusammenfassung für Entscheidungsträger“. In *1,5 °C globale Erwärmung. Ein IPCC-Sonderbericht über die Folgen einer globalen Erwärmung um 1,5 °C gegenüber vorindustriellem Niveau und die damit verbundenen globalen Treibhausgasemissionspfade im Zusammenhang mit einer Stärkung der weltweiten Reaktion auf die Bedrohung durch den Klimawandel, nachhaltiger Entwicklung und Anstrengungen zur Beseitigung von Armut*, Deutsche Übersetzung auf Basis der Version vom 8.10.2018 und unter Berücksichtigung von Korrekturmeldungen des IPCC bis zum 14.11.2018. Bonn/Bern/Wien: Deutsche IPCC-Koordinierungsstelle, ProClim, Österreichisches Umweltbundesamt. [https://www.de-ipcc.de/media/content/SR1.5-SPM\\_de\\_181130.pdf](https://www.de-ipcc.de/media/content/SR1.5-SPM_de_181130.pdf).
- Jensen, Karsten Klint. 2015. „Future Generations in Democracy: Representation or Consideration?“ *Jurisprudence* 6 (3): 535–48. <https://doi.org/10.1080/20403313.2015.1065649>.
- Jubb, Robert. 2019. „Disaggregating Political Authority: What’s Wrong with Rawlsian Civil Disobedience?“ *Political Studies* 67 (4): 955–71. <https://doi.org/10.1177/0032321718816208>.
- Kiesewetter, Benjamin. 2009. „Dürfen wir Kindern das Wahlrecht vorenthalten?“ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95 (2): 252–73.
- King, Martin Luther. 1963. „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“. In *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, herausgegeben von Andreas Braune, 79–97. Stuttgart: Reclam (2017).
- Lemons, John, und Donald A Brown. 2011. „Global Climate Change and Non-Violent Civil Disobedience“. *Ethics in Science and Environmental Politics* 11 (1): 3–12. <https://doi.org/10.3354/esepp00109>.
- Lyons, David. 1998. „Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience“. *Philosophy & Public Affairs* 27 (1): 31–49. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1998.tb00058.x>.
- Malm, Andreas. 2020. *Wie man eine Pipeline in die Luft jagt. Kämpfen lernen in einer Welt in Flammen*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Markovits, Daniel. 2005. „Democratic Disobedience“. *The Yale Law Journal* 114 (8): 1897–1952.
- Meyer, Kirsten. 2018a. „The Claims of Future Persons“. *Erkenntnis* 83: 43–59. <https://doi.org/10.1007/s10670-016-9871-1>.
- . 2018b. *Was schulden wir künftigen Generationen? Herausforderung Zukunftsethik*. Stuttgart: Reclam.
- Meyer, Lukas H., und Dominic Roser. 2009. „Enough for the Future“. In *Intergenerational Justice*, herausgegeben von Alex Gosseries und Lukas H. Meyer, 219–48. Oxford: Oxford University Press.

- Müller, Olaf. 2009. „Mikro-Zertifikate. Für Gerechtigkeit unter Luftverschmutzern“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 95 (2): 167–98.
- Müller, Reinhard. 2019. „Rechtsbruch als Protestform“. FAZ.net, 29.03.2019. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/klima-demos-von-schuelern-rechtsbruch-als-protestform-16114259.html> (Zugriff: 31.03.2022).
- Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR). 2018. „The Climate Crisis is a Human Rights Crisis“. <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/ClimateChange/FactSheetClimateChange.pdf>.
- Oreskes, Naomi, und Erik M. Conway. 2010. *Merchants of Doubt. How an Handful of Scientists Obscured the Truth on Issue from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury.
- Pasternak, Avia. 2018. „Political Rioting: A Moral Assessment“. *Philosophy & Public Affairs* 46 (4): 384–418. <https://doi.org/10.1111/papa.12132>.
- Powell, James Lawrence. 2015. „Climate Scientists Virtually Unanimous: Anthropogenic Global Warming Is True“. *Bulletin of Science, Technology & Society* 35 (5–6): 121–24. <https://doi.org/10.1177/02704676166634958>.
- Quaschnig, Volker, Nico Orth, Johannes Weniger, Joseph Bergner, Bernhard Siegel, und Michaela Zoll. 2021. *Solarstromausbau für den Klimaschutz*. Berlin: Hochschule für Technik und Wirtschaft. <https://solar.htw-berlin.de/studien/solarstromausbau/>.
- Rawls, John. 1971. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1975).
- Raz, Joseph. 1979. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Oxford University Press (Neuauf. 2002).
- Roberts, M. A. 2009. „The Nonidentity Problem“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, Summer 2019 edition. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/nonidentity-problem/>.
- Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU). 2020. *Für eine entschlossene Umweltpolitik in Deutschland und Europa. Umweltgutachten 2020*. [https://www.umwelt-rat.de/SharedDocs/Downloads/DE/01\\_Umweltgutachten/2016\\_2020/2020\\_Umweltgutachten\\_Entschlossene\\_Umweltpolitik.pdf](https://www.umwelt-rat.de/SharedDocs/Downloads/DE/01_Umweltgutachten/2016_2020/2020_Umweltgutachten_Entschlossene_Umweltpolitik.pdf).
- Scheuerman, William E. 2014. „Whistleblowing as Civil Disobedience: The Case of Edward Snowden“. *Philosophy & Social Criticism* 40 (7): 609–28. <https://doi.org/10.1177/0191453714537263>.
- . 2016. „What Edward Snowden Can Teach Theorists of Conscientious Law-Breaking“. *Philosophy & Social Criticism* 42 (10): 958–64. <https://doi.org/10.1177/0191453716631169>.
- Shue, Henry. 1999. „Global Environment and International Inequality“. *International Affairs* 75 (3): 531–45. <https://doi.org/10.1111/1468-2346.00092>.
- . 2015. „Historical Responsibility, Harm Prohibition, and Preservation Requirement: Core Practical Convergence on Climate Change“. *Moral Philosophy and Politics* 2 (1): 7–31. <https://doi.org/10.1515/mopp-2013-0009>.

- Simmons, A. John. 1979. *Moral principles and political obligations*. Princeton: Princeton University Press (Neuauf. 1981).
- Singer, Peter. 1973. *Democracy and Disobedience*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, William. 2013. *Civil disobedience and deliberative democracy*. London and New York: Routledge.
- Suding, Katja. 2019. „Pro und Contra: Schuleschwänzen für den Klimaschutz? (Contra)“. *Rhein-Neckar-Zeitung*, 04.03.2019. <https://www.rnz.de/politik/hintergrund-artikel,-pro-und-contra-schuleschwaenzen-fuer-den-klimaschutz-arid,424348.html> (Zugriff: 31.03.2022).
- Thoreau, Henry David. 1849. *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat – Civil Disobedience*. Zweisprachige Ausgabe. Zürich: Diogenes (1967, 2004).
- Umweltbundesamt. 2016. *Umweltschädliche Subventionen in Deutschland*. <https://www.umweltbundesamt.de/publikationen/umweltschaedliche-subventionen-in-deutschland-2016>.
- . 2021. „Treibhausgasemissionen stiegen 2021 um 4,5%“. Pressemitteilung vom 15.03.2022. <https://www.umweltbundesamt.de/print/93888>.
- UNO (United Nations Organization). 1992. Rahmenübereinkommen der Vereinten Nationen über Klimaveränderungen. <http://unfccc.int/resource/docs/convkp/convger.pdf>.
- van den Berg, Nicole J. u. a. 2020. „Implications of Various Effort-Sharing Approaches for National Carbon Budgets and Emission Pathways“. *Climatic Change* 162 (4): 1805–22. <https://doi.org/10.1007/s10584-019-02368-y>.
- Welchman, Jennifer. 2001. „Is ecosabotage civil disobedience?“ *Philosophy & Geography* 4 (1): 97–107. <https://doi.org/10.1080/10903770124815>.
- Weltgesundheitsorganisation (WHO). 2018. „Der Klimawandel betrifft zusehends die kleinen Länder“. Pressemitteilung vom 27.06.2018. <https://www.euro.who.int/de/media-centre/sections/press-releases/2018/climate-change-increasingly-affects-small-countries>.
- Whelan, Frederick G. 1983. „Democratic Theory and the Boundary Problem“. *Nomos* 25: 13–47.
- Wihl, Tim. 2022. „Legalität von Autobahnblockaden: Die wilde Seite der Demokratie“. *Legal Tribune Online*, 14.02.2022. <https://www.lto.de/recht/hintergruende/h/autobahnblockade-sitzblockade-berlin-legal-straftbar-verfassungskonform-noetigung-versammlungsfreiheit/> (Zugriff: 31.03.2022).

# Digitally Shared Experience?

Deweys Demokratieverständnis im digitalen Zeitalter

## Digitally Shared Experience?

Dewey's Conception of Democracy in the Digital Age

SEBASTIAN WEYDNER-VOLKMANN, BOCHUM

*Zusammenfassung:* Anhand der Mechanismen „Filterblase“ und „Echokammer“ in digitalen Medien beleuchtet der Artikel, inwiefern Deweys funktionaler Öffentlichkeitsbegriff für die aktuelle Demokratiekrise mögliche Lösungsperspektiven erschließen lässt. Eine Rekonstruktion von Deweys Begriffen der Öffentlichkeit und der geteilten Erfahrung legt offen, dass der Aspekt der situativ-leiblich eingebundenen Erfahrung in der (an Dewey orientierten) Forschungsdebatte zu digitalen Öffentlichkeiten nicht adäquat berücksichtigt wird. Darauf aufbauend lässt sich im Widerspruch zu einigen Debatten-Beiträgen zeigen, dass eine stärkere Rückbindung an lokale Lebenskontexte eine Voraussetzung dafür ist, diesen problematischen Mechanismen digitalisierter Medien zu begegnen.

*Schlagwörter:* Dewey, John; Öffentlichkeit; soziale Medien; Desinformation; Leiblichkeit

*Abstract:* Based on the digital mechanisms “filter bubble” and “echo chamber” in digital media, this article investigates to what extent Dewey's functional conception of the public can offer productive perspectives for dealing with the current crisis in democracy. Through a reconstruction of the Deweyan concepts of the public and of shared experience, it is shown that the (Dewey inspired) debate on “digital publics” does not adequately reflect the aspect of situated and embodied experience. In contrast to some findings in the debate, it is shown that digital media offerings must be rooted in local contexts of experience in order to answer the challenge of those problematic mechanisms.

*Keywords:* Dewey, John; public; social media; fake news; embodiment

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



## Einleitung

Die ständig wachsenden Möglichkeiten digitaler Kommunikation lassen erwarten, die Demokratie durch erweiterte Partizipationsräume stärken zu können. In einer Zwischenbilanz zum damaligen Stand der Forschung sprechen Grunwald *et al.* (2005, 5f., 9, 54f.) mit Blick auf Probleme der politischen Kultur, wie etwa eine zunehmende Politikverdrossenheit, von einer frühen Phase des „Cyberoptimismus“, die von der Hoffnung geprägt war, dass die neuen Möglichkeiten durch ihre bloße Verfügbarkeit quasi von selbst zu einer Belebung der demokratischen Praxis führen würden. Diese unkritische Sicht sei jedoch schnell enttäuscht worden, sodass im Zuge eines „zweiten Blicks“ deutlich geworden sei, dass Netztechnologien differenziert bewertet und zielgerichtet eingesetzt werden müssen (vgl. hierzu auch Chow Ken Q 2013, 52).

Auch neuere, empirisch fundiertere Studien weisen auf ein demokratiestärkendes Potential des Internets hin. Zum Beispiel belegt Gachau (2018, 247), dass soziale Medien ein Potential für Minoritäten bieten, Gegenöffentlichkeiten zu bilden und so ein gewisses Maß an demokratischer Teilhabe zu erreichen. Josephi (2016, 9), Crick (2009) und Hermida *et al.* (2011) verweisen auf Demokratisierungsprozesse im Journalismus durch das Aufkommen neuer Publikations- und Partizipationsformen im Internet. Die genannten Autoren beziehen sich hierbei explizit auf den von John Dewey in *The Public and its Problems* (= LW2) entwickelten Öffentlichkeitsbegriff, dem ich mich in diesem Artikel ebenfalls zuwenden werde.

Andererseits gelten soziale Medien und Online-Journalismus zumindest *mit* als Grund für die aktuelle Demokratiekrise. Zwar trat im Zuge des oben erwähnten „zweiten Blicks“ auf den Zusammenhang von Internet und Demokratie auch der pauschale „Cyberpessimismus“ in den Hintergrund der Forschungsdebatten (Grunwald *et al.* 2005, 5f., 62f.). Doch wird die Verbreitung von Mis- und Desinformationen über digitale Medien insbesondere mit Blick auf die US-Wahlen 2016, das so genannte Brexit-Referendum im gleichen Jahr sowie den Sturm auf das Washingtoner Kapitol 2021 mittlerweile als drängendes Problem wahrgenommen (etwa Faris *et al.* 2017, 18; Groshek und Koc-Michalska 2017, Persily 2017, Gorodnichenko, Pham, und Talavera 2021).

Dabei werden immer wieder – und so auch bei den eben genannten Autoren – zwei Mechanismen benannt, die in engem Zusammenhang mit der Krise der digitalisierten Demokratie gesehen werden: Zum einen epistemische Blasen (*epistemic bubbles*), zu denen auch die von Pariser (2012)

beschriebenen Effekte der automatisierten Personalisierung von Online-Inhalten gehören, die er Filterblasen (*filter bubbles*) nennt; sowie zum anderen die nach Nguyen (2020) davon begrifflich abzugrenzenden Echokammern (*echo chambers*). Auch in dieser Debatte zur Disruption politischer Öffentlichkeiten wird prominent auf Deweys Öffentlichkeitsbegriff und sein Konzept der „geteilten Erfahrung“ (*shared experience*) verwiesen (Pariser 2012, 9f., 75).

Die über Parisers Filterblasen und Nguyens Echokammern angesprochenen Mechanismen sollen dabei eine geteilte Erfahrung als Grundlage für eine funktionierende Öffentlichkeit untergraben. Es ist ganz sicher verkürzt, diese Mechanismen als einzige relevante Faktoren in der aktuellen Demokratiekrise zu betrachten. Allerdings erscheint es im Sinne des oben beschriebenen „zweiten Blicks“ angebracht, der Frage nachzugehen, inwiefern Deweys Begriff der „geteilten Erfahrung“ und seine Konzeption demokratischer Öffentlichkeiten insbesondere mit Blick auf diese beiden problematischen Mechanismen mögliche Lösungsperspektiven erschließen lassen.

Um dies zu unternehmen, werde ich im nächsten Abschnitt zunächst die Konzepte „Filterblase“ und „Echokammer“ einführen (1). Anschließend werde ich den historischen Kontext der Demokratiekrise in den USA der 1920er Jahre skizzieren, auf die Deweys Öffentlichkeitsbegriff antwortet. Hierzu werde ich ein Beispiel der technisch-medialen Disruption aus Deweys Zeit einführen und mich vor diesem Hintergrund der sogenannten Dewey-Lippmann-Debatte zuwenden, in der Deweys Öffentlichkeitsbegriff entsteht (2). Anschließend werde ich diesen Begriff näher betrachten und die Resonanz aufzeigen, die er in den letzten Jahren innerhalb der Digitalisierungsforschung erzeugt hat (3). Um dieses Verhältnis weiter zu vertiefen, werde ich sodann Deweys Konzept der geteilten Erfahrung (*shared experience*) diskutieren, einerseits hinsichtlich sprachlich-kommunikativer Aspekte (4), andererseits aber auch hinsichtlich einer situativ-leiblichen Einbettung von Erfahrung (5). Auf dieser Grundlage werden ich Deweys Verständnis von öffentlichen Lernprozessen darlegen, die zentral für sein Verständnis gelebter Demokratie sind (6). Im Laufe meiner Argumentation werde ich dabei zeigen, dass durchaus berechtigte Einwände dagegen bestehen, Deweys Öffentlichkeitsbegriff mit Blick auf die aktuelle Demokratiekrise fruchtbar zu machen. Dies liegt auch darin begründet, dass Deweys Öffentlichkeitsbegriff in der Debatte bislang zu stark auf sprachlich-kommunikative Aspekte verkürzt und seine Betonung der Notwendigkeit von Lokalität deshalb vor-schnell übergangen wird. Zugleich werde ich aber auch zeigen, dass sich mit

Blick auf die beiden besprochenen problematischen Mechanismen Lösungsperspektiven erschließen lassen. Im Fazit werde ich diese Ergebnisse zusammenfassen und nochmals kritisch beleuchten (7).

## 1. Von Filterblasen und Echokammern

Die von Eli Pariser beschriebene Problematik der „Filterblase“ erfuhr in den öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten einige Resonanz. Nach Pariser (2012, 9f.) führt die zunehmende Personalisierung von Informationsangeboten zu einer Vereinzelung des Informationsstandes, was letztlich in einer Disruption politischer Öffentlichkeit im Sinne von „geteilter Erfahrung“ (i.O. *shared experience*) münde – eine Überlegung, die Pariser (2012, 75), wie bereits erwähnt, unter Verweis auf Deweys Öffentlichkeitsbegriff ausführt. Parisers Ausführungen zu netzbasierten Filterblasen verwerfen dabei die Vorstellung, das Internet fördere eine breit informierte öffentliche Debatte, weil es ein allgemeines, für alle gleichermaßen zugängliches Informationsangebot bereitstelle:

„The basic code at the heart of the new Internet is pretty simple. The new generation of Internet filters looks at the things you seem to like – the actual things you’ve done, or the things people like you like – and tries to extrapolate. They are prediction engines, constantly creating and refining a theory of who you are and what you’ll do and want next. Together, these engines create a unique universe of information for each of us – what I’ve come to call a filter bubble – which fundamentally alters the way we encounter ideas and information.“ (Pariser 2012, 9)

Parisers Thesen werden heute zumeist kritisch gelesen, weil die beschriebenen Effekte in empirischen Studien explizit geprüft wurden, aber nicht nachgewiesen werden konnten: Eine Personalisierung des Nachrichtenangebots über soziale Medien führt (bislang) offenbar nicht dazu, dass populäre journalistische Angebote jeweils segregiert nach politischen Überzeugungen besucht werden (Nelson und Webster 2017). Vielmehr scheinen die digitalen Angebote etwa der wichtigsten Zeitungsmedien in den USA weiterhin parteiübergreifend gelesen zu werden. Das macht den Begriff „Filterblase“, wie auch den oft synonym verstandenen Begriff „Echokammer“ zu intuitiv plausiblen, aber methodisch problematischen Konzepten. Entsprechend stellt C. Thi Nguyen (2020, 141f., 152f.) fest, dass die Gegenargumente gegen das Konzept der Filterblasen in der Forschung auch zu einer Ablehnung des

Konzepts der Echokammer führen. Hierin sieht er allerdings ein Problem: Zwar stimme es, dass sich beide Konzepte auf einen ähnlichen sozialen Effekt beziehen, nämlich die Verstärkung einer unzutreffenden Überzeugung durch gegenseitige Bestätigung und Wiederholung innerhalb einer Gruppe. Allerdings argumentiert Nguyen (2020) überzeugend, dass hierbei zwei unterschiedliche Phänomene anhand des zugrundeliegenden Mechanismus unterscheiden werden sollten. Die von ihm vorgeschlagene Differenzierung scheint dabei eine hohe Erklärungskraft zu bieten – insbesondere mit Blick auf die ideologische Verbreitung von Desinformationen. Ich werde sie daher in der Folge übernehmen.

Epistemische Blasen (einschließlich Filterblasen) sind nach Nguyen (2020, 145) letztlich ein Effekt der selektiven Wahrnehmung innerhalb je unterschiedlicher sozialer Kontexte. Das zugrundeliegende Problem besteht hier schlicht in einer unzureichenden Exposition mit relevanten Informationen zu einem Thema oder in einer (eventuell unbeabsichtigten) Auslassung von Perspektiven anderer sozialer Gruppen. Eine personalisierte Suche im Internet könnte etwa Informationen ausblenden, die von der Suchmaschine als wenig relevant für „Nutzer wie mich“ deklariert werden, die eine Sache aber in ganz anderem Licht erscheinen lassen würden.

Für Echokammern hingegen betont Nguyen (2020, 146) einen bewussten Abgrenzungsmechanismus, der das Vertrauen in gegenläufige Informationen systematisch untergräbt. In einer Gruppe werden Personen, die Gegenargumente vertreten als unehrlich, böswillig etc. gebrandmarkt, sodass nur noch konformen Perspektiven Glauben geschenkt wird. Ein Beispiel wären Verschwörungserzählungen, die außerhalb der eigenen Gruppe ignorante Massen sehen, die „wachgerüttelt“ werden müssen, ansonsten aber vor allem diejenigen, die selbst Teil der Täuschungsaktionen sind. Dabei kann das Vorbringen von Gegenargumenten die Überzeugungen in der Echokammer sogar noch bestärken: Indem schon im Vorhinein mögliche Einwände als Kennzeichen von Verschwörer:innen propagiert werden, kann das Vorbringen solcher Argumente eine Diskreditierung der vortragenden Personen zur Folge haben (Nguyen 2020, 146f.).

Eine Echokammer isoliert sich somit epistemisch nach außen – allerdings nicht, indem keine Informationen von außen zugelassen werden, sondern indem das *Vertrauen* in diese Informationen untergraben wird. Während epistemische Blasen durch neue Informationen bzw. Perspektiven schnell zum Platzen gebracht werden können, macht es diese systematische Diskreditierung anderer Sichtweisen schwer, aus Echokammern auszubre-

chen. Nguyen (2020, 157f.) hat hierbei nicht nur die Verbreitung einzelner Falschinformationen im Blick, sondern durch Echokammern geprägte, in sich einigermaßen schlüssige Weltansichten, etwa bei Neonazis. Hier könne ein Aussteigen letztlich einen umfassenden Bruch mit der eigenen Sozialisation und den eigenen epistemischen Vertrauensstrukturen bedeuten. Als zentralen Mechanismus für einen solchen (durchaus möglichen, aber schwierigen) Bruch sieht Nguyen (2020, 158) dabei den Aufbau von persönlichem Vertrauen zu außenstehenden Personen mit gegenläufigen Perspektiven.

Über Parisers „Filterblasen“ und Nguyens „Echokammern“ lassen sich somit Mechanismen digitaltechnischer Medien beschreiben, die eine geteilte Erfahrung untergraben. Bevor ich hierauf zurückkomme, werde ich im nächsten Abschnitt zunächst den historischen Kontext der (auch medientechnisch induzierten) Krise der 1920er Jahre beleuchten, auf den Deweys Öffentlichkeitsbegriff antwortet. Hierdurch soll insbesondere die Analyse des Öffentlichkeitsbegriffs in Abschnitt 3 vorbereitet werden, und in der Folge dann auch über eine weitergehende Diskussion der „geteilten Erfahrung“ die Analyse des Lösungspotentials, das dieser Öffentlichkeitsbegriff für heutige, digitaltechnische Disruptionen bietet.

## 2. Deweys Demokratiekrise und disruptive Medien

Dass technischer Wandel mit Blick auf demokratische Öffentlichkeiten ambivalent wirkt, ist keineswegs neu. Einen Eindruck von dem disruptiven Potential vormals neuer Medien bietet etwa die Geschichte von John R. Brinkley (Vogt 2017, Brock 2009), einem Hochstapler, der es in den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Transplantation von Ziegenhoden zur Bekämpfung von Impotenz zu Reichtum gebracht hatte.<sup>1</sup> 1923 eröffnete er eine Radiostation in Kansas, die mit Erfolg hauptsächlich als Werbeplattform für seine „Klinik“ diente. Als Brinkley nach der Intervention des *Kansas Medical Board* zunächst seine Approbation verlor und anschließend auch keine Erneuerung der Lizenz für seine Radiostation erhielt, nutzte er die

1 Diese skurril anmutende Geschichte fügt sich in einen breiteren, medial vermittelten Körperkult ein, der nicht weniger skurril anmutet: Zu dieser Zeit wurde auch die Idee populär, durch Transplantation von Gewebe eine Verjüngung der europäischen und amerikanischen Gesellschaften herbeiführen zu können, die den Effekten der Weltkriege (also der demographischen Alterung der Gesellschaften aufgrund der hohen Zahl an jungen, gefallenen Soldaten) entgegenwirken sollte (Honeck 2021).

letzten Wochen seiner Radiolizenz für einen populistischen Wahlkampf um das Gouverneursamt in Kansas, um mit der so gewonnenen Macht wieder neue Lizenzen erhalten zu können. Brinkley verlor die Wahl wohl vor allem aufgrund von eigens eingebrachten formalen Hürden, die dazu führten, dass viele Stimmen für ihn für ungültig erklärt wurden (Brock 2009, 160ff.).

Die Klinik wurde nach diesem Rückschlag unter anderer Leitung weitergeführt; Brinkley selbst zog nach Texas, um knapp hinter der mexikanischen Grenze eine Radiostation mit deutlich stärkerer Sendeleistung zu eröffnen, mit der er nun weite Teile der USA erreichen konnte (schon das Radio warf also grenzüberschreitende Probleme auf). Zwar verlor Brinkley letzten Endes sein Vermögen (insbesondere aufgrund privater Klagen von Geschädigten), doch folgten zuvor noch mehrere Versuche von Behörden- und Gesetzgeber-Seite, Brinkleys disruptive Nutzung von Massenmedien einzuhegen, auf die Brinkley dann mit der Nutzung immer neuer technischer Möglichkeiten antwortete, um diese Regeln wieder zu unterlaufen. Die Geschichte wurde bereits mehrfach medial verarbeitet, etwa in der Podcast-Sendung „Reply All“ (Vogt 2017) sowie als populärwissenschaftliches Buch (Brock 2009).

Diese Entwicklungen können mit als Hintergrund für Deweys 1927 erschienenes Buch *The Public and its Problems* gelesen werden. Darin beschreibt Dewey die seinerzeitigen Krisenphänomene der amerikanischen Demokratie, die den heutigen Beschreibungen zum Teil frappierend ähneln. Dewey (LW2, 321) beklagt eine Überschattung und Zerstreuung demokratischer Öffentlichkeiten durch wirtschaftliche Interessen und Vergnügungsangebote, er weist aber insbesondere auf die komplexen Problemlagen in einer nationalen Parteiendemokratie hin, und auf die Überforderung des Einzelnen, seine Interessen hier sinnvoll einzubringen (Dewey LW2, 307–317, insb. 314). Weiterhin beklagt er eine hohe Anfälligkeit für Desinformation und Propaganda (Dewey LW2, 341, Dewey MW13, 329f.). Es bestehe hier eine merkwürdige Diskrepanz zwischen den neu erschlossenen *technischen Möglichkeiten* der Kommunikation einerseits, und der faktischen Disruption von politischer Kommunikation andererseits (Dewey LW2, 323f.).

Mit diesem ernüchternden Bild des Zustands der amerikanischen Demokratie in den 1920er Jahren schließt Dewey an eine Diagnose an, die Walter Lippmann (1920, 1922) zuvor entwickelt hatte. Das von ihm ausgemachte Kernproblem der liberalen Demokratie, auf das sich dann auch Dewey (LW2, 334) bezieht, liegt dabei in der Idee eines omni-kompetenten Individuums begründet, also eines Individuums, das in einem institutionalisierten System

demokratischer Beteiligung eigene Werte und Interessen für sich selbst rational, weitsichtig und klug vertreten kann.

Lippmanns Lösungsvorschläge für die Missstände entwickeln sich dabei im Laufe der Zeit von einem professionalisierten Pressesystem, das den heutigen öffentlich-rechtlichen Medien recht ähnlich ist, hin zu „Nachrichtendiensten“, die dann auch vor allem eine professionalisierte Politik mit qualitativ hochwertiger, wissenschaftsgestützter Expertise versorgen sollten (Crick 2009, 489f., Josephi 2016, 13). Letztlich manifestiert sich hier ein Zweifel an der Sinnhaftigkeit von breiter Partizipation in Massendemokratien und somit an der Idee politisch gut informierter Öffentlichkeit. Lippmann antwortet auf diesen Zweifel mit Vorschlägen für bessere institutionelle Arrangements, die das Individuum im politischen Prozess „entlasten“ und es dann vornehmlich bei Wahlen im Sinne der Bestätigung bzw. Zurückweisung von Politikinhalten einbinden sollen (vgl. Westbrook 1991, 293–300).

Mit *The Public and its Problems* antwortet Dewey auf Lippmanns Überlegungen. Dabei nimmt er, wie oben beschrieben, die Krisendiagnose und die Kritik am liberalen Bild des Individuums zustimmend auf, zieht hieraus aber andere Schlüsse. Die unrealistische Idee des omni-kompetenten Individuums verstelle den Blick dafür, dass die dem Individuum zugeschriebenen Fähigkeiten vielmehr von gemeinschaftlich entwickelten und tradierten Kommunikationstechniken abhängen (i. O. “tools and methods socially transmitted, developed and sanctioned”, Dewey LW2, 334). Trotz neuer Möglichkeiten der Kommunikation herrsche eine Art babylonische Sprach-Verwirrung vor: es mangle keineswegs an (technischen) Möglichkeiten der sprachlichen Interaktion, wohl aber an intellektuellen Werkzeugen zum gemeinschaftlichen Austausch über Ansichten, Bestrebungen und Hoffnungen (Dewey LW2, 323f.). Man spricht zwar miteinander, versteht sich aber nicht mit Blick auf die Bedeutung der komplexen Problemlagen moderner Gesellschaften. Hier deutet sich bereits an, dass Deweys Begriff der Öffentlichkeit nicht institutionell, sondern prozessual entwickelt wird, wobei sich die Prozesse des gemeinschaftlichen Austauschs vor dem Hintergrund technischen Wandels vollziehen. Ich werde hierauf im nächsten Abschnitt zurückkommen.

Dewey (LW2, 323) weist dabei eine plumpe Technik-Skepsis sehr deutlich zurück. Dies greife zu kurz; vielmehr müsse es letztlich darum gehen, die neuen technischen Möglichkeiten als Werkzeuge zur geteilten, kommunikativ vermittelten Erfahrung einzusetzen – was wiederum nur durch die Entwicklung und Aneignung geeigneter kommunikativer Techniken

geschehen kann (Dewey LW2, 370–372). Die Disruption demokratischer Öffentlichkeiten durch technischen Wandel liegt in diesem Sinne vor allem darin begründet, dass es an einer reflektierten Aneignung dieser Techniken durch eine soziale Gemeinschaft mangelt, die die Herausbildung politischer Öffentlichkeiten fördern würde:

“In reality, the trouble springs rather from the ideas and absence of ideas in connection with which technological factors operate. Mental and moral beliefs and ideals change more slowly than outward conditions ... Conditions have changed, but every aspect of life ... shows that nothing approaching a transformation has taken place in ideas and ideals. Symbols control sentiment and thought, and the new age has no symbols consonant with its activities. Intellectual instrumentalities for the formation of an organized public are more inadequate than its overt means.” (Dewey LW2, 323)

Dewey's Beiträge antworten, so lässt sich zusammenfassen, auf eine auch durch medientechnischen Wandel bedingte Demokratiekrise. Den hierfür zentralen „funktionalen“ Öffentlichkeitsbegriff werde ich im nächsten Abschnitt eingehender betrachten. Anschließend werde ich mich seinem Konzept der geteilten Erfahrung zuwenden, um herausarbeiten zu können, inwiefern Dewey's Öffentlichkeitsbegriff produktiv auf die digitaltechnischen Mechanismen der Filterblase und der Echokammer angewendet werden kann.

### 3. Öffentlichkeit als funktionales Konzept

Dewey (LW2, 239–241) bricht in seiner Antwort mit dem traditionellen Fokus der politischen Philosophie auf das Konzept „Staat“ und dessen institutionelle Arrangements. Statt wie Lippmann auf strukturelle Veränderungen der Medienlandschaft abzielen, geht Dewey in seiner Konzeption von Öffentlichkeit von Kommunikations- und dynamischen Assoziationsprozessen aus. Dabei zieht er die zentrale Unterscheidung entlang dem öffentlichen und dem privaten *Charakter* von Handlungen (Dewey LW2, 244f.). Was als reine Transaktion zwischen A und B wahrgenommen wird, ist privater Natur; was aber weitreichendere Konsequenzen hat, sodass ein Bedarf an gemeinschaftlicher Steuerung erlebt wird, gewinnt zusätzliche öffentliche Aspekte. Dewey's Öffentlichkeit ist dabei als *reflexiver Prozess* zur Bewältigung von Folgen jener privaten Handlungen zu verstehen, deren Folgen als

„öffentliche“ Probleme erfahren werden und für die deshalb ein Regelungsbedarf besteht:

“... the line between private and public is to be drawn on the basis of the extent and scope of the consequences of acts which are so important as to need control, whether by inhibition or by promotion ... It is our thesis that in this distinction we find the key to the nature and office of the state.” (Dewey LW2, 245).

Damit ersetzt Dewey (LW2, 252, 257, 260) in seiner Demokratietheorie das institutionell, also in auf Dauer gestellten Strukturen gedachte Konzept „Staat“ durch das der dynamisch gedachten *Betroffenheitsöffentlichkeiten* (im Plural). Das Funktionsprinzip des Staates ergibt sich aus diesem Funktionsprinzip von Öffentlichkeit. Wo die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich dann aber je konkret verläuft, ist historisch kontingent und hängt stark von unserer Sozialisierung ab (Dewey LW2, 246, 251).

Dewey geht hier von der amerikanischen Siedlerkultur aus, die bestimmte Formen demokratischen Austauschs in Selbstverwaltung befördert habe: eine problembezogene Diskussion und koordinierte Lösungssuche in *town halls*, die einen gemeinschaftlichen Lernprozess erlaubt. Dewey beschreibt solche Lernprozesse allgemein als bewusste Handlungen und anschließende Beobachtung der sich ergebenden Veränderungen (Coulter 2018, 23). Weil Dewey solche Lernprozesse im Sinne seiner allgemeineren Wissenschaftstheorie versteht, bei der das Experiment die Rolle eines Leitgedankens einnimmt, lässt sich Deweys Öffentlichkeitsbegriff auch als „demokratischer Experimentalismus“ verstehen (Antić 2018, 53).

Im Wandel von einer agrarisch geprägten Siedlerkultur lokaler Gemeinschaften hin zu einer industrialisierten, hochmobilen Gesellschaft sei nun aber genau diese Form demokratischer Öffentlichkeit im Sinne lokaler Lernprozesse zu gemeinschaftlich erlebten Problemen verdrängt worden (Dewey LW2, 304–306). An diesem Punkt soll aber kein romantisches Bild vorindustrieller Tage gezeichnet werden, sondern der Frage nachgegangen werden, wie unter den modernen Bedingungen hoher sozialer Mobilität und verbreteter massenmedialer Kommunikation dieses Ideal von Öffentlichkeit neu gelebt werden kann (Dewey LW2, 326f.). Einen konkreten Gegenentwurf bleibt Dewey letztlich schuldig; sein Beitrag versteht sich als Analyse der grundlegenden *Voraussetzungen* für eine solche Wiederbelebung demokratischer Öffentlichkeiten (Dewey LW2, 333). Und dazu gehört die Ermöglichung geteilten Problemlerlebens über Zeichen und Symbole, die die

Erfahrung bereichern, indem sie Bedeutungsgehalte von vergangenen und zu erwartenden Vorgängen (*events*) erschließen lassen (Dewey LW2, 330f.). Hierbei geht es um mehr als um die grundsätzliche Verfügbarkeit von Informationen. Es geht darum, im Sinne der oben erwähnten intellektuellen Werkzeuge einen kooperativen Problemlösungsprozess zu unterstützen:

“Events cannot be passed from one to another, but meanings may be shared by means of signs. Wants and impulses are then attached to common meanings. They are thereby transformed into desires and purposes, which, since they implicate a common or mutually understood meaning, present new ties, converting a conjoint activity into a community of interest and endeavor.” (Dewey LW2, 331)

Folgt man diesen Überlegungen, so lässt sich hieraus ein funktionales Qualitätskriterium für Kommunikationsformen in Demokratien formulieren, das sich auch auf unsere heutige Demokratiekrise anwenden lässt: Inwiefern unterstützten und inwiefern unterminieren konkrete (digitale) Kommunikationstechniken die Hervorbringung geeigneter geteilter Begrifflichkeiten im Sinne intellektueller Werkzeuge für die Bearbeitung öffentlicher Belange? Für Dewey liegt die Lösung der Krise letztlich in einer demokratischen Aneignung derartiger Techniken:

“The highest and most difficult kind of inquiry and a subtle, delicate, vivid and responsive art of communication [i.e. where shared experience can become manifest, SWV] must take possession of the physical machinery of transmission and circulation [i.e. of the communication technologies, SWV] and breathe life into it. When the machine age has thus perfected its machinery it will be a means of life and not its despotic master.” (Dewey LW2, 350, vgl. auch 343f.)

Diese Überlegungen zur *Lebensdienlichkeit von Technik* fügen sich gut in den weiteren Kontext von Deweys Werk ein. So kommentiert Fesmire (2016, 19) etwa zu *Art as Experience*, für Dewey sei der tiefere Sinn von Technik und Wissenschaft letztlich immer ein ästhetischer; es gehe um die Bereicherung von Erfahrung – und bei Deweys Erfahrungsbegriff heißt das letztlich um einen bedeutsamen und förderlichen Bezug auf die eigene *Lebensführung*, insbesondere auch innerhalb sozialer Kontexte.

In den letzten Jahren entstanden eine Reihe von Arbeiten zur Aktualität des deweyschen Denkens mit Blick auf neue Herausforderungen durch digitale Medientechniken. Den oben erwähnten Austausch zwischen

Dewey und Lippmann liest Alterman (2008) mit Blick auf ein digitalisiertes Mediensystem neu. Der Text steht noch nicht unter dem Eindruck der sozialen Medien und bezieht sich insofern vor allem auf die so genannte „Blogsphäre“: Mit Lippmann beklagt er die Krise des professionalisierten Qualitätsjournalismus und kritisiert dagegen einen partizipativen Journalismus über Blog-Beiträge, den er auf Deweys Gegenentwurf bezieht, aber für wenig überzeugend hält. Der Text stieß eine kleinere Forschungsdebatte an (etwa Crick 2009, Hermida *et al.* 2011, Gayman 2008), in der dann auch die sozialen Medien eine zunehmend größere Rolle spielten und die dazu beitrug, dass sich Deweys Öffentlichkeitsbegriff als eine der prägenden philosophischen Konzeptionen partizipativer Kommunikationsformen für den digitalen Raum durchgesetzt hat (Josephi 2016, 14).

Wie zuvor schon Chow Ken Q (2013) und Farrell (2014), hat Antić (2018, 2020) insbesondere an einer Ausarbeitung des Konzepts „digitale Öffentlichkeit“ gearbeitet. Dabei ist zu beachten, dass dieser Begriff nicht implizieren soll, die Öffentlichkeiten würden sich *ausschließlich digital* manifestieren. Vielmehr wird angenommen, dass sich Öffentlichkeiten heute ohnehin immer im Sinne eines Zusammenspiels nicht-digitaler und digitaler Interaktionen vollziehen (Antić 2018, 273f.). Problemlösungsprozesse innerhalb *digitaler* Öffentlichkeiten zeichnen sich dabei in zweierlei Hinsicht aus: Einerseits kann damit eine demokratische Bewältigung der *durch die Digitalisierung* entstandenen Probleme gemeint sein (etwa die oben angesprochenen Filterblasen bzw. Echokammern), andererseits aber auch die *digital-technische Gestaltung* von Bewältigungsprozessen innerhalb von Betroffenheitsöffentlichkeiten, etwa durch digitale Kommunikationsplattformen (Antić 2018, 274).

Bevor ich mich der Frage zuwende, inwiefern Deweys funktionaler Öffentlichkeitsbegriff mit Blick auf die Eingangs skizzierten Probleme digitalisierter Medien mögliche Lösungsperspektiven erschließen lässt, werde ich mich zunächst noch detaillierter mit Deweys Begriff der *geteilten Erfahrung* auseinandersetzen, für den oben bereits deutlich wurde, dass er bei der Problembeschreibung mit Blick auf Filterblasen und Echokammern eine wichtige Rolle spielt.

#### 4. Geteilte Erfahrung und digitale Öffentlichkeiten

An wichtigen Stellen seiner politischen Philosophie nutzt Dewey immer wieder das Bild der „geteilten Erfahrung“ (*shared experience*, gelegentlich auch *conjoint communicated experience*). Der Begriff ist im Werk Deweys zwar klar präsent, wird aber insbesondere als erklärende Metapher genutzt. Auch in der Forschung wird der Begriff als solcher zumeist eher am Rande thematisiert.

Allerdings lässt sich „*shared experience*“ durchaus als Schlüsselbegriff lesen: Im Sinne einer Überwindung der Krisenphänomene (damals wie heute) ist er zentral, denn der Begriff bildet ein argumentatives Scharnier. Er verweist einerseits auf Deweys situativ verorteten Erfahrungsbegriff, sodann aber auch auf ein Verständnis von Demokratie als Lebensform, was Dewey im Sinne eines evolutionären Lernprozesses versteht, in dem sich eine Gemeinschaft im Laufe der Zeit mit immer neuen Problemstellungen konfrontiert sieht.

Letzteres Verständnis, dem ich mich im Folgenden zuerst zuwende, beinhaltet weit mehr als politische Mechaniken wie Wahlen oder Mehrheitsentscheide: “The task of democracy is forever that of creation of a freer and more humane experience in which all share and to which all contribute” (Dewey LW14, 230). Auf seinen prozessualen Öffentlichkeitsbegriff gewendet, geht es bei diesem Ideal demokratischer Gemeinschaft um die „Rekonstruktion komplexer Handlungszusammenhänge und die kritische Überprüfung der in ihnen enthaltenen Ziele, Normen und Werte. Diese bilden die Voraussetzung für Lernprozesse zur Verbesserung zukünftiger Erfahrungen“ (Antić 2018, 200f.).

Genau hier manifestiert sich Deweys oben bereits erwähnte babylonische Sprachverwirrung, denn dieses *Teilen*, das heißt *Mit-Teilen* von Erfahrungen kann nicht stattfinden, wenn es kein angemessenes und in der Gesellschaft etabliertes Begriffsinstrumentarium gibt.<sup>2</sup> Trotz des technisch vergrößerten Potentials zur Sammlung und Verbreitung von Informationen scheidet eine tiefergehende intellektueller Vermittlung somit an jeder der drei von Antić (2018, 285f.) herausgearbeiteten Gelingensbedingungen von Öffentlichkeit: (1) am gemeinsamen Problemlernen; (2) an einer kooperati-

2 Dewey greift mit dieser Sprachmetapher Lippmanns Kritik auf, nach der die öffentliche Debatte durch den politischen Gebrauch von Stereotypen und leeren, emotional wirksamen Symbolen geprägt sei (Westbrook 1991, 296). Vgl. hierzu auch Deweys (LW2, 247) Beschreibung einer Überformung öffentlicher Interessen durch politische Propaganda und Privatinteressen.

ven Untersuchung, die in Lösungsvorschläge mündet; und (3) am institutionellen Lernen aus der Umsetzung der Ergebnisse. Gewendet auf die eingangs angeführten problematischen Mechanismen digitaler Medien, könnte man zum Beispiel das Scheitern eines geteilten Problemlerlebens so beschreiben, dass die Bedeutung eines Problems innerhalb bestimmter sozialer Gruppen nicht zum Bewusstsein kommt, weil diesen in sozialen Medien keine digitalen Inhalte angeboten werden, die diese Relevanz deutlich werden lassen (Filterblase). Ein solches Scheitern könnte zudem auch darin begründet liegen, dass die Beschreibung etwa einer gesundheitlichen Gefahrenlage in bestimmten Gruppen systematisch als organisierte Täuschung dargestellt wird (Echokammer). Die Lösung besteht für Dewey letztlich in einer verbesserten Form der Kommunikation, die sich neue Technologien zur Förderung geteilter Erfahrung effektiv angeeignet hat.

In diesem Kontext erklärt Dewey (LW2, 368f.) lokale Gemeinschaften und direkte *face-to-face* Kommunikation zur zwingenden Voraussetzung für diesen Wandel. Chow Ken Q (2013, 62f.) sieht hierin zunächst ein Hindernis dafür, die Philosophie Deweys für eine gelingende Adaption digitaler Öffentlichkeiten nutzen zu können. Rekonstruiert man Deweys Argumentation aus *The Public and its Problems*, so scheint dies aber keineswegs ausgemacht. Wie Chow Ken Q (2013, 64) beschreibt, kann man insbesondere Deweys Skepsis gegenüber Medien, die keine *face-to-face*-Kommunikation erlauben, digital gut begegnen, wenn diese Medien im oben entwickelten Sinne die Herausbildung neuer intellektueller Werkzeuge aktiv unterstützen. Auch Antić (2018, 284f.) betont, es komme hierbei weniger auf den Austausch von Angesicht zu Angesicht an. Vielmehr gehe es um die *Intensität* des Kontaktes. Dieser hänge für Dewey noch zwingend mit der räumlichen Nähe zusammen, was in Zeiten der Digitalisierung aber nicht mehr so sein müsse: „Die Betroffenen ... können ebenso gut über das Internet miteinander kommunizieren und interagieren wie in persönlichem Kontakt“ (Antić 2018, 284f.). Dort, wo digitale Medien einen intensiven Austausch zu öffentlichen Belangen ermöglichen und dabei auch eine kommunikative Herausbildung lösungsorientierter Begrifflichkeiten unterstützen, scheinen die relevanten Voraussetzungen gegeben zu sein. Vor diesem Hintergrund scheint es zumindest gut möglich, auch über große Distanzen digital vermittelte Kommunikation auf ein Niveau zu heben, das der *Face-to-face*-Kommunikation in Deweys Idealvorstellung der *town hall meetings* ebenbürtig ist.

Blicken wir auf die aktuelle Demokratiekrise und die Rolle, die Filterblasen und Echokammern dabei spielen, so ist dieses Potential offenbar

nicht bzw. nur unzureichend realisiert. Jedenfalls mangelt es in sozialen Medien und im Online-Journalismus nicht an Intensität von Kommunikation, wohl aber an der Herausbildung geteilter, lösungsorientierter Begriffe, die Ausdruck eines gemeinschaftlichen Lernprozesses sein könnten. Es lohnt sich daher, im Folgenden die Betonung der Lokalität bei Dewey noch aus einer anderen Perspektive zu betrachten.

## 5. Deweys leiblicher Erfahrungsbegriff

Die von Antić und Chow Ken Q beschriebenen Argumente dafür, Deweys politische Philosophie für ein Konzept gelingender digitaler Öffentlichkeiten stark machen zu können, fokussieren sich insbesondere auf kommunikativ-sprachliche Aspekte. Die Argumente der Autoren sind auf den ersten Blick stimmig; wie auch aus meinen Ausführungen oben deutlich wurde, bilden diese Aspekte den Fokus von Deweys *The Public and Its Problems*. Sofern man allerdings den Begriff der geteilten Erfahrung (*shared experience*) stärker ins Zentrum rückt, als es die beiden Autoren tun, werden weitere Aspekte von Deweys Erfahrungsbegriff relevant, die er an anderen Stellen seines Gesamtwerks thematisiert und die eine weitergehende Rolle der Lokalität von Öffentlichkeiten in den Blick rücken.

Wichtig ist zum einen Deweys Betonung der Situativität von Erfahrung. Bekanntermaßen hebt Dewey an vielen Stellen (etwa MW14, 132) das vorausschauende Durchspielen von Konsequenzen *in der konkreten Situation* und den Abgleich mit den dann tatsächlich lebendig erfahrenen Konsequenzen einer Handlung hervor. Zum anderen umfasst dieser Erfahrungsbegriff aber auch eine *leibliche* Dimension dieser Situativität, die unter anderem im 1925 erschienenen *Experience and Nature* (= LW1) prominent ausgeführt wird. Dort wendet er sich gegen eine dualistische Auffassung von Erfahrung und gegen die damit verbundene Trennung von Geist und Körper sowie Erfahrungssubjekt und Erfahrungsobjekt. Dewey (LW1, 217) betont hierbei mit Nachdruck die innerste Verknüpfung sinnlich-körperlicher Wahrnehmung und mentaler Reflexion. Dabei nutzt er den Begriff *body-mind*, um die Kontinuität natürlicher Interaktionsprozesse zu betonen; die begrifflich-kommunikative Interaktion wird zwar als eine mächtige und effektive Form der situativen Problemlösung dargestellt, aber eben nur als eine Komponente auf einem Kontinuum mit anderen Formen von Interaktionsprozessen mit der Umwelt:

“In the hyphenated phrase body-mind, ‘body’ designates the continued and conserved, the registered and cumulative operation of factors continuous with the rest of nature, inanimate as well as animate; while ‘mind’ designates the characters and consequences which are differential, indicative of features which emerge when ‘body’ is engaged in a wider, more complex and interdependent situation.” (LW1, 217)

Die leibliche Eingebundenheit von Deweys situativem Erfahrungsbegriff betont auch Shusterman (2008, 187): “In short, mental and bodily reactions are not two different things in search of a philosophical synthesis but are instead analytical abstractions already enveloped in the primal unity of purposive behavior.” Diese körperlich-geistige Einheit impliziert dabei noch kein ursprünglich harmonisches Verhältnis, vielmehr ist die Integration dem Menschen als Aufgabe gegeben (Shusterman 2008, 185).

Den Begriff der Leiblichkeit entlehne ich der phänomenologischen Tradition und möchte damit keine Gleichsetzung, aber doch eine gedankliche Nähe andeuten, die ich neben diesen Ausführungen zum *body-mind* auch auf Deweys (LW1, 215) Beschreibungen von Erfahrung als einen die Grenze der Haut überschreitenden Prozess (*transdermally transactional*) stütze (vgl. auch Weydner-Volkman 2018, 54f.). Ohne das an dieser Stelle im Detail ausführen zu können, soll mit Shusterman (2008, 180–216) zudem auf den großen Einfluss hingewiesen werden, den Frederick Matthias Alexander mit seinen Arbeiten zur Transformation insbesondere von körperlichen Habitualitäten (Alexander-Technik) auf das deweysche Denken hatte. Natur, Körper, Geist, Sprache und Technik, so lässt sich schließen, sind für Dewey letztlich als Kontinuum sinnlich-körperlicher und begrifflich-reflexiver Erfahrungszusammenhänge zu begreifen.

Damit hängt zusammen, dass Dewey für Lernprozesse immer auch die *körperliche Involviertheit* in konkrete Problemsituationen gegenüber einem kommunikativ vermittelten, rein begrifflichen Lernen betont. Für ihn führt gerade auch die „zunehmende Fixierung auf getrennte, spezifische und isolierte Sachverhalte in Wissenschaft und Technik“, auf Sachverhalte, die aus ihren körperlich-geistigen Erfahrungszusammenhängen herausgelöst werden, zu den Problemen des technischen Fortschritts seiner Zeit (Rölli 2017, 116). Ein erfolgreicher Lernprozess setzt hingegen voraus, dass die konkreten Bedingungen zugänglich werden, unter denen sich ein Problem *in der Erfahrung* manifestiert. Der zentrale Schritt für die Formierung von Öffentlichkeiten, nämlich das *Problemerleben*, kann sich, wie Allen (2016, 98) herausarbeitet, nicht in rein intellektuell-begrifflichen Aspekten erschöpfen;

er verweist immer auch auf eine *Gefühlsdimension* innerhalb der erlebten Situation. De Cruz (2021, 6) bringt in diesem Kontext den Begriff „*perplexity*“ ins Spiel, den Dewey zur Beschreibung für das Problemerleben nutzt und den die Pragmatistin Jane Addams als produktives Moment für eine Sozialethik weiter ausarbeitet: die Erfahrung einer Unstimmigkeit in der erlebten Situation, die eine begrifflich noch unbestimmte Störung unserer gewohnten Denk- und Handlungszusammenhänge darstellt.

Für einen erfolgreichen Lernprozess, der auf dieses Problemerleben antwortet, lassen sich vier Stufen unterscheiden (Coulter 2018, 32): Zunächst (1) muss ein Verständnis für ein konkretes Problem entwickelt werden, dann (2) müssen die konkreten Bedingungen beobachtet und begriffen werden, unter denen sich das Problem manifestiert; anschließend (3) wird eine Lösungs-Hypothese formuliert, die letztlich (4) im Anwendungsfall getestet wird. Den Wert so verstandener Lernprozesse sieht Dewey letztlich darin, dass sie zukünftige Erfahrungen ähnlich gelagerter Situationen bereichern. Fortschritt ist dabei eine Vergrößerung des Potentials, zukünftige Erfahrungen antizipieren und durch das Reflektieren möglicher Handlungsoptionen die dann gemachten Erfahrungen besser kontrollieren zu können (Fesmire 2016, 16–19).

Sowohl Deweys Erfahrungsbegriff als auch sein damit zusammenhängendes Verständnis des Lernens verweisen somit auf eine leibliche Komponente; beide Begriffe sind zugleich konstitutiv für sein Konzept von Öffentlichkeit. Dieses Konzept im Kontext der Digitalisierung fruchtbar machen zu wollen, hierbei aber, wie es in den Forschungsdebatten häufig geschieht, lediglich sprachlich-kommunikative Aspekte zu berücksichtigen, muss daher als verkürzt gelten. Im Folgenden soll deshalb Deweys Idee leiblich involvierten Lernens mit Überlegungen zur digitalen Öffentlichkeit in Zusammenhang gebracht werden.

## 6. Leiblich involviertes Lernen und digitale Öffentlichkeiten

Ganz in pragmatischer Tradition ist es für Dewey wichtig, dass sich produktive Lösungsvorschläge auf handlungsrelevante Konsequenzen beziehen lassen müssen. Wie deutlich wurde, heißt das, dass sie an konkreten, also auch *leiblich involvierten* Erfahrungen im Anwendungsfall scheitern oder sich bis auf weiteres als tauglich erweisen können. Dewey betont dabei gerade auch die produktive Rolle des Scheiterns, insofern dies als neues Problem für weitergehende Lernprozesse aufgefasst werden kann:

“Considering the all but omni-presence of troubles and ‘evils’ in human experience ..., and considering the amount of time that has been spent explaining them away, theories of human activity have been strangely oblivious to the concrete function trouble are capable of exercising when they are taken as problems whose conditions and consequences are explored with a view to finding methods of solution.” (Dewey LW14, 233)

Damit lässt sich dann aber kritisch mit Blick auf die angesprochenen problematischen Mechanismen digitaler Medien (Filterblase, Echokammern) fragen, ob die Korrektivfunktion des leiblich eingebundenen Erlebens konkreter handlungsrelevanter Konsequenzen dort nicht ein Stück weit unterlaufen wird. Denn auch bei intensivster digitaler Kommunikation kann man argumentieren, dass diese Medien keine im engeren Sinn *geteilte Erfahrung* befördern – zwar findet hier ein potentiell intensives *Mit-Teilen* statt, aber eben bei defizitärer *Erfahrung*. Sind, so könnte man fragen, digitale Medien nicht aufgrund ihrer Tendenz zur sprachlich-kommunikativen Abstraktion von lokalen Lebensbezügen ein „schlechtes Werkzeug des Erlebens“? Immerhin stellen sich die Probleme einer Verbreitung teils absurder Thesen als Teil von Mis- und Desinformation, die Dewey schon für die seinerzeitigen Massenmedien diagnostizierte, im digitalen Zeitalter mit Nachdruck neu:

“This is the era of bunk and hokum ... Until the last generation or so, the mass of men have been interested for the most part only in local matters, in things and people right about them. For the most part their convictions and thinking had to do with affairs of which they had some direct experience. Their range might be limited, but within it they had shrewdness and employed judgment. They were undoubtedly as gullible about remoter things as people are today. But these remoter things did not come within their scope of action ... At the same time, it has become an object for some men to influence the beliefs the masses hold ... Cheap printing and cheap distribution afford the opportunity to put the control of opinion into effect.” (Dewey MW13, 329f.)

Als These lässt sich also im Anschluss an Dewey formulieren, dass heute dominante Formen digitaler politischer Kommunikation im Internet problematisch sind, weil sie zu einem situationsfernen und in der Erfahrung qualitativ eingeschränkten *Mit-Teilen* tendieren. Die Filterblase, also die Personalisierung von Informationsangeboten anhand dessen, was „Personen wie man selbst“ in der Vergangenheit interessiert hat, beschreibt ja

gerade einen Mechanismus, über den Medien durchaus viele verschiedene Perspektiven abdecken können, ohne dass sich dieser Pluralismus aber in der individuellen Zusammenstellung von Informationen in sozialen Medien noch wiederfindet. Sofern für „Personen wie man selbst“ die räumliche Nähe des Wohn- oder Arbeitsorts aber höchstens ein Faktor unter vielen darstellt und zudem mit Faktoren wie der emotionalen Empfänglichkeit für bestimmte Reizwörter oder politische Positionen konkurrieren muss, tendieren derartig personalisierte Inhalte schnell dazu, die schon von Dewey beklagte Ferne von der eigenen Lebenswirklichkeit zu verstärken. Man denke hier etwa an die wochenlange „Live“-Berichterstattung in den deutschsprachigen Medien zur sich hinziehenden Stimmenauszählung der US-amerikanischen Präsidentschaftswahl 2020. Ihrer Präsenz, vielleicht sogar Dominanz in den Medien zum Trotz hatten diese detaillierten Inhalte letztlich nur sehr wenig mit der Lebenswirklichkeit in Europa zu tun, geschweige denn mit der Situation in der eigenen Stadt oder im eigenen Viertel.

Mit Blick auf den Mechanismus der Echokammer wird die Rolle der Lokalität für einen öffentlichen Lernprozess sogar noch deutlicher. Wie wir aktuell sehen, lässt sich das Vertrauen in medial vermittelte Narrative durchaus systematisch unterminieren; hingegen ist der lokale Lebenskontext weitaus robuster. Wo, wie zeitweise in New York, die Kühllaster in den Hintergassen stehen, um die Toten zwischenzeitig unterzubringen, da lässt sich deutlich schwerer plausibel argumentieren, COVID-19 sei nicht gefährlicher als eine Grippe – ein Umstand, der wohl auch die Trump-Administration zum Umlenken in der Pandemie-Politik brachte (Jacobsen 2020). Reine Narrative können recht schnell umgedeutet, hinterfragt oder als Lüge deklariert werden; Schilderungen zu konkreten Auswirkungen im lokalen Lebenskontext, etwa der Überlastung der örtlichen Intensiv-Stationen, fügen sich hingegen mit anderen direkten Erfahrungen zu einem stimmigen oder eben unstimmigen Gesamtbild. Der Ruf nach drastischeren Bildern der COVID-19 Opfer in den Medien, die aller Pietät zum Trotz nötig seien, um auch in der Breite der Gesellschaft die Gefahr der Pandemie realisieren zu können (Jacobsen 2020), spricht dieses Problem zwar an. Während drastische Bilder uns aber aufwühlen und aufschrecken können, unterliegen sie letztlich denselben Mechanismen zur Unterminierung von Vertrauen.

Diese Überlegungen stimmen zunächst skeptisch, wenn über Deweys Öffentlichkeitsbegriff für die eingangs skizzierten Probleme digitalisierter Medien mögliche Lösungsperspektiven erschlossen werden sollen. Denn es scheint, als verstärke die Digitalisierung die negativen Tendenzen der

Massenmedien noch einmal drastisch. Allerdings wäre diese Schlussfolgerung letztlich eine cyberpessimistische Pauschalisierung, ähnlich der Technikskepsis, die Dewey auch schon mit Blick auf die Medien seiner eigenen Zeit kritisiert. Vielmehr verweisen die benannten Probleme auf denkbare technische Entwicklungen und insbesondere auch auf Strategien für die von ihm betonte reflektierte Aneignung von Technologien. Die Frage mit Blick auf die mediale Zukunft ist also nicht, ob digitale Techniken pauschal förderlich oder gefährlich für unsere Demokratie sind, sondern wie wir die Stärken der Digitalisierung in eine Stärkung demokratischer Öffentlichkeit(en) übersetzen können.

Ein zentrales Problem bleibt hierbei die kommunikative Vermittlung von partikularen (Betroffenheits-)Öffentlichkeiten, die den Einzelnen und seine situativ-leiblich verankerte Erfahrung partizipativ einbinden können, mit einer umfassend gedachten demokratischen Öffentlichkeit im Singular. Dewey (LW2, 327–332) bezeichnet dieses Problem letztlich als Suche nach der großen (Werte-)Gemeinschaft (*great community*). Einen konkreten institutionellen oder technischen Lösungsvorschlag, gerade auch für Mis- und Desinformation, bleibt er schuldig; dies sei einer noch fehlenden, holistisch zu denkenden „Sozialwissenschaft“ aufgegeben (Dewey LW2, 341). Vielmehr sollen Gelingenbedingungen für öffentliche Problemlösungsprozesse formuliert werden.

Entsprechend lässt sich aus seinen Überlegungen keine grundsätzliche Kritik an Digitaltechniken folgern. Vielmehr lässt sich fordern, in digitalen Öffentlichkeiten neben intensiver Kommunikation auch die Rückbindung an direkte Erfahrungszusammenhänge technisch zu fördern – und das bedeutet auch in einer globalisierten Welt eine „Verankerung“ der Themen in je lokalen Problemkontexten. Wie oben erläutert erschöpfen sich digitale Öffentlichkeiten nicht in der digitalisierten Kommunikation, sondern sind als Kontinuum digitaler und nicht-digitaler Interaktionen zu begreifen. Dies würde insbesondere für eine Aufwertung und Stärkung lokal-journalistischer Angebote im digitalen Raum sprechen, aber auch für die lokale Vernetzung von Personen, die sich politisch zu konkreten Anliegen einbringen wollen.

Am Beispiel der Brandenburger Beteiligungsplattform „maerker.brandenburg.de“ bespricht Antić (2018, 287) ein Projekt zur lokalen Vernetzung von Bürgern mit Behörden, das in eine ähnliche Richtung weist. Niesyto (2008, 43) bespricht, ebenfalls auf Dewey aufbauend, zudem das interessante Potential, über digitale Medien weniger zu einer gesamteuropäisch geeinten Öffentlichkeit zu kommen als vielmehr zu einer Pluralität

*trans-lokaler* Betroffenheitsöffentlichkeiten in Europa. Insofern sind die in Deweys Öffentlichkeitsbegriff impliziten Forderungen eines intensiven persönlichen Austauschs und einer stärkeren Rückbindung an lokale Lebenskontexte zwar eine Kritik an aktuellen Formen digitaler Medien, aber ebenso eine Forderung nach besseren, demokratieförderlichen digitalen Medien.

## 7. Fazit

Wie ich eingangs gezeigt habe, wird Deweys politische Philosophie in der Forschungsdiskussion vielfach als Möglichkeit diskutiert, die Digitalisierung der Medien als Chance zur Stärkung von Demokratie zu begreifen. Eine eingehende Diskussion des hierbei zentralen Begriffs „Öffentlichkeit“ vor dem Hintergrund des Konzepts der „geteilten Erfahrung“ (*shared experience*) hat dabei offengelegt, dass der in Deweys breiterem Werk wichtige Aspekt der leiblich eingebundenen Erfahrung (*body-mind*) und des leiblich involvierten Lernens hierbei nicht adäquat berücksichtigt wird. Vielmehr wird vornehmlich auf die in *The Public and Its Problems* präsenteren sprachlich-kommunikativen Aspekte Bezug genommen, wobei insbesondere Antić und Chow Ken Q gezeigt haben, dass Deweys Betonung der Relevanz von *Face-to-face*-Kommunikation für gelingende Öffentlichkeiten im Sinne der Forderung eines intensiven kommunikativen Austauschs gedeutet werden kann, der keineswegs gegen eine digitale Vermittlung spricht.

In der Argumentation habe ich mich dabei beispielhaft auf zwei problematische Mechanismen digitaler Medien bezogen, die in den Diskussionen zur aktuellen Demokratiekrise sehr präsent sind, nämlich auf die Filterblase und auf die Echokammer. Für diese Mechanismen hat die obige Argumentation weiterhin gezeigt, dass der Aspekt der Leiblichkeit gerade auch für die von Dewey geforderte *Lokalität* von Betroffenheitsöffentlichkeiten relevant ist. Dabei zeigte sich, dass eine Rückbindung an lokale Lebenskontexte aus deweyscher Sicht zentral ist, um diesen beiden Mechanismen begegnen zu können. Das Fehlen einer solchen Rückbindung führt, so lässt sich mit Dewey argumentieren, letztlich zurück in die Ära des *bunk and hokum*, einschließlich einer hohen Anfälligkeit für kommerziell oder politisch motivierte Desinformation.

Zugleich lassen sich so aber auch Lösungsperspektiven aufzeigen, wie man mit Deweys funktionalem Öffentlichkeitsbegriff zumindest einigen wichtigen Problemen digitalisierter Medien begegnen kann. Die Kritik an digitalisierten Medien, die in ihrer aktuellen Form eher zu einer Abs-

traktion von konkreten Lebenswirklichkeiten führen, kann deshalb auch als Aufforderung gelesen werden, sich die Möglichkeiten der Digitalisierung gesellschaftlich anzueignen und sie demokratiefördernd zu gestalten. Denn erst im Sinne neuer, innovativer Formen der Rückbindung an die sprachlich-kommunikative, aber auch stets leiblich erfahrene Lebenswelt erschließt sich die Bedeutung abstrakter politischer Diskussionen. Erst vor diesem Hintergrund wird Deweys Insistieren auf der Lokalität als Lösungsperspektive für die Probleme der Massenmedien seiner Zeit schlüssig, etwa wenn er schreibt, die Demokratie sei in nachbarschaftlichen Gemeinschaften verwurzelt und für die Demokratie sei das Lokale das ultimativ Universale, das dem Absoluten so nahe komme wie nichts sonst (LW2, 368f.).

Und doch mag dieses Ergebnis noch nicht so recht befriedigen. Zwar tragen diese Überlegungen, so hoffe ich zumindest, zur Forschungsdebatte um Deweys Öffentlichkeitsbegriff im Kontext digitalisierter Medien bei, doch verbleiben die angesprochenen Lösungsansätze einigermaßen amorph. An diesem – für einen Pragmatisten auch eher untypischen – Verbleiben im Unkonkreten krankt letztlich auch *The Public and Its Problems*; für eine überzeugende Herausarbeitung der Gelingensbedingungen demokratischer Öffentlichkeit bietet Deweys Verweis auf lokale Kontexte und die Intensität von *Face-to-Face*-Kommunikation letztlich nur wenig Handfestes. Immerhin geht auch mir die Forderung nach einer Stärkung des Lokaljournalismus einfacher über die Lippen als der erstgemeinte Vorsatz, bei den langwierigen Diskussionen zur Verbesserung der von mir viel genutzten Radwege in der eigenen Stadtteilvertretung anwesend, geschweige denn aktiv zu sein – sei es nun digital vermittelt oder „analog“.

Immerhin lassen sich mit Blick auf konkretere Gestaltungsfragen digitaler Öffentlichkeiten aus dem obigen auch eine Reihe konkreter Forschungsfragen ableiten, die auf eine genauere Klärung des Zusammenhangs von Filterblasen bzw. Echokammern und geteilter Erfahrung zielen. So lässt sich gerade mit Blick auf die von Nguyen beschriebene Robustheit von Echokammern fragen, wie politische Weltbilder konkret in der Erfahrung scheitern können. Denn indem Dewey „Öffentlichkeit“ auch als Lernprozess konzipiert, schreibt er gerade auch dem Scheitern von politischen Ideen ein produktives Moment für Demokratien zu. Vor diesem Hintergrund scheint es jedenfalls fragwürdig, *bunk and hokum* per Filtertechnologien schlicht aus der Wahrnehmung entfernen zu wollen und zu hoffen, so ein mit den wissenschaftlichen Fakten harmonisierendes Weltbild in den Köpfen der Menschen zu erzeugen. Vielmehr scheint sich hier die Frage aufzudrängen,

wie wir uns digitale Techniken gesellschaftlich aneignen können, um *bunk and hokum* anhand je eigener Lebenswirklichkeiten besser als solche erkennen zu können.

### Literatur

- Allen, Barry. 2016. „Dewey and the Art of Experience“. *Pragmatism Today* 7 (1): 93–99.
- Alterman, Eric. 2008. „Out of Print“. *New Yorker*, March 24, 2008. <https://www.newyorker.com/magazine/2008/03/31/out-of-print>
- Antić, Andreas. 2018. „Digitale Öffentlichkeiten und intelligente Kooperation: Zur Aktualität des demokratischen Experimentalismus von John Dewey“. Universität Potsdam. <https://doi.org/10.25932/publishup-41096>.
- Antić, Andreas. 2020. „Öffentlichkeit im digitalen Wandel. Zur Aktualität von John Deweys Öffentlichkeitstheorie.“ In *Digitale Transformationen der Öffentlichkeit*, herausgegeben von Jan-Philipp Kruse und Sabine Müller-Mall, 19–27. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. <https://doi.org/10.5771/9783748911760>.
- Brock, Pope. 2009. *Charlatan: America's Most Dangerous Huckster, the Man Who Pursued Him, and the Age of Flimflam*. Illustrated Edition. New York: Crown.
- Chow Ken Q, Joel. 2013. „The Internet and the Democratic Imagination: Deweyan Communication in the 21st Century“. *Contemporary Pragmatism* 10 (2): 49–78.
- Coulter, Bob. 2018. „Preserving Rich Experience in the Digital Age“. In *Dewey and Education in the 21st Century*, herausgegeben von Ruth Heilbronn, Christine Doddington, und Rupert Higham, 21–35. Emerald Publishing Limited. <https://doi.org/10.1108/978-1-78743-625-120181008>.
- Crick, Nathan. 2009. „The Search for a Purveyor of News: The Dewey/Lippmann Debate in an Internet Age“. *Critical Studies in Media Communication* 26 (5): 480–97. <https://doi.org/10.1080/15295030903325321>.
- De Cruz, Helen. 2021, forthcoming. „Perplexity and Philosophical Progress in Advance“. *Midwest Studies in Philosophy*. <https://doi.org/10.5840/msp20219166>.
- Dewey, John. 1983 (= MW13). *The Middle Works Volume 13: 1921–1922*. Herausgegeben von Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press.
- Dewey, John. 1983 (= MW14). *The Middle Works Volume 14: 1922*. Herausgegeben von Jo Ann Boydston und Murray G. Murphey. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press.
- Dewey, John. 1981 (= LW1). *The Later Works Volume 1: 1925, Experience and Nature*. Herausgegeben von Jo Ann Boydston und Sidney Hook. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John. 1984 (= LW2). *The Later Works Volume 2: 1925–1927*. Herausgegeben von Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill. [u. a.]: Southern Illinois University Press.

- Dewey, John. 2008 (= LW14). *The Later Works Volume 14: 1939–1941*. Herausgegeben von R. W. Sleeper und Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Univ. Press.
- Faris, Robert M., Hal Roberts, Bruce Etling, Nikki Bourassa, Ethan Zuckerman, und Yochai Benkler. 2017. „Partisanship, Propaganda, and Disinformation: Online Media and the 2016 U.S. Presidential Election“. Cambridge, Massachusetts: Berkman Klein Center for Internet & Society at Harvard University. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:33759251>.
- Farrell, Henry. 2014. „New Problems, New Publics? Dewey and New Media: New Problems, New Publics? Dewey and New Media“. *Policy & Internet* 6 (2): 176–91. <https://doi.org/10.1002/1944-2866.POI363>.
- Fesmire, Steven. 2016. „Useful for What? Dewey’s Call to Humanize Techno-Industrial Civilization“. *Pragmatism Today* 7 (1): 11–19.
- Gachau, James. 2018. „The Role of Social Media in Participatory Democracy: A Case Study of Three Facebook Groups“. PhD diss., University of Maryland. <https://doi.org/10.13016/M2XDoR173>.
- Gayman, Cynthia. 2008. „Words, Power, Pluralism: Are You Talking to Me?“ *Journal of Speculative Philosophy: A Quarterly Journal of History, Criticism, and Imagination* 22 (2): 82–91.
- Gorodnichenko, Yuriy, Tho Pham, und Oleksandr Talavera. 2021. „Social Media, Sentiment and Public Opinions: Evidence from #Brexit and #USElection“. *European Economic Review* 136 (Juli): 103772. <https://doi.org/10.1016/j.euroecorev.2021.103772>.
- Groshek, Jacob, und Karolina Koc-Michalska. 2017. „Helping Populism Win? Social Media Use, Filter Bubbles, and Support for Populist Presidential Candidates in the 2016 US Election Campaign“. *Information, Communication & Society* 20 (9): 1389–1407. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1329334>.
- Grunwald, Armin, Gerhard Banse, Christopher Coenen, und Leonhard Hennen. „Internet und Demokratie. Analyse netzbasierter Kommunikation unter kulturellen Aspekten.“ TAB Arbeitsbericht. Berlin: Büro für Technikfolgen-Abschätzung beim deutschen Bundestag, 2005.
- Hermida, Alfred, David Domingo, Ari Heinonen, Steve Paulussen, Thorsten Quandt, Zvi Reich, Jane Singer, und Marina Vujnovic. 2011. „The Active Recipient: Participatory Journalism Through the Lens of the Dewey-Lippmann Debate“. *Journal of the International Symposium on Online Journalism* 1 (2): 129–52.
- Honeck, Mischa. 2021. „Körperretropien: Transatlantische Verjüngungsökonomien in den 1920er-Jahren“. Vortrag gehalten auf der 53. Historikertag, München. Nachzuhören unter <https://www.deutschlandfunknova.de/beitrag/koerperkultmein-body-gehoert-mir-oder-auch-nicht>.
- Jacobsen, Lenz. 2020. „Corona-Epidemie: Unsere unsichtbaren Toten“. *Die Zeit*, 24. Mai 2020, Abschn. Gesellschaft. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-05/corona-epidemie-opfer-covid-19-infizierte-verstorbene-leid-sichtbarkeit>.

- Josephi, Beate. 2016. „Digital Journalism and Democracy“. In *The Sage Handbook of Digital Journalism*, herausgegeben von Tamara Witschge, 9–25. Sage Reference. London: Sage.
- Nelson, Jacob L., und James G. Webster. 2017. „The Myth of Partisan Selective Exposure: A Portrait of the Online Political News Audience“. *Social Media + Society* 3 (3): 205630511772931. <https://doi.org/10.1177/2056305117729314>.
- Nguyen, C. Thi. 2020. „Echo Chambers and Epistemic Bubbles“. *Episteme* 17 (2): 141–61. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>.
- Niesyto, Johanna. 2008. „Europäische Öffentlichkeit im Internet“. *Navigationen – Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 8 (2): 27–47.
- Pariser, Eli. 2012. *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Penguin Books.
- Persily, Nathaniel. 2017. „Can Democracy Survive the Internet?“. *Journal of Democracy* 28 (2): 63–76. <https://doi.org/10.1353/jod.2017.0025>.
- Rölli, Marc. 2017. „Kontinuum der Qualitäten“. In *John Dewey, Erfahrung und Natur*, herausgegeben von Michael Hampe, 113–26. *Klassiker auslegen*, Band 66. Berlin: De Gruyter.
- Shusterman, Richard. 2008. *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Vogt, P. J. 2017. „Man of the People“. Reply All. Gimlet Media. <https://gimletmedia.com/shows/reply-all/dvhexl>.
- Westbrook, Robert Brett. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.
- Weydner-Volkmann, Sebastian. 2018. *Moralische Landkarten der Sicherheit: Ein Framework zur hermeneutisch-ethischen Bewertung von Fluggastkontrollen im Anschluss an John Dewey*. Ergon Verlag. <https://doi.org/10.5771/9783956503788>.



# Einleitung: Epistemische Ungerechtigkeiten<sup>1</sup>

## Introduction: Epistemic Injustice

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM

*Zusammenfassung:* Die Debatte um epistemische Ungerechtigkeit verbindet normative Gerechtigkeitstheorien mit erkenntnistheoretischen Theorien und stellt somit die Art von wichtigen Fragen, die in den letzten Jahren sowohl innerhalb als auch außerhalb der Wissenschaft internationale Aufmerksamkeit erfahren haben. Verwiesen sei hier etwa auf soziale Bewegungen wie #MeToo und #BlackLivesMatter zeigen. Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit (sowie verwandte Theorien wie Epistemologie des Unwissens, feministische Erkenntnistheorie und Standpunkttheorie) können sowohl epistemische Praktiken analysieren und einen Beitrag zu Gerechtigkeitstheorien und sozialer Epistemologie liefern, als auch zu adäquateren Verständnissen von existierenden Ungerechtigkeiten beitragen. In dem hier vorliegenden Schwerpunkt werden Beiträge zu eben solchen bislang wenig erforschten Ungerechtigkeiten sowie neue Diskussionsbeiträge zur Debatte um epistemische Ungerechtigkeiten geliefert.

*Schlagwörter:* Epistemische Ungerechtigkeit, Unwissen, feministische Erkenntnistheorie, Standpunkttheorie, soziale Bewegungen

*Abstract:* The debate of epistemic injustice combines normative theories of justice with epistemological theories, posing the kinds of important questions that have received international attention in recent years, both inside and outside academia. Examples of the public relevance of the issue are social movements such as #MeToo and #BlackLivesMatter. Theories of epistemic injustice (and related theories such as epistemology of ignorance, feminist epistemology, and standpoint epistemology)

---

1 Mein besonderer Dank gilt Andrea Klonschinski, die diesen Schwerpunkt nicht nur unterstützt und begleitet hat, sondern die auch mit wichtigen Anmerkungen und viel Arbeit dazu beigetragen hat, dass die Beiträge in diesem Schwerpunkt ihr volles Potenzial entfalten konnten.

can both analyze epistemic practices and contribute to theories of justice, social epistemology, and neighboring fields, as well as provide more adequate understandings of existing injustices. The special issue contributes to the analysis of such existing, yet under-researched injustices and new contributions to the debate on epistemic injustices.

*Keywords:* epistemic injustice, ignorance, feminist epistemology, standpoint-theory, social movements

Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit, der epistemischen Unterdrückung und der epistemischen Gewalt haben in den letzten Jahren eine breite internationale Rezeption erfahren (vgl. Dotson 2011, 2012 und 2014; Fricker 2007; Hänel 2023; Kidd et al. 2017; Pohlhaus 2012; um nur einige zu nennen). Das dürfte vor allem daran liegen, dass sie normative Theorien von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit erkenntnistheoretischen Theorien verbinden und damit die Art von wichtigen Fragen stellen, die immer mehr Aufmerksamkeit erhalten – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Wissenschaft, wie soziale Bewegungen wie #MeToo und #BlackLivesMatter zeigen. Diese Fragen umfassen etwa die folgenden: „Wer hat eine Stimme und wer nicht? Haben alle Stimmen die gleiche Handlungsfähigkeit und Macht? In wessen Sinne kommunizieren sie? Wer wird verstanden und wer nicht (und zu welchem Preis)? Wem wird geglaubt? Und wer wird anerkannt und mit wem wird verhandelt?“ (vgl. Pohlhaus, Medina und Kidd 2017, 1).<sup>2</sup> Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit befassen sich also mit ungerechter oder unfairer Behandlung, die mit Fragen des Wissens, des Verstehens und der Kommunikation zusammenhängt, z. B. mit der Art und Weise, wie man von Wissen oder kommunikativen Praktiken ausgeschlossen wird, wie man zum Schweigen gebracht wird, oder wie man falsch gehört und falsch dargestellt wird, wie man Misstrauen erfährt oder wie man keine epistemische Handlungsfähigkeit besitzt. Die Einleitung liefert einen kurzen Überblick über das Thema der epistemischen Ungerechtigkeit sowie einiger verwandter Theorien und endet mit einer kurzen Zusammenfassung der im Schwerpunkt erschienenen Beiträge.

---

2 Soweit nicht anders vermerkt, sind alle folgenden Übersetzungen aus dem englischen Original durch die Autorin selbst erfolgt.

## Epistemische Ungerechtigkeit

Ausgehend von Miranda Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit haben sich viele Autor:innen daran gemacht, die spezifische Ungerechtigkeit zu artikulieren, unter der Individuen und soziale Gruppen aufgrund ihres Status als Wissende leiden. In ihrem Buch *Epistemic Injustice* (Epistemische Ungerechtigkeit) prägte Fricker den Begriff „epistemische Ungerechtigkeit“, d. h. die Vorstellung, dass „jemandem speziell in seiner Eigenschaft als Wissender Unrecht zugefügt wird“ (Fricker 2007, 1). Sie hat dabei zwei verschiedene Arten von epistemischer Ungerechtigkeit definiert: hermeneutische Ungerechtigkeit und testimoniale Ungerechtigkeit. Hermeneutische Ungerechtigkeit ist „die Ungerechtigkeit, die eintritt, wenn ein bedeutender Bereich der eigenen sozialen Erfahrung aufgrund eines strukturellen Identitätsvorurteils in der kollektiven hermeneutischen Ressource dem kollektiven Verständnis entzogen wird“ (Fricker 2007, 155), testimoniale Ungerechtigkeit „die Ungerechtigkeit, die auftritt, wenn Vorurteile dazu führen, dass ein Hörer dem Wort eines Sprechers eine geringere Glaubwürdigkeit beimisst“ (Fricker 2007, 1). Es liegt auf der Hand, dass eine Person in vielen Fällen sowohl unter testimonialer als auch unter hermeneutischer Ungerechtigkeit leidet, und beide sind oft voneinander abhängig. Dies ist zumindest teilweise damit zu begründen, dass beide Arten epistemischer Ungerechtigkeit sich in hohem Maße auf den Begriff der Identitätsmacht, der Identitätsvorurteile und der kollektiven hermeneutischen Ressourcen stützen. Fricker definiert Identitätsmacht als „eine Form sozialer Macht, die direkt von gemeinsamen sozial-imaginativen Vorstellungen über die sozialen Identitäten derjenigen abhängt, die in die jeweilige Machtausübung involviert sind“ (2007, 4), Identitätsvorurteil als „ein Etikett für Vorurteile gegenüber Menschen qua sozialem Typus“ (ebd.) und kollektive hermeneutische Ressourcen als „unser gemeinsame Werkzeuge der sozialen Interpretation“ (2007, 6).

Allerdings wurde insbesondere der Begriff der kollektiven hermeneutischen Ressource kritisiert. José Medina argumentiert beispielsweise, dass „die normative Bewertung des sozialen Schweigens und der epistemischen Schäden, die es hervorruft, ohne eine pluralistische Analyse der verschiedenen Interpretationsgemeinschaften und Ausdruckspraktiken, die in dem betreffenden sozialen Kontext koexistieren, nicht ordnungsgemäß durchgeführt werden kann“ (2012b, 201). Mit anderen Worten, eine Untersuchung hermeneutischer Ressourcen erfordert eine pluralistische Analyse der verschiedenen Interpretationsgemeinschaften und -praktiken. In ähnlicher Weise versucht Rebecca Mason, „die ethisch schlechten epistemischen Prak-

tiken zu lokalisieren, die Lücken in dominanten hermeneutischen Ressourcen aufrechterhalten, auch wenn alternative Interpretationen tatsächlich von nicht-dominanten Diskursen angeboten werden“ (2011, 294). Während Fricker ursprünglich davon ausging, dass es einen einzigen „kollektiven Topf“ gibt, in dem alle hermeneutischen Ressourcen gespeichert sind, und dass verschiedene soziale Gruppen unterschiedlich positioniert sind, um zu diesem kollektiven Topf beizutragen, argumentieren Medina und Mason, dass es viele verschiedene Töpfe in verschiedenen Gemeinschaften gibt, zu denen unterschiedlich situierte Menschen auf unterschiedliche Weise beitragen und Zugang haben. So verfügt die Queer-Community beispielsweise über angemessene Ressourcen, um bestimmte Formen sexueller Gewalt zu verstehen und zu artikulieren. Die breitere Gesellschaft hat jedoch möglicherweise keinen Zugang zu solchen Ressourcen, und die Menschen aus der Queer-Community haben oftmals nicht die soziale Macht, zu anderen Ressourcen in ähnlicher Weise beizutragen, weil sie beispielweise keine Positionen in Politik oder in Mainstream-Medien einnehmen. Wenn wir also von *einem* kollektiven Topf hermeneutischer Ressourcen sprechen, ignorieren wir die Art und Weise, in der wir alle Mitglieder verschiedener sich überschneidender sozialer Gruppen mit unterschiedlichen hermeneutischen Ressourcen sind.

Kristie Dotson (2014) spricht stattdessen von „dominanten epistemischen Ressourcen“. Ihr zufolge gibt es in der Tat dominante und gemeinsam genutzte epistemische Ressourcen, zu denen die meisten Menschen Zugang haben, aber diese sind durch die Beiträge einiger Menschen geprägt, was dazu führt, dass eine ganze Reihe von Erfahrungen anderer nicht vertreten sind und nicht gut artikuliert werden können. Einige Menschen gelten je nach ihrer sozialen Position und ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe als glaubwürdiger als andere; und diejenigen, die als weniger glaubwürdig gelten, müssen mit einer Reihe von Konzepten und Annahmen arbeiten, die eine Kommunikation unmöglich machen, weil sie nicht die gesamte Bandbreite der Erfahrungen dieser Personen berücksichtigen. Ein ähnlicher Gedanke wird von Matt Congdon geäußert, wenn er schreibt, dass wir angesichts moralischer Verletzungen oft die Wahl haben, unsere „Beschwerde entweder durch den Rückgriff auf autoritative, aber unzureichende begriffliche Ressourcen oder auf adäquate, aber nicht-autoritative begriffliche Ressourcen“ (2016: 820) zu artikulieren. Die Bezeichnung hermeneutischer Ressourcen als „dominant“ versus „marginal“ kann das Problem veranschaulichen, an dem Fricker interessiert ist, ohne die problematische Annahme zu

machen, dass es wirklich nur eine kollektive Ressource gibt. Darüber hinaus verdeutlicht diese Bezeichnung die Art und Weise, in der verschiedene Gemeinschaften Formen des Wissens bereitstellen können, die in der allgemeinen Sozialstruktur aufgrund dominanter, aber unzureichender Ressourcen fehlen. Dies ist besonders wichtig für Theorien des Widerstands (vgl. Code 2007; Doan 2018; Medina 2012a; Sherman und Goguen 2019). Die Anerkennung der verschiedenen Ressourcen bietet eine fruchtbare Grundlage für den Kampf gegen schädliche und verzerrte, aber dominante hermeneutische Praktiken (vgl. Medina 2013). Es ist daher nicht überraschend, dass die Ideen von Medina, Mason, Dotson und Congdon auf eine lange Geschichte unterrepräsentierter Ansichten in der sozialen Erkenntnistheorie und der Philosophie im Allgemeinen zurückgreifen (vgl. Code 1991; Collins 1997; Crenshaw 1991; Harding 1991; Lorde 1984; Spelman 1988; Spivak 1998).

Darüber hinaus haben andere Autor:innen andere soziale Phänomene und ihre Beziehung zur Wissensproduktion aufgezeigt, die Frickers Analyse der epistemischen Ungerechtigkeit ergänzen. So identifiziert Christopher Hookway (2010) ein breiteres Spektrum von Formen epistemischer Ungerechtigkeit, um weitere Wege aufzeigen, wie Ungerechtigkeit jemanden daran hindern kann, an Wissenspraktiken teilzunehmen; Katharine Jenkins (2016) zeigt, wie bestimmte Mythen Individuen daran hindern können, ihre eigenen Erfahrungen zu verstehen, obwohl angemessene konzeptionelle Ressourcen vorhanden sind, und Charlie Crerar (2016) argumentiert, dass Tabus die Anwendung eines bestehenden Konzepts durch eine Person in ähnlicher Weise beeinträchtigen können. Gemeinsam mit Christine Bratu (2021) biete ich ein Schema an, welches es ermöglicht, verschiedene bestehende Formen hermeneutischer Ungerechtigkeit zu systematisieren und neue Varianten zu entdecken. Wir argumentieren dabei, dass hermeneutische Ungerechtigkeiten teils aus einem Mangel oder einer Verzerrung der kollektiven konzeptuellen Ressource resultieren und teils auf Probleme bei der Anwendung bestehender Konzepte zurückzuführen sind, weil zum Beispiel andere Narrative oder Wissensressourcen dominanter sind und eine Anwendung des akkuraten Narrativs verhindern. Ishani Maitra (2018) argumentiert zudem, dass auch Frickers ursprünglicher Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit die neuen Phänomene, auf die oben verwiesen wurde, erklären kann und dass einige dieser Erweiterungen in der Debatte insofern problematisch sind, als sie Verzerrungen in unser Verständnis dieser epistemischen Erfahrungen einführen. Andere Autor:innen haben sich mit benachbarten Phänomenen wie epistemischer Ausbeutung (Berenstain

2016) oder epistemischer Aneignung (Davis 2018) beschäftigt. Wieder andere haben einen eher angewandten Ansatz gewählt und epistemische Ungerechtigkeiten auf verschiedene Weise genutzt; zum Beispiel in Bezug auf Intersektionalität und Dekolonialismus (vgl. Alcoff 2017; Anderson 2017; Collins 2017; Pitts 2017), Trans\*-Rechte und Behindertenrechte (vgl. Barnes 2016; Hall 2017; McKinnon 2017; Tremain 2017), indigene Rechte (vgl. Tsosie 2017), Medizin und Gesundheitsversorgung (vgl. Carel & Kidd 2017; Freeman 2015; Scrutton 2017), Recht (vgl. Sullivan 2017), Bildung (vgl. Kotzee 2017), Wissenschaft (vgl. Grasswick 2017) und Religion (vgl. Kidd 2017).

## Feministische Erkenntnistheorie

Die Theorien über epistemische Ungerechtigkeit, epistemische Unterdrückung und epistemische Gewalt werden maßgeblich vom sozialen Modell der Wissenden sowie vom sozialen Modell des Wissens und der Erkenntnistheorie beeinflusst. Zusammen mit anderen sozialen Erkenntnistheoretiker:innen haben feministische Erkenntnistheoretiker:innen für epistemische Subjekte als situierte Wissende argumentiert, oft als Reaktion auf eine vorherrschende individualistische Tradition. Diese Tradition basiert auf der Ansicht, dass Wissen aus der sorgfältigen Ausübung der geistigen Fähigkeiten eines Individuums resultiert; dieser erkenntnistheoretische Rahmen manifestiert sich in Formulierungen wie „S weiß, dass p“, wobei „S“ ein beliebiges epistemisches Subjekt sein kann. Feministische und soziale Erkenntnistheoretiker:innen haben auf die Unzulänglichkeiten dieses abstrakten Individualismus aufmerksam gemacht (vgl. Code 1991; Jaggar 1983; Scheman 1995). Das Problem besteht nicht nur darin, dass Wissende in erster Linie als Individuen betrachtet werden, sondern vielmehr darin, dass diese individuellen Wissenden selbst als generisch (oder austauschbar) und selbstgenügsam (oder fähig zur Selbstgenügsamkeit) im Wissen konzeptualisiert werden (vgl. Code 1991; Grasswick 2004). Stattdessen argumentieren feministische und soziale Erkenntnistheoretiker:innen, dass Wissen relational ist. So untersucht die feministische Erkenntnistheorie Elizabeth Anderson (2011) zufolge zum Beispiel, inwiefern der soziale Standpunkt beeinflusst, was ein Subjekt wie wissen kann. Feministische Erkenntnistheorie lenkt die Aufmerksamkeit somit auf die Identität und/oder die soziale Position des epistemischen Subjekts, wie aus frühen Arbeiten zu diesem Thema hervorgeht: *Who Knows?* (Nelson 1990), *What Can She Know?* (Code 1991) und *Whose Science? Whose Knowledge?* (Harding 1991).

Die Erkenntnis, dass wissende Subjekte situiert sind, wurde zu einem vielschichtigen Konzept mit Theorien, die sich auf die sozial differenzierte Natur von Wissenden (im Gegensatz zur generischen Natur von Wissenden im atomistischen Modell), die sozial interaktive Natur (im Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit von Wissenden im atomistischen Modell), den Prozess der Wissensproduktion innerhalb von Gruppen und die Annahme der Gemeinschaft als wissendes Subjekt (im Gegensatz zum Individuum als primäres wissendes Subjekt im atomistischen Modell) konzentrieren. Die Idee der situierten Wissenden lenkt die Aufmerksamkeit auf die perspektivische Natur und gemeinschaftsspezifische Elemente des Wissens. Feministische soziale Erkenntnistheoretiker:innen mussten daher formulieren, wie wir überhaupt zwischen besserem und schlechterem Wissen unterscheiden können oder wie wir in der Lage sind, objektives Wissen zu identifizieren, was zu Theorien wie starker Objektivität (Harding 1986 und 1991; Hartsock 1983; Wylie 2003) oder Objektivität als (demokratischer) sozialer Prozess (Alcoff & Potter 1992; Anderson 1995; Longino 1990 und 2002; Nelson 1990) führte.

## Epistemologie der Unwissenheit

Andere haben sich auf die Rolle der Unwissenheit konzentriert und versucht, ein umfassenderes Bild von Wissen und dem Einfluss von Machtverhältnissen auf epistemische Angelegenheiten zu zeichnen. Hermeneutische Ungerechtigkeit ist nur ein Beispiel dafür, wie bestimmte Formen von Wissen, die für marginalisierte Gruppen wichtig sind, aufgrund von Machtverhältnissen, die die Entwicklung der notwendigen konzeptionellen Ressourcen für dieses Wissen nicht unterstützen, schwer oder gar nicht zugänglich sind. Die allgemeine Idee sozialer Epistemologien der Unwissenheit ist, dass Unwissenheit aus systematischen Machtverhältnissen resultiert. Erkenntnistheorien der Unwissenheit gehen dabei davon aus, dass Unwissenheit oft nicht einfach nur eine harmlose Wissenslücke ist, die noch zu füllen ist. Vielmehr kann Unwissenheit aktiv konstruiert werden und Zwecken der Herrschaft dienen (vgl. Alcoff 2007; Bailey 2007; Dotson 2011; Grasswick 2011; Mills 1997 und 2007; Pohlhaus 2011; Sullivan und Tuana 2007; Townley 2006 und 2011; Tuana und Sullivan 2006; Woormer 2019).

Erkenntnistheorien der Unwissenheit bringen bestehende Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen bestimmten sozialen Gruppen ans Licht, zum Beispiel im Fall der weißen Unwissenheit, wie sie von Alison Bailey (2007), Nora Berenstain (2020), Amandine Catala (2019), Marzia Mi-

lazzo (2017), Charles Mills (2007), Mariana Ortega (2006), Adale Sholock (2012) und Shannon Sullivan (2007, 2014) vertreten wird. Darüber hinaus können sie die epistemischen Diskrepanzen und schädlichen Praktiken zwischen verschiedenen Gemeinschaften und sogar Kulturen aufzeigen. Das heißt, Epistemologien der Unwissenheit zeigen, wie die Wissensproduktion oft ein ungerechtes Unterfangen ist, insofern als ein Teil des Wissens aufgewertet wird, während anderes Wissen abgewertet wird. Diese Debatte geht auf den Soziologen Boaventura de Sousa Santos zurück, der den Begriff „Epistemizid“ für die systematische Zerstörung rivalisierender Wissensformen, d. h. alternativer Erzählungen zu den vorherrschenden weißen und westlichen Erzählungen, verwendete. Beim Epistemizid geht es jedoch nicht nur um Wissen; vielmehr ist das Wissen, das Kulturen bilden, eng mit der Identität ihrer Menschen und ihrer Art, der Welt einen Sinn zu geben, sowie mit dem moralischen Rahmen, der ihre Weltsicht begleitet, verbunden (vgl. de Sousa Santos 2014 und 2018; Hall und Tandon 2017; Mungwini et al 2019). Praktiken des Schweigens und des Ausschlusses von Wissen sollten also nicht nur mit Werkzeugen der Erkenntnistheorie untersucht werden. Vielmehr beziehen sie sich auf die sozialen und politischen Kontexte, in denen wir leben, und haben drastische und oft problematische Folgen.

Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit in einem weiten Sinn können also sowohl epistemische Praktiken analysieren und einen Beitrag zu Gerechtigkeitstheorien, sozialer Epistemologie sowie verwandten Bereichen liefern, als auch helfen, adäquatere Verständnisse von existierenden Ungerechtigkeiten zu liefern. In dem hier vorliegenden Schwerpunkt werden sowohl Beiträge zu eben solchen existierenden, aber bislang wenig erforschten Ungerechtigkeiten, als auch neue Diskussionsbeiträge zur Debatte um epistemische Ungerechtigkeiten geliefert. Er liefert damit eine wichtige Ergänzung zur überwiegend angelsächsischen Debatte sowie eine – meines Wissens – erste Sammlung deutschsprachiger Texte zum Thema. Im Folgenden werde ich einen kurzen Überblick über die in diesem Schwerpunkt versammelten Texte liefern.

Mariana Teixeira untersucht in ihrem Beitrag „Die epistemische Ambiguität der Verwundbarkeit: Unterdrückungserfahrungen zwischen epistemischer Ungerechtigkeit und Standpunkttheorie“, inwieweit Frickers Fokus auf die problematischen Konsequenzen epistemischer Unterdrückung durch standpunkttheoretische Überlegungen zu einer potentiell emanzipatorischen Position erweitert werden sollte. Sie führt hierbei ein Konzept der Ver-

wundbarkeit ein: einerseits als kontingentes Risiko der Unterwerfung, andererseits als konstitutive Öffnung zum Anderssein, und argumentiert so für die epistemischen und politischen Ambiguitäten sozialer und epistemischer Ungerechtigkeiten. Teixeira liefert mit ihrer standpunkttheoretischen Analyse und ihren Überlegungen zum Charakter von Verwundbarkeit wichtige Ergänzungen zu Frickers Theorie. Durch eine Diskussion des Zusammenhangs von Intuitionen und intuitivem Wissen und Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit trägt auch Eva-Maria Jung in ihrem Beitrag „Intuition, intuitives Wissen und epistemische Ungerechtigkeit“ zur Erweiterung der Debatte bei. Jung argumentiert, dass der Begriff der Intuition sowohl in Bezug auf epistemische Abwertungen als auch in Bezug auf epistemische Aufwertungen problematisch ist. Dies zeigt wiederum eine Schwachstelle in Frickers Theorie epistemischer Ungerechtigkeiten, in der ausschließlich Fälle epistemischer Abwertung als Beispiele von struktureller Ungerechtigkeit ausgemacht werden. Zudem diskutiert Jung die sogenannte Gender-Lücke in der akademischen Philosophie und zeigt die auch hier vorliegende problematische Vorstellung von Intuition.

Sowohl Katharina Kaufmann als auch Dietrich Schotte beschäftigen sich in ihren Beiträgen mit der Art und Weise, in der Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit wichtige Beiträge zu Debatten der politischen Philosophie leisten. Kaufmann argumentiert in „Liberalismus und die situierte Epistemologie der Ungerechtigkeit“, dass die Diskrepanz liberaler Theoriebildung zwischen einem normativen Interesse an Ungerechtigkeit und einer methodischen Abstraktion vom Gegenstand der Analyse die Aneignung von spezifischem Wissen zumindest erschwert. Sie zeigt anhand von Judith Shklars Liberalismus aber auch, dass die Vereinbarkeit von Liberalismus und Standpunkttheorien nicht nur möglich ist, sondern wichtige Erkenntnisse in Bezug auf die Analyse von sozialen Ungerechtigkeiten liefern kann. Kaufmanns Beitrag liefert dabei einen fruchtbaren Ansatz für soziale und politische Reformen. Auch Schotte thematisiert in seinem Beitrag „Stumme Schreie: Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt“ epistemische Ungerechtigkeitstheorien als mögliches Werkzeug zur Untersuchung von sozialen Strukturen und institutioneller Gewalt. Auf Basis einer Diskussion von gegenwärtigen Arbeiten zum Begriff der Gewalt zeigt Schotte, dass epistemische Gewalt sich als seelische Gewalt klarer umreißen lässt und argumentiert, dass die Debatte der epistemischen Ungerechtigkeit durch eine Analyse institutioneller Strukturellen ergänzt werden muss, um Erkenntnisse über Formen der institutionalisierten Gewalt zu liefern.

Melanie Altanian und Nadja El Kassar wiederum zeigen, dass Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit wichtige Instrumente in der Analyse von existierenden Ungerechtigkeiten sind. Altanian liefert in ihrem Beitrag „Genozidleugnung: Organisiertes Vergessen oder Substanzielle Erkenntnispraxis?“ unter Rückgriff auf Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit, eine Untersuchung der Begriffe der kollektiven Amnesie und des organisierten Vergessens im Kontext der Leugnung des Genozids an den Armenier:innen. Sie zeigt, dass durch soziale und institutionelle Prozesse historische Fakten und Beweise, die für Erinnerungspraktiken notwendig sind, nicht nur „vergessen“, sondern vielmehr verschleiert und verzerrt werden; Genozidleugnung ist insofern eine substanzielle Erkenntnispraxis und lässt sich als Form des vorsätzlichen Unwissens verstehen. El Kassar untersucht in ihrem Beitrag „Epistemische Ungerechtigkeiten in und durch Algorithmen – ein erster Überblick“ mit Hilfe der Theorien epistemischer Ungerechtigkeit inwieweit Algorithmen bestimmte Personen qua sozialer Identität benachteiligen und/oder ausschließen. Sie zeigt anhand der Beispiele der automatischen Geschlechtererkennung, Googles Suchmaschinen-Algorithmus und PredPol, dass Algorithmen sowohl an testimonialer als auch an hermeneutischer Ungerechtigkeit beteiligt sind und so bestehende Ausgrenzungen marginalisierter sozialer Gruppen noch verstärken. Sowohl Altanian als auch El Kassar leisten so einen wichtigen Beitrag zur Erfassung der spezifischen epistemischen Ungerechtigkeiten in diesen realen Kontexten und schließen zudem eine Lücke in der Diskussion um epistemische Ungerechtigkeiten und ihrer Anwendung auf bestehende Ungerechtigkeitsverhältnisse.

### Literatur

- Alcoff, Linda. 2007. „Epistemologies of Ignorance: Three Types“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*.
- . 2017. „Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Anderson, Elizabeth. 1995. „Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense“. *Hypatia* 10 (3): 50–84.
- . 2011. „Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions“. *Social Epistemology* 26 (2): 163–73.
- Anderson, Luveell. 2017. „Epistemic Injustice and the Philosophy of Race“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Bailey, Alison. 2007. „Strategic Ignorance“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*.

- Barnes, Elizabeth. 2016. *The Minority Body: A Theory of Disability*. Oxford: Oxford University Press.
- Berenstain, Nora. 2016. „Epistemic Exploitation“. *Ergo* 3: 569–590.
- . 2020. „White Feminist Gaslighting“. *Hypatia* 35 (4): 733–758.
- Bratu, Christine und Hilke Hänel. 2021. „Varieties of Hermeneutical Injustice: A Blueprint“. *Moral Philosophy and Politics* 8 (2): 331–50.
- Carel, Havi und James Kidd. 2017. „Epistemic Injustice in Medicine and Healthcare“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Catala, Amandine. 2019. „Multicultural Literacy, Epistemic Injustice, and White Ignorance“. *Feminist Philosophy Quarterly* 5 (2): 1–24.
- Code, Lorraine, Hrsg. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. New York: Cornell University Press.
- . (2007) „Feminist Epistemologies and Women’s Lives“. in Alcoff, Linda & Eva Feder Kittay (eds.), *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, New York: Blackwell.
- Collins, Patricia Hill. 1997 „Defining Black Feminist Thought“. In *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, herausgegeben von Linda Nicholson. London/New York: Routledge.
- . 2017. „Intersectionality and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Congdon, Matthew. 2016. „Wronged Beyond Words“. *Philosophy and Social Criticism* 42 (8): 815–34.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. „Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color“. *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–99.
- Crerar, Charlie. 2016. „Taboo, Hermeneutical Injustice, and Expressively Free Environments“. *Episteme* 13 (2): 195–207.
- Davis, Emmalon. 2018. „On Epistemic Appropriation“. *Ethics* 128 (4): 702–727.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South*. London/New York: Routledge.
- Doan, Michael. 2018. „Resisting Structural Epistemic Injustice“. *Feminist Philosophy Quarterly* 4 (4): Artikel 5.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57.
- . 2012. „A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression“. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 33 (1): 24–47.
- . 2014. „Conceptualizing Epistemic Oppression“. *Social Epistemology* 28 (2): 115–38.

- Freeman, Lauren. 2015 „Confronting Diminished Epistemic Privilege and Epistemic Injustice in Pregnancy by Challenging a Panoptics of the Womb“. *Journal of Medicine and Philosophy* 40 (1): 44–68.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Grasswick, Heidi. 2004. „Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects“. *Hypatia* 19 (3): 85–120.
- . 2011. *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*. Dordrecht: Springer.
- . 2017. „Epistemic Injustice in Science“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Hänel, Hillkje. 2023. *Epistemische Ungerechtigkeiten*. Berlin: de Gruyter.
- Hall, Kim Q. 2017. „Queer Epistemology and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Hall, Budd und Rajesh Tandon. 2017. „Decolonization of Knowledge, Epistemicide, Participatory Research and Higher Education“. *Research for All* 1 (1): 6–19.
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. New York: Cornell University Press.
- . 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?* New York: Cornell University Press.
- Hartsock, Nancy. 1983. *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*. New York: Westview Press.
- Hookway, Christopher. 2010. „Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker“. *Episteme* 7 (2): 151–63.
- Jenkins, Katharine. 2016. „Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices“. *Journal of Applied Philosophy* 34 (2): 191–205.
- Kidd, Ian James, José Medina und Gaile Pohlhaus, Hrsg. 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London/New York: Routledge.
- Kidd, Ian James. 2017. „Epistemic Injustice and Religion“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Kotzee, Ben. 2017. „Education and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Longino, Helen. 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2002. *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider*. New York: Crossing Press.
- Maitra, Ishani. 2018. „New Words for Old Wrongs“. *Episteme* 15 (3): 345–62.
- Mason, Rebecca. 2011. „Two Kinds of Unknowing“. *Hypatia* 26 (2): 294–307.

- McKinnon, Rachel. 2017. „Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Medina, José. 2012a. *The Epistemology of Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012b. „Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities“. *Social Epistemology* 26 (2): 201–20.
- . 2013. „Color Blindness, Meta-Ignorance, and the Racial Imagination“. *Critical Philosophy of Race* 1 (1): 38–67.
- Milazzo, Marzia. 2017. „On White Ignorance, White Shame, and Other Pitfalls in Critical Philosophy of Race“. *Journal of Applied Philosophy* 34 (4): 557–72.
- Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- . 2007. „White Ignorance“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*.
- Mungwini, Pascah, Aaron Creller, Michael Monahan und Esme Murdock. 2019. „Why Epistemic Decolonization“. *Journal of World Philosophies* 4: 70–105.
- Nelson, Lynn. 1990 *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*. New York: Temple University Press.
- Ortega, Mariana. 2006. „Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color“. *Hypatia* 21 (3): 56–74.
- Pitts, Andrea. 2017. „Decolonial Praxis and Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Pohlhaus, Gaile. 2011. „Wrongful Requests and Strategic Refusals to Understand“. In *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*, herausgegeben von Grasswick Heidi. Dordrecht: Springer.
- . 2012. „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance“. *Hypatia* 27 (4): 715–35.
- Potter, Elizabeth und Linda Alcoff, Hrsg. 1992. *Feminist Epistemologies*. London/New York: Routledge.
- Scheman, Naomi, Hrsg. 1995. *Symposium: Feminist Epistemology*. In *Metaphilosophy* 26 (3): 177–90.
- Scrutton, Anastasia. 2017. „Epistemic Injustice and Mental Illness“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Sherman, Benjamin und Stacey Goguen, Hrsg. 2019. *Overcoming Epistemic Injustice: Social and Psychological Perspectives*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Shollock, Adale. 2012. „Methodology of the Privileged: White Anti-Racist Feminism, Systematic Ignorance, and Epistemic Uncertainty“. *Hypatia* 27 (3): 701–14.
- Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. New York: Beacon Press.

- Spivak, Gayatri. 1998. „Can the subaltern speak?“ In *Marxism and the Interpretation of Culture*, herausgegeben von Cary Nelson und Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Sullivan, Michael. 2017. „Epistemic Injustice and the Law“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Sullivan, Shannon. 2007. „White Ignorance and Colonial Oppression“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*.
- . 2014. „The Hearts and Guts of White People“. *Journal of Religious Ethics* 42 (4): 591–611.
- Sullivan, Shannon und Nancy Tuana, Hrsg. 2007. *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press.
- Townley, Cynthia. 2006. „Toward a Reevaluation of Ignorance“. *Hypatia* 21 (3): 37–55.
- . 2011. *A Defense of Ignorance: Its Value for Knowers and Roles in Feminist and Social Epistemologies*. London: Lexington Books.
- Tremain, Shelley. 2017. „Knowing Disability, Differently“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Tsotie, Rebecca. 2017. „Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.
- Tuana, Nancy und Shannon Sullivan, Hrsg. 2006. *Special Issue: Feminist Epistemologies of Ignorance*. In *Hypatia* 21 (3).
- Woomer, Lauren. 2019. „Agential Insensitivity and Socially Supported Ignorance“. *Episteme* 16 (1): 73–91.
- Wylie, Alison. 2003. „Why Standpoint Matters“. In *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, herausgegeben von Figueroa, Robert und Sandra Harding. London/New York: Routledge.

# Die epistemische Ambiguität der Verwundbarkeit

Unterdrückungserfahrungen zwischen epistemischer Ungerechtigkeit und Standpunkttheorie<sup>1</sup>

## The Epistemic Ambiguity of Vulnerability

Experiences of Oppression between Epistemic Injustice and Standpoint Theory

MARIANA TEIXEIRA, BERLIN

*Zusammenfassung:* Angesichts der angeblichen axiologischen Neutralität des Wissens, die in Teilen der Wissenschaft proklamiert wird, bieten seit langem mehrere philosophische Strömungen verschiedene Darstellungen der internen Verbindung zwischen Wissen und Machtverhältnissen. Diese reiche Geschichte umfasst Beiträge u. a. aus dem Poststrukturalismus, dem Marxismus, der Kritischen Theorie, den Decolonial und Critical Race Studies, dem Feminismus und den Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit. Trotz ihrer vielen theoretischen Divergenzen stimmen sie alle mit der grundlegenden diagnostischen Prämisse überein, dass Machtungleichheiten eine bedeutsame Rolle bei der Definition dessen spielen, was als „Wissen“ zählt, und dass infolgedessen sozial und politisch unterdrückte Gruppen dazu neigen, auch im Bereich der epistemischen Praktiken wie der Systematisierung, Legitimierung und Übertragung von Wissen unterdrückt zu werden. Diese Kritiker:innen einer positi-

---

1 Das diesem Aufsatz zugrunde liegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UK2023A im Rahmen von Mecila (Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences: Conviviality-Inequality in Latin America) gefördert. Ich danke Leander Badura für seine sorgfältige Arbeit an der deutschen Übersetzung des Manuskripts und der Herausgeberin dieses Heftes, Hilkje Hänel, sowie zwei anonymen Referees für ihre hilfreichen Kommentare und Vorschläge.

vistischen Objektivität des Wissens haben jedoch sehr unterschiedliche Ansichten über die Wurzeln, die Auswirkungen und das Funktionieren der Verbindung zwischen epistemischen Praktiken und Machtungleichheiten. In diesem Beitrag wird eine dieser Differenzen untersucht, nämlich in Bezug auf die Frage: Bedeutet soziale und politische Unterdrückung notwendigerweise, dass die betroffenen Subjekte im Vergleich zu privilegierten Gruppen in einer schlechteren Position sind, um ihre Unterdrückung zu *verstehen* und ihr *Widerstand zu leisten*? Zwei möglichen Antworten auf diese Frage werden hier unter Rekurs auf eine Gegenüberstellung von Miranda Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit einerseits und der feministischen Standpunkttheorie von Dorothy Smith andererseits untersucht. Während der erstgenannte Ansatz Unterdrückung vor allem als epistemisch und politisch schwächend ansieht, betrachtet der letztere die einzigartige Position der Unterdrückten als potenzielle Quelle von Wissen und politischem Handeln. Diese Gegenüberstellung wird eine Kritik einseitiger Darstellungen der Erfahrung von Unterdrückung ermöglichen. Eine Vermittlung zwischen den Polen dieses Gegensatzes wird anschließend durch das Konzept der Verwundbarkeit versucht. Um angesichts der Mehrdeutigkeit des Konzepts genauer zu bestimmen, was mit „Verwundbarkeit“ gemeint ist, wird eine analytische Unterscheidung zwischen Verwundbarkeit als einerseits konstitutiv und andererseits kontingent getroffen. Die Hypothese ist, dass ein vielschichtiges Verständnis von Verwundbarkeit – zeitgleich als kontingentes Risiko der Unterwerfung unter die Fremdheit und als konstitutive Öffnung zum Anderssein – ein wichtiges konzeptionelles Instrument sein kann, um die epistemischen und politischen Ambiguitäten sozialer Ungerechtigkeiten zu erfassen.

*Schlagwörter:* Epistemische Ungerechtigkeit, Komplizenschaft, Macht, Standpunkttheorie, Verwundbarkeit

*Abstract:* Against the purported axiological neutrality of knowledge often proclaimed in mainstream science, several philosophical strands have long offered diverse accounts of the internal connection between knowledge and power relations. This rich history includes contributions from poststructuralism, Marxism, critical theory, decolonial and critical race studies, feminism, and theories of epistemic injustice, among others. Despite their many theoretical divergences, they all agree on the basic diagnostic premise that power inequalities play a significant role in defining what counts as “knowledge” and that, as a result, socially and politically oppressed groups tend to be oppressed also in epistemic practices such as systematization, legitimization, and transmission of knowledge. Critics of a positivist objectivity of knowledge, however, have very different views about the roots, implications, and even workings of the connection between epistemic practices and power inequalities. This paper explores one of these disagreements, namely whether social and political oppression necessarily implies that the subjects affected are in a worse position compared to

privileged groups to *understand* and *resist* their oppression? Two possible answers to this question are explored here with reference to a contraposition between Miranda Fricker's theory of epistemic injustice on the one hand and Dorothy Smith's feminist standpoint theory on the other. While the former approach views oppression as primarily epistemically and politically debilitating, the latter views the unique position of the oppressed as a potential source of knowledge and political action. This contraposition will allow for a critique of one-sided accounts of the experience of oppression. A mediation between the poles of this opposition will then be attempted with the concept of vulnerability. In order to determine more precisely what is meant by vulnerability, given the polysemous nature of the concept, the paper draws an analytical distinction between vulnerability as constitutive or contingent. The hypothesis is that a multi-layered understanding of vulnerability – simultaneously as a contingent risk of submission to the other and as a constitutive opening to otherness – can be an important conceptual tool for addressing the epistemic and political ambiguities of social injustices.

*Keywords:* Epistemic injustice, complicity, power, standpoint theory, vulnerability

## Einleitung

Angesichts der angeblichen axiologischen Neutralität von Wissen, die bis heute von Teilen der Wissenschaft proklamiert wird, bieten seit langem mehrere philosophische und sozialtheoretische Strömungen verschiedene Darstellungen der internen Verbindung von Wissen mit sozialen Machtverhältnissen. Diese reiche Geschichte umfasst Beiträge aus dem Poststrukturalismus (z. B. von Michel Foucault, Gayatri Spivak, Judith Butler, Donna Haraway), dem Marxismus und der Kritischen Theorie (z. B. von Georg Lukács, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas), den Decolonial Studies (z. B. von Aníbal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo), den Epistemologien des Nichtwissens (z. B. von Charles Mills, Sandra Harding, Linda Martín Alcoff), dem sozialistischen Feminismus (z. B. von Nancy Hartsock, Dorothy Smith), dem Schwarzen Feminismus und Theorien der Intersektionalität (z. B. von Patricia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw, bell hooks). In jüngster Zeit hat diese Sichtweise mit den Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit in Nachfolge des Vorschlags von Miranda Fricker (2007) wieder an Zugkraft gewonnen (z. B. von José Medina, Gaile Pohlhaus, Jr.). Trotz ihrer vielen und entscheidenden theoretischen Divergenzen können wir davon ausgehen, dass sie alle mit den grundlegenden diagnostischen Prämissen übereinstimmen, dass Macht und soziale Ungleichheiten eine be-

deutliche Rolle bei der Definition dessen spielen, was als „Wissen“ zählt, und dass infolgedessen sozial und politisch unterdrückte Gruppen dazu neigen, auch im Bereich der epistemischen Praktiken wie der Systematisierung, Legitimierung und Übertragung von Wissen unterdrückt zu werden. Diese Kritiker:innen der positivistischen Verteidigung der Neutralität des Wissens haben jedoch sehr unterschiedliche Ansichten über die Wurzeln, die Auswirkungen und das Funktionieren der Verbindung zwischen epistemischen Praktiken und Machtungleichheiten. In diesem Beitrag wird eine dieser Differenzen untersucht, nämlich in Bezug auf die folgende Frage: Wie ist der Standpunkt unterdrückter Gruppen im Hinblick auf sein politisches und epistemisches Potenzial zu verstehen? Mit anderen Worten: Bedeutet soziale und politische Unterdrückung notwendigerweise, dass die betroffenen Subjekte im Vergleich zu privilegierten Gruppen in einer schlechteren Position sind, um ihre Situation zu *verstehen* und ihr *Widerstand* zu *leisten*?

Zwei möglichen Antworten auf diese Frage werden konzeptionell unter Rekurs auf eine Gegenüberstellung von Miranda Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit einerseits und der feministischen Standpunkttheorie von Dorothy Smith andererseits im ersten Teil dieses Aufsatzes untersucht (Teil 1). Während der erstgenannte Ansatz Unterdrückung vor allem als epistemisch und politisch schwächend ansieht (1.1), betrachtet der letztere die einzigartige Position der Unterdrückten als potenzielle Quelle von Wissen und Handeln (1.2), was zu gegensätzlichen Auffassungen hinsichtlich unserer ursprünglichen Frage führt. Die Gegenüberstellung der Ansätze von Miranda Fricker und Dorothy Smith wird dann eine Kritik einseitiger Darstellungen der Erfahrung von Unterdrückung ermöglichen (1.3). Um eine begriffliche Vermittlung zwischen den Polen dieses Gegensatzes zu ermöglichen, wird das Konzept der Verwundbarkeit als ein fruchtbares theoretisches Instrument vorgeschlagen (Teil 2). Um angesichts der Mehrdeutigkeit des Konzepts genauer zu bestimmen, was mit Verwundbarkeit gemeint ist, wenn wir nach ihren möglichen politischen und epistemischen Implikationen fragen, wird eine analytische Unterscheidung zwischen Verwundbarkeit als konstitutiv oder kontingent getroffen. Das heißt, Verwundbarkeit wird entweder als eine notwendige Erfahrungsstruktur, die allen Menschen/Lebewesen gemein ist, verstanden (2.2) oder als einen bedingten historischen Zustand, der sich auf einige mehr als auf andere auswirkt, meist auf nachteilige Weise (2.1). Die Grundidee ist, dass ein bestimmtes Verständnis von Verwundbarkeit – als sowohl konstitutiv als auch kontingent – es ermöglichen kann, die politische und epistemische Vielschichtigkeit der ge-

lebten Erfahrung unterdrückter Subjekte auf bedeutungsvolle Weise zu erfassen (2.3). Denn die politischen und epistemischen Dimensionen, die mit den Erfahrungen derjenigen verbunden sind, die am Rande der Gesellschaft stehen und sich als verwundbar empfinden, sind weder herablassend noch idealisierend zu verstehen, sondern vielmehr als eine Situation, die von Ambiguität geprägt ist.

## 1. Zwei Ansichten über die epistemischen Folgen von Unterdrückungserfahrung

### 1.1. *Miranda Fricker und die Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit*

In ihrem einflussreichen Buch *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007) erörtert Miranda Fricker eine Form sozialer Ungerechtigkeit, die spezifisch epistemisch ist, d.h. eine Schädigung, die Personen in ihrer Eigenschaft als Wissende und als Wissensvermittler:innen betrifft. Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit im Anschluss an Frickers Buch versuchen, die vielen Wege zu beschreiben, auf denen das Wissen der Unterdrückten über ihre eigene Situation in der öffentlichen Sphäre systematisch für ungültig erklärt wird oder, auf einer vorgelagerten Ebene, von vornherein unaussprechlich gemacht wird. Sie unterscheidet zwei Arten von epistemischer Ungerechtigkeit: Auf einer sehr grundlegenden Ebene tritt *hermeneutische* Ungerechtigkeit auf, wenn bestimmte Lücken in den kollektiven Interpretationsressourcen die sozialen Akteure daran hindern, ihren eigenen sozialen Erfahrungen einen Sinn zu geben und sie artikuliert auszudrücken; auf einer weiteren Ebene tritt *testimonial* Ungerechtigkeit auf, wenn Sprecher:innen, denen es gelungen ist, ihre problematischen sozialen Erfahrungen zu erfassen und sie sprachlich in Form von testimonialen Erzählungen zu artikulieren, systematisch diskreditiert und ihre Berichte fast automatisch in Frage gestellt werden. Fricker will damit eine ethische und politische Wende in der Art und Weise vorantreiben, wie die Philosophie über epistemische Beziehungen und Praktiken nachdenkt, indem sie die Zusammenhänge zwischen sozialer Macht und Wissensproduktion hervorhebt, denn „soziale Benachteiligung kann ungerechte epistemische Benachteiligung produzieren“ (Fricker 2007, 2).

Von besonderem Interesse für unsere Zwecke ist der Fall der hermeneutischen Ungerechtigkeit. Das Ungleichgewicht in der „Ökonomie der

hermeneutischen Ressourcen“ (Fricker 2007, 1) steht in direktem Zusammenhang damit, wie asymmetrische Machtverhältnisse dazu neigen, die gemeinsam genutzten kollektiven Interpretationswerkzeuge zu verzerren, die sich als strukturell voreingenommen erweisen, weil sie „von hermeneutisch mächtigeren Gruppen übermäßig beeinflusst werden“ (Fricker 2007, 154–5). Diejenigen, die „aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer sozial machtlosen Gruppe“ hermeneutisch marginalisiert sind, „sehen soziale Erfahrungen eher durch ein dunkles Glas und können bestenfalls auf unangemessene Bedeutungen zurückgreifen, um sie zu verstehen“ (Fricker 2007, 155 und 148).

Als Beispiel schildert Fricker, wie der Begriff der *sexuellen Belästigung* („sexual harassment“) in den 1970er Jahren in den USA geprägt wurde (Brownmiller 1990), um eine Erfahrung zu benennen, die viele Frauen stillschweigend teilen. In diesem Fall liegt die Ungerechtigkeit nicht in einem ungerechtfertigten Misstrauen der Hörer:innen gegenüber dem Bericht der Sprecher:innen über bestimmte Erfahrungen (wie die *testimonial* Ungerechtigkeit, die vorliegt, wenn Frauen nicht geglaubt wird, nachdem sie berichtet haben, vergewaltigt worden zu sein), sondern vielmehr in einem Mangel an sozialem Verständnis, der die Sprecher:innen in ungerechter Weise beeinflusst, so dass sie nicht in der Lage sind, ihre eigenen Erfahrungen zu erfassen. Für Fricker führt das Fehlen eines angemessenen Verständnisses der Erfahrungen von Frauen mit sexueller Belästigung in Kulturen, wo dieses kritische Konzept nicht präsent ist, dazu, dass „sowohl der Belästiger als auch die Belästigte durch die hermeneutische Lücke kognitiv gehandicapt sind – keiner von beiden hat ein angemessenes Verständnis davon, wie er sie behandelt“ (Fricker 2007, 151). Allerdings, so Fricker, „stellt die kognitive Behinderung des Belästigers keinen wesentlichen Nachteil für ihn dar. Es gibt sogar einen offensichtlichen Sinn, in dem sie seinem Zweck dient“ (ebd.). Diese „kognitive Behinderung“ („cognitive handicap“, ebd.) ist hingegen für die belästigte Person von großem Nachteil, da sie daran gehindert wird, einen Teil ihrer eigenen Erfahrung angemessen zu verstehen, „an dessen Verständnis sie ein starkes Interesse hat, denn ohne dieses Verständnis ist sie zutiefst beunruhigt, verwirrt und isoliert, ganz zu schweigen von der Verwundbarkeit durch fortgesetzte Belästigung“ (ebd.).

Der von Fricker vorgeschlagene Ausweg aus dieser Situation besteht darin, die *epistemischen Tugenden* „verantwortungsbewusster Hörer:innen“ zu fördern, die die Subjekte dazu bringen könnten, die Arten negativer Befangenheit zu korrigieren, die den testimonialen und hermeneutischen Ungerechtigkeiten zugrunde liegen. Die Tugend der *testimonialen* Gerech-

tigkeit besteht darin, den Einfluss von Identitätsvorurteilen auf das Glaubwürdigkeitsurteil der Hörer:innen zu erkennen und zu korrigieren, was eine Haltung der kritischen Offenheit gegenüber dem Wort des anderen voraussetzt (Fricker 2007, 66). Angesichts *hermeneutischer* Ungerechtigkeit müssten die tugendhaften Hörer:innen ihrerseits eine reflexive kritische Sensibilität an den Tag legen, um „eine reduzierte Verständlichkeit des Sprechers aufgrund einer Lücke in den kollektiven hermeneutischen Ressourcen“ (Fricker 2007, 7) zu erkennen und nach Möglichkeit zu korrigieren. Die hermeneutisch gerechten Hörer:innen werden also erst dann zu einem Urteil über die Glaubwürdigkeit der Sprecher:innen gelangen, wenn sie in Betracht ziehen, dass die mangelnde Verständlichkeit der Sprecher:innen nicht ihre Schuld, sondern auf sozial bedingte hermeneutische Einschränkungen zurückzuführen sein könnte. Fricker ist der Meinung, dass die „Möglichkeit, dass die vorurteilsfreie Wahrnehmung eines anderen Menschen sich gegen vorurteilsbehaftete Überzeugungen durchsetzt, [...] von entscheidender Bedeutung für unser Verständnis des sozialen Wandels“ (Fricker 2007, 41) ist. Sie geht sogar so weit zu sagen, dass „die kollektive Ausübung der Tugend letztlich zur Beseitigung der hermeneutischen Ungerechtigkeit führen könnte“ (Fricker 2007, 174).

Wir stellen fest, dass Frickers Ansatz zur epistemischen Ungerechtigkeit sich in erster Linie auf die erwarteten Tugenden gerechter Hörer:innen konzentriert und nicht auf die gelebte Erfahrung beeinträchtigter Sprecher:innen, d.h. auf wohlmeinende Beobachter:innen und nicht auf die betroffenen Personen. Sie scheint prädisponiert zu sein, vor allem die lähmenden Auswirkungen von Ungerechtigkeit zu beleuchten, während die möglichen epistemischen Vorteile der Zugehörigkeit zu unterdrückten sozialen Positionen weitgehend übersehen werden. So entsteht ein Teufelskreis, der den Kampf für soziale und epistemische Gerechtigkeit nicht zu erklären, geschweige denn zu fördern vermag. Ein Teufelskreis, bei dem die soziale Unterdrückung dazu führt, dass die Betroffenen eine epistemische Beeinträchtigung erfahren, die zu einem erhöhten Grad an sozialer Unterdrückung führt, die wiederum zu einer erhöhten epistemischen Beeinträchtigung führt, und so weiter und so fort.

Die Befreiung von epistemischer Ungerechtigkeit scheint daher fast ausschließlich vom guten Willen entweder „neutraler“ Beobachter:innen oder (was noch unwahrscheinlicher ist) von Akteuren abzuhängen, die tatsächlich von der betreffenden Ungerechtigkeit profitieren. Wenn man Frickers Beispiel der sexuellen Belästigung heranzieht, müsste man also

erwarten, dass externe Beobachter:innen (oder der Belästiger selbst) ihre epistemischen Tugenden einsetzen und die epistemische Ungerechtigkeit korrigieren, der die etwas hilflose, kognitiv beeinträchtigte Belästigte ausgesetzt ist. In ihrer eigenen Darstellung räumt Fricker jedoch ein, dass der Begriff der „sexuellen Belästigung“ eine hermeneutische Lücke füllt, indem sie von den Frauen ausgeht, die belästigt wurden, und nicht von den Belästigern oder Autoritäten jeglicher Art. Dies stellt ein Problem für Autor:innen dar, die mit dem Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit arbeiten und nicht die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass Unterdrückung auch Möglichkeiten öffnen kann. Diese Arbeiten zu epistemischer Ungerechtigkeit konzentrieren sich fast ausschließlich auf die Schäden, die durch die Verflechtung von epistemischen und sozialen Formen der Ungerechtigkeit entstehen.

### *1.2. Dorothy Smith und die feministische Standpunkttheorie*

In den feministischen Standpunkttheorien findet sich eine in dieser Hinsicht diametral entgegengesetzte Haltung. Dieser Ansatz entstand in den 1970er und 1980er Jahren in den Arbeiten sozialistischer Feministinnen, die sich von Georg Lukács' Theorie des Standpunkts des Proletariats inspirieren ließen, wonach dieses die Perspektive der Totalität der kapitalistischen Gesellschaft einnehmen kann (Lukács 1977 [1923]). Das etwas kontraintuitive Argument von Autorinnen wie Dorothy Smith, Nancy Hartsock und Sandra Harding ist, dass Frauen eine privilegierte epistemische Perspektive haben, wenn es um die sozialen Geschlechterbeziehungen geht, durch die sie unterdrückt und marginalisiert werden.

Dorothy Smith ist eine der ersten Autorinnen, die sich mit ihrem einflussreichen Aufsatz „Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology“ (1974) mit der feministischen Standpunkttheorie befasst hat. Wie Smith feststellt, ist die Sozialtheorie in einer von Männern dominierten Welt entstanden und hat daher die Erfahrungen von Frauen systematisch vernachlässigt, was zu einem Zustand geführt hat, den wir als allgegenwärtige epistemische Ungerechtigkeit bezeichnen könnten. Um diese Vernachlässigung zu korrigieren, würde es jedoch nicht ausreichen, die bestehenden soziologischen Theorien lediglich durch Studien zu Themen zu ergänzen, die mit traditionell weiblichen Aktivitäten in Zusammenhang stehen, die zuvor übersehen wurden, denn dies „erweitert lediglich die Autorität der bestehenden soziologischen Verfahren und macht aus einer Frauensoziologie ein Addendum“ (Smith 1974, 7), welches die Spannung zwischen den Lebenswelten von Männern und Frauen verschleiern. Aufgrund dieser Spannung, so Smith,

empfinden Soziologinnen oft eine Disjunktion zwischen ihren Erfahrungen und den konzeptionellen Rahmen, die ihnen zur Verfügung stehen, um über diese Erfahrungen nachzudenken.

Da diese Spannung nicht nur eine Trennung, sondern auch eine Autorität des einen Pols (der Männer) gegenüber dem anderen (der Frauen) mit sich bringt, lernen Frauen, ihre gelebte Erfahrung „als Quelle zuverlässiger Informationen oder Vorschläge über den Charakter der Welt“ zu verwerfen (Smith 1974, 8). Für Smith bedarf es stattdessen einer Sozialtheorie, die die Alltagserfahrung von Frauen als epistemischen Ausgangspunkt nimmt: Die unvermeidliche Situiertheit der Sozialtheorie sollte als integraler Bestandteil ihrer methodologischen und theoretischen Strategien verstanden werden, da die gelebte Erfahrung des Subjekts den sozialen Charakter der Alltagserfahrung nicht nur *beobachtbar* macht, sondern auch als *problematisch* erscheinen lässt – als etwas also, das begrifflich untersucht werden muss. Frauen befinden sich dafür in einer besonders vorteilhaften Position, da sie, in Smiths Worten, „native speakers“ ihrer Situation sind (Smith 1974, 13); einer Situation, in der sich gesellschaftliche Widersprüche mit großer Schärfe bemerkbar machen. Daher gilt für Smith: „Obwohl eine solche Soziologie nicht ausschließlich für oder von Frauen gemacht wäre, beginnt sie mit der Analyse und Kritik, die von der Situation der Frauen ausgeht“ (Smith 1974, 13).

Wie Lukács, der die Erfahrung des Proletariats als innerlich gespalten zwischen Subjekt und Objekt untersuchte (Lukács 1977 [1923]),<sup>2</sup> betrachtet Smith widerspruchsvolle Erfahrungen als Voraussetzung dafür, die Welt als problematisch zu sehen und ihre sozioökonomische Struktur jenseits der unmittelbaren, dominanten Perspektive zu erforschen. Sie stellt den Widerspruch in den Mittelpunkt der Erfahrungen von Frauen, was in ihrem oben erwähnten Begriff der *Disjunktion* zum Ausdruck kommt (Smith 1974, 7). Dieses Motivationspotenzial ist ein entscheidender Aspekt, der in Frickers Darstellung der Überwindung epistemischer Ungerechtigkeit zu fehlen scheint. Für Smith und feministische Standpunkttheoretiker:innen im Allgemeinen führt die fortgesetzte Exposition von Frauen gegenüber potenziell schädlichen Umständen dazu, dass sie ein emanzipatorisches Interesse<sup>3</sup> ent-

---

2 Für eine vergleichende Analyse von Lukács' Herangehensweise und feministischer Standpunkttheorie, insbesondere der Vorschläge von Dorothy Smith und Nancy Hartsock, vgl. Teixeira 2020.

3 Zum Begriff des „emanzipatorischen Erkenntnisinteresses“, vgl. Habermas (1992 [1968]) und Honneth (2020 [2017]).

wickeln, das sich epistemisch und politisch in dem Impuls manifestiert, ihre erlebte Situation zu verstehen und zu überwinden.<sup>4</sup>

Wie sich auch feministische Standpunkttheorien aus einer proletarischen Standpunkttheorie entwickelt haben, lässt sich das Projekt fortführen und verallgemeinern: Standpunkttheorien liefern ein Werkzeug, welches es erlaubt, potenziell vorteilhafte Positionen zu untersuchen, um Herrschaftsverhältnisse innerhalb ungleicher Gesellschaften zu begreifen. Dieser Gedanke wird von Frederic Jameson in seinem Verständnis des Projekts der Standpunkttheorie als Ganzes treffend wiedergegeben:

„Die Grundannahme ist, dass jede Gruppe aufgrund ihrer strukturellen Situation in der sozialen Ordnung und der spezifischen Formen von Unterdrückung und Ausbeutung, die dieser Situation eigen sind, die Welt auf eine phänomenologisch spezifische Weise erlebt, die es ihr erlaubt, oder besser noch, die es für diese Gruppe unvermeidlich macht, Merkmale der Welt zu sehen und zu kennen, die für andere Gruppen obskur, unsichtbar oder lediglich gelegentlich und sekundär bleiben“ (Jameson 1988, 65).

Der Grundgedanke ist also, dass dieser Standpunkt – oder diese Standpunkte – gewisse epistemische und politische Vorteile genießen können, gerade *weil* und nicht *obwohl* sie die Standpunkte derjenigen sind, die am Rande der Gesellschaft stehen.

### 1.3. *Jenseits einseitiger Konzeptionen der Unterdrückungserfahrung*

Die vorstehende Analyse scheint darauf hinzudeuten, dass der Standpunkt-Ansatz besser geeignet sein könnte, mit den Kräften umzugehen, die den sozialen Wandel in Richtung Emanzipation vorantreiben, als die zuvor skizzierte Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit. In diesem Sinne ist bemerkenswert, dass es in Frickers eigener Darstellung der Prägung des Begriffs „sexuelle Belästigung“ (die auf Brownmillers Bericht beruht) die von sozialer Ungerechtigkeit Betroffenen brauchte – d. h. weder die Täter noch vermeintlich neutrale Beobachter:innen –, um Wege zu finden, die herme-

4 Es ist wichtig zu betonen, dass die Standpunkttheoretiker:innen im Allgemeinen der Ansicht sind, dass das Wissen, das der unterdrückten Gruppe zur Verfügung steht, erkämpft werden muss und keine *Gegebenheit* darstellt, sondern eine *Errungenschaft*, die sowohl theoretische als auch politische Aktivitäten erfordert (vgl. z. B. Hartsock 1983).

neutische Lücke zu füllen, die ihre Erfahrung bis dahin nicht artikulierbar gemacht hatte. Standpunkttheorien wie die von Smith ausgestaltete, haben wiederum den Vorzug, dass sie das Motivationspotenzial für epistemische Einsicht und politisches Handeln nicht unterschätzen, das in der Erfahrung sozialer Ungerechtigkeiten verborgen ist.

Andererseits unterliegen die Standpunkttheorien in gewissem Maße dem gegenteiligen Mangel: Sie neigen dazu, das politisch-epistemische Potenzial der Unterdrückung zu überschätzen und damit den beobachtbaren sozialen Phänomenen der Apathie und /oder Komplizenschaft von Unterdrückten, wenig bis gar keine Beachtung zu schenken. So waren Frauen in der Vergangenheit sowohl Protagonistinnen bei der Mobilisierung gegen Frauenfeindlichkeit als auch Teil der Unterstützungsbasis für frauenfeindliche Praktiken und Strukturen – und ähnliches gilt auch für andere unterdrückte Gruppen. Dies zeigt die Grenzen einer ermächtigenden, romantisierten Sichtweise der Unterdrückung auf und stellt eine echte Herausforderung für jede Art von Standpunkttheorie dar, die die folgende Frage aufwirft: Warum unterstützen so viele Angehörige unterdrückter Gruppen entweder passiv oder aktiv, aber systematisch, genau die Regime, die ihre Verwundbarkeit auszunutzen drohen oder gar hervorbringen? Die optimistische Sichtweise macht die Standpunkttheorien anfällig für eine Romantisierung der Unterdrückung und eine Vernachlässigung der realen, konkreten Risiken, die sie für die betroffenen Subjekte darstellt.<sup>5</sup> Auf diese Weise neigen sie auch dazu, unterdrückte Gruppen als alleinige Träger von sozialem Wandel und Wissensproduktion zu überfordern, während diejenigen, die von ihrer Unterdrückung profitieren, von jeglicher Verantwortung auf dem Weg zu Gerechtigkeit und Emanzipation entbunden zu sein scheinen.<sup>6</sup>

Für die Standpunkttheorien stellt also die Koexistenz von Unterdrückung und Komplizenschaft mit Ungerechtigkeit in ein und demselben Subjekt zwar ein Dilemma dar; die Erklärung dafür liegt jedoch jenseits der bevorzugen Annahme, die den Ansätzen der epistemischen Ungerechtigkeit

---

5 Über die „dunkle Seite des doppelten Blicks“, einschließlich des Risikos, dass dieser „Unsicherheit, Verzweiflung und sogar Wahnsinn hervorruft, anstatt positivere kritische Emotionen und Haltungen zu erzeugen“, vgl. Narayan (1989, 267).

6 Vgl. Hänel (2021) und Mason (2021) für eine erhellende Diskussion über die Schuld, Verantwortung und Accountability der Täter sexueller Gewalt im Zusammenhang mit epistemischen Ungerechtigkeiten, die sich aus hermeneutischen Lücken ergeben.

inhärent zu sein scheint, dass Unterdrückung per se die Fähigkeit beeinträchtigt, die erlittenen Ungerechtigkeiten zu begreifen und sich dagegen zu wehren. Komplizenschaft oder Unterwerfung könnten stattdessen beispielsweise auf Widerstands- und Überlebensstrategien zurückgeführt werden, die in Anbetracht der vielen realen Risiken, die mit direkteren Formen der Konfrontation oder expliziten Flucht verbunden sind, auch subtilere Formen des (nicht unbedingt bewussten) Aushandelns und Kompromisses umfassen. Es stellt sich also als notwendig heraus, über die Erklärung hinauszugehen, die der oben erörterte Ansatz der epistemischen Ungerechtigkeit bietet, denn dieser tendiert dazu, eine paternalistische Verbindung zwischen Unterdrückung und Passivität, mangelnder Handlungsfähigkeit und sogar kognitiver Beeinträchtigung zu verstärken, die nicht haltbar zu sein scheint, wenn man sie mit der Geschichte sozialer Bewegungen konfrontiert, die hier am Beispiel der Proteste von Frauen gegen die Naturalisierung von und die allgemeine gesellschaftliche Zustimmung zu sexueller Belästigung dargestellt wurde.

Wir können also zusammenfassen: Sowohl Frickers Ansatz der epistemischen Ungerechtigkeit als auch Smiths feministische Standpunkttheorie lehnen die oft behauptete Neutralität der Wissensproduktion und eine klare Trennung zwischen Wissenschaft, Ethik und Macht ab. Sie tun dies jedoch auf eine Art und Weise, die sie in entgegengesetzte Richtungen führt: Geht es darum, die politisch-epistemische Dimension von Kämpfen gegen Herrschaft zu thematisieren, konzentrieren sich Ansätze der epistemischen Ungerechtigkeit auf die Beeinträchtigungen, denen die Unterdrückten ausgesetzt sind, während Ansätze der Standpunkttheorie deren potenziell privilegierte Lage hervorheben. Da sie dazu neigen, bis zu einem gewissen Grad einseitig entweder die negativen oder die positiven Potenziale des Standpunkts der Unterdrückten zu betonen, besteht die Gefahr, dass die Komplexität und Vielschichtigkeit von Unterdrückungserfahrungen übersehen wird und Unterdrückung in politisch-epistemischer Hinsicht entweder als überwiegend schwächend oder befähigend angesehen wird.

Eine Epistemologie mit kritischer Absicht braucht daher eine scharfsinnige Achtsamkeit, um die epistemischen und politischen Ambiguitäten sozialer Ungerechtigkeiten zu erfassen, um so die doppelte Gefahr der Idealisierung und Überheblichkeit in Bezug auf den Standpunkt der Unterdrückten zu vermeiden. Meine Hypothese lautet, dass das Konzept der *Verwundbarkeit* in dieser Hinsicht eine wertvolle Ressource sein kann, solange es auf eine bestimmte Art und Weise verstanden wird, welche im nächsten Teil dargelegt werden soll.

## 2. Verwundbarkeit als vermittelndes Konzept

Seit geraumer Zeit wird der Begriff der Verwundbarkeit immer häufiger als Schlüsselbegriff der praktischen Philosophie und der Sozialwissenschaften verwendet. Estelle Ferrarese bezeichnet diese Zunahme der Verwendung des Begriffs als *vulnerable turn* und stellt fest, dass „die kulturwissenschaftlichen, ethischen, geografischen, philosophischen und wirtschaftlichen Überlegungen zur Verwundbarkeit von Menschen, Tieren und der Umwelt, ja sogar zur Verwundbarkeit von Lebensformen, in den letzten fünfzehn Jahren eine spektakuläre Blüte erlebt haben“ (Ferrarese 2016, 2). Das Konzept taucht in verschiedenen Kontexten und Teilbereichen der Sozial- und Geisteswissenschaften auf, insbesondere in Studien über die prekäre Situation von marginalisierten Gruppen wie Arme, Geflüchtete, Frauen, Kinder, ältere Menschen und andere (z. B. religiöse, ethnische oder sexuelle) Minderheiten. Es gibt außerdem eine umfangreiche Literatur über die Anfälligkeit dieser und anderer Gruppen für Naturgefahren und die Auswirkungen des Klimawandels (vgl. z. B. Wisner, Blaikie, Cannon und Davis 2004). Jenseits der Wissenschaft ist Verwundbarkeit auch eine zentrale Kategorie für die Erstellung von Regierungs- und Nichtregierungsberichten über soziale Ungleichheiten und für die Erarbeitung politischer Maßnahmen zu deren Beseitigung (vgl. z. B. IPCC 2014). Darüber hinaus ist der Rückgriff auf den Begriff der Verwundbarkeit angesichts der Covid-19-Pandemie, die im Jahr 2020 weltweit ausbrach, für das Verständnis der gegenwärtigen Welt äußerst relevant, und zwar sowohl in Bezug auf ihre internen Gemeinsamkeiten (da jeder für das Virus anfällig ist) als auch in Bezug auf ihre Unterschiede (da einige soziale Gruppen anfälliger sind als andere, sich zu infizieren und/oder die schwereren Formen der Krankheit zu erleiden).

Trotz der Tatsache, dass das Konzept der Verwundbarkeit heute mehr denn je verwendet wird, besteht unter den Forscher:innen kein Konsens bezüglich seines Nutzens und seiner Bedeutung. Gerade weil der Begriff immer mehr Verbreitung findet, steht seine Bedeutung zur Debatte: Selbst diejenigen, die sich einig sind, dass es sich um ein wichtiges begriffliches Instrument handelt, haben sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, auf welche Art von sozialen Phänomenen er sich bezieht (vgl. Ferrarese 2016, 2). Die Vieldeutigkeit des Begriffs Verwundbarkeit impliziert zudem unterschiedliche Einschätzungen darüber, ob es sich um eine unausweichliche menschliche Eigenschaft oder um eine bedingte, vergleichende Situation handelt, und im letzteren Fall auch über die Wertigkeit ihrer normativen Bedeutung, d. h. ob sie entweder vermieden oder wertgeschätzt werden sollte. Da es sich um

ein polysemisches Konzept handelt, ist es wichtig, dass wir uns ein klareres Bild von der theoretischen Verwendung des Begriffs Verwundbarkeit machen, bevor wir uns mit seiner Rolle innerhalb der politischen und epistemischen Praktiken marginalisierter Gruppen befassen.

### 2.1. Kontingente Verwundbarkeit

Das konventionelle Konzept der Verwundbarkeit, das gewöhnlich von Sozialwissenschaftler:innen und politischen Entscheidungsträger:innen verwendet wird, kommt dem alltäglichen Gebrauch des Wortes nahe und bedeutet das erhöhte Risiko, einem schädlichen Ereignis ausgesetzt zu sein. Es wurde in den letzten Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften allgemein verwendet, um die prekäre Lage bestimmter sozialer Gruppen im Hinblick auf die Möglichkeit, schädliche Ereignisse zu erleben, zu bezeichnen; also beispielsweise dem Risiko,<sup>7</sup> in Armut und Hunger abzurutschen, Ausbeutung, Gewalt oder Tod ausgesetzt zu sein, oder eine ungünstige Position, mit Gesundheitsrisiken, Naturkatastrophen oder bewaffneten Konflikten umzugehen. In diesem Sinne wurde Verwundbarkeit als ein *vergleichendes Konzept* verstanden, das aufzeigt, welche sozialen Gruppen einem größeren Risiko ausgesetzt sind als andere, von verschiedenen Arten von Gefahren betroffen zu sein.

Ein erklärter Vorteil dieses Modells der Verwundbarkeit gegenüber anderen Instrumenten zur Konzeptualisierung sozialer Ungerechtigkeiten besteht darin, dass es sich um eine äußerst prozessuale Kategorie handelt, die es ermöglicht, historisch wechselnde Realitäten zu erfassen (Castel 1991, 167) und gleichzeitig eine weniger essentialisierte Darstellung der betroffenen Subjekte zu liefern. Die schädliche Situation, in die manche Gruppen geraten, wird dadurch deutlicher mit einer komplexen Verflechtung sozialer Beziehungen in Verbindung gebracht, als dass sie als Folge eines inhärenten Merkmals oder einer natürlichen Veranlagung angesehen wird (Ferrarese 2016, 21). Verwundbarkeit verweist also auf die permanente Veränderbarkeit sozialer Verhältnisse und lässt Raum für einen Horizont sozialer Transformation.

Die ungleiche Verteilung von Risiken zwischen sozialen Gruppen lässt sich in unterschiedlicher Intensität feststellen. Betrachten wir die folgenden Beispiele für geschlechtsspezifische Ungleichheit: (a) Frauen sind mit größerer Wahrscheinlichkeit in unterbezahlten Berufen beschäftigt als ihre männ-

7 Vgl. z. B. Beck (1986) und Castel (2003 [1995]).

lichen Kollegen und verdienen für die gleiche Arbeit weniger als diese; (b) Frauen haben ein weitaus größeres Risiko als Männer, von ihren Partnern angegriffen und ermordet zu werden; und (c) alle physiologischen, potenziell lebensbedrohlichen Folgen eines (oft illegalen und daher unsicheren) Schwangerschaftsabbruchs gehen zu Lasten der Frauen. Sowohl die Schwere des Schadens als auch der Grad der geschlechtsspezifischen Ungleichheit variieren von Fall zu Fall. Die ungleiche Verteilung sozialer Risiken wird aber im Allgemeinen als eine *Ungerechtigkeit* angesehen, die es zu korrigieren gilt – zumeist durch öffentliche Maßnahmen, die darauf abzielen, die Auswirkungen der von verwundbaren Gruppen erlittenen Schäden zu mindern oder zu vermeiden (im vorliegenden Fall z. B. durch die Förderung von Lohngleichheit, Quoten und beruflicher Bildung für Frauen, die Einrichtung von Zufluchtsstätten für Opfer/Überlebende häuslicher Gewalt und die Bereitstellung sicherer und kostenloser Abtreibungsmöglichkeiten).

Verwundbarkeit wird hier als die Anfälligkeit für einen Schaden verstanden; da sie jedoch unter den Mitgliedern der Gesellschaft extrem ungleich verteilt ist und strukturell einige eher als andere den schädlichen Ereignissen ausgeliefert sind, *ist diese größere Anfälligkeit, geschädigt zu werden, selbst bereits eine Art von Schaden (zweiter Ordnung)*. In dem Maße, in dem diese erhöhte Bedrohung von den Verwundbaren bewusst erlebt wird, wird die „bloße“ Verwundbarkeit (im Gegensatz zur Konkretisierung des Schadens erster Ordnung, der durch Verwundbarkeit droht) zu einem noch größeren Schaden; einem Schaden also, der in dem von Iris Young in Bezug auf Gewalt formulierten Sinne *systemisch* ist:

„Unterdrückung in Form von Gewalt besteht nicht nur aus direkter Peinigung, sondern im täglichen Wissen um die Möglichkeit der Verletzung allein aufgrund der Gruppenidentität, einem Wissen, das von allen Mitgliedern der unterdrückten Gruppe geteilt wird. Mit der Drohung eines Angriffs auf die eigene Person oder auf Familie und Freunde leben zu müssen, nimmt den Unterdrückten Freiheit und Würde und verschwendet ihre Energien unnötigerweise“ (Young 1996 [1988], 131).

So verstanden ermöglicht Verwundbarkeit also das Erfassen sozialer Ungerechtigkeiten, die tatsächlich bestehen und schädliche Folgen haben, selbst wenn die Bedrohung, die sie darstellen, nicht vollständig konkretisiert ist. Ein gutes Beispiel dafür ist die Gegenüberstellung der Begriffe „Hunger“ und „Ernährungsunsicherheit“: Letzterer bezieht sich auf ein Phänomen, bei

dem soziale Gruppen zwar nicht regelmäßig keinen Zugang zu ausreichender Nahrungszufuhr haben, aber ständig davon bedroht sind, und dies führt dazu, dass sie schädlichen Situationen ausgesetzt sind, die weitaus umfassender und komplexer sind, als es das herkömmliche Verständnis von Hunger nahelegt. Ein weiteres gutes Beispiel ist die Verwundbarkeit von Frauen durch Vergewaltigung: zwar werden *manche* Frauen im Laufe ihres Lebens eine Vergewaltigung erleben, praktisch sind jedoch alle Frauen den schädlichen Auswirkungen dieser ständigen Bedrohung ausgesetzt, einschließlich der Notwendigkeit, ständig kostspielige und beeinträchtigende Schutzmaßnahmen zu ergreifen (vgl. z. B. Griffin 1971).

Diese Sichtweise von Verwundbarkeit als Schaden ist in den Sozialwissenschaften am weitesten verbreitet und kann als *kontingente Verwundbarkeit* bezeichnet werden. Als soziale Ungerechtigkeit, die es zu korrigieren gilt, erfordert sie Antworten auf die verschärften, nicht zu rechtfertigenden Risiken, die bestimmte soziale Gruppen betreffen. Solche Antworten werden meist als institutionelle Maßnahmen konzipiert, die entweder *Schutz* bieten oder die *Resilienz* der Verwundbaren fördern; in beiden Fällen besteht das Ziel darin, Verwundbarkeit gegenüber externen Gefährdungen zu beseitigen bzw. abzumildern.

## 2.2. Konstitutive Verwundbarkeit

Im Gegensatz zur Betrachtung von Verwundbarkeit als Schaden, als etwas, das für die Betroffenen nachteilig ist und daher vermieden oder zumindest gemildert werden muss, hat sich in letzter Zeit eine positivere Sichtweise des Begriffs durchgesetzt, beispielsweise im Rahmen des Feminismus, der Fürsorgeethik und der kritischen Theorie (z. B. Bergoffen 2003, Ferrarese 2016, Gilligan 1993, Gilson 2014, Mackenzie, Rogers und Dodds 2014 und Petherbridge 2016). Dieser Ansatz basiert auf einer Kritik an der liberalen Vorstellung des souveränen, autarken Individuums, dessen Ziel es ist, gegenüber äußeren Bedrohungen unangreifbar oder resilient zu werden. Außerdem soll die paternalistische Tendenz des herkömmlichen Verständnisses von Verwundbarkeit vermieden werden, welches die Betroffenen ausschließlich als auf Hilfe oder Schutz durch andere angewiesen darstellt. Diese Ausschließlichkeit in Bezug auf Schaden führt allerdings wieder dazu, dass marginalisierte soziale Gruppen ihrer Handlungsfähigkeit beraubt und damit erneut zum Opfer (gemacht) werden (Bankoff 2001).

Der alternative Ansatz der konstitutiven Verwundbarkeit geht von einem intersubjektiven Verständnis der Subjektbildung und der Anerken-

nung der Interdependenz allen sozialen Lebens aus. So wird die Gefahr, von anderen betroffen zu sein, als eine potenzielle Stärke und nicht unbedingt als Schwäche, analysiert. Als gemeinsames Merkmal menschlicher Subjekte angesichts natürlicher Gegebenheiten (die Endlichkeit des Lebens und die Gewissheit des Todes, die Zerbrechlichkeit des menschlichen Körpers, die Einschränkungen durch Alter und Krankheit) und historischer Ereignisse (die sich aus dem unvorhersehbaren, konfliktreichen Charakter sozialer Begegnungen ergeben) wird Verwundbarkeit somit als integraler Wesenszug unserer Art, in der Welt zu sein, begriffen – in der Tat als entscheidend für die menschliche Sozialität und die Herstellung von Bedeutung. In diesem Sinne ist Verwundbarkeit nicht nur unvermeidlich, sondern auch wertvoll. Diese gemeinsame Empfänglichkeit bezeichnen wir als *konstitutive Verwundbarkeit*.

Selbstverständlich halten die Befürworter:innen dieses Konzepts der Verwundbarkeit daran fest, dass niemandes Verwundbarkeit ausgenutzt oder missbraucht werden darf (Miller 2002, Murphy 2012, Petherbridge 2016). Sie leugnen nicht, dass die ständige Bedrohung durch Ausbeutung oder Misshandlung das Leben eines großen Teils der Mitglieder gegenwärtiger und vergangener Gesellschaften durchdringt und sie räumen ein, dass diese Bedrohung durch Misshandlung in strukturellen Mustern auftritt, die dazu neigen, einige Gruppen zugunsten anderer zu benachteiligen. Obwohl dies nicht das Hauptanliegen des Ansatzes der konstitutiven Verwundbarkeit ist, wird die ungleiche Verteilung von Risiken auch hier als soziale Ungerechtigkeit angesehen. Die Besonderheit dieses Standpunkts besteht allerdings darin, dass soziale Gerechtigkeit nicht einfach auf die *Beseitigung* von Verwundbarkeit hinausläuft, sondern vielmehr davon abhängt, dass gleiche Bedingungen für alle geschaffen werden, damit sie ihre eigene Verwundbarkeit in einer offenen, gewaltfreien Interaktion mit anderen erfahren können. Es geht also darum, *Missbrauch/Ausbeutung* von Verwundbarkeit nicht durch deren *Abschaffung* (z. B. durch externen Schutz oder interne Resilienz), sondern durch eine *gewaltfreie Erfahrung* der eigenen Verwundbarkeit in reziproken Beziehungen mit anderen Menschen zu ersetzen.

Die Verwundbarkeit gegenüber dem Anderen wird daher nicht als Nachteil verstanden, solange sie in einer wechselseitigen, sogar spielerischen Weise erlebt wird. In unseren extrem ungleichen und brutalen Gesellschaften gibt es natürlich kein empirisches Beispiel für eine völlig wechselseitige, gewaltfreie Erfahrung der konstitutiven Verwundbarkeit; wir können jedoch Anhaltspunkte dafür finden, wie das aussehen könnte, zum Beispiel

bei der Thematisierung und Verarbeitung der eigenen Verwundbarkeiten in der Kunst, im Humor oder in Formen kollektiven Handelns.

### 2.3. Die epistemische Ambiguität<sup>8</sup> der Verwundbarkeit

Zusammengefasst lässt sich demnach festhalten: Die erste Herangehensweise an Verwundbarkeit setzt diese mit einem kontingenten Risiko der Unterwerfung gleich, während die zweite sie als eine konstitutive Öffnung zum Anderssein versteht.<sup>9</sup> Wie bereits vorhin nur angedeutet, schließen sich die beiden Ansätze jedoch nicht gegenseitig aus: Kontingente Verwundbarkeit kann als Folge des gesellschaftlich erzeugten Missbrauchs der konstitutiven Verwundbarkeit einer Person verstanden werden, der einige Gruppen betrifft, andere jedoch nicht. So konzipiert, vereint der Begriff der Verwundbarkeit die Vorteile beider Modelle: Er berücksichtigt die Sozialität und Interdependenz jedes menschlichen Lebens und konzentriert sich gleichzeitig darauf, wie diese Interdependenz strukturell zum Nachteil verschiedener sozialer Gruppen missbraucht wird. Die Erfahrung der *Unterdrückung*, die uns beschäftigt, wird dementsprechend als eine kontingente Form der Verwundbarkeit verstanden, jedoch mit dem entscheidenden, vom konstitutiven Ansatz hervorgehobenen Vorbehalt gegenüber dem individualistischen oder bevormundenden Charakter herkömmlicher Vorschläge zur Bekämpfung von Verwundbarkeit durch lediglich interne Resilienz oder rein externen Schutz (Diprose 2013, Ziarek 2013).

Ausgehend von dieser allgemeinen Charakterisierung ist es nun möglich, ein klareres Bild davon zu zeichnen, worum es geht, wenn wir uns mit den politisch-epistemischen Vor- und Nachteilen der Unterdrückung als eine Art von Verwundbarkeit beschäftigen. Die neuere Literatur über konstitutive Verwundbarkeit suggeriert, dass die Anfälligkeit für Ereignisse in der Welt und für Handlungen anderer nicht per se ein Schaden ist, und dass Verwundbarkeit als Öffnung zum Anderssein in der Tat eine Bedingung für die Möglichkeit sowohl von Wissen als auch von Handeln ist; in diesem Beitrag

8 Wie Gilson (2014, 78) übernehme ich den Begriff „Ambiguität“ aus Simone de Beauvoirs *Essay Pour une morale de l'ambiguïté* (Beauvoir 2017 [1947]). In diesem Zusammenhang hat der Begriff nicht den negativen Unterton, der zum Beispiel bei Cole (2016) zu finden ist, sondern bezeichnet stattdessen das beunruhigende, dynamische Zusammenspiel von Gegensätzen, das unsere Erfahrungen und unsere Suche nach Sinn bestimmt.

9 In diesem Sinne siehe beispielsweise Judith Butlers Unterscheidung zwischen „precariousness“ (Verletzlichkeit) und „precarity“ (Gefährdung) in Butler (2009).

wird jedoch ferner vorgeschlagen, dass auch kontingente Verwundbarkeit eine Art von Stärke bei den betroffenen Subjekten offenbaren kann, wenn kontingente und konstitutive Verwundbarkeit als eng miteinander verbundene Phänomene verstanden werden.

Was bedeutet dies konkret für den Gegensatz zwischen den beiden Ansichten über die epistemischen Implikationen von Unterdrückungserfahrungen, die in Teil 1 anhand Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit und Smiths feministischer Standpunkttheorie veranschaulicht wurden?

Nehmen wir noch einmal den Fall der sexuellen Belästigung. Ein erster Vorteil dieses Ansatzes der Verwundbarkeit bezieht sich auf die Idee der Ungerechtigkeit zweiter Ordnung, die sich aus dem kontingenten Verständnis von Verwundbarkeit ergibt und die es uns ermöglicht, alle Frauen in patriarchalen Gesellschaften als dem Risiko sexueller Belästigung ausgesetzt zu verstehen, was an sich schon eine Ungerechtigkeit darstellt und sehr konkrete schädliche Folgen hat, auch wenn nicht alle Frauen von der direkten Gewalt sexueller Belästigung betroffen sind. In dem hier vorgeschlagenen vielschichtigen Verständnis verweist der Verwundbarkeitsansatz zweitens auf die Tatsache, dass verwundbar zu sein auch eine Öffnung gegenüber der Welt und dem Anderen bedeutet, was Bestandteil des emanzipatorischen Interesses ist, das kritisches Wissen und politisches Handeln motivieren kann.<sup>10</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass viele Frauen von Gewalt (Ungerechtigkeit erster Ordnung) betroffen sind und dass praktisch alle Frauen diesem Risiko (Ungerechtigkeit zweiter Ordnung) ausgesetzt sind, wird also nachvollziehbar, dass es überwiegend Frauen waren, die sich dafür einsetzen, bestimmte Verhaltensweisen als sexuelle Belästigung zu benennen und zu kriminalisieren.

Gleichzeitig aber lässt der Verwundbarkeitsansatz auch Raum, um Fälle von Unterwerfung oder Komplizenschaft von Frauen mit ihrer eigenen Unterdrückung (oder der Unterdrückung anderer Frauen) als mögliche Antworten auf die vielen realen *Risiken* zu verstehen, die mit der Anerkennung

---

10 Diese Öffnung gegenüber dem Anderen heißt natürlich nicht, dass diese Erfahrung gewaltlos ist. Diese Bemerkung ist wichtig, um den Eindruck einer Romantisierung der Unterdrückung zu vermeiden. Gerade weil diese Erfahrung mit Leiden verbunden ist, *tendiert* sie dazu, den Subjekten ein Motivationspotenzial zu verleihen.

von und dem Widerstand gegen Unterdrückung verbunden sind.<sup>11</sup> Das Konzept der Verwundbarkeit kann also eine wertvolle Ressource sein, um die epistemischen und politischen *Ambiguitäten* sozialer Ungerechtigkeiten so zu erfassen, dass die doppelte Gefahr der Idealisierung und Überheblichkeit in Bezug auf den Standpunkt der Unterdrückten vermieden wird. Sein eminent prozessualer und intersubjektiver Charakter erlaubt es, zu berücksichtigen, dass marginalisierte Subjekte weder bloß passive und machtlose Opfer sind, die der Rettung oder Aufklärung bedürfen, noch automatisch rebellische Akteure mit nahezu unfehlbarer Einsicht in soziale Ungerechtigkeiten.

## Schlussbemerkungen

Verwundbar zu sein, bedeutet, dass man Gefahr läuft, geschädigt zu werden. Aber während Verwundbarkeit demnach an sich schon eine Art von Schaden zweiter Ordnung ist, weist sie zugleich auf die Möglichkeit hin, dem Schaden erster Ordnung zu entgehen, den sie droht. Die durch den Begriff der Verwundbarkeit beschriebene Situation umschließt sowohl Angst *als auch* Hoffnung, Komplizenschaft *und* Widerstand. Wie unterschiedliche Aspekte von Verwundbarkeit in Kontexten von Machtungleichheiten ineinandergreifen und welche von ihnen in einem bestimmten Moment zum dominierenden Antrieb wird (und dementsprechend, ob der Ansatz der epistemischen Ungerechtigkeit oder eine Standpunkttheorie besser geeignet ist, einen bestimmten Fall zu erfassen), sind Fragen, die nicht a priori, allein in der Theorie geklärt werden können. Sie hängen vielmehr von den konkreten Umständen ab, die sich aus dem Zusammenspiel von gesellschaftlichen Strukturen und historisch kontingenten Ereignissen ergeben.

In diesem Sinne können Theorien der epistemischen Unterdrückung und des epistemischen Widerstands also von begrifflichen Instrumenten profitieren, die eine aussagekräftige, zwingende deskriptive Potenz haben und gleichzeitig die grundsätzliche Unbestimmtheit oder Ambiguität menschlicher Erfahrung zu berücksichtigen vermögen. Ich habe vorgeschlagen, dass das Konzept der Verwundbarkeit diese anspruchsvolle theoretische Rolle spielen kann; aber nur insofern, als es weder auf reine Passivität noch auf reine Potenz reduziert wird, sondern zeitgleich als *kontingentes Risiko der Unterdrückung durch die Fremdheit* und als *konstitutive Öffnung zum Anderssein* betrachtet wird.

11 Siehe S. 167–168.

## Literatur

- Bankoff, Gregory. 2001. „Rendering the World Unsafe: ‚Vulnerability‘ as Western Discourse“. *Disasters* 25 (1): 19–35. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00159>.
- Beauvoir, Simone de. 2017 [1947]. *Pour une morale de l'ambiguïté: Suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard.
- Beck, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bergoffen, Debra. 2003. „Toward a Politics of the Vulnerable Body“. *Hypatia* 18 (1): 116–134. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2003.tb00782.x>.
- Brownmiller, Susan. 1990. *In Our Time: Memoir of a Revolution*. New York: Dial Press.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso.
- Castel, Robert. 1991. „De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation: Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle“. In *Face à l'exclusion: le modèle français*, herausgegeben von J. Donzelot, 137–168. Paris: Esprit.
- Castel, Robert. 2003 [1995]. *From Manual Workers to Wage Laborers: Transformation of the Social Question*. New York and London: Routledge.
- Cole, Alyson. 2016. „All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique“. *Critical Horizons* 17 (2): 260–277.
- Diprose, Rosalyn. 2013. „Corporeal Interdependence: From Vulnerability to Dwelling in Ethical Community“. *SubStance* 42.3 (132): 185–204. DOI: <https://doi.org/10.1353/sub.2013.0035>.
- Ferrarese, Estelle. 2016. „Vulnerability and Critical Theory“. *Critical Theory* 1.2: 1–88.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilligan, Carol. 1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilson, Erinn. 2014. *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York and London: Routledge.
- Griffin, Susan. 1971. „Rape: The all-American crime“. *Ramparts* 10: 26–35.
- Habermas, Jürgen. 1992 [1968]. *Erkenntnis und Interesse*. 10. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hänel, Hilkje. 2021. „Who's to Blame? Hermeneutical Misfire, Forward-Looking Responsibility, and Collective Accountability“. *Social Epistemology* 35 (2): 173–184. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1839591>

- Hartsock, Nancy. 1983. „The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism“. In *Discovering Reality*, herausgegeben von Sandra Harding und Merrill B. Hintikka, 283–310. Dordrecht: D. Reidel.
- Honneth, Axel. 2020 [2017]. „Gibt es ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse? Versuch der Beantwortung einer Schlüsselfrage kritischer Theorie“. In *Die Armut unserer Freiheit: Aufsätze 2012–2019*, 290–319. Berlin: Suhrkamp.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). 2014. *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, herausgegeben von C. B. Field et al. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Jameson, Fredric. 1988. „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 1 (1): 49–72. DOI: <https://doi.org/10.1080/08935698808657785>.
- Lukács, Georg. 1977 [1923]. *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über Marxistische Dialektik*. 2. Auflage. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers und Susan Dodds, Hrsg. 2014. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mason, Elinor. 2021. „What is Hermeneutical Injustice and Who Should We Blame?“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 10 (4): 17–22.
- Miller, Elaine P. 2002. „Bodies and the Power of Vulnerability: Thinking Democracy and Subjectivity Outside the Logic of Confrontation“. *Philosophy Today* 46 (supplement): 102–12. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday200246Supplement12>.
- Murphy, Ann. 2012. *Violence and the Philosophical Imaginary*. Albany: SUNY Press.
- Narayan, Uma. „The Project of a Feminist Epistemology: Perspectives from a Non-western Feminist“. In *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, herausgegeben von Alison M. Jaggar und Susan Bordo, 256–269. New Brunswick und London: Rutgers University Press.
- Petherbridge, Danielle. 2016. „What’s Critical about Vulnerability? Rethinking Interdependence, Recognition, and Power“. *Hypatia* 31 (3): 589–604. DOI: <https://doi.org/10.1111/hypa.12250>.
- Smith, Dorothy. 1974. „Women’s Perspective as a Radical Critique of Sociology“. *Sociological Inquiry* 44 (1): 7–13. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1974.tb00718.x>.
- Teixeira, Mariana. 2020. „The revolutionary subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory: Dilaceration and emancipatory interest“. In *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács’s Thought in Late Capitalism*, herausgegeben von Gregory Smulewicz-Zucker, 227–251. Leiden: Brill. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004430082\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004430082_013).

- 
- Teixeira, Mariana. 2022. „The Periphery and its Ambiguities: Vulnerability as a Critical Concept for Feminist Social Theory“. In *De-Centering Global Social Theory and Research: The Peripheral Turn in Sociology*, herausgegeben von Arthur Bueno, Mariana Teixeira und David Strecker. London: Routledge.
- Wisner, Ben, Piers Blaikie, Terry Cannon und Ian Davis. 2004. *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*. London: Routledge.
- Young, Iris Marion. 1996 [1988]. „Fünf Formen der Unterdrückung“. In *Politische Theorie: Differenz und Lebensqualität*, herausgegeben von H. Nagl-Docekal und H. Pauer-Studer, Übersetzung von Michaela Adelberger, 90–138. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ziarek, Ewa Plonowska. 2013. „Feminist Reflections on Vulnerability“. *SubStance* 42.3 (132): 67–84. DOI: <https://doi.org/10.1353/sub.2013.0036>.



# Intuition, intuitives Wissen und epistemische Ungerechtigkeit

## Intuition, Intuitive Knowledge, and Epistemic Injustice

EVA-MARIA JUNG<sup>1</sup>, MÜNSTER

*Zusammenfassung:* Dieser Aufsatz untersucht einige Zusammenhänge zwischen der Zuschreibung von Intuitionen und intuitivem Wissen einerseits und epistemischen Ungerechtigkeiten andererseits. Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile. Ausgangspunkt ist im ersten Teil Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit. Ich zeige auf, dass dem Verweis auf die „weibliche Intuition“ eine Schlüsselrolle in der Etablierung der Konzepte der testimonialen und hermeneutischen Ungerechtigkeit zukommt, da in ihm systematische Vorurteile über gender-codierte Denkmuster und Verhaltensweisen kulminieren, die paradigmatisch für strukturelle epistemische Ungerechtigkeiten sind. Allerdings gilt es zu betonen, dass der Begriff der Intuition nicht nur im Sinne einer epistemischen Abwertung, sondern auch im Sinne einer Aufwertung höchst problematisch ist. Hierdurch wird eine Schwachstelle in Frickers Theorie deutlich, da diese durch die Annahme einer grundlegenden Asymmetrie zwischen Glaubwürdigkeitsdefiziten und -exzessen ihre Perspektive auf epistemische Ungerechtigkeiten zu weit einschränkt. Im zweiten Teil werde ich anhand zweier ausgewählter metaphilosophischer Debatten einige Verbindungen zwischen dem Intuitionsbegriff in der analytischen Philosophie und Fragen nach epistemischen Ungerechtigkeiten aufdecken. Hierbei werde ich in Bezug auf die Debatte um die sog. Expertise-Verteidigung dafür argumentieren, dass diese nicht auf epistemische Fragestellungen begrenzt werden kann, sondern auch auf eine ethische Dimension verweist. Mit Blick auf die Debatte um die Gender-Lücke in der akademischen Philosophie werde ich aufzeigen dass hier zwar epistemische und ethische Perspektiven

---

1 Für wertvolle Anregungen zu früheren Versionen dieses Aufsatzes danke ich den Teilnehmer:innen des Kolloquiums zur theoretischen Philosophie von Prof. Dr. Ulrich Krohs und Prof. Dr. Oliver Scholz an der WWU Münster sowie den anonymen Gutachter:innen für die Zeitschrift für Praktische Philosophie.

zusammengeführt werden, dass bestimmte Argumentationsmuster aber so angelegt sind, dass sie sich implizit an eine problematische, dualistische Vorstellung von Intuition binden.

*Schlagwörter:* Intuition, Intuitives Wissen, Experimentelle Philosophie, Gender-Lücke, Epistemische Ungerechtigkeit

*Abstract:* The paper explores some relations between ascriptions of intuitions and intuitive knowledge, on the one hand, and epistemic injustices, on the other hand. It is divided into two parts. Starting point of the first part is Fricker's theory of epistemic injustice. I will argue that the reference to "female intuition" plays a key role in the concepts of testimonial and hermeneutical injustice in so far as such intuition can be described as a culmination of systematic prejudices which are paradigmatic for epistemic injustices. However, the notion of intuition is not only problematic when used in an epistemically negative sense, but also when used in a positive sense. This reveals a weak point in Fricker's theory as she assumes a strong asymmetry between credibility deficits, on the one hand, and credibility excesses, on the other hand, which renders her theory too narrow. In the second part, by focusing on two selected metaphilosophical discussions, I will analyze some relations between the notion of intuition in analytic philosophy and questions about epistemic injustice. With regard to the so-called "expertise defense," I will argue that the debate cannot be restricted to the epistemological realm, but refers to ethical questions as well. Utilizing the debate about the gender-gap in academic philosophy, I will claim that some patterns of argumentation are implicitly bound to a dualist view of intuition that should be avoided.

*Keywords:* Intuition, intuitive knowledge, experimental philosophy, gender gap, epistemic injustice

## 1. Einleitung

Welche Zusammenhänge bestehen zwischen der Zuschreibung von Intuitionen und intuitivem Wissen einerseits und epistemischen Ungerechtigkeiten andererseits? Diese Frage steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes, der Miranda Frickers Theorie der epistemischen Ungerechtigkeit mit aktuellen metaphilosophischen Debatten über Intuitionen in der Philosophie verknüpft. Der Aufsatz gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil dient einer Rekonstruktion von Frickers Theorie. In diesem Zusammenhang zeige ich auf, dass dem Verweis auf die „weibliche Intuition“ eine Schlüsselrolle in der Etablierung der Konzepte der testimonialen und hermeneutischen Ungerechtigkeit zukommt, da in ihm systematische Vorurteile über gender-codierte Denkmus-

ter und Verhaltensweisen kulminieren, die paradigmatisch für strukturelle epistemische Ungerechtigkeiten sind. Allerdings gilt es zu betonen, dass der Begriff der Intuition nicht nur im Sinne einer epistemischen Abwertung, sondern auch im Sinne einer Aufwertung höchst problematisch ist. Hierdurch wird eine Schwachstelle in Frickers Theorie deutlich, da diese durch die Annahme einer grundlegenden Asymmetrie zwischen Glaubwürdigkeitsdefiziten und -exzessen ihre Perspektive auf epistemische Ungerechtigkeiten zu weit einschränkt. Im zweiten Teil werde ich anhand zweier ausgewählter metaphilosophischer Debatten einige Verbindungen zwischen dem Intuitionsbegriff in der analytischen Philosophie und Fragen nach epistemischen Ungerechtigkeiten aufzeigen. Hierbei werde ich in Bezug auf die Debatte um die sog. Expertise-Verteidigung dafür argumentieren, dass diese nicht auf epistemische Fragestellungen begrenzt werden kann, sondern auch auf eine ethische Dimension verweist. Mit Blick auf die Debatte um die Gender-Lücke in der akademischen Philosophie werde ich aufzeigen, dass hier zwar epistemische und ethische Perspektiven zusammengeführt werden, dass bestimmte Argumentationsmuster aber so angelegt sind, dass sie sich implizit an eine problematische, dualistische Vorstellung von Intuition binden. Ich werde mit einigen Folgerungen schließen, die sich aus den angeführten Überlegungen für die akademische Philosophie ergeben.

## 2. Ausgangspunkt: Intuitionen, Vorurteile und epistemische Ungerechtigkeiten

Eine Passage, in der Fricker auf einen Ausschnitt aus Anthony Minghella's Filmadaption von Patricia Highsmiths gleichnamigen Roman „Der talentierte Mr. Ripley“ verweist, kann mittlerweile als *locus classicus* für die Einführung des Konzepts der epistemischen Ungerechtigkeit gelten. In der besagten Szene weist Herbert Greenleaf, Vater des ermordeten Dickie, den Verdacht von Dickies Verlobter Marge, Tom Ripley sei der Mörder Dickies, harsch mit folgenden Worten zurück: „Marge, there's female intuition, and then there are facts“ (Fricker 2007, 9; vgl. Minghella 2000, 130). Marge erfährt in dieser Szene, so die zentrale These Frickers, eine paradigmatische Form *epistemischer Ungerechtigkeit*. Greenleaf schenkt ihr als Zeugin im Hinblick auf das an seinem Sohn begangene Verbrechen keinen Glauben und verletzt sie grundlegend in ihrer Funktion als epistemisches Subjekt und rationales Wesen. Wichtig ist hierbei zu betonen, dass das Glaubwürdigkeitsdefizit, das er ihr gegenüber zeigt, einzig in Vorurteilen gegenüber

einer sozialen Gruppe begründet liegt, der Marge angehört (Frauen). Denn wir haben in bestimmten Situationen durchaus gute Gründe dafür, an der Glaubwürdigkeit unseres Gegenübers zu zweifeln, beispielsweise wenn die betroffene Person unter starkem Drogen- oder Alkoholeinfluss steht oder sich in der Vergangenheit als notorische:r Lügner:in erwiesen hat. In solchen Fällen sind es aber *epistemische* Gründe, die für unser Misstrauen vorliegen. Wenn Personen sich als epistemisch unzuverlässig zeigen, dann ist es vernünftig, ihre Aussagen anzuzweifeln. Hier liegt in der Regel keine Form der Ungerechtigkeit vor. In der besagten Filmszene verhält es sich aber anders. Aus epistemischer Perspektive hat sich Marge nichts zu Schulden kommen lassen, und ihr ist in gewisser Weise sogar ein *epistemisches Privileg* in Bezug auf die Umstände des Mordes zuzusprechen, sofern sie Dickies engste Vertraute und Zeugin der in den letzten Tagen entstehenden Freundschaft zwischen ihm und Tom Ripley ist. Dies wird insbesondere deutlich, wenn man bedenkt, dass auch Greenleaf an der Ungerechtigkeit Schaden nimmt, die er selbst gegenüber Marge ausübt. Hätte er Marge als epistemisches Subjekt ernst genommen und mit ihr zusammen die Verdachtsmomente genauer analysiert und in einen Zusammenhang stellen können, so wäre er vielleicht Tom Ripley auf die Schliche gekommen – wir wissen, dass Ripley tatsächlich der Mörder Dickies ist. So aber verbleibt er in Unwissenheit in Bezug auf den Mörder seines eigenen Sohnes.

Fricker klassifiziert die in diesem und anderen Beispielen ausgedrückte Ungerechtigkeit als *systematische testimoniale Ungerechtigkeit*, welche sie von *inzidenteller testimonialer Ungerechtigkeit* abgrenzt (Fricker 2007, 27f.). Um diese Unterscheidung zu verdeutlichen, stellen wir uns folgende Variante der Filmszene vor: Nicht Dickie, sondern Marge ist das Mordopfer von Tom Ripley. Herbert Greenleaf weist Dickies Verdacht, Ripley sei der Mörder von Marge, harsch zurück, und zwar weil er Dickie schlicht für einen Taugenichts hält, der durch eine angeborene Ungeschicklichkeit in beruflichen Dingen dem Familiennamen bisher keine Ehre gemacht hat. In diesem Beispiel erfährt Dickie durchaus eine Form testimonialer Ungerechtigkeit, denn seine Zurückweisung durch Herbert Greenleaf geschieht nicht auf der Grundlage nachvollziehbarer epistemischer Kriterien, sondern einzig aufgrund eines Vorurteils gegenüber seinem Sohn. Auch hier liegt folglich das Glaubwürdigkeitsdefizit nicht in epistemischen Faktoren begründet. Dennoch sind die Ungerechtigkeiten, die Marge einerseits und Dickie andererseits erfahren, laut Fricker insofern zu unterscheiden, als in Bezug auf Marge eine andere Art von Vorurteil vorliegt: eines systematischer Art. Hiermit ist

gemeint, dass bestimmte Vorurteile die Zugehörigkeit zu sozialen Identitäten (Geschlecht, Nationalität, Klasse, etc.) zum Gegenstand haben und dadurch besonders wirkmächtig sind. Die damit verbundene Diskriminierung ist nicht auf Einzelfälle beschränkt; die betroffenen Personen werden vielmehr in unterschiedlichsten sozialen Aktivitäten und Lebensbereichen mit ihr konfrontiert. Die Vorurteile sind dementsprechend von *globaler*, nicht lediglich von *lokaler* Art und bilden aufgrund ihrer enormen Bedeutung für das Phänomen der epistemischen Ungerechtigkeit den Hauptuntersuchungsgegenstand von Frickers Überlegungen.

Das Ziel meines Aufsatzes ist es, einige grundlegende Zusammenhänge zwischen der Zuschreibung von Intuitionen und intuitivem Wissen einerseits und epistemischen Ungerechtigkeiten andererseits herauszuarbeiten. Gehen wir aus diesem Grund noch einmal zurück zur oben zitierten Schlüsselszene. Das Vorurteil, das Greenleaf gegenüber Marge hat, wird durch das Schlagwort der „weiblichen Intuition“ ausgedrückt, die seiner Ansicht nach im Gegensatz zu Fakten steht. „Weibliche Intuition“ ist ein im Alltag vielfältig gebrauchter, oft obskurer Begriff. Aus philosophischer Sicht erscheint die Gegenüberstellung von Intuition und Fakten, so wie Greenleaf sie vornimmt, streng genommen asymmetrisch. Man könnte ihm im Hinblick auf seine Aussage einen Kategorienfehler unterstellen, steht doch die Intuition für ein bestimmtes menschliches mentales Vermögen, etwas wahrzunehmen oder zu erkennen, während Fakten den Gegenstand darstellen, auf den sich ein solches Vermögen bezieht. Doch der Kerngehalt seiner Aussage ist unmissverständlich: Weibliche Intuitionen bringen bloß gefühlsgeleitete, unzuverlässige Vermutungen vor, die nicht wahrheitsgerichtet sind und sich daher aus epistemischer Sicht als unbrauchbar erweisen. Auch wenn die Filmszene in den 1950er Jahren spielt, ist das Stereotyp, dass Frauen sich intuitiv verhalten und ausdrücken, auch weiterhin, oftmals in subtiler Weise, kultur- und generationenübergreifend verbreitet und führt zu weitreichenden Ungerechtigkeiten mit gravierenden Folgen epistemischer und sozialer Art. Die Filmszene eignet sich daher hervorragend für Frickers Anliegen, strukturelle testimoniale Ungerechtigkeit als Konzept zu etablieren.

Dass der Begriff der weiblichen Intuition als Schlagwort exemplarisch für die epistemische Abwertung von Marge steht, zeigt sich noch deutlicher daran, dass für Fricker die Filmszene nicht nur einen paradigmatischen Fall testimonialer Ungerechtigkeit darstellt, sondern auch als Beispiel für die zweite Art epistemischer Ungerechtigkeit dienen kann, deren Konzept sie einführt: für *hermeneutische Ungerechtigkeit*. Im Gegensatz zur testimo-

nialen Ungerechtigkeit wird hermeneutische Ungerechtigkeit nicht durch bestimmte Personen verübt (Fricker 2007, 159). Sie ist rein struktureller Art und betrifft Personen dann, wenn ihnen hermeneutische Ressourcen fehlen, um bestimmte Erlebnisse sich und anderen verständlich machen zu können (Fricker 2007, 147ff.). Als zentrales Beispiel dienen Fricker die Begriffe der „sexuellen Belästigung“ sowie der „postnatalen Depression“, die sich erst dann etablierten, nachdem sich betroffene Personen gezielt austauschen und ihre Leidensmuster vergleichen und zueinander in Beziehung setzen konnten. Zuvor habe es eine „hermeneutische Lücke“ („hermeneutical lacuna“, Fricker 2007, 151f.) gegeben – die entsprechenden Erlebnisse waren schlicht nicht benennbar. Durch diese Unbenennbarkeit erlitten die betroffenen Personen laut Fricker eine hermeneutische Ungerechtigkeit. Sie wurden in ihrem sozialen Umfeld unverstanden und ausgegrenzt, mit teils dramatischen Folgen bis hin zum Verlust des Arbeitsplatzes. Auch in Bezug auf hermeneutische Ungerechtigkeit unterscheidet Fricker zwischen strukturellen und inzidentiellen Fällen (Fricker 2007, 156). Strukturelle hermeneutische Ungerechtigkeit drückt hierbei wiederum eine globalere Form von Ungerechtigkeit aus, die mit den bereits oben beschriebenen Vorurteilen in Bezug auf Identitäten zusammenhängt. Die von solchen Ungerechtigkeiten betroffenen Personen werden im Hinblick auf gesellschaftliche Konzeptualisierungspraktiken, d. h. auf die Schöpfung, die Erweiterung und die Modifizierung begrifflicher Ressourcen, systematisch marginalisiert.

Fricker spannt in ihren Ausführungen zur hermeneutischen Ungerechtigkeit noch einmal den Bogen zur Schlüsselszene von Greenleaf und Marge. Auf den ersten Blick ist nicht ersichtlich, inwiefern in der besagten Szene eine bestimmte hermeneutische Lücke auftaucht. Doch innerhalb Frickers Theorie muss die Lücke, die ausschlaggebend für hermeneutische Ungerechtigkeit ist, nicht ausschließlich auf bestimmte *Erfahrungsinhalte* bezogen sein, sondern kann auch bestimmte *Ausdrucksformen* betreffen. Vor diesem Hintergrund kann Marge als Person betrachtet werden, „whose emotional and intuitive style fell into a *hermeneutical gap*“ (Fricker 2007, 172, Hervorhebung von EMJ). In dieser Hinsicht fallen testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit in der Szene zusammen. Denn weil Marge ihre Verdächtigungen gegenüber Ripley in einer bestimmten Art und Weise vorträgt, die mit dem Begriff der „weiblichen Intuition“ von Greenleaf abgewertet und wohl am besten mit den Stichworten „emotional“, „impulsiv“, „unzusammenhängend“ beschrieben werden kann, liegt eine hermeneutische Lücke vor. Marge kann, kurz gefasst, ihre Erfahrungen gegenüber Greenleaf

(und vielleicht auch gegenüber sich selbst) nicht verständlich machen. Vielleicht hat sie aufgrund ihrer bisherigen Erlebnisse einfach das Gefühl, Ripley sei der Mörder, und kann eben dieses Gefühl nicht weiter erläutern, etwa durch den Verweis auf konkrete Verhaltensweisen Ripleys und deren kausale und logische Zusammenhänge. Es fehlt ihr kein spezieller Begriff, um ihr Erlebtes fassen zu können. Die hermeneutische Lücke besteht vielmehr darin, dass sie keine sachliche Ausdrucksform verwendet und aufgrund dessen von Greenleaf nicht als epistemisches Subjekt ernst genommen wird. Und auch hier gilt es noch einmal zu betonen, dass das Fehlen einer angemessenen Ausdrucksform, die ihr bei Greenleaf Gehör verschaffen würde, keinesfalls daher rührt, dass Marge aus epistemischer Sicht keinen Beitrag zur Auflösung des Mordfalls leisten kann. Als Verlobte Dickies und seine engste Begleiterin in dessen letzten Tagen und Wochen ist sie in gewisser Weise privilegiert, über den möglichen Tatverlauf und Motive Ripleys Auskunft zu geben.

Wir können in Bezug auf Frickers Theorie Folgendes festhalten: In Greenleafs Verweis auf die weibliche Intuition kulminieren systematische Vorurteile über gender-codierte Denkmuster und Verhaltensweisen, die paradigmatisch für strukturelle epistemische Ungerechtigkeiten sind. Solche Vorurteile können einerseits dazu führen, dass Personen ungerechtfertigter Weise als unglaubwürdige Zeugen erachtet werden (testimoniale Ungerechtigkeit). Andererseits können sie dazu führen, dass Personen aufgrund ihrer Ausdrucksweise insofern hermeneutisch marginalisiert werden, als sie aus einem (vermeintlich) rationalen Diskurs ausgeschlossen werden und ungehört bleiben (hermeneutische Ungerechtigkeit).

### 3. Glaubwürdigkeitsdefizite und -exzesse

Die Auffassung von Intuition, die sich in Greenleafs Worten widerspiegelt, kann auch als *dualistisch* aufgefasst werden, und zwar insofern, als intuitives Denken in Opposition zu einem rationalen Denkstil verstanden wird, wobei beides unterschiedlichen Gender-Assoziationen (weiblich/männlich) unterliegt. Dieser dualistische Ansatz, der, um wiederum mit Fricker zu sprechen, in der Alltagserkenntnistheorie („folk epistemology“, Fricker 1995, 181) eine dominante Rolle einnimmt, ist für die Unterdrückung und Marginalisierung von Frauen in unterschiedlichsten Lebensbereichen folgenreich. Fricker selbst hat, noch bevor sie das Konzept der epistemischen Ungerechtigkeit einführte, diesen dualistischen Ansatz ausführlich diskutiert und entschie-

den zurückgewiesen (vgl. Fricker 1991 und Fricker 1995). Sie argumentiert dafür, dass wir die Idee über Bord werfen sollten, dass Verstand („reason“) und Intuition zwei unterschiedliche „Arten des Wissens“ darstellen (Fricker 1995, 181 ff.). Ausgehend von Thomas S. Kuhns Konzept der Intuition (vgl. Kuhn 1970), welcher jene als Katalysator wissenschaftlicher Revolutionen betrachtet, verteidigt sie die These, dass Intuitionen eine bedeutende Rolle für die menschliche Rationalität spielen und die dualistische Gegenüberstellung von Intuition und Verstand keinem der beiden Vermögen gerecht werden kann.

Frickers Ausführungen über Intuitionen sollen im Folgenden aber nicht Gegenstand meiner Kritik sein. Ich möchte den Fokus vielmehr auf die Zuschreibungspraxis von Intuitionen und intuitivem Wissen legen und deren Zusammenhänge mit epistemischen Ungerechtigkeiten untersuchen. Vor diesem Hintergrund ist die Einsicht wichtig, dass die dualistische Position und die damit verbundene Stereotypisierung von Frauen eine doppelte Dimension aufweist und die Filmszene nur eine der beiden Dimensionen thematisiert: Die anhand des Greenleaf-Beispiels beschriebene Abwertung durch den Begriff der weiblichen Intuition ist nicht die einzige Verwendungsweise. Ihr gegenüber steht die Verwendung des Begriffs im Sinne eines *epistemischen Erfolgsbegriffs*, d. h. durch die Verwendung des Begriffs wird intendiert, dass Frauen einzig *qua* ihres Geschlechts bestimmte Fähigkeiten und Wissensbestände zukommen. Eine solche Stereotypisierung wird oftmals in der populären Psychologie- oder Management-Literatur bedient und drückt sich in der Gegenüberstellung zweier Denkstile aus, beispielsweise einem analytischen einerseits und einem intuitivem andererseits, wobei ersterer durch die Schlagworte wie „deduktiv“, „formal“ und „rigoros“, und letzter durch solche wie „induktiv“, „informal“ und „spontan“ beschrieben wird.<sup>2</sup> Die mit einem intuitiven Denkstil verbundenen Fähigkeiten und Wissensbestände werden hierbei meist als komplementär zu den epistemischen Vorzügen des analytischen Denkstils aufgefasst. Wenn Frauen vor diesem Hintergrund Fertigkeiten zugesprochen werden, für die dieser intuitive Denkstil erfolgreich ist, etwa bestimmte Organisationsfähigkeiten oder soziale Kompetenz, dann erfahren sie dadurch keine epistemische Abwertung, sondern eine Aufwertung, zielt eine solche Zuschreibung doch auf ein

---

2 Für einen Überblick über unterschiedliche Arten solcher Gegenüberstellungen siehe Hayes et al. 2004. In dem Artikel wird zudem die These vertreten, dass diese stereotypischen Zuordnungen in einigen vorliegenden wissenschaftlichen Studien nicht bestätigt werden konnten.

epistemisches Privileg gegenüber dem anderen Geschlecht in Bezug auf bestimmte Wissensbestände ab. Solche Zuschreibungssituationen sind folglich nicht durch Glaubwürdigkeitsdefizite, sondern durch *Glaubwürdigkeitsexzesse* gekennzeichnet (Fricker 2007, 19).

Fricker betont zwar, dass Vorschüsse oder Überschüsse an Glaubwürdigkeit epistemisch ungerechtfertigt sind, wenn sie ausschließlich auf Grundlage von Stereotypisierungen vorgenommen werden. Dennoch spricht sie sich dafür aus, dass zwischen Fällen von Glaubwürdigkeitsdefiziten und -exzessen eine Asymmetrie besteht und dementsprechend letztere nicht mit zentralen Formen epistemischer Ungerechtigkeit verbunden sind. Entscheidend für diese Einordnung ist der Verweis darauf, dass die betroffenen Personen kein entsprechendes Unrecht in ihrer Identität als Wissenssubjekte und rationale Wesen erfahren. Glaubwürdigkeitsexzesse seien prinzipiell mit Vorteilen für die Personen verbunden. Zwar könne es vorkommen, dass ein Glaubwürdigkeitsüberschuss auch Nachteile mit sich bringe – die Personen könnten etwa unter einem hohen Erwartungsdruck leiden – doch in ihrer Funktion als epistemisches Subjekt werde ihnen erst dann Unrecht zuteil, wenn sich solche Fälle signifikant anhäufen und in unterschiedliche Lebensbereiche hineinwirken (vgl. Fricker 2007, 21).

Zweifelsohne verhalten sich die Fälle von Glaubwürdigkeitsdefiziten einerseits und Glaubwürdigkeitsexzessen andererseits nicht in jeder Hinsicht parallel. Dies zeigt sich auch an dem Beispiel der Zuschreibung intuitiven Denkens, wo die positive Konnotation tatsächlich eher marginale Fälle beschreibt und im sozialen Kontext weniger wirkmächtig ist als die negative. Dennoch ist es durchaus fraglich, ob Frickers Argumentation nicht zu einer unangemessenen Schiefelage führt und für die Gesamtkonzeption ihrer Theorie misslich ist. In diesem Zusammenhang lässt sich einerseits einwenden, dass Fricker den möglichen Schaden, den Personen erfahren können, wenn man ihnen einen Glaubwürdigkeitsüberschuss entgegenbringt, nicht angemessen beschreibt. Vor diesem Hintergrund hat sich etwa Emmalon Davis dafür ausgesprochen, dass paradigmatische Beispiele von Glaubensexzessen in größeren Zusammenhängen bewertet werden sollten. Dadurch werde sichtbar, dass die betroffenen Personen durchaus einen erheblichen Schaden erleiden können, welchen sie „Schaden der zwangsmäßigen Repräsentation“ („harm of compulsory representation“, Davis 2016, 490) nennt. Damit ist gemeint, dass marginalisierten Sprecher:innen in bestimmten Situationen nur deswegen ein Glaubwürdigkeitsüberschuss entgegengebracht wird, weil ihnen soziale und epistemische Erfahrungen zugeschrieben werden, die sich

von denjenigen der dominanten Gruppe unterscheiden. Die marginalisierten Sprecher:innen werden somit zwar in gewisser Weise als epistemische Subjekte ernstgenommen. Sie werden aber dahingehend ungerecht behandelt, dass ihnen eine bestimmte Rolle im epistemischen Diskurs zwangsweise zugewiesen wird.

Kristin Voigt bringt zudem einen Einwand vor, der die von Fricker betonte Asymmetrie in Bezug auf die Gesamtkonzeption der epistemischen Ungerechtigkeit zum Gegenstand hat. Fricker blende, so Voigt, wichtige Aspekte aus, wenn sie die Definition von epistemischer Ungerechtigkeit ausschließlich an die Schädigung von Wissenssubjekten knüpfe. Wir sollten vielmehr die Perspektive erweitern und auch Fragen nach *Fairness* in epistemischen Diskursen und den damit verbundenen Pflichten, die uns in testimonialen Prozessen zukommen, mit einbeziehen. Hierzu gehört etwa die Vorstellung, dass wir Wissenssubjekte in testimonialen Kontexten möglichst gleich und vorurteilsfrei behandeln sollten. Aus einer solchen erweiterten Perspektive verschwindet die von Fricker angenommene Asymmetrie, denn sowohl in Situationen, in denen Glaubwürdigkeitsdefizite, als auch in jenen, in denen Glaubwürdigkeitsexzesse auftreten, werden Fairnesskriterien verletzt. Auch in solchen Situationen, in denen Wissenssubjekte keinen nennbaren Schaden erfahren (vgl. Voigt 2017, insb. 413 ff.).

Eine solche Erweiterung der Perspektive ist in meinen Augen auch für die Debatte um Zuschreibungen von Intuitionen geboten. Denn obwohl die Zuschreibungen im abwertenden Sinne nicht deckungsgleich mit denjenigen im aufwertenden Sinne sind, so sollte doch deutlich geworden sein, dass die Verwendung des Begriffs und die Zuschreibung von Intuitionen in beiden Fällen äußerst problematisch ist. Wenn aber epistemische Ungerechtigkeiten in Hinblick auf die negative Konnotation von Intuition (intuitives Denken als vermeintlich irrationales Denken) konturiert und zum Gegenstand systematischer Kritik gemacht werden, aber im Gegenzug mit Blick auf die positive Konnotation Glaubwürdigkeitsexzesse toleriert werden, so ergibt sich offensichtlich eine Schiefelage der Debatte, die die Anerkennung der Ungerechtigkeiten und die Sensibilisierung gegenüber der Problematik erheblich erschweren dürfte.

#### 4. Intuitionen in der analytischen Philosophie: Vorbemerkungen

In den verbleibenden Abschnitten des Aufsatzes möchte ich einige Zusammenhänge aufzeigen, die zwischen der Verwendung der Begriffe „Intuition“ und „intuitives Wissen“ in der zeitgenössischen analytischen Philosophie einerseits und Formen der epistemischen Ungerechtigkeit andererseits bestehen. Die Debatte um den Begriff und die epistemische Rolle von Intuitionen in der Philosophie lässt sich jedoch nicht ohne Weiteres an die Diskussion von Fricker und das Greenleaf-Beispiel anschließen, weshalb zwei allgemeine Vorbemerkungen nötig sind.

Erstens: Im philosophischen Diskurs wird der Intuitionsbegriff nicht im Sinne der von Fricker aufgezeigten dualistischen Theorie gebraucht. Das Stereotyp, welches als Aufhänger für Frickers Konzeption dient, kann folglich nicht als Leitidee für die Untersuchungen epistemischer Ungerechtigkeiten in der Philosophie dienen. Der Übergang von der einen zur anderen Debatte markiert einen Themenbruch. So geht es in der Philosophie in erster Linie um die Frage, inwiefern Intuitionen als Quelle philosophischen Wissens aufgefasst werden können. Vor diesem Hintergrund werden Intuitionen gerade nicht auf emotionale oder subjektive Eindrücke bezogen, sondern als Grundlage einer abstrakten Verstandeserkenntnis betrachtet.<sup>3</sup> Dies ist oft mit der These verbunden, dass intuitive Urteile keine irrationalen, sondern rationale Urteile in einer besonders reinen Form sind. Ich möchte trotz dieses Themenbruchs eine Verbindung zwischen beiden Debatten herstellen. Hierzu werde ich zunächst exemplarisch aufzeigen, dass Diskussionen über Intuitionen in der analytischen Philosophie nicht auf epistemische Fragestellungen beschränkt werden können, sondern auch eine ethische Dimension aufweisen. Darüber hinaus werde ich dafür argumentieren, dass die dualistische These, obgleich sie nicht explizit Verbreitung findet, implizit mit einigen Argumentationsmustern verbunden ist.

Zweitens: Es gibt in der Philosophie keinen *einheitlichen* Intuitionsbegriff, auf den ich mich im Folgenden stützen könnte (vgl. hierzu Jung

3 Es sei hier angemerkt, dass die Philosophie keinesfalls die einzige Disziplin ist, in der die Berufung auf Intuitionen als Methode zur Erkenntnisgewinnung eine bedeutende Rolle spielt. Für einen Überblick über die Rolle intuitiver Urteile in Gedankenexperimenten der Naturwissenschaften siehe beispielsweise Brown (2009). Für die Mathematik diskutieren Rittberg et al. (2020) Zusammenhänge zu epistemischen Ungerechtigkeiten und nehmen hierbei auch auf den mathematischen Intuitionsbegriff Bezug.

2013 und Langkau 2019). Allgemein gesprochen werden Intuitionen in der Philosophie als mentale Einstellungen aufgefasst, wobei der Kern der unterschiedlichen Intuitionsbegriffe in der Beschreibung einer Unmittelbarkeit oder Spontaneität intuitiver Urteile liegt. So verweist etwa Richard Rorty auf ein „unmittelbares Begreifen“ („immediate apprehension“) als gemeinsamen Nenner der unterschiedlichen Begriffe (Rorty 2006 [1967], 722). In ähnlicher Weise behauptet Alvin Goldman in der neueren Debatte, dass eine grundlegende Übereinstimmung darin besteht, dass die Ursprünge von Intuitionen als „introspektiv opak“ („introspectively opaque“) angenommen werden (Goldman 2007, 11). Wie dieses Unmittelbare oder Opake aber näher zu bestimmen ist, wird in philosophischen Theorien höchst unterschiedlich ausgelegt und reicht von Beschreibungen intuitiver Urteile als nicht symbolisch oder diskursiv zu nicht logisch abgeleitet oder reflektiert, um nur einige Beispiele zu nennen (vgl. Jung 2013 und Langkau 2019). Ein differenzierter Überblick über die unterschiedlichen Intuitionsbegriffe und die zugehörigen Diskussionskontexte würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen und ist zudem für die Zielsetzung nicht nötig. Ich werde meine Betrachtungen im Folgenden dahingehend einschränken, dass ich anhand von zwei ausgewählten metaphilosophischen Debatten um Intuitionen, die beide in Zusammenhang mit der sog. Experimentellen Philosophie stehen, exemplarisch Verbindungen zur Debatte über epistemische Ungerechtigkeiten aufzeige. Vor diesem Hintergrund werde ich mich auf die für diese Themenbereiche wichtigen begrifflichen und argumentativen Fragen beschränken.

## 5. Zwei ausgewählte Debatten

Ich habe bereits angedeutet, dass in der Geschichte der Philosophie Intuition gerade nicht als ein der Rationalität entgegengesetztes mentales Vermögen aufgefasst wird, sondern als eine Verstandeserkenntnis, die laut Descartes sogar das Fundament aller Erkenntnis legt (vgl. Descartes 1972[1684]). Auch wenn die Vorstellung einer solchen apriorischen Wissensbasis in der Philosophie nicht (mehr) Konsens ist, gehen heute noch die meisten Philosoph:innen davon aus, dass Intuitionen als methodisches Element eine bedeutende Rolle spielen (vgl. Fischer 2017, 86 ff.). Insbesondere in der analytischen Philosophie wird ihnen eine Schlüsselfunktion zugewiesen. Einerseits sind sie für *Begriffsprojekte* zentral, wenn Analysen für relevante philosophische Begriffe gesucht werden. In diesem Zusammenhang geht man davon aus, dass das kompetente Verfügen über einen bestimmten Begriff

wie etwa „Wissen“ oder „Willensfreiheit“ intuitive Urteile über den korrekten Gebrauch dieses Begriffs hervorruft. Andererseits kommt Intuitionen in *Rechtfertigungsdiskursen* eine zentrale Rolle zu. Philosoph:innen begründen ihre Theorien oft mit Bezug auf reale oder fiktive Situationen und versuchen dadurch, bei Leser:innen intuitive Urteile hervorzurufen, die Belege für oder wider bestimmte Annahmen in ihrem Sinne suggerieren.

In den letzten Jahren wurde die Methode der Intuition in einem sehr allgemeinen Sinne Gegenstand einer metaphilosophischen Debatte. Insbesondere im Zusammenhang mit der Entwicklung der sog. Experimentellen Philosophie (kurz: X-Phi) sind Einwände gegen die Vorstellung erhoben worden, dass Intuitionen einen *universellen* Charakter haben (vgl. Knobe und Nichols 2008; sowie Alexander 2012). Den Beginn dieser Bewegung markieren (nicht-repräsentative) Umfragen zu prominenten philosophischen Fallbeispielen, etwa zu der Frage, ob in den sog. Gettier-Fällen Wissen zugeschrieben werden sollte oder nicht, oder ob ein deterministisches Szenario mit Willensfreiheit vereinbar ist. Erste Umfrageergebnisse legten nahe, dass die abgefragten Intuitionen – anders als zunächst vermutet – keinen universellen Charakter aufweisen, sondern im Hinblick auf kulturelle, sozio-ökonomische oder genderbezogene Faktoren variieren. Darüber hinaus zeigte sich eine Abhängigkeit der Intuitionen von einem bestimmten Framing, d. h. etwa, dass die Reihenfolge und Art der Präsentation der Beispiele Auswirkungen auf die Umfrageergebnisse haben (vgl. Alexander 2012).

Diese ersten Ergebnisse, stellen, obgleich sie in der Zwischenzeit ausgeweitet und differenziert wurden, keine hinreichenden Belege für die Thesen dar, dass Intuitionen hochgradig relativ oder subjektiv sind oder dass die Methode der Intuition als Grundlage für die Vorstellung einer soliden Lehnstuhlphilosophie untauglich ist. Mit der Entwicklung der X-Phi wurde vielmehr eine sehr vielschichtige metaphilosophische Debatte angestoßen, in deren Mittelpunkt die Frage steht, ob und, falls ja, inwiefern die Methode der Intuition in der akademischen Philosophie rehabilitiert werden kann (vgl. Grundmann et al. 2014). Ich möchte diese Debatte nicht im Detail weiterführen und für die eine oder andere Seite Stellung beziehen. Mein Ziel ist es vielmehr, im Hinblick auf die von der X-Phi vorgebrachte Kritik den Fokus von erkenntnistheoretischen Fragen weg hin auf ethische Fragen zu richten: Welche Auswirkungen hat eine mögliche Variation von intuitiven Urteilen auf epistemische Ungerechtigkeiten in der Philosophie? Inwiefern berühren die Herausforderungen durch die X-Phi unsere Vorstellung einer „gerechten“ Philosophie, also einer Philosophie, in der eine Gleichbehand-

lung in Bezug auf Argumentationen gilt und niemandem Vor- oder Nachteile aus nicht-epistemischen Gründen zukommen? Ich werde mich auf zwei Stränge beziehen, um diesen Fragen nachzugehen: zum einen auf die sog. „Expertise-Verteidigung“ und zum anderen auf die sog. „Gender-Lücke“ in der akademischen Philosophie.

### 5.1 Die Expertise-Verteidigung

Zunächst zur Grundidee der sog. „Expertise-Verteidigung“ („expert defense“) (vgl. Knobe und Nichols 2008, 8f., Nado 2014, 632 ff. sowie Goldman 2007 und Kornblith 2007). Ausgangspunkt ist der Umstand, dass die Versuchsteilnehmer der ersten Umfragen, die von Experimentellen Philosoph:innen durchgeführt wurden, Studierende, die *nicht* Philosophie studierten, also *philosophische Laien* waren. Dadurch richte sich aber die Arbeit der X-Phi schlicht an die falsche Zielgruppe, so Befürworter der Expertise-Verteidigung. Denn obgleich die Studien nahelegten, dass Intuitionen bezüglich bestimmter Faktoren divergierten, so sei daraus nicht zu folgern, dass dies auch unter „Berufsphilosoph:innen“ der Fall ist. Wenn man Laien nach ihren Einschätzungen zu physikalischen oder mathematischen Begebenheiten befrage, so würde man Abweichungen in Umfragen in keinem Fall als Herausforderung für die akademische Mathematik oder Physik betrachten (Knobe und Nichols 2008, 8). Und im Analogie-Schluss müssten Philosoph:innen auch die Ergebnisse der X-Phi nicht als schlagendes Argument gegen die Stabilität intuitiver Urteile betrachten. Es gehe in der akademischen Philosophie schließlich um *Expert:innenmeinungen*, die den Ausschlag für die Begriffs- und Rechtfertigungsprojekte geben sollten. Und diese seien nicht Gegenstand der von der X-Phi durchgeführten Untersuchungen. Ebenso wie Physiker:innen oder Mathematiker:innen in ihren Fachgebieten geschult sind, so seien es Philosophen, und ihre Expertise betreffe konzeptuelles Wissen, welches als Grundlage für die Kompetenz bezüglich intuitiver Urteilsbildung gilt. Wer in der akademischen Philosophie ausgebildet ist, so der Kerngedanke, erfasst die in den Fallbeispielen dargestellten relevanten Aspekte, lässt sich weniger von Nebensächlichkeiten leiten und zeigt ein Gespür für feine Unterschiede in Begrifflichkeiten (vgl. Knobe und Nichols 2008, 9).

Die Expertise-Verteidigung hat wiederum unter Experimentellen Philosoph:innen und ihren Gegner:innen unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen, die von direkten Argumentationen bis zum Entwurf von Experimentdesigns für neue Umfragen reichen (vgl. Nado 2014). In einigen Studien konnte in diesem Zusammenhang gezeigt werden, dass die Vorstellung, dass

philosophisches Training bestimmte Voreingenommenheiten und Befangenheiten („biases“) vorbeugen kann, nicht haltbar ist (Nado 2014, 633 ff.). Vielmehr deutet einiges darauf hin, dass philosophisches Training durch sog. „blinde Flecken“ solche Phänomene eher verschärft. Diese Annahme ist offensichtlich fatal für die akademische Philosophie, besagt sie doch, dass Philosoph:innen gerade in ihren Kernbereichen des intuitiven Urteilens gewissermaßen eine „Berufskrankheit“ aufweisen, die ihnen das gesamte Wissensfundament zu entziehen droht. Doch die von den Experimentellen Philosoph:innen vorgebrachten Einwände werden in der Debatte von unterschiedlichen Seiten zurückgewiesen. Einerseits erfolgt dies mit dem Hinweis auf methodologische Schwächen. Die bisher durchgeführten Studien seien aufgrund der Unbestimmtheiten der in den Umfragebögen verwendeten Narrativen selbst teils höchst fehleranfällig, indem sie beispielsweise bestimmte Antworten bereits suggerieren oder ausschließen. Andererseits wird eine Verteidigungsstrategie verfolgt, die sich auf die Bezugnahme auf den Ist-Zustand der akademischen Philosophie stützt. So verweist etwa Thomas Grundmann darauf, dass in Bezug auf prominente philosophische Debatte wie etwa die um die Gettier-Fälle *de facto* weitgehend Einigkeit in Bezug auf die betreffenden Intuitionen herrsche (vgl. Grundmann 2010).

Doch inwiefern kommt hier die Frage nach epistemischen Ungerechtigkeiten ins Spiel? Dies zeigt sich, wenn man sich bewusst macht, dass man zwei verschiedene Perspektiven auf die postulierte Harmonie des Ist-Zustandes einnehmen kann. Erstens könnte man annehmen, dass der Harmoniezustand in *epistemischen* Umständen begründet liegt. Demzufolge stimmen Philosoph:innen in ihren Urteilen überein, da diese Urteile in einem hohen Maße objektiv bzw. wahrheitszutraglich sind. Zweitens könnte man aber auch annehmen, dass der Harmoniezustand auf nicht-epistemischen Faktoren beruht und etwa von *soziokultureller Art* ist (vgl. auch Nado 2014, 635f.). Er gründet, kurz gefasst, einfach darin, dass akademische Philosoph:innen eine weitgehend homogene Gruppe bilden (überwiegend „weiße Männer“ aus westlichen Kulturen). Da deren soziokultureller Hintergrund intuitive Urteile entscheidend prägt, spiegelt der Harmoniezustand bis zu einem gewissen Grad diesen Umstand wider und hat mit epistemischen Faktoren weniger zu tun als weitgehend angenommen. Mit anderen Worten: Verweist man auf einen „inner circle“ in der akademischen Philosophie, der sich gegenüber den von der X-Phi postulierten Voreingenommenheiten intuitiver Urteile weitestgehend resistent zeigt, so kann das Argument umgekehrt werden mit dem Hinweis, dass gerade der vermeintliche Konsens des

„inner circle“ überhaupt erst durch systematische Voreingenommenheiten zustande kommt.

Es ist eine offene Frage, aus welcher Perspektive der Harmoniezustand am besten begründet werden kann. Und die Annahme, dass Voreingenommenheiten in der hier skizzierten Weise in die akademische Philosophie hineinspielen, bleibt natürlich spekulativ. Dennoch sollte deutlich werden, dass – sofern der Harmoniezustand (zumindest auch) soziokultureller Art ist – dies als starker Hinweis dafür betrachtet werden sollte, dass die akademische Philosophie systematisch von epistemischen Ungerechtigkeiten betroffen ist. Denn dann spielen für einen Karriereweg in der Philosophie oder für die Teilhabe an philosophischen Diskussionen nicht-epistemische Faktoren eine erhebliche Rolle, und Personen, die nicht den entsprechenden soziokulturellen Hintergrund teilen, könnten aufgrund dessen ungehört und ausgegrenzt werden. Und selbst wenn die angenommenen epistemischen Ungerechtigkeiten nicht systematischer Art sind, so scheint es doch vernünftig anzunehmen, dass es sich bei der Methode der Intuition in der akademischen Philosophie um keine „neutrale“ Methode aus ethischer Perspektive handeln. Der Umstand, dass mit der sprachanalytischen Philosophie der Schwerpunkt weg von bestimmten Traditionen und Autoritäten philosophischer Schulen hin zur philosophischen Argumentation und ihren sprachlogischen Faktoren gerichtet würde, könnte mit dem Trugschluss einhergehen, dass dadurch eine gerechtere akademische Philosophie entstanden ist. Eine solche Vorstellung ist aber, nach allem was über Stereotypisierungen und implizite Voreingenommenheiten aus der Psychologie bekannt ist, bestenfalls naiv.

### *5.2 Die Gender-Lücke in der akademischen Philosophie*

In einem ebenfalls im Rahmen der X-Phi-Bewegung erschienenen Artikel argumentieren Wesley Buckwalter und Stephen Stich (2014), dass Variationen bezüglich philosophischer Intuitionen für die sog. Gender-Lücke in der akademischen Philosophie relevant sind. Die sog. Gender-Lücke bezeichnet den Umstand, dass – trotz vergleichbarer oder sogar größerer Erfolge in den akademischen Leistungen – der Anteil der Frauen an philosophischen Instituten „nach oben hin“ signifikant abnimmt. Während weibliche Studierende noch relativ stark vertreten sind, ändert sich das Geschlechterverhältnis auf der Post-Doc- und der Professor:innenebene drastisch. Auch wenn dieses Phänomen in fast allen akademischen Disziplinen auftaucht, sind die Unterschiede in der Philosophie erheblich. Diese Annahme wurde schon seit einigen Jahren für den anglo-amerikanischen Raum (vgl. Leslie 2015) und

jüngst auch für die deutsche akademische Philosophie anhand statistischer Analysen empirisch gestützt (vgl. Klonschinski 2020).

Buckwalter und Stich berufen sich auf erste Studien der X-Phi, die nahelegen, dass es einige *systematische Gender-Differenzen* bezüglich von Intuitionen über prominente philosophische Beispielfälle wie etwa den Gettier-Fällen oder dem Kompatibilismus-Problem gibt. Mit anderen Worten, diese ersten Studien legen nahe, dass weibliche Versuchsteilnehmerinnen tendenziell andere intuitive Urteile fällen als männliche Versuchsteilnehmer (vgl. Stich und Buckwalter 2011; Buckwalter und Stich 2014, 312 ff.). Dieser Umstand, so die Autoren, könnte für die Erklärung der Gender-Lücke in der Philosophie einen Ausschlag geben (vgl. Ebd., 331ff.). Die postulierten Unterschiede könnten in diesem Zusammenhang so gedeutet werden, dass die Methode der Intuition implizite und explizite Voreingenommenheiten gegenüber weiblichen Studierenden begünstigt und dadurch einen erheblichen Selektionseffekt hat, der letztlich für die Gender-Lücke relevant ist. Während männliche Studierende im Laufe ihres Studiums durch die überwiegend männliche Dominanz in Seminaren und Institutionen in Bezug auf ihre intuitiven Urteile eher Bestätigung erhalten und sich in ihrem philosophischen Argumentationsfähigkeiten bestärkt fühlen, so könnten weibliche Studierende durch die Abweichungen ihrer intuitiven Urteile hingegen mit Dissensen konfrontiert sein, die sie an ihren eigenen Fähigkeiten zweifeln lassen und schlimmstenfalls dazu führen, dass sie trotz außerordentlicher Begabungen der akademischen Philosophie den Rücken kehren.

Wie sind Buckwalters und Stichs Argumente zu bewerten? Erstens ist anzumerken, dass die von ihnen postulierten Gender-Differenzen in mehreren Folgestudien nicht repliziert werden konnten (vgl. Seyedsayamdost 2015; Adleberg et al. 2015). Die Annahme, dass sich die Intuitionen von Frauen und Männern in Bezug auf die philosophischen Beispielfälle wirklich signifikant unterschieden, steht also auf einem empirisch äußerst fragwürdigen Fundament. Buckwalter und Stich betonen allerdings selbst, dass sie nicht davon ausgehen, dass sich Gender-Differenzen leicht belegen oder widerlegen lassen. Die Differenzen könnten komplex und subtil sein, und nur intensive Forschung könne hier Klarheit schaffen (Buckwalter und Stich 2014, 312 ff.). Es verhält sich folglich wie in Bezug auf alle anderen Studien der X-Phi: Es bleibt bei ersten Vermutungen und Spekulationen, wobei die Frage, ob es sich tatsächlich um strukturelle Abweichungen der intuitiven Urteile in Abhängigkeit von bestimmten Faktoren oder lediglich um Artefakte handelt, noch ungeklärt ist.

Zweitens geht es mir hier nicht um die empirische Perspektive auf Buckwalter und Stichs Thesen, sondern vielmehr um ihr *Erklärungsmuster* in Bezug auf die postulierten Gender-Differenzen. Es ist meiner Ansicht nach fraglich, ob eine intensive Erforschung der angenommenen Unterschiede für die Erklärung der Gender-Lücke und für die Suche nach entsprechenden Lösungsstrategien überhaupt zielführend ist. Buckwalter und Stich schrauben ihre Ansprüche diesbezüglich selbst etwas zurück, indem sie darauf verweisen, dass die postulierten Gender-Unterschiede in Bezug auf Intuitionen höchstens *einen* Erklärungsgrund neben anderen liefern können (Buckwalter und Stich 2014, 331 ff.). Eine zu starke Fokussierung auf die vermeintlichen Unterschiede ist meiner Ansicht nach aber nicht nur aus diesem Grund problematisch. Denn eine solche Schwerpunktsetzung bedient darüber hinaus zwar nicht explizit (wie im Greenleaf-Beispiel), aber doch implizit den in den ersten Abschnitten beschriebenen Dualismus. Man könnte hier auch mit Louise Antony von dem „Modell der unterschiedlichen Stimmen“ („model of different voices“)<sup>4</sup> sprechen. Kerngedanke dieses Modells ist es, dass es spezifisch männliche und weibliche Sichtweisen auf philosophische Fragen gibt, die sich in den Variationen in Bezug auf die entsprechenden Begriffs- und Rechtfertigungsprojekte widerspiegeln. Damit läuft dieses Modell, so Antony, aber Gefahr, Stereotypisierungen zu zementieren. Buckwalter und Stich vertreten zwar keinesfalls die These, dass weibliche Intuitionen mit Irrationalem verbunden sind, und ihre Ausführungen können als bedeutender Beitrag für eine Methodenreflexion betrachtet werden, die auch ethische Aspekte berücksichtigt. Dennoch bleiben sie bis zu einem gewissen Grad in der Vorstellung verhaftet, dass bestimmte Denkmuster jeweils weiblich oder männlich codiert sind, wenn sie die Erforschung der möglichen Ursprünge der postulierten gender-Unterschiede in Bezug auf intuitive Urteile in den Vordergrund stellen. Doch ein weiteres intensives Erforschen solcher und ähnlicher Thesen könnte sich mit Blick auf das Ziel, die Gender-Gap angemessen zu erklären und zu bekämpfen, als Sackgasse erweisen. Meiner Ansicht nach werden die Ziele besser erreicht, wenn man sich an dem alternativen Modell orientieren, das Antony vorschlägt und als „Modell des perfekten Sturmes“ („perfect storm model“) bezeichnet (Antony 2012, 231). Diesem Modell zufolge ist die Unterrepräsentanz von Frauen in der Philosophie auf eine Form des Zusammenspiels von in unserer Gesellschaft bekannten Dis-

---

4 Vgl. Antony (2012, 228). Siehe auch Gilligan (1982), auf die sich Antony wesentlich bezieht.

kriminierungsformen zurückzuführen, die in der akademischen Philosophie aufgrund bestimmter Faktoren in ungünstiger Weise verstärkt werden. Zu solchen Intensivierungsfaktoren zählt Antony beispielsweise die überaus geringe Wertschätzung von Servicearbeit in der Philosophie, also administrative und organisatorische Arbeit, ebenso wie die unter Philosoph:innen verbreitete Annahme, dass sie sich gegenüber psychologischen Fallstricken, welche Diskriminierung hervorrufen, weitestgehend immun zeigen (Antony 2012, 235 ff.). Im Hinblick auf die Frage nach der Bekämpfung der Lücke hieße das, sich auf grundlegende Strategien zur Vermeidung bereits bekannter Diskriminierungsmuster zu konzentrieren, die letztlich die akademische Philosophie insgesamt gerechter machen können. Vor diesem Hintergrund müsste genauer erforscht werden, inwiefern problematische Stereotypisierungen in methodische, formale und inhaltliche Aspekte der philosophischen Ausbildung und Forschung hineinwirken und durch welche konkreten Veränderungen dies verhindert werden kann. Reflexionen über die Methoden und Ziele der Philosophie sollten demzufolge nicht bei Fragen nach deren epistemischer Reichweite stehenbleiben, sondern auch Gerechtigkeitsfragen mit einbeziehen. Dies kann aber nur durch eine Verknüpfung theoretischer und praktischer Teildisziplinen der Philosophie gelingen.

## 6. Konklusion

Ich habe in diesem Aufsatz einige wesentliche Zusammenhänge zwischen der Zuschreibung von Intuitionen oder intuitivem Wissen und epistemischen Ungerechtigkeiten aufgezeigt. Welche Konsequenzen sollten aus den hier vorgestellten Verquickungen gezogen werden? Ich möchte die drei von mir vorgeschlagenen Strategien zusammenfassend skizzieren.

Erstens sollte der von mir beschriebene *Dualismus* vermieden werden. Sowohl die Vorstellung von Intuition als etwas Irrationalem, was in Opposition zu rationalen Fähigkeiten steht, als auch die Vorstellung, dass Intuitionen gender-spezifischen Denkmustern entsprechen, sollte vermieden werden. Beide Vorstellungen sind nicht nur aus empirischer Sicht fragwürdig. Sie verstärken zudem auch die mit dem Intuitionsbegriff verbundenen Mehrdeutigkeiten und Stereotypisierungen.

Zweitens sollte sich eine gezielte Methodenreflexion der Intuition nicht auf epistemische Aspekte beschränken, sondern auch ethische Konsequenzen abwägen. Hierbei ist eine enge Verknüpfung theoretischer und praktischer Teildisziplinen der Philosophie eine wesentliche Voraussetzung

für die Sensibilisierung und Bekämpfung epistemischer Ungerechtigkeiten. Wenn Konzeptualisierungen von Wissen und anderen epistemischen Vermögen vorgeschlagen oder philosophische Methoden reflektiert und spezifiziert werden, sollte eben auch überlegt werden, welche Auswirkungen diese Konzeptionen auf entsprechende An- und Aberkennungsprozesse haben. Denn sind bestimmte Konzeptionen einmal festgesetzt, könnten sie sich als Nährboden für eine epistemisch ungerechte Philosophie erweisen.

Drittens ist es wichtig, bei der Verknüpfung von ethischen und epistemischen Perspektiven darauf zu achten, sich nicht implizit an dem genannten Dualismus zu orientieren. Eine intensive Erforschung von vermeintlich gender-abhängigen Denkweisen führt gegebenenfalls zu einer Zementierung und nicht zu einer Auflösung von Stereotypisierungen. Eine Orientierung an dem von Antony beschriebenen Modell des perfekten Sturms ist hilfreich, um dieses Problem zu vermeiden und eine differenzierte Perspektive auf die Gender-Lücke in der akademischen Philosophie einzunehmen.

### Literatur

- Adeberg, Toni, Thompson, Morgan, und Nahmias, Eddy. 2015. „Do Men and Women Have Different Philosophical Intuitions?“ *Philosophical Psychology* 28 (5): 615–641. [https://doi: 10.1080/09515089.2013.878834](https://doi.org/10.1080/09515089.2013.878834)
- Alexander, Joshua. 2012. *Experimental Philosophy. An Introduction*. Malden, MA: Polity Press. [https://doi:10.1017/S0031819113000259](https://doi.org/10.1017/S0031819113000259).
- Antony, Louise. 2012. „Different Voices or Perfect Storm? Why are there so few Women in Philosophy?“ *Journal of Social Philosophy* 43 (3): 227–255. [https://doi:10.1111/j.1467-9833.2012.01567.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2012.01567.x)
- Brown, James Robert 2009. *The Laboratory of the Mind. Thought Experiments in the Natural Sciences*. London: Routledge.
- Buckwalter, Wesley, und Stich, Stephen. 2014. „Gender and Philosophical Intuition“. In *Experimental Philosophy, vol. 2*, herausgegeben von J. Knobe und S. Nichols, 307–346. New York: Oxford University Press.
- Davis, Emmalon. 2016. „Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice“. *Hypatia* 31 (3): 485–490. [https://doi: 10.1111/hypa.12251](https://doi.org/10.1111/hypa.12251)
- Descartes, René. 1972[1684]. *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, herausgegeben von L. Gäbe, Hamburg: Meiner.
- Fischer, Eugen. 2017. „Philosophie der Philosophie“ In *Grundriss Wissenschaftsphilosophie: Die Philosophien der Einzelwissenschaften*, herausgegeben von Thomas Reydon und Simon Lohse, 77–104. Hamburg: Meiner.

- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press. [https://doi:10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001)
- Fricker, Miranda. 1995. „Intuition and Reason“. *The Philosophical Quarterly* 45 (179): 181–189. [https://doi:10.2307/2220414](https://doi.org/10.2307/2220414)
- Fricker, Miranda. 1991. „Why Female Intuition?“ *Woman: A Cultural Review* 6 (2): 234–248. [https://doi: 10.5840/wpr19961526](https://doi.org/10.5840/wpr19961526)
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [https://doi:10.2307/j.ctvj2wr9](https://doi.org/10.2307/j.ctvj2wr9)
- Goldman, Alvin. 2007. „Philosophical Intuitions: Their Target, their Source and their Epistemic Status“. *Grazer Philosophische Studien* 74 (1), 1–26. [https://doi:10.1163/9789401204651\\_002](https://doi.org/10.1163/9789401204651_002)
- Grundmann, Thomas. 2010. „Some Hope for Intuitions: A Reply to Weinberg“. *Philosophical Psychology* 23: 481–509. [https://doi: 10.1080/09515089.2010.505958](https://doi.org/10.1080/09515089.2010.505958)
- Grundmann Thomas, Horvath, Joachim, und Kipper, Jens. (Hrsg.) 2014. *Die Experimentelle Philosophie in der Diskussion*. Berlin: Suhrkamp.
- Hayes, John, Allinson, Christopher W., und Armstrong, Steven J. 2004: „Intuition, women managers and gendered stereotypes“. *Personnel Review* 33 (4): 403–417. [https://doi: 10.1108/00483480410539489](https://doi.org/10.1108/00483480410539489)
- Jung, Eva-Maria. 2013. „Intuition“ In: *Lexikon der Erkenntnistheorie*, herausgegeben von Thomas Bonk, 114–120. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klonschinski, Andrea. 2020. „Frauen in der akademischen Philosophie in Deutschland – Eine Bestandsaufnahme“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 74 (4): 593–616. [https://doi: 10.3196/004433020830955950](https://doi.org/10.3196/004433020830955950)
- Knobe, Joshua., und Nichols, Shaun. 2008. „An Experimental Philosophy Manifesto“. In *Experimental Philosophy*, herausgegeben von J. Knobe und S. Nichols, 3–14. New York: Oxford University Press.
- Kornblith, Hilary. 2007. „Naturalism and Intuitions“. *Grazer Philosophische Studien* 74 (1): 27–49. [https://doi: 10.1163/9789401204651\\_003](https://doi.org/10.1163/9789401204651_003)
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press. 2. Aufl. (Original 1962).
- Langkau, Julia. 2019. „Intuitionen“. In *Handbuch Erkenntnistheorie*, herausgegeben von M. Grajner und G. Melchior, 152–158. J.B. Metzler, Stuttgart. [https://doi:10.1007/978-3-476-04632-1\\_20](https://doi.org/10.1007/978-3-476-04632-1_20)
- Leslie, Sarah-Jane., Cimpian, Andrei, Meyer, Meredith. und Freeland, Edward. 2015. „Expectations of Brilliance Underlie Gender Distributions Across Academic Disciplines“. *Science* 347 (6219): 262–265. [https://doi: 10.1126/science.1261375](https://doi.org/10.1126/science.1261375)
- Minghella, Anthony. 2000. *The Talented Mr. Ripley*. London: Methuen.

- Nado, Jennifer. 2014. „Philosophical Expertise“. *Philosophical Compass* 9 (9): 631–641. [https://doi: 10.1111/phc3.12154](https://doi.org/10.1111/phc3.12154)
- Rittberg, Colin Jakob., Tanswell, Fenner Stanley, und Van Bendegem, Jean Paul. 2020. „Epistemic Injustice in Mathematics“. *Synthese* 197: 3875–3904. [https://doi:10.1007/s11229-018-01981-1](https://doi.org/10.1007/s11229-018-01981-1)
- Rorty, Richard. 2006 [1967]. „Intuition“ In *Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von D. M. Borchert, 2. Aufl., Band 4, London, Macmillan: 722–732.
- Seyedsayamdost, Hamid. 2015. „On Gender and Philosophical Intuition: Failure of Replication and Other Negative Results“. *Philosophical Psychology* 28 (5): 642–673. [https://doi: 10.1080/09515089.2014.893288](https://doi.org/10.1080/09515089.2014.893288)
- Stich, Stephen, und Buckwalter, Wesley 2011. „Gender and the Philosophy Club“. *The Philosophers' Magazine* 52: 60–65. [https://doi: 10.5840/tpm20115213](https://doi.org/10.5840/tpm20115213)
- Voigt, Kristin. 2017. „Testimonial Injustice and Speakers' Duties“. *Journal of Social Philosophy* 48 (4): 402–420. [https://doi: 10.1111/josp.12210](https://doi.org/10.1111/josp.12210)

# Liberalismus und die situierte Epistemologie der Ungerechtigkeit

## Liberalism and the situated Epistemology of Injustice

KATHARINA KAUFMANN, BAYREUTH

*Zusammenfassung:* Dieser Beitrag untersucht die Frage, ob und wie der Liberalismus mit der situierten Epistemologie der Ungerechtigkeit umgehen kann. Diese Frage stellt sich im Zuge der liberalen Annäherung an Ungerechtigkeitskonzepte beispielsweise durch die nicht-ideale Theorie sowie die Rezeption Judith Shklars, und ist durch eine Diskrepanz liberaler Theoriebildung motiviert: einerseits steht das konstitutive normative Interesse des Liberalismus an Ungerechtigkeit; andererseits steht die weitgehend auf Abstraktion basierende Methodologie des Liberalismus, die spezifisches Wissen über Ungerechtigkeit verunmöglicht. Insbesondere in Fällen struktureller Ungerechtigkeit gilt die soziale Identität von Akteur:innen als relevantes Merkmal, von der aber qua partikularer Eigenschaft abstrahiert wird. Gegen diese Methodologie der Abstraktion spricht jedoch insbesondere die These der feministischen Standpunkttheorie, der zufolge Wissen sozial situiert sei und Mitglieder sozial marginalisierter Gruppen privilegierten Zugang zu Wissen über Ungerechtigkeit haben können. Dieses Wissen besitzt, so meine These, für den Liberalismus normative Relevanz. Ich werde in diesem Beitrag am Beispiel von Judith Shklars Liberalismus zeigen, dass die Integration situierten Wissens über Ungerechtigkeit in konfliktive Varianten liberaler Theorien konzeptuell möglich ist. Nach einer Übersicht über die soziale Variante feministischer Standpunkttheorie, die sich auf die Epistemologie der Ungerechtigkeit fokussiert, argumentiere ich für die grundsätzliche Vereinbarkeit des Liberalismus mit der These der sozialen Situietheit von Wissen in normativer und methodologischer Hinsicht. Ich zeige erstens, dass der normative Individualismus, auf den jede liberale Theorie definitorisch festgelegt ist, auch der sozialen Standpunkttheorie zugrunde liegt, wie ich am Konzept epistemischer Ungerechtigkeit zeige. Zweitens differenziere ich in methodologischer Hinsicht zwischen idealer und nicht-idealer liberaler Theorie. Ich zeige, dass die ideale liberale Theorie bei Rawls das für strukturelle Ungerechtigkeit relevante Merkmal der sozialen Identität

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



nicht konzeptualisieren kann, dass jedoch Tommie Shelby's nicht-ideale liberale Theorie eine der sozialen Standpunkttheorie analoge Argumentation verfolgt, da sie Erfahrungen in Abhängigkeit von sozialer Identität zum Ausgangspunkt der Frage nach sozialer Gerechtigkeit macht. Drittens argumentiere ich, dass Judith Shklar's konfliktiver Liberalismus besonders geeignet ist, die situierte Epistemologie der Ungerechtigkeit zu integrieren, da sie die Schnittstelle der beiden Ansätze auf die Ebene der liberalen Gesellschaft verlagert. Auf dieser kann das situierte Wissen über Ungerechtigkeit, das Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen haben, als Expert:innenwissen verarbeitet werden und so soziale und politische Reformen anstoßen.

*Schlagwörter:* Liberalismus; Ungerechtigkeit; Standpunkttheorie; Marginalisierung; soziale Identität

*Abstract:* This article analyses the question if and how liberalism can accommodate the situated epistemology of injustice. This question is set in the context of the liberal approach to injustice made by non-ideal theory and the reception of Judith Shklar's account, and is motivated by a striking discrepancy in liberal theorising: on the one hand, liberalism's constitutive normative interest in injustice; on the other hand, the established liberal methodology of abstraction, which renders knowledge of injustice impossible. Especially in cases of structural injustice, social identity is generally regarded as a crucially relevant aspect. However, according to liberal methodology, it must be abstracted away from, seeing that it is a particular feature of an agent. Considering feminist standpoint theory's thesis that members of marginalized social groups can have privileged knowledge of injustice, the methodology of abstraction seems inadequate given liberalism's normative commitment. I will defend the claim that especially conflictive versions of liberalism such as Judith Shklar's account can conceptually accommodate situated knowledge on injustice. After an overview of the social version of feminist standpoint theory and its focus on the epistemology of injustice, I argue for liberalism's compatibility with situated knowledge on injustice. First, I show that normative individualism not only defines all liberal theories, but also underlies the social version of standpoint theory, as the concept of epistemic injustice shows. Second, I distinguish ideal from non-ideal liberal methodology. I show that ideal theory does not explicitly conceptualise social identity. However, I argue that Tommie Shelby's non-ideal theory proceeds analogously to social standpoint epistemology, as it explicitly takes social identity as its starting point. Third, I show that Judith Shklar's conflictive liberalism is particularly able to integrate liberalism and standpoint epistemology, seeing that it shifts their intersection from the level of theorising onto the level of liberal societies themselves. On this level, the privileged knowledge of injustice that members of marginalised social groups have can be integrated as expert knowledge, and thus motivate social and political reform.

*Keywords:* Liberalism; injustice; standpoint theory; marginalisation; social identity

## 1. Einleitung: Liberalismus versus soziale Identität?

Der Liberalismus hat ein konstitutives Interesse an Wissen über Ungerechtigkeit. Zugleich ist die liberale Theoriebildung auf die unparteiliche Bewertung moralischer und politischer Fragen festgelegt, um willkürliche Entscheidungen zu verhindern. Mit der Festlegung auf Unparteilichkeit geht in den meisten liberalen Paradigmen eine Festlegung auf die Abstraktion von konkreten Eigenschaften der zu beurteilenden Situation, Handlung oder Akteur:in einher, inklusive der sozialen Identität letzterer. Kritiker:innen des Liberalismus weisen darauf hin, dass für die Beantwortung von Gerechtigkeitsfragen soziale Identität ein relevantes Kriterium darstellt, da zahlreiche Ungerechtigkeiten in Form struktureller Marginalisierung aufgrund sozialer Identität auftreten (vgl. auch Young 2008). Insbesondere spricht die standpunkttheoretische These des situierten Wissens gegen die liberale Vorgehensweise der Abstraktion, da Personen, die marginalisierten sozialen Gruppen angehören, potenziell mehr über Ungerechtigkeit in Form von Marginalisierung wissen können als Nicht-Betroffene, und damit die abstrakte Beurteilung von Ungerechtigkeit an ihre Grenzen stößt. Der Verlust von Wissen über Ungerechtigkeit durch die Abstraktion von sozialer Identität stellt also für den Liberalismus gemäß seiner eigenen normativen Zielvorgabe ein Problem dar. Ich werde argumentieren, dass der Liberalismus mit der Annahme situierten Wissens über Ungerechtigkeit vereinbar und sogar auf dieses angewiesen ist, um epistemische Defizite hinsichtlich von Ungerechtigkeit auszugleichen. Ich werde zeigen, dass Judith Shklars konfliktiver Liberalismus in besonderer Weise geeignet ist, dieses situierte Wissen konzeptuell zu integrieren.

Meine Analyse geht in zwei Schritten vor: Zunächst erläutere ich die drei zentralen Thesen der sozialen Variante feministischer Standpunkttheorie, der zufolge sozial marginalisierte Personen privilegiertes Wissen über Diskriminierung und Ungerechtigkeit haben können. In einem zweiten Schritt wird geprüft, ob situiertes Wissen über Ungerechtigkeit in den Liberalismus integrierbar ist. Ich zeige, dass weder normative noch methodologische Gründe die Integration situierten Wissens in liberale Theorien ausschließen. Schließlich zeige ich anhand des konfliktiven Liberalismus Judith Shklars eine produktive Schnittstelle von Liberalismus und sozial situiertem

Wissen über Ungerechtigkeit auf: Dieses Wissen kann als Expert:innenwissen liberale Gesellschaften informieren.

## 2. Situiertes Wissen und soziale Marginalisierung

Die These des situierten Wissens über Ungerechtigkeit ist für die Erklärung von Wissensunterschieden wie im folgenden Beispiel relevant: Eine Zeitung berichtet, dass ein weißer Polizist in Oklahoma City, USA wegen der Vergewaltigung in 13 Fällen verurteilt wurde. Alle der 13 Betroffenen sind African-American, bis auf eine kamen alle aus überwiegend von African-American Einwohner:innen bewohnten und von Armut betroffenen Stadtteilen. Es wird berichtet, dass viele der Betroffenen der Prostitution und des Drogenbesitzes verdächtigt werden, und viele von ihnen den Übergriff erst spät angezeigt haben. Der Zeitungsbericht hinterfragt aufgrund ihrer kriminellen Vorgeschichten die Wahrhaftigkeit der Aussagen dieser Frauen.

Moira, selbst African-American und Einwohnerin von Oklahoma City, denkt beim Lesen dieser Nachricht: „Ich weiß, dass der Polizist diese Frauen missbraucht hat. Sie dachten, wegen ihrer Hautfarbe würde ihnen niemand glauben, deshalb haben sie so lange geschwiegen.“

June, eine weiße Einwohnerin von Oklahoma City, denkt beim Lesen dieser Nachricht: „Diese Frauen haben eine kriminelle Vorgeschichte. Sie könnten lügen. Ich kann nicht wissen, ob sie wirklich sexuelle Übergriffe erlebt haben.“ (vgl. Toole 2022, 53)

Das Beispiel zeigt, dass die beiden epistemischen Akteurinnen trotz identischer Informationen nicht das Gleiche über den Fall wissen, und dass Moira mehr weiß als June. Dabei ist die „Verteilung“ des Wissens nicht zufällig: Moira teilt die Identität der Überlebenden des Missbrauchs, African-American in den USA zu sein; epistemische Akteur:innen anderer sozialer Identitäten haben dieses relevante Wissen jedoch nicht.<sup>1</sup> Das Beispiel legt nahe,

1 Ich gehe davon aus, dass soziale Identitäten intersektional sind. Der Einfachheit halber werde ich von „sozialer Identität“ im Singular sprechen, ohne damit zu implizieren, dass z. B. alle Frauen\* ein und dieselbe „soziale Identität“ haben. Es wird lediglich angenommen, dass z. B. biologisches und soziales Geschlecht, Hautfarbe und Klassenzugehörigkeit „axiale Prinzipien gesellschaftlicher Strukturierung“ (Klinger 2012) sind, die die soziale Identität einer Person bestimmen und an denen sich strukturelle Marginalisierung manifestiert. Den Begriff „soziale Gruppe“ verstehe ich klassifikatorisch, als „Zugehörigkeit

dass Mitglieder sozial marginalisierter Gruppen privilegiertes Wissen über Marginalisierung und damit über Ungerechtigkeit haben können.<sup>2</sup>

## 2.1 Soziale Standpunkttheorie

Um diese Verteilung von Wissen erklären zu können, widerspricht die feministische Standpunkttheorie dem atomistischen Verständnis epistemischer Akteur:innen der traditionellen Epistemologie, demzufolge diese als individuell, austauschbar und in ihrem Wissen unabhängig von anderen gelten. Alle Varianten der feministischen Standpunkttheorie vertreten die These, dass Wissen sozial verortet ist (Anderson 2020; Harding 1991; 1993; Hartsock 1983, 1998; Rolin 2009; Toole 2019; Wylie 2003), wobei die Marginalisierung oder Machtposition epistemischer Akteur:innen in einem sozialen System als relevanter Aspekt sozialer Verortung gilt (vgl. Toole 2019, 599).

Die soziale Variante der Standpunkttheorie (SPT) beinhaltet drei zentrale Thesen:

These S des *situierten Wissens* (*situated knowledge*), die These P der *epistemischen Privilegierung* (*epistemic privilege/advantage*), und die These A der Notwendigkeit des *Artikulierens* eines Standpunkts (*achievement*) (vgl. Toole 2022).

Zusammengefasst: das Wissen epistemischer Akteur:innen ist abhängig von ihrer sozialen Identität, wobei sich epistemische Vorteile daraus ergeben können, in einer sozial marginalisierten Position zu sein. Jedoch ist die epistemische Privilegierung keine automatische Folge des bloßen Innehabens einer bestimmten sozialen Identität, sondern muss im Diskurs mit anderen epistemischen Akteur:innen erst artikuliert werden (Intemann 2010; Toole 2019, 2022). Die soziale SPT interessiert sich also für den Einfluss sozialer Identität auf das Wissen epistemischer Akteur:innen. Im Folgenden werde ich mich auf die Frage nach dem Wissen über soziale Beziehungen fokussieren, da es diese sind, die qua Ungerechtigkeit für den Liberalismus normativ relevant sind.

---

zu einer auf generischen Eigenschaftszuschreibungen basierenden sozial bedeutsamen Kategorie (Behrendt 2020: 14 f.).

2 Im Folgenden verstehe ich strukturelle Marginalisierung in Anlehnung an Youngs Konzept struktureller Ungerechtigkeit als das Resultat struktureller sozialer Prozesse von Privilegierung und Diskriminierung.

### 2.1.1 Situiertes Wissen und konzeptuelle Ressourcen

Die soziale SPT versteht die These des situierten Wissens (TS) folgendermaßen: Das nicht-epistemische Merkmal der sozialen Identität ist epistemisch relevant, da diese zu unterschiedlichen Erfahrungen führt (vgl. Toole 2019, 604). Aus diesen resultieren unterschiedliche Perspektiven auf die Welt, die mit unterschiedlichen konzeptuellen Ressourcen dargestellt werden und so in Unterschieden im Wissen unterschiedlicher Akteur:innen resultieren (Fricker 2007, 149 ff.; Pohlhaus 2012, 171 ff.; Toole 2022, 57).<sup>3</sup>

Konzeptuelle Ressourcen sind laut sozialer SPT notwendig, um Erfahrungen darstellen, strukturieren und bewerten zu können. Sie umfassen Sprache, Konzepte, sowie Standards der Zuordnung und sollten geeignet sein, die relevanten Aspekte der jeweiligen Erfahrung zu erfassen. Konzeptuelle Ressourcen sind nur adäquat, wenn sie die Erfahrungen von Personen tatsächlich erfassen; andernfalls wird die Entwicklung neuer Ressourcen notwendig. Das Erfordernis der Adäquatheit dieser Ressourcen steht in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis mit der Tatsache, dass konzeptuelle Ressourcen *kollektiv* verfasst sind, also in epistemischen Gemeinschaften entstehen und vermittelt werden. Daher sind epistemische Akteur:innen *interdependent*: sie sind auf kollektive konzeptuelle Ressourcen angewiesen, um überhaupt etwas wissen zu können (Pohlhaus 2012, 717 ff.). Da laut SPT Akteur:innen unterschiedlicher sozialer Identitäten unterschiedliche Erfahrungen machen, benötigen sie potenziell auch unterschiedliche konzeptuelle Ressourcen. Die Neuentwicklung konzeptueller Ressourcen ist notwendig für deren „Passung“ mit der eigenen Lebenswelt und ermöglicht situiertes Wissen (Toole 2022, 56 f.).

Pohlhaus (2012) argumentiert, dass marginalisierte Personen spezifische konzeptuelle Ressourcen entwickeln, die ihre Erfahrungen beschreiben. Beispiele dafür sind die Konzepte der „sexuellen Belästigung“ von Frauen sowie der „Hypersexualisierung“ schwarzer Frauen. Beide mussten als Reaktion auf weithin geteilte Erfahrungen von Personen bestimmter sozialer Identitäten erst erdacht und bezeichnet werden, um eine vorher nicht benennbare Erfahrung als z. B. sexuelle Belästigung kennzeichnen zu können (vgl. Fricker 2007, 149 ff.). Beide Beispiele zeigen, dass die Entwicklung

---

3 Im Folgenden werde ich von „sozialer Identität“ statt von „sozialem Standpunkt“ sprechen, um Verwechslungen des sozialen Standpunkts mit dem kritischen, epistemischen Standpunkt zu vermeiden. Diese Unterscheidung ist zentral für die Plausibilität der SPT, vgl. Abschnitt 2.1.3. und Wylie (2003).

dieser Konzepte in Abhängigkeit von sozialer Identität und damit verbundenen Erfahrungen verstanden werden muss (Fricker 2007, 148 ff; Toole 2022, 57 f.). Der Verweis auf konzeptuelle Ressourcen erklärt daher, warum im obigen Beispiel Moira qua sozialer Identität nicht nur von verzerrten Glaubwürdigkeitszuschreibungen weiß. Sie kennt auch kulturelle Narrative hinsichtlich der unterstellten sexuellen Verfügbarkeit schwarzer Frauen, die den sexuellen Missbrauch schwarzer Frauen als „weniger falsch“ erscheinen lassen als den Missbrauch weißer Frauen (Toole 2022, 57); wohingegen June qua sozialer Identität keine Motivation hat, sich dieses Wissen anzueignen.

Die These des situierten Wissens qua konzeptueller Ressourcen plausibilisiert die Annahme, dass unterschiedlich situierte Personen unterschiedliches Wissen haben, und daher Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen spezifisches, sozial situiertes Wissen über ihre eigene Lebenswelt haben können. Allerdings erklärt diese These noch nicht, warum gerade sozial marginalisierte Personen privilegiertes oder exklusives Wissen über Ungerechtigkeit haben sollten.

### *2.1.2 Inversion: Soziale Marginalisierung und Epistemische Privilegierung*

Der These der epistemischen Privilegierung (TP) (auch Inversionsthese, vgl. Wylie 2003) zufolge sind epistemische Akteur:innen, die sozial marginalisierten sozialen Standpunkten angehören, in epistemischer Hinsicht privilegiert; sie haben ein vollständigeres Verständnis sozialer Beziehungen (vgl. Hartsock 1983; 1998).<sup>4</sup>

Der SPT zufolge bedeutet soziale Marginalisierung, qua sozialer Identität eine Position relativer Machtlosigkeit innezuhaben, wohingegen soziale Privilegierung bedeutet, qua sozialer Identität eine Machtposition innezuhaben.<sup>5</sup> Damit einher geht ein ungleicher Einfluss sozial unterschiedlich situierten Akteur:innen auf die etablierten kollektiven konzeptuellen Ressourcen: soziale Privilegierung impliziert, auch privilegierten Einfluss auf die kollektiven konzeptuellen Ressourcen zu haben. Folglich entsprechen die etablierten kollektiven konzeptuellen Ressourcen primär den Erfahrungen und der Lebenswelt sozial privilegierter epistemischer Akteur:innen. Sozial marginalisierte Personen hingegen kennen sowohl ihre eigene als auch

4 Zur Frage der Relevanz für die zeitgenössische SPT, vgl. Fricker (1999).

5 Für den zugrunde liegenden Begriff sozialer Macht vgl. Fricker (2007: 14 ff.; 147 ff.).

die Perspektive sozial privilegierter Personen; sie haben also die Fähigkeit, verschiedene Perspektiven einzunehmen. Darin besteht ihre epistemische Privilegierung. Dies ist zum einen der Fall, da die verfügbaren kollektiven konzeptuellen Ressourcen und damit die epistemische Strukturierung der Welt der Perspektive der Perspektive sozial privilegierter Akteur:innen entsprechen (vgl. Hartsock 1983). Zudem haben marginalisierte epistemische Akteur:innen ein Interesse daran, die privilegierte Perspektive zu kennen, da sie strukturell von sozial privilegierten Akteur:innen abhängig sind, deren Interessen sie verstehen können müssen. Umgekehrt haben sozial privilegierte epistemische Akteur:innen keinen unmittelbaren Nutzen davon, konzeptuelle Ressourcen zu verstehen, die sozial marginalisierte Erfahrungen darstellen (Pohlhaus 2012, 719).<sup>6</sup> Aufgrund ihrer sozialen Situierung können marginalisierte epistemische Akteur:innen also Mechanismen von Marginalisierung erkennen, die aus der Perspektive sozial privilegierter Akteur:innen unsichtbar bleiben. Daraus entsteht seitens sozial privilegierter Akteur:innen eine spezifische Form des Nichtwissens hinsichtlich ihrer eigenen Privilegierung.<sup>7</sup> Die These der epistemischen Privilegierung erklärt daher, weshalb sozial marginalisierte Personen privilegiertes Wissen über Ungerechtigkeit haben können.<sup>8</sup> Ihre epistemischen Perspektiven sind damit umfassender, und können durch die Entwicklung neuer konzeptueller Ressourcen bestehende Lücken im *kollektiven* Wissen schließen.<sup>9</sup> Die Neubildung konzeptueller Ressourcen, die den Erfahrungen marginalisierter Akteur:innen entsprechen, hat daher einen epistemischen Mehrwert, da das resultierende Wissen adäquater und umfassender ist (vgl. Harding 1995 zu „strong objectivity“). Sie ermöglichen so die Sichtbarmachung und Benennung von Mechanismen der Marginalisierung, die aus der dominanten

6 Dieses Phänomen wird auch als „double consciousness“ bezeichnet, vgl. W. E. B. Du Bois (1903), Medina (2012), Mills (1997).

7 Zu epistemology of ignorance, vgl. Medina (2013), zu white ignorance, vgl. Mills (2007).

8 Sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen wissen, dass die kollektiven konzeptuellen Ressourcen potenziell lückenhaft und inadäquat sind. Sozial privilegierte Personen hingegen haben keinen Anlass zu der Annahme, dass es signifikante epistemische blinde Flecken gibt (Pohlhaus 2012, 720)

9 Auch sozial privilegierte Akteur:innen können epistemische Lücken aufdecken; die durch marginalisierte Akteur:innen aufgedeckten Lücken sind jedoch grundlegender (Pohlhaus 2012, 720).

Perspektive und mittels etablierter kollektiver Konzepte nicht sichtbar sind (Pohlhaus 2012, 720).

Die Konzepte sexueller Belästigung und Hypersexualisierung verdeutlichen diesen Zusammenhang: die Erfahrungen, die diesen Konzepten jeweils zugrunde liegen, ergeben sich aus marginalisierter sozialer Situiertheit; sie können nur von Personen gemacht werden, die entsprechend sozial situiert sind. Die entwickelten Ressourcen ermöglichen es, dass diese Erfahrungen auch für Personen verständlich gemacht werden, die diese aufgrund ihrer sozialen Identität nicht machen (können).

### 2.1.3 Die Notwendigkeit der Artikulation eines Standpunkts

Ein kritischer epistemischer Standpunkt ist nicht mit dem Innehaben einer sozialen Identität identisch (Wylie 2003). Während soziale Identität zwar bestimmte Erfahrungen und eine Perspektive nach sich zieht, ergibt sich der kritische epistemische Standpunkt nicht direkt oder automatisch aus ersterer (Harding 1991; Medina 2013, 43). Für die Artikulation eines kritischen Standpunkts bedarf es einiger Zwischenschritte, insbesondere des *consciousness raising*, das zur Entwicklung neuer konzeptueller Ressourcen beitragen kann, wie im Fall des Begriffs der „sexuellen Belästigung“ (Fricker 2007, 149 ff.). Die Entwicklung neuer konzeptueller Ressourcen ermöglicht eine kritische Perspektive auf soziale Marginalisierung und damit die Artikulation eines kritischen Standpunkts. Neue konzeptuelle Ressourcen können jedoch nicht individuell entwickelt werden, sondern setzen aufgrund der Interdependenz epistemischer Akteur:innen einen geteilten Prozess und Diskurs voraus, weswegen der Übergang von einer sozial verorteten Perspektive zu einem Standpunkt auch nicht automatisch erfolgt. Ein epistemischer Standpunkt ist eine kritische Analyse sozialer Machtverhältnisse, einschließlich der konzeptuellen Ressourcen, auf denen diese basieren (Harding 2004, 31 f.).

Die Artikulation des Standpunkts ermöglicht, dass die zunächst standpunktspezifischen konzeptuellen Ressourcen und damit verbundenes Wissen zugänglich für Personen werden, die die entsprechenden Erfahrungen qua sozialer Identität nicht selbst machen (Medina 2013, 43; Pohlhaus 2012, 721). Folglich können z.B. auch weiße Personen die konzeptuellen Ressourcen, die von *African Americans* entwickelt wurden, verstehen und anwenden lernen, oder Männer feministische Positionen vertreten. Auch im umgekehrten Fall sind konzeptuelle Ressourcen schließlich nicht exklusiv an soziale Identität gebunden: Sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen sind auch fähig, konzeptuelle Ressourcen zu verwenden, die weder auf

ihre eigene Lebenswelt zugeschnitten sind noch aus ihrer Perspektive resultieren. Es ist zudem möglich, dass epistemische Akteur:innen unabhängig von ihrer eigenen sozialen Situierung objektiveres Wissen über Marginalisierung entwickeln, sofern diese Überlegungen an der Perspektive und den Erfahrungen der Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen ansetzen (Harding 1992, 459).

Sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen haben also potenziell aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen privilegierten *Zugang* zu Wissen über Ungerechtigkeit in Form von Marginalisierung. Dieses Wissen ist jedoch nicht notwendig an soziale Identität oder Situierung gebunden.

## 2.2. *Differenzierung von deskriptiver These und normativem Impuls der Standpunkttheorie*

In diesem Abschnitt werde ich argumentieren, dass die SPT aus zwei Komponenten besteht, die separat voneinander betrachtet werden können: aus einer deskriptiven These über Wissenserwerb in Abhängigkeit von sozialer Situierung, sowie aus dem normativen Impuls, im Sinne einer kritischen Theorie zur Emanzipation der Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen beizutragen. Diese Differenzierung ist zentral für die Frage, ob die Annahmen der SPT mit dem Liberalismus kompatibel sein können.

Systematisch gehört die SPT zur kritischen Theorie (Anderson 2020). Kritische Theoriebildung beginnt mit einem Fokus auf Marginalisierung vereint mit einem emanzipativen Interesse. Damit ist die SPT vom emanzipativen normativen Impuls der kritischen Theorie *motiviert*. Ich werde argumentieren, dass dieser sich zwar auf den Fokus und die Fragestellungen der Theorie auswirkt, nicht jedoch auf den von ihr beschriebenen „epistemischen Mechanismus“, der erklärt, warum Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen privilegiertes Wissen über Diskriminierung und Marginalisierung haben können. Dafür werde ich zeigen, dass die These situierten Wissens (TS) und die These epistemischer Privilegierung (TP) nicht auf normativen Vorannahmen basieren. Die These der Artikulation des Standpunkts (TA) ist zwar von einer normativen Vorannahme motiviert; dies hat jedoch keine Auswirkung auf den deskriptiven Status von TS und TP. Daraus folgt, dass die Kernthesen der SPT den Erwerb von Wissen in Abhängigkeit von sozialer Identität lediglich *beschreiben*, und somit mit weiteren normativen Theorien wie z. B. dem Liberalismus vereinbar sein können.

Die systematische Verortung der SPT in der kritischen Theorie schlägt sich eindeutig im „context of discovery“ (Harding 1992, 459) der Theorie nie-

der: Es sind marginalisierte Perspektiven, aus denen heraus gesellschaftliche Probleme identifiziert werden müssen (ibid., 451). Dieser emanzipative Impuls definiert Fokus und Fragestellung der SPT. Relevant ist Frage die nach dem Einfluss marginalisierter sozialer Situiertheit auf die epistemischen Fähigkeiten und das Wissen der entsprechenden epistemischen Akteur:innen. Die argumentative Logik der ersten beiden Thesen der SPT basiert dennoch nicht auf normativen Vorannahmen, wie ich im Folgenden zeige.

Die These des situierten Wissens (TS) besagt, dass bestimmte nicht-epistemische Eigenschaften die Kenntnis konzeptueller Ressourcen und so das Wissen(können) bestimmter Propositionen ermöglichen. Damit geht jedoch erstens keine Annahme darüber einher, welchen normativen Status diese nicht-epistemischen Eigenschaften haben sollten. Vielmehr argumentiert die SPT für den *epistemischen* Mehrwert des situierten Wissens: Mit der Annahme, dass Wissen sozial situiert sei, kann Wissen entdeckt und *als Wissen* ausgezeichnet werden, das mit den Annahmen der traditionellen Epistemologie nicht erfassbar ist. Da es sich um einen epistemischen Mehrwert hinsichtlich des Wissen(könnens) bestimmter Propositionen handelt, profitieren alle epistemischen Akteur:innen. Dieser epistemische Mehrwert ist nur durch die Orientierung an marginalisierten Perspektiven möglich.

Zweitens geht mit TS *nicht* die Annahme einher, dass die Perspektiven sozial marginalisierter epistemischer Akteur:innen *per se* adäquat sind und privilegiert berücksichtigt werden sollten. Im Gegenteil zeigt die These der Artikulation des Standpunkts, dass kohärente kritische Standpunkte *nicht* unmittelbar aus marginalisierter sozialer Situierung folgen, sondern „kritisches Wissen“ erst entwickelt werden muss (Anderson 2020). Zwar besteht ein emanzipatives normatives Interesse an der Entwicklung dieses Standpunkts; dies beeinflusst jedoch nicht TS. Ohne situiertes Wissen wäre zwar die Artikulation eines kritischen Standpunkts nicht möglich; der Imperativ zur Entwicklung eines solchen ist aber für TS selbst irrelevant.

Die These der Privilegierung (TP) scheint eine normative Annahme zu enthalten, da sie von ungleich verteilter gesellschaftlicher Macht ausgeht, die in ein Verhältnis zu epistemischer Privilegierung gesetzt wird. Ich argumentiere, dass es sich hierbei um eine empirische, keine normative Annahme handelt. Die SPT greift die empirische (z. B. statistisch belegbare) Tatsache auf, dass unterschiedliche soziale Identitäten mit sozialer Privilegierung bzw. Marginalisierung korrelieren. TS wird mit dieser empirischen Annahme der Ungleichverteilung sozialer Privilegierung spezifiziert, woraus TP resultiert. Sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen haben demnach

Wissen über die Welt, das sozial privilegierte Akteur:innen nicht unmittelbar haben (können). TP bedarf damit keiner normativen Zusatzannahme, sondern ergibt sich aus der These des situierten Wissens in Kombination mit einer empirisch informierten Annahme über die Ungleichverteilung gesellschaftlicher Macht. Auch hier interveniert die These der Artikulation des Standpunkts (TA): sie verdeutlicht, dass auch sozial privilegierte Akteur:innen bestimmtes Wissen erlernen können. Der normative Gehalt von TA beeinflusst aber nicht die Argumentationslogik von TP.

TA nimmt eine Sonderrolle im Vergleich zu den anderen beiden Thesen ein, da sie sowohl deskriptive als auch normative Vorannahmen macht. TA ist deskriptiv insofern die Möglichkeit der intersubjektiven Weitervermittlung konzeptueller Ressourcen unabhängig von sozialer Identität einen epistemischen Mechanismus beschreibt. Im Unterschied zu den beiden vorherigen Thesen basiert TA zudem auf einer normativen Vorannahme. Da die Artikulation des Standpunkts dem emanzipativen Interesse soziale marginalisierter Akteur:innen gilt, setzt TA einen *normativen* Mehrwert der Artikulation eines Standpunkts voraus. TA erfüllt daher eine zusätzliche Funktion für die SPE: Während mit TS und TP der epistemische Mechanismus der SPT konzeptualisiert wird, artikuliert TA die normativen Desiderate der SPT als kritischer Theorie.

Der Beantwortung der Ausgangsfrage, ob man als Liberale eine SPT haben kann, steht dieser normative Gehalt von TA jedoch nicht entgegen. Dass Mitglieder marginalisierter Personen privilegierten Zugang zu Wissen über Ungerechtigkeit haben, wird durch TS und TP hinreichend plausibilisiert. Ebenso ist der deskriptive Aspekt von TA für die Ausgangsfrage relevant: Wäre die intersubjektive Anschlussfähigkeit situierten Wissens nicht gegeben, könnte dieses den Liberalismus nicht informieren. Dass TA zusätzlich eine Annahme darüber macht, wie dieses Wissen im Sinne einer kritischen Theorie verwendet werden soll, wirkt sich auf den deskriptiven Status von TS und TP allerdings nicht aus.

### 3. Liberalismus und situiertes Wissen über Ungerechtigkeit

Ich definiere den Liberalismus möglichst weit als ein Cluster von Theorien, die vom normativen Primat gleicher, individueller Freiheit als Grundlage für die Bewertung politischer und moralischer Sachverhalte ausgehen (Bratu & Dittmeyer 2017). Diese weite Definition ist wichtig, da ich mich mit dem idealen und nicht-idealen Rawlsianischen und Shklars konfliktiven Liberalismus

auf Varianten des Liberalismus beziehe, die im liberalen Spektrum weit auseinanderliegen. Jede liberale Theorie hat aufgrund ihres normativen Standards ein konstitutives Interesse an der Beseitigung von Ungerechtigkeit(en) in Form von Beeinträchtigungen der individuellen Freiheit. Wenn also, wie die soziale SPT argumentiert, bestimmte Personengruppen privilegierten Zugang zu Wissen über Ungerechtigkeit in Form von z. B. Marginalisierung und deren Mechanismen haben, hat der Liberalismus ein konstitutives Interesse daran, dieses Wissen zu berücksichtigen, um das normative Ziel der Beseitigung von Ungerechtigkeit umsetzen zu können. Daher halte ich es aus liberaler Perspektive für normativ wünschenswert, situiertes Wissen über Ungerechtigkeit in die liberale Theoriebildung integrieren zu können.

### 3.1 *Das normative Argument*

Da soziale SPT und Liberalismus den normativen Individualismus voraussetzen, argumentiere ich für die normative Vereinbarkeit dieser Theorien. Folglich verstehe ich Diskriminierung und Marginalisierung, die die SPT kritisiert, äquivalent mit dem Konzept von Ungerechtigkeit, das sich aus liberalen Prämissen ergibt. Normativer Individualismus bedeutet, dass das Individuum die normative Bezugsgröße für die Bewertung politischer oder moralischer Fragen ist. Jede liberale Theorie ist *per definitionem* auf den normativen Individualismus festgelegt. Für den Liberalismus dient der normative Individualismus als Grundlage der Kritik an Einschränkungen der gleichen individuellen Freiheit (Anderson 2009, 133 ff.). Einschränkungen individueller Freiheit sind für liberale Theorien nur unter bestimmten Bedingungen legitim; Freiheitseinschränkungen, die diesen Bedingungen nicht genügen, sind unzulässig und damit ungerecht. Daher ist der Liberalismus sowohl historisch als auch systematisch eine emanzipative Theorie (Bratu & Dittmeyer 2017).

Die soziale SPT betrachtet Personen qua sozialer Identität als Mitglieder sozialer Gruppen, da mit Verweis auf Gruppenzugehörigkeit Unterschiede im Wissen unterschiedlicher Personen erklärt werden können. Prima facie ist für die soziale SPT also nicht das Individuum, sondern dessen Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen relevant, da Marginalisierung strukturell an soziale Identität, und damit Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen gekoppelt ist. Normativ jedoch argumentiert die soziale SPT auf individualistischer Grundlage: Auch die SPT betrachtet *individuelle Personen*, die durch Marginalisierung benachteiligt, in ihrer Freiheit eingeschränkt und so epistemisch und *normativ* geschädigt werden.

Dies zeigt sich erstens im ungleichen Einfluss sozial unterschiedlich situierter Personen auf die kollektiven konzeptuellen Ressourcen. Wie bereits erläutert, korreliert der Einfluss auf konzeptuelle Ressourcen mit sozialer Identität. Dies kann in epistemischer *Ungerechtigkeit* gegenüber individuellen *epistemischen Akteur:innen* resultieren (Fricker 2007; Toole 2019 zu epistemischer Unterdrückung; Dotson 2011 zu epistemischer Gewalt). Lücken in den kollektiven konzeptuellen Ressourcen machen es für sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen unmöglich, ihre Erfahrungen adäquat zu erfassen und zu bewerten. Sie sind demnach nicht in der Lage, ihr eigenes Leben hinreichend zu verstehen; dies stellt eine epistemische Schädigung durch hermeneutische Marginalisierung dar (Fricker 2007, 147 ff.). Hermeneutische Ungerechtigkeit hat einen normativen Aspekt, da sie auch den normativen Anspruch des Individuums darauf, als gleichwertige epistemische Akteur:in im epistemischen Kontext agieren zu können, schädigt (ibid., 162 ff.). Der normative Maßstab, den die soziale SPT voraussetzt, ist also die Vermeidung der Schädigung individueller epistemischer Akteur:innen in ihrem Status als gleichwertige Wissende: das Individuum ist der normative Bezugspunkt der Theorie.<sup>10</sup> Diese epistemische und normative Schädigung wird nicht isoliert, sondern auch im politischen Kontext betrachtet. Fricker (2013, 1331) argumentiert, dass die Abwesenheit epistemischer Diskriminierung, und damit epistemische Gerechtigkeit eine notwendige Voraussetzung *politischer* Freiheit im liberalen Sinn sei. Liberale Staaten zeichnen sich dadurch aus, dass Einspruch gegen Freiheitseinschränkungen jederzeit möglich sein muss. Sei die Fähigkeit, Einspruch einzuheben, aufgrund epistemischer Ungerechtigkeit eingeschränkt, habe dies unmittelbar negative Implikationen für die individuelle Freiheit über rein epistemische Belange hinaus.

Zweitens bestätigt meine Differenzierung von deskriptiven Thesen und normativem Impuls der SPT die These der Vereinbarkeit der Theorien. Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen ist lediglich für die beiden ersten Thesen der SPT relevant, die aber, wie ich gezeigt habe, deskriptiven Charakter haben. Soziale Situiertheit bzw. Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen ist daher *methodologisch* relevant für die Beschreibung von situiertem Wissen und epistemischer Privilegierung. Dies betrifft aber nicht den normativen

---

10 Ich danke einer anonymen Gutachter:in für den Hinweis, dass sich hinsichtlich des normativen Individualismus die soziale SPT von materialistischen Varianten der SPT signifikant unterscheidet.

Impuls der Theorie. Dieser Impuls bezieht sich, wie gerade gezeigt, auf die *individuellen* Mitglieder sozial marginalisierter Gruppen. Verträte die SPT eine These über die normative Relevanz oder den besonderen moralischen Wert sozialer Gruppen, wäre sie mit dem normativen Individualismus des Liberalismus tatsächlich unvereinbar.

Drittens ist der normative Individualismus eine wertvolle Ressource für die soziale SPT. Schließlich erlaubt er es, externe Zuschreibungen von Gruppenzugehörigkeit und damit einhergehender Stereotype als normativ kritikwürdig auszuzeichnen. Shklar (2019, 22) argumentiert, dass bereits die Zuschreibung von Gruppenzugehörigkeiten und -eigenschaften per se illiberal, da freiheitsbeschneidend sei. Solche Zuschreibungen durch *systematic negative identity prejudices* sind aber notwendige Bedingung struktureller Marginalisierung (Fricker 2007, 155 ff.). Der Rekurs auf diese ist aus liberaler Sicht normativ ausgeschlossen; gerade deshalb ist der normative Individualismus eine so schlagkräftige Ressource *gegen* Diskriminierung aufgrund von sozialer Identität, und damit *gegen* strukturelle Marginalisierung. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der emanzipativen Funktion des Liberalismus gegen bestimmte identitätsspezifische Formen der Marginalisierung und Ungerechtigkeit. Emanzipative Bewegungen wie die Frauenbewegung oder das Civil Rights Movement in den USA, die die rechtliche und strukturelle Diskriminierung und Ungerechtigkeit aufgrund von sozialer Identität bekämpfen, haben sich historisch explizit auf die grundlegende liberale Idee gleicher individueller Freiheit berufen (Hall 2005; Heidel 2007). Der Erfolg dieser Bewegungen zumindest beim Abbau dieser Marginalisierungen spricht eindeutig für die Stärke des normativen liberalen Arguments. Damit ist der normative Individualismus für die soziale SPT eine zentrale Ressource für die Kritik von Marginalisierung.

Es sprechen also keine normativen Gründe dagegen, situiertes Wissen über Ungerechtigkeit im Sinne der sozialen SPT in eine liberale Theorie zu integrieren.

### 3.2 Das methodologische Argument

Dies löst allerdings nicht die methodologische Divergenz. Um strukturelle Marginalisierung darstellen zu können, ist ein Konzept sozialer Gruppen erforderlich (Anderson 2009, 132–133). Da liberale Theorien keine expliziten Konzepte sozialer Gruppen(zugehörigkeit) entwickeln können, muss strukturelle Marginalisierung für diese unsichtbar bleiben (Kaufmann 2020b, 217). Liberalismus und soziale SPT scheinen sich daher methodologisch aus-

zuschließen. Ich zeige drei liberale Modi des Umgangs mit der methodologischen Herausforderung struktureller Marginalisierung auf. Anschließend zeige ich am Beispiel von Tommie Shelbys Analyse, dass situiertes Wissen liberale Theorien auf nicht-idealer Ebene informieren kann.

Erstens ist es für den Liberalismus nicht zwingend notwendig, strukturelle Ungerechtigkeit qua sozialer Gruppenzugehörigkeit als *distinkte* Form der Ungerechtigkeit zu erfassen. Qua normativem Individualismus sind liberale Theorien in der Lage, *jede* Einschränkung individueller Freiheit als Ungerechtigkeit zu kritisieren, unabhängig davon, ob es sich um eine strukturelle, eine inzidentelle oder eine andere Form von Ungerechtigkeit handelt (zu dieser Unterscheidung Fricker 2007, 27 f.). Was aufgrund des zugrunde liegenden normativen Maßstabs aus liberaler Sicht kritikwürdig ist, ist das *Resultat*, nämlich die Beeinträchtigung gleicher individueller Freiheit, einschließlich der Freiheit, als gleichwertige epistemische Akteurin zu agieren (vgl. z. B. Okin 1989; Shelby 2004). Für die Kritik an einer spezifischen Ungerechtigkeit spielt aus liberaler Sicht keine Rolle, ob die *Ursache* dieser Ungerechtigkeit inzidentell oder strukturell ist. Dieses Argument lässt allerdings die Frage offen, wo genau der konzeptuelle Anknüpfungspunkt situierten Wissens über Ungerechtigkeit und liberaler Theoriebildung liegen könnte.

Zweitens erkennt die ideale Theorie Rawlsianischer Prägung die Existenz sozialer Identitäten durchaus an. Die ideale Theorie formuliert Gerechtigkeitsgrundsätze für eine Gesellschaft unter idealisierten Bedingungen. Zu den Aspekten, von denen abstrahiert wird, gehört die konkrete individuelle Identität der Subjekte im Urzustand, inklusive deren Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen. Dies impliziert allerdings nicht, dass es keine sozialen Gruppen *geben wird*, wenn der *veil of ignorance* sich hebt. Im Gegenteil ist auf der Ebene der idealen Theorie *angelegt*, dass es unterschiedliche soziale Positionen in der realen Gesellschaft gibt (Rawls 2003, 118 ff.). Diese unterschiedlichen sozialen Positionen werden, qua normativem Individualismus, jedoch als normativ irrelevant betrachtet, d. h. sie dürfen keinen Einfluss auf den Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze haben. Dass der Liberalismus auf der idealen Ebene kein *explizites* Konzept sozialer Gruppen entwickelt, bedeutet daher nicht, dass der strukturelle Zusammenhang zwischen Gruppenzugehörigkeit und möglicher Marginalisierung grundsätzlich verkannt wird. Vielmehr wird von konkreten Identitäten abstrahiert, um diesen normativ kritikwürdigen Zusammenhang aushebeln. Dennoch bleibt unklar, wo eine konzeptuelle Schnittstelle zwischen Liberalismus und situiertem Wissen

über Ungerechtigkeit liegt, weshalb der blinde Fleck des Liberalismus bestehen bleibt.

Die nicht-ideale Theorie hingegen hat methodologische Ressourcen hinsichtlich der Konzeptualisierung struktureller Marginalisierung unter liberalen Vorzeichen, wie ich am Beispiel von Tommie Shelbys Analyse urbaner Wohngegenden, die er als „Ghettos“ bezeichnet, zeigen werde. Der normative Individualismus, den jede liberale Theorie voraussetzt, impliziert schließlich nicht notwendig den methodologischen Individualismus, der die Betrachtung sozialer Gruppen auch methodologisch ausschließt (Anderson 2009, 140). Die nicht-ideale Theorie untersucht empirisch informiert Hindernisse der und Abweichungen von den Gerechtigkeitsgrundsätzen; darunter die Ursachen und Funktionsweisen struktureller Marginalisierung (Mills 2005). Shelby (2016) untersucht konkret die Frage nach Ungerechtigkeiten in der gesellschaftlichen *Grundstruktur* selbst, die sich in struktureller Marginalisierung niederschlagen. Seine Analyse fokussiert Marginalisierung aufgrund von Hautfarbe in den heutigen USA und deren Folgen, insbesondere die räumliche Segregierung von African Americans in marginalisierten urbanen Wohngegenden, die er als „ghettos“ bezeichnet. Shelby verweist auf soziale Identität – African American mit geringem sozioökonomischen Status – als relevantes Merkmal für die Akkumulation von *concentrated disadvantages*, die in struktureller Marginalisierung resultieren (ibid., 41 ff.). Er argumentiert, dass die liberale Argumentationslogik unterschiedliche soziale Standpunkte berücksichtigen kann; nämlich in Form von *resistance* und *dissent* gegenüber einer *ungerechten* Grundstruktur, die nicht alle gleichermaßen benachteiligt.

Ich argumentiere, dass dies in der Terminologie der sozialen SPT paraphrasiert werden kann: Die Bewohner:innen dieser marginalisierten Viertel haben eine andere Perspektive auf die Grundstruktur als privilegiere Bürger:innen. Daraus kann sich spezifisches Wissen über diese Grundstruktur ergeben, nämlich in welchen spezifischen Hinsichten und auf welche Weise sie ungerecht ist. Dieses Wissen wird durch soziale Identität und damit einhergehende Erfahrungen – Bewohner:innen entsprechender Viertel, die unter Bedingungen von *concentrated disadvantages* leben – ermöglicht, wohingegen sozial privilegiere Personen dieses Wissen nicht in derselben unmittelbaren Weise haben können. Allerdings muss auch dieses Wissen erst im Diskurs entwickelt werden. Dieses ermöglicht die Entwicklung eines kritischen Standpunkts, zu dem Shelbys Analyse selbst beiträgt. Von diesem aus ist die Kritik an den Ermöglichungsbedingungen und Verhältnissen des Ghettos möglich. Shelby fordert eine Reform der Grundstruktur, die die

Existenz des Ghettos überhaupt ermöglicht, *aus der Perspektive der marginalisierten Bewohner:innen* (ibid., 2 ff.).

Wie Shelbys Analyse zeigt, hat der Liberalismus auf nicht-idealer Ebene weitgehende Ressourcen, empirisch informiert strukturelle Marginalisierung darzustellen, zu analysieren und zu kritisieren. Daher kann eine sozial situierte Perspektive sogar signifikant dazu beitragen, eine genuin liberale, nicht-ideale Theorie zu formulieren, die situiertes Wissen über Ungerechtigkeit zu ihrem Ausgangspunkt macht. Allerdings ist das situierte Wissen über Ungerechtigkeit auf die nicht-ideale Ebene beschränkt, die im Verhältnis zur idealen Theorie notwendig sekundär bleibt.

### 3.3 *Das Argument der Expertise*

Im Folgenden werde ich zeigen, dass Judith Shklars Ansatz, der in der konfliktiven Tradition des Liberalismus steht, in besonderer Weise geeignet ist, situiertes Wissen über Ungerechtigkeit zu integrieren und so bestehende Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Ihr konfliktiver Liberalismus ist außerhalb der Unterscheidung idealer und nicht-idealer liberaler Theoriebildung verortet, hinsichtlich der Hinwendung zu Ungerechtigkeit(en) aber mit der nicht-idealen Theorie vergleichbar (Kaufmann 2020b). Ich werde zeigen, dass es der konfliktive Liberalismus erlaubt, die Schnittstelle von Liberalismus und sozialer SPT von der Ebene der Theoriebildung auf die Ebene der liberalen Gesellschaft zu verlagern, und so soziale und politische Verhältnisse immer wieder neu hinsichtlich ihrer normativen Ausrichtung zu bewerten.

Shklars Liberalismus basiert auf der Annahme, dass Opfer von Ungerechtigkeit für den Liberalismus systematisch relevant sind, da sie die eigentlichen Adressat:innen des Liberalismus darstellen (Shklar 1989; 1990; vgl. auch Gatta 2018; Kaufmann 2020a). Er setzt also an der Perspektive derjenigen an, die innerhalb der politischen Machtstruktur eine marginalisierte Position innehaben und daher durch das normative Prinzip des Liberalismus geschützt werden müssen; der Ausgangspunkt von Shklars Liberalismus von der Perspektive der Marginalisierten ist daher mit dem der Standpunkttheorie vergleichbar (vgl. Heins 2019 zum Verhältnis von Shklar und Kritischer Theorie).

Des Weiteren vertritt Shklar die der SPT analoge These, dass Opfer von Ungerechtigkeit etwas über Ungerechtigkeit wissen, das Außenstehende oder Täter:innen nicht wissen können (Kaufmann 2020b). Für die Sicherstellung und politische Bearbeitung dieses Wissenstransfers verweist sie auf die Institutionen der liberalen Demokratie: die Stimmen der Opfer von

Ungerechtigkeit müssen in einem liberalen, demokratischen Staat immer geäußert werden dürfen und angehört werden. Nur so kann sichergestellt werden, dass Ungerechtigkeiten erkannt und adressiert werden. Dies ist für Shklar notwendig, da Ungerechtigkeit sich kontextabhängig äußert und daher nicht als bloße Negation idealer Gerechtigkeitsgrundsätze fixierbar ist: je nach Kontext können sich Ungerechtigkeiten auf bisher unerkannte Weise zeigen. Im politischen Diskurs erweisen sich nicht alle subjektiven Ungerechtigkeitserfahrungen tatsächlich als solche; vielmehr müssen diese an den normativen Maßstäben liberaler Gesellschaften kritisch geprüft werden (Kaufmann 2020b, 218).

Um Shklars Annahmen über die systematische Funktion der Aussagen der Betroffenen von Ungerechtigkeit zu plausibilisieren, werde ich argumentieren, dass Mitglieder marginalisierter sozialer Gruppen in liberalen Gesellschaften als potenzielle Expert:innen für Marginalisierung und Ungerechtigkeit betrachtet werden können und sollten. In liberalen Gesellschaften wird der Status als Expert:in anhand objektiver Qualifikation vergeben (Buchanan 2004; Talisse 2009). Mittels sozialer SPT kann gezeigt werden, dass sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen privilegierten Zugang zu Wissen über Ungerechtigkeit in Form von Marginalisierung haben, bzw. aus marginalisierten Perspektiven dieses Wissen erst sichtbar wird. Daher kann man sozial marginalisierte epistemische Akteur:innen als Expert:innen für Erfahrungen von Ungerechtigkeit in Form von Marginalisierung betrachten. Liberale Gesellschaften und liberale Bürger:innen haben ein normatives Interesse daran, von diesem Wissen über Ungerechtigkeit und Marginalisierung zu erfahren, um diese Ungerechtigkeiten beseitigen zu können.

Dass standpunktspezifisches Wissen unabhängig von konkreter individueller Identität nachvollziehbar ist, ist Voraussetzung dafür, dieses Wissen im liberalen Diskurs sinnvoll verarbeiten zu können. Wie die These der Artikulation eines kritischen Standpunkts zeigt, ist diese Bedingung im Rahmen der SPT erfüllt. Damit begrenzt die SPT die Validität bloß subjektiver Perspektiven, da sich diese immer erst im Prozess der Artikulation des geteilten, kritischen Standpunkts beweisen müssen. Gleichzeitig ist, wie Shklars konfliktiver Liberalismus nahelegt, eine liberale Gesellschaft darauf angewiesen, dass sozial situiertes Wissen im Diskurs geteilt wird, da sonst Ungerechtigkeiten nicht erkannt, kritisiert und beseitigt werden können. Analog zur SPT begrenzt Shklars Liberalismus subjektive Perspektiven durch die kritische Prüfung anhand der normativen Maßstäbe liberaler Ge-

sellschaften. Für den konfliktiven Liberalismus verweisen soziale SPT und Liberalismus auf der gesellschaftlichen Ebene aufeinander.

Die Komplementierung der sozialen SPT und des konfliktiven Liberalismus bietet auch Vorteile für erstere. Aus Sicht der SPT haben privilegierte epistemische Akteur:innen den epistemischen Spielraum, marginalisierte Perspektiven trotz verfügbarer konzeptueller Ressourcen bzw. Wissens zu ignorieren (*wilfull hermeneutical ignorance*; Pohlhaus 2012). Shklars konfliktiver Liberalismus komplementiert die individuelle Bewertungsebene mit einer institutionellen. Für Shklar kann nicht realistischlicherweise erwartet werden, dass tatsächlich alle Bürger:innen gewillt oder fähig sind, andere epistemische Perspektiven einzunehmen. Im konfliktiven Liberalismus wird daher die individuelle Ebene von der ausschließlichen Zuständigkeit der Erkenntnis und Beseitigung von Ungerechtigkeit entlastet und diese Verantwortung ebenso der institutionellen Ebene und dem öffentlichen Diskurs zugesprochen. Der konfliktive Liberalismus bietet also zusätzlich eine institutionelle Absicherung gegen individuelle vorsätzliche hermeneutische Ignoranz (vgl. Pohlhaus 2012), da die Verpflichtung zum Ernstnehmen der Betroffenen von Ungerechtigkeit institutionell festgeschrieben wird.

Shklar löst die Bearbeitung konkreter Ungerechtigkeiten also aus der Theoriebildung heraus und verlagert diese auf die Ebene der liberalen Gesellschaft selbst. Damit wird auch die Schnittstelle von SPT und Liberalismus in die liberale Gesellschaft verlegt. Durch den Verweis auf die systematische Relevanz der Stimmen der Opfer von Ungerechtigkeit wird der Entdeckungskontext von Ungerechtigkeit im konfliktiven politischen Diskurs liberaler Gesellschaften fortgesetzt, wohingegen er in idealen liberalen Theorien auf die Ebene der Theoriebildung beschränkt ist. Wie Shklar argumentiert, sind liberale Gesellschaften essenziell auf kritische Impulse aus marginalisierten Perspektiven angewiesen, da diese Gesellschaften weder Anspruch noch Hoffnung auf Homogenität der Bürger:innen haben können (Shklar 2019). Die Bewertung sozialer und politischer Verhältnisse hinsichtlich ihres Gerechtigkeitsgehalts bleibt daher im konfliktiven Liberalismus grundsätzlich ungeschlossen. Aufgrund seiner Kontextsensitivität ist Shklars Liberalismus also besonders geeignet, situiertes Wissen über Ungerechtigkeit zu integrieren. Diese Kontextsensitivität stärkt auch den normativen Impuls des Liberalismus, der auf die Beseitigung von Ungerechtigkeit verpflichtet ist.

#### 4. Fazit

Die soziale SPT legt in besonderer Weise situiertes Wissen über Ungerechtigkeit frei, das zur Beseitigung derselben herangezogen werden kann. Der Liberalismus hat ein normatives Interesse an diesem situierten Wissen. In seiner nicht-idealen und konfliktiven Variante kann der Liberalismus situiertes Wissen über Ungerechtigkeit integrieren. Judith Shklars konfliktiver Liberalismus hat ein besonderes Interesse an sozial situiertem Wissen über Ungerechtigkeit, und nimmt Erfahrungen von und situiertes Wissen über Ungerechtigkeit zum systematischen Ausgangspunkt der Theorie. Die soziale SPT kann daher in besonderer Weise den konfliktiven Liberalismus informieren. Durch die Verlagerung der Schnittstelle von SPT und Liberalismus von der Ebene der Theoriebildung auf die institutionelle und öffentliche Ebene liberaler Gesellschaften, bleibt die Neubewertung sozialer und politischer Verhältnisse zwar grundsätzlich unabgeschlossen. Die Kontextsensitivität von Shklars Liberalismus stärkt dennoch seinen normativen Impuls der Beseitigung von Ungerechtigkeit.

#### Literatur

- Anderson, Elizabeth. 2009. „Toward a non-ideal, relational methodology for political philosophy: Comments on Schwartzman’s challenging liberalism“. *Hypatia*, 24 (4): 130–145. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01062.x>
- Anderson, Elizabeth. 2020. „Feminist Epistemology and Philosophy of Science“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology>.
- Behrendt, Hauke. 2020. „Diskriminierung und das Kriterium der Gruppenzugehörigkeit“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (1): 155–190. <https://doi.org/10.22613/zfpp/7.1.6>
- Bratu, Christine und Dittmeyer, Moritz. 2017. *Theorien des Liberalismus zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Buchanan, Allen. 2004. „Political Liberalism and Social Epistemology“. *Philosophy & Public Affairs* 32 (2): 95–130. <https://www.jstor.org/stable/3557947>.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Du Bois, W. E. B. 1903. *The Souls of Black Folk*. <https://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>
- Fricker, Miranda. 1999. „Epistemic oppression and epistemic privilege“. *Canadian Journal of Philosophy Supplementary* 25: 191–210. <https://doi.org/10.1080/00455091.1999.10716836>.

- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2013. „Epistemic justice as a condition of political freedom?“ *Synthese* 190 (7): 1317–1332. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0227-3>.
- Gatta, Giunia. 2018. *Rethinking liberalism for the 21st century: The skeptical radicalism of Judith Shklar*. New York: Routledge.
- Grasswick, Heidi. 2018. „Feminist Social Epistemology“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-social-epistemology>.
- Hall, Jacquelyn Dowd. 2007. „The long civil rights movement and the political uses of the past“. *The Journal of American History* 91 (4): 1233–1263. [https://doi.org/10.1007/978-1-137-06439-4\\_11](https://doi.org/10.1007/978-1-137-06439-4_11).
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. 1992. „Rethinking standpoint epistemology: What is „strong objectivity?““. *The Centennial Review* 36 (3): 437–470.
- Harding, Sandra. 2004. „A socially relevant philosophy of science? Resources from standpoint theory's controversiality“. *Hypatia* 19 (1): 25–47. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2004.tb01267.x>
- HartsocK, Nancy. 1983. „The Feminist Standpoint. Developing the Grounds for a Specifically Feminist Historical Materialism“. In *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, herausgegeben von Sandra Harding und Merrill B. Hintikka, 283–310. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- HartsocK, Nancy. 1998. „The Feminist Standpoint Revisited“. In *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, herausgegeben von Nancy HartsocK, 227–249. Boulder, Colorado & Cumnor Hill, Oxford: Westview Press.
- Heins, Volker. 2019. „More Modest and More Political: From the Frankfurt School to the Liberalism of Fear“. In *Between Utopia and Realism*, herausgegeben von Samangtha Ashenden und Andreas Hess, 179–197. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hekman, Susan. 1997. „Truth and method: Feminist standpoint theory revisited“. *Signs: Journal of women in culture and society* 22 (2), 341–365.
- Intemann, Kristen. 2010. „25 years of feminist empiricism and standpoint theory: Where are we now?“ *Hypatia* 25 (4), 778–796. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01138.x>
- Kaufmann, Katharina. 2020a. „Conflict in Political Liberalism: Judith Shklar's Liberalism of Fear“. *Res Publica* 26 (4): 577–595. <https://doi.org/10.1007/s11158-020-09475-z>.

- Kaufmann, Katharina. 2020b. „Die gerechtigkeitsproduktive Funktion politischer Konflikte. Judith Shklars konfliktiver Liberalismus“. In: *Zeitschrift für politische Theorie* 11 (2): 207–223. <https://doi.org/10.3224/zpth.v11i2.03>.
- Klinger, Cornelia. 2012. Für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte. <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/klinger/>.
- Medina, José. 2012. „Hermeneutical injustice and polyphonic contextualism: Social silences and shared hermeneutical responsibilities“. *Social Epistemology* 26 (2): 201–220. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652214>.
- Medina, José. 2013. *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and the social imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles W. 1997. *The racial contract*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. 2005. „Ideal theory as ideology“. *Hypatia*, 20 (3): 165–183. <https://doi:10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>
- Mills, Charles W. 2007. „White Ignorance“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, herausgegeben von Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 11–38. Albany: State University of New York Press.
- Okin, Susan. 1989. *Justice, gender, and the family*. New York: Basic books.
- Pohlhaus, Gaile. 2012. „Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance“. *Hypatia* 27 (4): 715–735. <https://doi:10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- Rawls, John. 2003. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rolin, Kristina. 2009. „Standpoint theory as a methodology for the study of power relations“. *Hypatia* 24 (4): 218–226. <https://doi:10.1111/j.1527-2001.2009.01070.x>
- Heidel, Ulf. 2007. „Sehnsucht nach Liberalismus“. *Ariadne: Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte* 52: 14–21. <https://doi.org/10.25595/1572>.
- Shelby, Tommie. 2004. „Race and social justice: Rawlsian considerations“. *Fordham Law Review* 72: 1697–1714.
- Shelby, Tommie. 2016. *Dark ghettos*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Shklar, Judith. 1989. „The Liberalism of Fear“. In *Liberalism and the Moral Life*, herausgegeben von Nancy Rosenblum, 21–38. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shklar, Judith. 1990. *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press.
- Shklar, Judith. 2019. *Verpflichtung, Loyalität, Exil*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Talisso, Robert. 2008. „Toward a social epistemic comprehensive liberalism“. *Episteme* 5 (1): 106–128. <https://doi:10.3366/E1742360008000269>.
- Toole, Briana. 2019. „From standpoint epistemology to epistemic oppression“. *Hypatia* 34 (4): 598–618. <https://doi:10.1111/hypa.12496>.

Toole, Briana. 2022. „Demarginalizing standpoint epistemology“. *Episteme* 19 (1):47–65. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.8>

Young, Iris Marion. 2007. „Structural Injustice and the Politics of Difference“. <http://edoc.hu-berlin.de/18452/2374>: 79–116. <https://dx.doi.org/10.18452/1722>.

# Stumme Schreie

## Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt

### Silent Cries

### Epistemic injustice and institutionalized violence

DIETRICH SCHOTTE, REGENSBURG

*Zusammenfassung:* Trotz der wiederholten Kritik an ihm scheint Johan Galtungs Begriff der „strukturellen Gewalt“ durch die Verbindung von sozialwissenschaftlicher Analyse und normativer Kritik komplexer sozialer Strukturen wie gemacht zu sein für die Analyse epistemischen Unrechts. Während andere Autor:innen deutlich klarer definierte und abgegrenzte Begriffe der strukturellen oder „institutionalisierten“ Gewalt vorgeschlagen haben, fehlt hier meist eine Diskussion der entsprechenden Phänomene, die den Begriff des „epistemischen Unrechts“ einbezieht. In diesem Aufsatz will ich unter Einbeziehung jüngerer Arbeiten zum Begriff der Gewalt zum einen zeigen, dass die bisweilen zu findende Rede von „epistemischer Gewalt“ sich unter Rückgriff auf einen engen Gewaltbegriff klarer bestimmen lässt: als seelische Gewalt, die durch direktes Zeugnisunrecht ausgeübt wird. Zum anderen möchte ich zeigen, dass der Begriff epistemischen Unrechts ein meist fehlender, aber notwendiger Bestandteil einer Analyse jener sozialen Strukturen ist, die als „institutionalisierte Gewalt“ bezeichnet werden müssen. Denn strukturelles „silencing“, „testimonial smothering“ und hermeneutisches Unrecht von bzw. gegen Opfer von Gewalt sind in den meisten Fällen ein essentieller Bestandteil institutionalisierter Gewalt.

*Schlagwörter:* epistemisches Unrecht; epistemische Gewalt; institutionalisierte Gewalt; hermeneutisches Unrecht; Gewalt

*Abstract:* Although Johan Galtung’s concept of “structural violence” has been repeatedly criticized, it seems to be perfect for an analysis of epistemic injustice in that it binds together social analysis and normative critique of complex social structures. While other authors have proposed distinctively narrower concepts of structural or “institutionalized” violence, these have usually failed to discuss the problem of “epi-

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



stemic injustice” vis-a-vis institutionalized violence. Drawing on recent work on the concept of violence, I attempt to show, first, that the notion of “epistemic violence” can be clarified on the grounds of a narrow concept of violence: as psychological violence by means of acts of overt testimonial injustice. Second, and more importantly, the concept of epistemic injustice is shown to be a missing but necessary tool in the analysis of structures that should be labeled “institutionalized violence”: because structural silencing, testimonial smothering and hermeneutical injustice of victims of violence are often a key aspect of institutionalized violence.

*Keywords:* epistemic injustice; epistemic violence; institutionalized violence; hermeneutical injustice; violence

## 1. „Epistemische Gewalt?“

In den philosophischen Debatten um den Begriff des epistemischen Unrechts ist immer wieder auch von „epistemischer Gewalt“ die Rede (vgl. Spivak 1998, 282–3, Dotson 2011, 236, 251 und McKinnon 2016, 442). Häufig ist damit epistemisches Unrecht gemeint, das die massive Verletzung einzelner Akteur:innen zur Folge hat. Dabei ist allerdings nicht immer ganz klar, was genau die so bezeichneten Phänomene als „Gewalt“ qualifiziert, d. h. was sie mit anderen Fällen von Gewalt gemeinsam haben. Eine mögliche Antwort lautet, dass es die *schwere* und *verwerfliche* Verletzung als absehbare und berechenbare Folge ist, die epistemisches Unrecht mit dem Faustschlag ins Gesicht gemeinsam hat. Zumal sich hier eine Verbindung zu struktureller Gewalt ziehen ließe, denn auch epistemisches Unrecht ist verbunden mit sozialen Strukturen, die massive (vermeidbare) Verletzungen oder Schädigungen bestimmter Gruppen zur Folge haben – eben weil ihnen grundsätzlich nicht geglaubt und vertraut wird.

Wie bei dem Begriff der strukturellen Gewalt liegt dann allerdings auch bei der Rede von epistemischer Gewalt der Vorwurf nahe, dass die Rede von „Gewalt“ letztlich ungerechtfertigt ist (da epistemisches Unrecht jenseits der genannten Merkmale nichts mit Gewalthandlungen gemein hat) und eher dem Ziel der „Skandalisierung“ der so bezeichneten „Sachverhalte“ (Bonacker / Imbusch 2005, 99) dient. Man ‚borgt‘ sich gewissermaßen die eindeutig negativ-pejorative Semantik von „Gewalt“, ohne dessen deskriptive Merkmale zu übernehmen.<sup>1</sup> Das hieße demnach, dass analytische Klarheit

1 Auf vergleichbare Weise wird der Begriff der Gewalt zum Beispiel von Derrida (1976, 188–90, 194–5) genutzt, um herauszustellen, was der – verletzende,

letztlich strategischen Überlegungen geopfert wird, die vor allem auf starke Abwehrreaktionen gegen alles Gewaltsame setzen.

Zahlreiche Autor:innen haben daher den Begriff der strukturellen Gewalt scharf kritisiert und ihm – mit unterschiedlichen Argumenten – einen deutlich enger gefassten, am Paradigma von Gewalthandlungen wie Faustschlägen orientierten Begriff der Gewalt, gegenübergestellt. Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass sich auch ausgehend von einem derart ‚engen‘ Begriff der Gewalt ein gehaltvoller Begriff „institutionalisierter“, d. h. von sozialen Strukturen verursachter Gewalt bestimmen lässt – als „*schwere absichtliche Verletzung eines oder mehrerer Lebewesen aufgrund der sozialen Positionen der Täter wie der Opfer*“ (Schotte 2020, 209). Gerade bei der Analyse dieser Strukturen, wie auch bei der Analyse des Begriffs personaler Gewalt<sup>2</sup>, fehlt jedoch eine Auseinandersetzung sowohl mit epistemischem Unrecht als auch mit der Rede von epistemischer Gewalt. Ein Grund hierfür ist, dass sich ausgehend vor allem von Miranda Frickers (2007) Überlegungen zu epistemischem Unrecht epistemische Gewalt als ein Fall „nicht-körperlicher Gewalt“ (Schotte 2020, 75–6) einordnen lässt (Abschnitt 2). Wichtiger – und von mir zuvor nicht klar genug gesehen – ist allerdings, dass der Begriff des epistemischen Unrechts selbst dann, wenn man Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt ablehnt (Abschnitt 3) und meinen Begriff institutionalisierter Gewalt (Abschnitt 4) zugrunde legt, ein essenzieller Bestandteil der Analyse institutionalisierter Gewalt ist (Abschnitt 5).

Ich möchte in diesem Beitrag einerseits aufzeigen, dass eine Analyse institutionalisierter Gewalt *ohne* Analyse des epistemischen Unrechts, das mit ihr verbunden ist, im Regelfall sowohl deskriptiv, als auch normativ unvollständig sein dürfte. Andererseits wird durch die wechselseitige Analyse von epistemischem Unrecht und institutionalisierter Gewalt meines Erachtens deutlich, dass zumindest Frickers Ansatz nicht klar genug differenziert zwischen epistemischem Unrecht und jenen sozialen Strukturen, die es ermöglichen oder sogar verursachen.

---

verwerfliche – Kern von Urteilen (als solchen) ist, die etwas auf eine bestimmte Identität festlegen.

- 2 Personale Gewalt meint die von einer Person ausgeübte Gewalt, bei der institutionalisierte Strukturen keine entscheidenden Ursachen sind; sind diese umgekehrt notwendige Ursachen für die Gewalthandlung, so handelt es sich bei personaler wie bei kollektiver Gewalt zugleich um institutionalisierte Gewalt (vgl. Schotte 2020, 207–9).

## 2. Seelische Verletzungen und epistemisches Unrecht

Bevor ich mich eingehender mit dem Zusammenhang von epistemischem Unrecht und institutionalisierter Gewalt auseinandersetze, will ich kurz untersuchen, ob sich ein gehaltvoller Begriff epistemischer Gewalt auch ohne Rückgriff auf Begriffe struktureller oder institutionalisierter Gewalt bestimmen lässt. Denn falls sich zeigen sollte, dass epistemisches Unrecht *als solches* Gewalt ist, dann bliebe mit Blick auf das Verhältnis von institutionalisierter Gewalt und epistemischem Unrecht lediglich zu fragen, ob es auch Fälle institutionalisierter Gewalt gibt, die nicht zugleich epistemische Gewalt sind, so wie nicht jede institutionalisierte Gewalt notwendig seelische Gewalt sein muss usw.

Ob Akte epistemischen Unrechts eo ipso Gewalthandlungen sind, wird allerdings fraglich, wenn man sich genauer anschaut, was epistemisches Unrecht ausmacht.<sup>3</sup> Epistemisches Unrecht im Sinne des Zeugnisunrechts<sup>4</sup> liegt nach Fricker (2007, 20–1, 28, 145) dann vor, wenn einer Person die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird – nicht aufgrund ihres Verhaltens, sondern aufgrund von Vorurteilen über sie bzw. über die Gruppe, der sie zugerechnet wird (Fricker 2007, 38–9, 130). Dass jemandem die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, heißt dabei im Regelfall entweder, dass ihr die *Kompetenz* abgesprochen wird, bestimmte Sachverhalte korrekt einzuordnen, zu beschreiben usw. Oder es wird ihr der *Wille* abgesprochen, über Erlebtes oder Beobachtetes ehrlich, also wahrheitsgemäß Auskunft zu geben.<sup>5</sup> Nach Fricker ist es zudem gerade diese Unterstellung, dass man eigene Erfahrun-

3 Im Folgenden greife ich vor allem auf Miranda Frickers Arbeit (Fricker 2007) zurück, um den Begriff „epistemischen Unrechts“ zu diskutieren und zu charakterisieren. Dass gerade Frickers Ansatz stark von Überlegungen Schwarz-feministischer Autorinnen profitiert und geprägt ist, deren Argumente und Theorien allerdings erst in der Reformulierung durch Fricker in der breiteren philosophischen Debatte als diskussionswürdig anerkannt wurden (vgl. McKinnon 2016, 438–9), entbehrt angesichts des Gegenstandes – Diskriminierung von Erfahrungen, Aussagen, Zeugnissen usw. aufgrund der strukturellen Diskriminierung der jeweiligen Autor:innen als inkompetent bzw. unglaubwürdig – durchaus nicht einer „deep irony“, wie Rachel McKinnon (2016, 439) anmerkt.

4 Auf den zweiten von Fricker (2007, 149–51) diskutierten Typ epistemischen Unrechts, das hermeneutische Unrecht, komme ich weiter unten zu sprechen.

5 Natürlich kann der Betroffenen, abhängig von den konkreten Stereotypen oder Vorurteilen, die hier wirken, auch die Kompetenz *und* die Ehrlichkeit ab-

gen, d. h. das, was man selbst erlebt und beobachtet hat, *grundsätzlich* nicht adäquat beurteilen und einschätzen kann oder will, die Menschen in ihrer Würde – als durch Vernunftbegabung definierte Lebewesen – verletzt (Fricker 2007, 44). Im Grunde werden sie zu Objekten degradiert, von denen kompetente Personen Informationen durch Gebrauch bestimmter Mittel erhalten können, die aber selbst keine (korrekte, wahrheitsfähige) Auskunft über etwas zu geben in der Lage sind (Fricker 2007, 132–4). Ihnen wird also neben anderem in letzter Konsequenz Autonomie und Subjektivität abgesprochen (Nussbaum 2021, 12–3).

Bereits hier scheint eine Unterscheidung angebracht: zwischen Handlungen, mit denen epistemisches Unrecht ausgeübt wird, und Rahmenbedingungen. Letzteres meint vor allem sozialen Strukturen, die jene Vorurteile, Stereotype und Habitus vermitteln und tradieren, die epistemisches Unrecht ermöglichen, fördern oder womöglich sogar verursachen – die aber nicht zwangsweise zu entsprechenden, epistemisch verwerflichen Handlungen führen müssen. Denn diese Vorurteile usw. können nicht allein latent bleiben oder durch andere Faktoren ausgeglichen werden in kritischen Situationen, in denen Akteur:innen grundsätzlich geneigt sind, ihnen zu folgen; es ist auch denkbar, dass sie etwa Verhaltensmuster prägen, die womöglich auch verwerflich oder moralisch kritisierbar, aber keine Fälle epistemischen Unrechts sind, andere Formen von Diskriminierung etwa.<sup>6</sup> Ein Akt epistemischen Unrechts wäre dementsprechend eine Handlung, mit der ein:e Akteur:in einer anderen die Glaubwürdigkeit abspricht aufgrund von Vorurteilen über die Gruppe, der sie ihr Gegenüber zuordnet. Wenn etwa ein:e Richter:in oder ein:e Polizist:in einer Frau, die eine Vergewaltigung zur Anzeige bringen möchte, nicht glauben, eben *weil sie eine Frau ist*, dann handelt es sich um Akte epistemischen Unrechts. Es ist dabei irrelevant, ob hierfür der eindeutig misogynen Irrglaube verantwortlich ist, Frauen würden häufig falsche Vergewaltigungsvorwürfe erheben, oder ob ein anderer der von Katherine Jenkins (2017) analysierten „rape myths“ dafür verantwortlich ist.<sup>7</sup> Entscheidend ist, dass der Akteurin *aufgrund ihres Frau-seins* die

---

gesprochen werden (vgl. Fricker 2007, 45, derzufolge dies sogar der Regelfall ist).

- 6 Ich möchte dem:der Autor:in eines anonymen Gutachtens danken, das mich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat.
- 7 Zu der empirisch falschen und in der Tat allein als Folge frauenfeindlicher Stereotype zu erklärenden Behauptung, eine signifikante Anzahl der erhobe-

Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, d.h. weil ihr Gegenüber sie als Frau identifiziert und davon überzeugt ist, dass Frauen wahlweise grundsätzlich weniger glaubwürdig sind als Männer, oder dass dies zumindest mit Bezug auf Erfahrungen sexualisierter Gewalt der Fall ist. Im Falle der Vergewaltigungsmythen kann dies etwa bedeuten, dass der Akteurin nicht geglaubt wird, weil das, was sie berichtet, nicht dem entspricht, was ihr Gegenüber als „Vergewaltigung“ einzuordnen und anzuerkennen bereit ist.<sup>8</sup>

An dieser Stelle wird allerdings auch deutlich, dass epistemisches Unrecht häufig nicht allein auf Vorurteile gegenüber der Gruppe des Opfers, sondern auch auf Vorurteile gegenüber der Gruppe der Täter:in zurückzuführen ist. Es wird etwa aus verschiedenen Gründen davon ausgegangen, dass die Täterinnen „so etwas niemals tun“ würden, weil sie eben nicht dem (falschen) Bild eines ‚typischen Täters‘ entsprechen. Das hat unter Umständen zur Folge, dass auch die Täterinnen ihr Tun nicht korrekt als das einordnen, was es ist, in diesem Fall: sexualisierte Gewalt (vgl. Krakauer 2015, 171–5). Für das epistemische Unrecht gegenüber dem Opfer ist allerdings an dieser Stelle allein relevant, dass der Umstand, dass ihm auch deswegen nicht geglaubt wird, weil dem von ihm bezichtigten Täter eine solche Tat *grundsätzlich* nicht zugetraut wird.

Das wird besonders dann deutlich, wenn das epistemische Unrecht gewissermaßen ‚aufgehoben‘ wird durch ein anderes Unrecht. Wenn zum

---

nen Vergewaltigungsvorwürfe seien Falschbeschuldigungen, vgl. Krakauer (2015, 155–60) und Sanyal (2016, 65–7). Zu den von Jenkins (2017, 192) kritisierten Vergewaltigungsmythen, dass Vergewaltigungen immer gewaltsam geschehen und dass das Opfer sich immer verteidigt, siehe auch Krakauer (2015, 106–8, 140, 197). Zu dem Mythos, bei den Tätern handle es sich fast ausnahmslos um dem Opfer fremde Personen (Jenkins 2017, 192), obwohl sie tatsächlich in mindestens 85 % aller Fälle aus dem sozialen Nahbereich (Familie, Freundeskreis usw.) stammen (Krakauer 2015, 169), siehe auch Schrötle und Müller (2004, bes. 78–9).

- 8 Jenkins (2017, 195–6) hat darauf hingewiesen, dass diese Vergewaltigungsmythen auch dann als operative Begriffe (Begriffe also, an denen wir uns praktisch tatsächlich orientieren) wirksam sein können, wenn das geltende Recht sie (in Form von manifesten Begriffen) infrage stellt oder ablehnt. Das, was die Akteur:innen berichten, erfüllt dann den *Straftatbestand* der Vergewaltigung, wird aber weder von den Betroffenen noch von den Vertreter:innen des Rechtssystems aufgrund ihres (unreflektierten) Festhaltens an den Mythen als solche anerkannt und behandelt, d.h. strafrechtlich verfolgt (vgl. auch Schotte 2020, 170–1).

Beispiel der vermeintliche Täter aus einer Gruppe kommt, deren Mitglieder die Ermittler:innen aufgrund eines Vorurteils grundsätzlich für Straftäter:innen, vor allem für Täter:innen sexualisierter Gewalt halten. Es heißt ja nicht, dass man dem Opfer aufgrund ihres Frau-seins nicht grundsätzlich misstraut, wenn man bereit ist, ihre Aussage in dem Moment als glaubwürdig einzuordnen, wo sie eine Schwarze Person beschuldigt.<sup>9</sup>

Für das Vorliegen epistemischen Unrechts ist dann allerdings nicht relevant, ob die jeweiligen Akteur:innen ihre Überzeugungen ihrem Gegenüber auch kommunizieren, etwa durch Nachfragen oder Vorwürfe. Ein Akt epistemischen Unrechts liegt auch dann vor, wenn die Aussage der Betroffenen angehört und aufgezeichnet, aber von der Aufnehmenden – sei es mit Aktenvermerk oder ‚nur‘ mental – als „unglaubwürdig“ eingeordnet und behandelt wird. Es ist also nicht erforderlich, dass die Betroffene *darum weiß*, dass ihr die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, damit epistemisches Unrecht vorliegt.

Umgekehrt ist es allerdings so, dass eine mögliche Folge wiederholter Erfahrungen testimonialen Unrechts, wie Fricker deutlich macht, das ist, was sie als hermeneutisches Unrecht bezeichnet: Die Unfähigkeit des Opfers, das Erlittene korrekt zu benennen und angemessen einzuordnen und zu beurteilen (Fricker 2007, 149–51). Man kann sagen: Hermeneutisches Unrecht geschieht dann, wenn Betroffene ihrem eigenen Urteil und ihrer eigenen Wahrnehmung misstrauen, d. h. wenn *sie sich selbst* nicht als vertrauenswürdige Quelle bezüglich ihrer *eigenen* Erfahrungen ansehen.

Auch dies ist im Zweifelsfall das Ergebnis sozial tradiertter und von den Betroffenen übernommener oder verinnerlichter Vorurteile über Mitglieder jener Gruppe(n), der bzw. denen sie sich selbst zurechnen (Fricker 2007, 155).<sup>10</sup> Ein von Fricker (2007, 149–51) selbst diskutiertes, aber auch

---

9 Umgekehrt kann dieses misogynen Vorurteil noch verstärkt werden, wenn das Opfer zugleich noch anderen Gruppen angehört, gegenüber denen die relevanten Akteur:innen andere, aber ähnlich schwerwiegende Vorurteile oder Ressentiments haben. Dies ist etwa bei Schwarzen Frauen in besonderem Maße der Fall, woran Martha Nussbaum (2021, 69, 80, 222) kürzlich nochmals erinnert hat. Ähnlich verhält es sich mit Betroffenen, die sich nicht so verhalten, wie ‚man‘ es von Opfern sexualisierter Gewalt erwartet (vgl. Sanyal 2016, 76–88).

10 Es muss allerdings nicht der Fall sein, dass die Sprachlosigkeit der Opfer ihre Ursache in einer derartigen Unfähigkeit, die eigenen Erfahrungen zu verstehen, hat. Zum einen können die Opfer, darauf hat mit Verweis auf Frickers

anderweitig bekanntes Beispiel für derartiges hermeneutisches Unrecht ist die Unfähigkeit von Opfern sexualisierter Gewalt, das, was ihnen angetan wurde, als das zu benennen, was es war – also sexualisierte Gewalt (Jenkins 2017, 192, 200–1).<sup>11</sup>

Die Feststellung, dass epistemisches Unrecht als testimoniales, vor allem aber als hermeneutisches Unrecht nicht notwendig mit der Erfahrung *als Unrecht* einhergeht, ist bedeutsam für die hier diskutierte Frage, ob epistemisches Unrecht notwendigerweise Gewalt ist. Das gilt insbesondere dann, wenn man sich bei der Semantik von „Gewalt“ stärker an der alltagsprachlichen Verwendung dieses Wortes orientiert.<sup>12</sup> Als paradigmatische Fälle von Gewalthandlungen werden so der Faustschlag ins Gesicht, der Messerstich in den Bauch oder der Schuss in den Kopf angesehen. Gemeinsam ist ihnen und anderen Gewalthandlungen, etwa bestimmten Techniken der Folter und Tötung, dass sie absichtliche schwere Verletzungen der Integrität eines Lebewesens sind, die gegen dessen Willen geschehen (vgl. Schotte 2020, 95). Erstens sind diese Handlungen absichtlich, insofern sie das Ziel haben, das Opfer zu verletzen, ganz unabhängig von den Gründen, die die Täter:innen hierfür haben, ob sie beispielsweise dazu gezwungen werden usw. (Schotte 2020, 50–4). Zweitens sind sie schwer, insofern sie, anders etwa als ein Remppler, von den Getroffenen notwendig wahrgenommen werden müssen (Schotte 2020, 59–60). Drittens verletzen sie die Integrität des Opfers, weil und insofern sie seine „wholeness or intactness“ (Bufacchi 2009, 40) als Lebewesen, vor allem aber seinen Weltbezug zeitweise oder dauerhaft beschä-

---

eigenes Beispiel der Geschichte von Carmita Woods Rebecca Mason (2011, 297–300) hingewiesen, durchaus verstehen und erkennen, was ihnen widerfahren ist, und dementsprechend eine Sprache für ihre Erfahrungen besitzen – aber diese ist mit den dominanten hermeneutischen Ressourcen, d. h. mit den dominanten Sprachregelungen nicht kompatibel. Oder die Sprachlosigkeit ist Ausdruck eines „testimonial smothering“ (Dotson 2011, 244–5, 249), d. h. die Betroffenen bringen ihre Erfahrungen (bewusst) nicht zur Sprache, weil sie mit abwehrenden Reaktionen ihres Gegenübers rechnen.

11 Der Fall missbrauchter Kinder ist insofern schwieriger, als diese ja lange auch deshalb nicht über entsprechende Begriffe für das, was ihnen angetan wurde, verfügen, weil sie abhängig vom Alter generell noch nicht über reflektierte Begrifflichkeiten für sexuelle Handlungen und Erfahrungen verfügen, vgl. Katsch (2020, 38–9, 85–6).

12 Zur Orientierung an der Alltagssprache bei der Diskussion des Gewaltbegriffes vgl. Schotte (2020, 18–30) sowie Schneider (2018, 45–75).

digen oder gar zerstören (Schotte 2020, 65–6), weswegen sie (im Regelfall), viertens, von diesem nicht gewollt sind.<sup>13</sup>

Diese Begriffsbestimmung schließt entgegen anders lautender Thesen (vgl. Nunner-Winkler 2004, 39–40) nicht aus, dass es auch seelische, d. h. nicht auf körperliche Weise ausgeübte Gewalt geben kann.<sup>14</sup> Schließlich lässt sich die Integrität von Menschen nicht allein durch Beschädigung oder Zerstörung ihres Körpers, sondern auch durch Angriff auf ihre Psyche schwer verletzen; sehr deutlich zeigen dies beispielsweise jene Techniken der Folter, die keine körperlichen Spuren hinterlassen, oder die schwere seelische Verletzung von Menschen durch Zerstörung von Gegenständen (vgl. Schotte 2018, 100–2). In all diesen Fällen wird der Weltbezug des Opfers nicht weniger schwer und *berechenbar* ge- oder zerstört als bei der Verletzung durch einen Messerstich.

Einerseits eröffnet dieser Gewaltbegriff, der seelische Gewalt einschließt, auch unabhängig von schwer einzuordnenden Grenzfällen die Möglichkeit, Akte epistemischen Unrechts als „Gewalt“ einzuordnen. Dies ist definitiv dann der Fall, wenn die Handlung mit einer (gezielten) schweren seelischen Verletzung der Betroffenen verbunden ist, zum Beispiel in Form einer Re-Traumatisierung. Dies kann unter Umständen bereits durch Rückfragen geschehen, die dem Opfer die Glaubwürdigkeit absprechen (vgl. Dotson 2011, 247–50). Andererseits wird deutlich, dass allein *Akte* epistemischen Unrechts „Gewalt“ sein können – aber nicht zwangsläufig sind oder sein müssen. Schließlich verletzt nicht jeder solche Akt die betroffenen Personen schwer. Gerade in Rechtsprozessen kann das epistemische Unrecht, das Betroffenen widerfährt, so ausgeübt werden, dass sie nicht davon erfahren, obwohl sie infolge dieses Unrechts geschädigt werden. Folglich werden sie durch diesen Akt nicht zwangsläufig *unmittelbar* seelisch verletzt, geschweige denn schwer. In dem Maße, in dem epistemisches Unrecht nicht notwendigerweise von den Betroffenen – und auch nicht notwendigerweise *als Unrecht* – erfahren werden muss, ist die Verübung epistemischen Unrechts

13 Wie die Diskussion von Grenzfällen zeigt (vgl. Schotte 2020, 85–95), ist keine dieser Eingrenzungen gänzlich unproblematisch. Es spricht daher einiges dafür, Gewalt als „essentiell umstrittenen Begriff“ (Gallie 1955) einzuordnen, dessen Merkmale zwar hinreichend, aber nicht absolut eindeutig bestimmt werden können (Meßelken 2012, 176–8; Schotte 2020, 47–8).

14 Die Unterscheidung von körperlicher und seelischer Gewalt bezieht sich hier rein auf die Art und Weise, in der das Opfer verletzt wird, nicht auf ihre möglichen Folgen, vgl. Schotte (2020, 71–2 sowie 75–6).

daher möglicherweise, aber eben nicht zwingend Ausübung von (seelischer) Gewalt. Es gibt folglich epistemische Gewalt, aber sie ist ein Sonderfall epistemischen Unrechts – und die Frage, wie das Verhältnis epistemischer Gewalt und mit ihr verbundener sozialer Strukturen zu beschreiben ist, ist damit weiterhin offen.

Epistemisches Unrecht ist folglich nicht eo ipso Gewalt; genauer: allein bestimmte Akte epistemischen Unrechts können Gewalthandlungen sein – falls sie als Unrecht erfahren werden und diese Erfahrung mit schweren Verletzungen einhergeht. Die Begründung, dass nicht jedes epistemische Unrecht als ungerechte Behandlung erfahren wird, ist allerdings nicht unproblematisch, schließlich bleiben die Gründe oder Ursachen für das Fehlen der entsprechenden Wahrnehmung offen.

### 3. Epistemisches Unrecht und soziale Strukturen

Im Gerichts-Beispiel ist die Sachlage ja eindeutig: Die Betroffenen erfahren im Zweifelsfall von der Entscheidung des Gerichts, aber weder werden ihnen die tatsächlichen Gründe mitgeteilt, noch wird ihnen offen die Glaubwürdigkeit abgesprochen. Die Handlung, die ihnen ein Unrecht antut, hat zwar negative Konsequenzen, aber sie erfahren nicht von ihr und werden nicht unmittelbar durch sie verletzt. Frickers Unterscheidung von Zeugnisunrecht und hermeneutischem Unrecht zeigt allerdings auf, dass auch Fälle möglich sind, in denen Betroffenen *unmittelbar* epistemisches Unrecht zugefügt wird und sie es dennoch nicht als solches erfahren. Wenn man Fricker (2007, 10–1, 13–7) nun darin folgt, dass die Ursache hierfür die Tradierung und Verfestigung der entsprechenden Stereotype usw. durch soziale Strukturen ist, dann liegt es, wie eingangs angesprochen, nahe, hier im Sinne Johan Galtungs (1975, 12, 19–23) von struktureller Gewalt zu sprechen.<sup>15</sup> Schließlich soll der Begriff der strukturellen Gewalt, ganz grundsätzlich, aufzeigen, dass bestimmte Handlungen Gewaltcharakter aufgrund ihrer Verbindung zu sozialen Strukturen auch dann besitzen, wenn sie auf den ersten Blick mit unumstrittenen Gewalthandlungen wie Faustschlägen wenig gemein zu haben scheinen. Damit stellt sich freilich die Frage, wie belastbar dieser Begriff ist.

<sup>15</sup> Auf die entsprechende Kritik, dass Frickers Darstellung die Strukturen im Grunde vollkommen von einzelnen Handlungen konkreter menschlicher Akteure entkoppelt und diese damit (zu Unrecht) aus der Verantwortung entlässt (Medina 2011, vgl. McKinnon 2016, 440), komme ich unten zu sprechen.

Galtung definiert strukturelle Gewalt als soziale Strukturen einer Gesellschaft, in denen die „*aktuelle somatische und geistige Verwirklichung*“ einiger Gesellschaftsmitglieder „*geringer [...] als ihre potentielle Verwirklichung*“ ist (Galtung 1975, 9). Die Verletzungen, die diese Menschen schädigen, sind folglich vermeidbar, dies erfordert aber eine Veränderung der Strukturen (Narr 1974, 25–6, 31; Hirsch 2013, 351; Vorobej 2016, 64).<sup>16</sup> Dies ist so auch bei epistemischem Unrecht der Fall, denn es handelt sich um eine durch soziale Strukturen (anstelle unmittelbar verantwortlicher Akteure) verursachte Diskriminierung von Angehörigen bestimmter Gruppen, die konstante und mitunter schwere Verletzungen ihrer Rechte zur Folge hat. Und damit stellt sich die Frage, ob epistemisches Unrecht nicht doch *per se* Gewalt ist – nämlich strukturelle Gewalt (die von den Betroffenen allerdings nicht notwendigerweise *als Gewalt* erfahren oder wahrgenommen werden muss).

Für die Frage danach, ob epistemisches Unrecht im Sinne von Galtungs struktureller Gewalt zu verstehen ist, sind insbesondere zwei wiederholt angeführte Einwände gegen die Tragfähigkeit von Galtungs Begriff relevant, die beide auf dessen analytische Fruchtbarkeit zielen. Zum einen ist kritisiert worden, dass Galtungs Überlegungen offen lassen, ob die als strukturelle Gewalt kategorisierten sozialen Strukturen in irgendeiner Form als Ursache der festgestellten Diskriminierungen anzusehen sind (Neidhardt 1986, 130; Matz 1975, 71). Oder, mehr noch, ob sie wenigstens eine Teilursache der inkriminierten Benachteiligungen sein *müssen*, damit die Behauptung gerechtfertigt ist, es handele sich um strukturelle Gewalt. Galtungs Formulierung, dass die „*aktuelle somatische und geistige Verwirklichung*“ der Betroffenen „*geringer [...] als ihre potentielle Verwirklichung*“ sein müsse (Galtung 1975, 9), ist schlicht zu offen, um als klares Kriterium für die Analyse und Kritik tatsächlich gegebener sozialer Strukturen und gesellschaftlicher Verhältnisse dienen zu können.<sup>17</sup> Zum anderen ist Galtungs Rede von Gewalt primär stra-

---

16 Ein häufig angeführtes Beispiel für strukturelle Gewalt im Sinne Galtungs ist die Verteilung ökonomischer Güter: Sofern in einer Gesellschaft genug Güter vorhanden sind, um allen Mitgliedern dieser Gesellschaft ein Leben ohne Nahrungsmangel zu ermöglichen, ist der Umstand, dass einige von ihnen dennoch verhungern oder an Unterernährung leiden, ein Fall struktureller Gewalt (vgl. Lee 1999, 11; Gupta 2016, 339–40). Ein anderes Beispiel wäre eine Gesellschaft, in der Minderheiten bestimmte bürgerliche Rechte nicht zugestanden werden (Salmi 2009, 315–7).

17 So sind auch differenzierte Analysen komplexer gesellschaftlicher Strukturen schwer möglich, in denen z. B. zwar nicht alle Gesellschaftsmitglieder Güter

teigisch (Coady 2008, 29), wobei er hierfür die Gründe selbst klar benennt: Das Ziel seiner Überlegungen ist ein möglichst gehaltvoller Begriff des Friedens. Da aber Frieden als „Abwesenheit von Gewalt“ definiert werde, müsse der Gebrauch von Gewalt auch auf verschiedene ungerechte und reformierbare (oder schlicht abzuschaffende) soziale Strukturen ausgedehnt werden. Schließlich umfasse der Begriff des Friedens – als „Abwesenheit von Gewalt“ – sonst auch die bloße Waffenruhe, in der Menschen auf vermeidbare Weise (etwa an Hunger oder Krankheiten) leiden und sterben, aber nicht Opfer von Gewalt werden (Galtung 1975, 7). Galtung gibt auch zu, dass er statt von struktureller Gewalt genauso gut – und womöglich präziser – von sozialer Ungerechtigkeit sprechen könnte (Galtung 1975, 13, vgl. Roy 2005, 143).

Dies ist, ähnlich wie bei der im vorigen Abschnitt diskutierten Rede von epistemischer Gewalt, analytisch problematisch, weil auf diese Weise durchaus verschiedenartige Phänomene miteinander vermengt werden – nämlich einerseits soziale Strukturen, die Güter verteilen, Vorstellungen vermitteln und tradieren usw., und andererseits Handlungen, die konkrete Personen schädigen, verletzen usw. Es ist zudem unklar, wie diese Vermengung gerechtfertigt werden soll. Ist es, wie etwa Schroer (2004, 256–8, 264–5) und Imbusch (2005, 21–6, 46) argumentieren, der Umstand, dass die Folgen struktureller Benachteiligung letztlich identisch sind mit denen der Erfahrung körperlicher oder seelischer Gewalt? Dann wäre es unter analytischen Gesichtspunkten dennoch geboten, die Ursachen und Formen der Schädigungen klar zu trennen, allein schon mit Blick auf mögliche Maßnahmen zu ihrer Beseitigung.<sup>18</sup>

Umgekehrt würde Galtungs Definition es erlauben, epistemisches Unrecht als strukturelle Gewalt einzuordnen, wodurch auch die im vorigen Abschnitt vorgenommene Unterscheidung zwischen sozialen Strukturen, die epistemisches Unrecht ermöglichen oder verursachen, und Akten epistemischen Unrechts irrelevant würde. Sogar die Unterscheidung von hermeneutischem und Zeugnisunrecht wäre für die Frage, ob es sich um Gewalt han-

---

einer bestimmten Art bekommen können, in denen aber die Frage, wer Zugriff auf diese Güter erhält, willkürlich und ungerecht entschieden wird (vgl. Schotte 2020, 159–60).

18 Zumal der Eindruck entsteht, dass bei diesem Argument Fragen der normativen Evaluation und Fragen der deskriptiven Analyse durcheinandergeraten (vgl. Coady 2008, 31–2).

delt, unerheblich. Schließlich werden diejenigen, denen die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, ebenso auf *vermeidbare* Weise *geschädigt* wie diejenigen, die ihre eigenen Erfahrungen nicht präzise oder adäquat benennen oder artikulieren können. Und selbst konkretes Zeugnisunrecht ist im Regelfall mit sozialen Strukturen verbunden, sie dienen nämlich im Zweifelsfall als Kanäle der Vermittlung derjenigen Stereotype und Vorurteile, an denen sich die Akteur:innen orientieren.

Der einzige echte Vorteil, den die Einordnung epistemischen Unrechts als strukturelle Gewalt mit sich brächte, bestünde in der stärkeren Betonung ihres Unrechtscharakters durch die Rede von Gewalt. Dies allerdings – wie oben diskutiert – um den Preis, dass man den Begriff epistemischen Unrechts durch Nutzung eines analytisch unscharfen, letztlich strategisch motivierten Begriffs semantisch unklarer werden lässt. Das betrifft insbesondere die Frage, in welchem Verhältnis die sozialen Strukturen zu epistemischem Unrecht stehen.

Nach Fricker (2007, 160–1) ist hermeneutisches Unrecht eine *Eigenschaft* sozialer Strukturen, d. h. es gibt im Grunde keine verantwortlichen Akteur:innen, deren Handeln oder Verhalten in irgendeiner Form Einfluss auf hermeneutisches Unrecht hat. Es ist vielmehr einfach gegeben, oder emergent. Richtig ist dabei, dass das von Fricker angesprochene hermeneutische Unrecht eine Folge des Zusammenwirkens komplexer sozialer Strukturen und insofern dem Handeln Einzelner *partiell* entzogen ist. Aber erstens kann man einwenden, dass diese Strukturen selbst wiederum abhängig von unserem Verhalten sind (vgl. Medina 2012, 62). Wir müssen sie stabilisieren, ihren Regeln folgen und sie durchsetzen, wir müssen abweichendes Verhalten sanktionieren – und je nachdem, ob und wie wir dies tun, werden die sozialen Strukturen Bestand haben, untergehen oder sich verändern (Arendt 1970, 42, 50; Gehlen 2004, 91–7). Dass einzelne Akteur:innen dies nicht in ihrer Macht haben, heißt ja umgekehrt nicht, dass wir den einmal entstandenen sozialen Strukturen ausgeliefert und für ihre negativen Folgen und Begleiterscheinungen, epistemisches Unrecht eingeschlossen, in keiner Weise verantwortlich wären (vgl. Mason 2011, 301–3).

Daher ist es zweitens in einem konkreten Fall nicht allein entscheidend zu wissen, welche Vorurteile und Stereotype über welche sozialen Strukturen (soziale Rollen, tradierte Verhaltensmuster usw.) vermittelt werden und im Verhalten der Einzelnen sedimentiert sind. Es ist zudem relevant, herausarbeiten zu können, an welchen Stellen durch wen epistemisches Unrecht ausgeübt wird und welche konkreten Strukturen es fördern, begünstigen oder

verursachen.<sup>19</sup> Jon Krakauer (2015, 116, 175–6) hat etwa darauf hingewiesen, dass einer der Faktoren, die eine Anklage und Aufarbeitung von Fällen sexualisierter Gewalt in den USA behindern, die Funktionsweise des amerikanischen Rechtssystems ist: Staatsanwält:innen werden gewählt und erhöhen ihre Wahlchancen durch Erfolge, d. h. durch erwirkte Verurteilungen. Sie wissen aber um die Vorurteile und Ressentiments, mit denen Opfer sexualisierter Gewalt konfrontiert werden. Diese Vorurteile schlagen mit Blick auf die Erfolgsaussichten besonders stark zu Buche, weil es in Strafprozessen ja gilt, den berechtigten Zweifel an der Schuld der Angeklagten auszuräumen (vgl. Nussbaum 2021, 60–3). Die seitens der Staatsanwält:innen antizipierten Erfolgsaussichten in solchen Fällen sinken dann noch weiter, wenn der (vermutliche) Täter einer privilegierten Gruppe entstammt – und etwa als Footballspieler nicht nur als Vorbild gilt (Nussbaum 2021, 185; Krakauer 2015, 228–9, 309–10), sondern auch Mitglied einer Mannschaft ist, mit der Ansehen sowie politischer Einfluss und wirtschaftlicher Gewinn verbunden sind (Nussbaum 2021, 195–8). Das heißt nicht, dass Staatsanwaltschaften frei von den entsprechenden Vorurteilen sind – je nach ihrer Verbreitung dürfte eher das Gegenteil der Fall sein (vgl. Jenkins 2017, 201–3; Schotte 2020, 170). Aber das Zeugnisunrecht, das hier von Repräsentant:innen des Rechtssystems ausgeübt wird (weil das Zeugnis von Vergewaltigungsopfern *strukturell* als wenig glaubhaft entwertet wird), wird unter Umständen auch durch soziale Strukturen gefördert, die gerade dazu dienen sollen, Unrecht – insbesondere auch testimoniales – zu verhindern.

An dieser Stelle von struktureller Gewalt zu reden, kann dann der (gerechtfertigten) Empörung zugunsten der Betroffenen eine starke Stimme verleihen (Baberowski 2015, 114). Aber man ebnet damit auch die analytisch notwendige Unterscheidung von Akten epistemischen Unrechts und den sie ermöglichenden (prägenden, verursachenden ...) Strukturen ein, ebenso wie die Unterscheidung zwischen solchen Akten epistemischen Unrechts, die Gewalthandlungen sind, und solchen, für die dies nicht oder nur umstritten gilt, oder die Unterscheidung von Akten epistemischen Unrechts und – möglicherweise gleichermaßen verwerflichen – Handlungen, die kein epistemisches Unrecht sind.

19 Zumal die infrage stehenden Strukturen ja auch andere schädliche und verwerfliche Verhaltensmuster zur Folge haben können, die als „epistemisches Unrecht“ nur unzureichend oder sogar falsch eingeordnet wären.

#### 4. Soziale Strukturen und institutionalisierte Gewalt

Die zuvor diskutierte Kritik an Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt spricht allerdings nicht gegen die seinen und Frickers Überlegungen zugrunde liegende Intuition, dass soziale Strukturen in manchen Fällen ein entscheidender Faktor für das Vorkommen konkreten Unrechts sind. Und dass eine Reduktion, die diese strukturellen Faktoren klassifikatorisch ausblendet und sich begrifflich auf die einzelne Handlung festlegt, unvollständig und potenziell schädlich ist. Dies macht bereits der Umstand deutlich, dass bei Gewalt wie bei epistemischem Unrecht die einzelne Handlung Folge und Ausdruck eines stabilen Habitus sein kann, der mit hoher Wahrscheinlichkeit durch jene sozialen Strukturen geprägt ist, in denen die Akteur:innen sich bewegen.

Ein gutes Beispiel hierfür ist Polizeigewalt.<sup>20</sup> Wenn ein:e Polizist:in eine:n Straftäter:in schlägt, misshandelt o.ä., dann handelt es sich zunächst um personale, d. h. von einer Person ausgeübte Gewalt. Zugleich ist diese Gewalthandlung aber auch *Ausdruck* und *Folge* sozialer Strukturen, v. a. gesellschaftlich anerkannter sozialer Normen und des staatlichen Repressionsapparates. Erstens wird Polizist:innen die Ausübung von Gewalt deutlich leichter gemacht als Zivilist:innen. So haben sie einen privilegierten Zugriff auf verschiedene Gewaltressourcen (Schotte 2020, 163–8): Sie erhalten nicht allein legalen und teils umfangreichen Zugriff auf Waffen, vom Pfefferspray über automatische Waffen bis zu Einsatzfahrzeugen, sondern sie erhalten zudem das (in Teilen exklusive) Recht, Gewalt auszuüben. Mehr noch: Die Ausübung von Gewalt ist unter bestimmten Umständen sogar ihre *Pflicht* (vgl. Reemtsma 2008, 172). Ähnlich wie bei Soldat:innen ist die von ihnen ausgeübte Gewalt aus Sicht der Polizist:innen wenigstens gerechtfertigt und im Zweifelsfall sogar ‚gut‘ – schließlich wird ihnen vermittelt, dass diese Gewalt jene trifft, die geltendes Recht brechen, welches zu schützen und durchzusetzen notwendig ist, um den Staat und mit ihm den gesellschaftlichen Frieden aufrecht zu erhalten (vgl. Kultgen 1999, 291–3, 295–8).

Zweitens werden Polizist:innen auch im professionellen und kompetenten Umgang mit ihren Gewaltressourcen geschult, d. h. sie erlernen *Gewaltroutinen*. Diese sind ein wesentlicher Teil ihres professionellen Habitus und ihrer Berufsidentität (Keane 2004, 36–7; Kultgen 1999, 293), so dass die Ausübung von Gewalt *als solche* Teil dieses professionellen Habitus wird und auch deshalb zunehmend positiv betrachtet wird. Bei allen Binnendiffe-

20 Vgl. zum Folgenden auch Schotte (2020, 185–93).

renzierungen je nach Statusgruppe, Einsatzgebiet usw. ist dieser Habitus fester Teil einer spezifischen Polizeikultur, in der die genannten Eigenschaften polizeilicher Tätigkeit – vor allem auch die professionelle, legale Ausübung von Gewalt gegen angenommene Rechtsbrecher – anhand von Rollenbildern und -narrativen sowie Werten und Vorbildern tradiert und gefestigt wird (Behr 2008, 30–1). Raphael Behr hat mit Blick auf die deutsche Polizeikultur an verschiedenen Stellen von einem Ideal der „Kriegermännlichkeit“ gesprochen, das als normatives Rollenmodell Orientierung garantiert und Identität stiftet (Behr 2008, 90–1; 2018, 170–3). Die ihnen privilegiert oder exklusiv zur Verfügung stehenden Gewaltressourcen *ermöglichen* Polizist:innen in besonderer Weise die Gewaltausübung, der durch Gewaltausübung definierte Habitus wiederum *motiviert* zu ihr. In beiden Fällen sind Handlungsoptionen (Zugriff auf Waffen, Fertigkeiten im Umgang mit ihnen) mit ihrer Rechtfertigung (Recht auf Waffenbesitz und -gebrauch, Auszeichnung der Tätigkeit als „gut“) unmittelbar verbunden. Zudem werden die Verteilung von Gewaltressourcen ebenso wie der an soziale Rollen gebundene Habitus durch institutionelle Strukturen tradiert; wobei es sich hier ja in weiten Teilen sogar um positiv-rechtliche Institutionen handelt, d. h. die Privilegien, Rechte, Handlungsmuster usw. werden also formell und explizit kodifiziert und sanktioniert.

Das Gewalthandeln von Polizist:innen ist aber drittens auch durch den Umstand geprägt und beeinflusst, dass das Bild von der ‚guten‘, weil zu gerechten Zwecken angewendeten Polizeigewalt und die Erzählung von Polizist:innen als ‚gerechten Gewalttäter:innen‘ ja nicht bloß intern, also unter Polizist:innen weitergetragen und beworben wird. Es handelt sich hier um narrative Muster, die auch von Beobachter:innen übernommen und nacherzählt werden, etwa in Kinderbüchern oder Fernsehserien, in denen Polizeigewalt meist gerecht(fertigt) und notwendig ist. Ähnliches gilt für die routinierten normativen Einordnungen polizeilichen Handelns – als gerechtfertigt, notwendig, erlaubt usw. – durch Journalist:innen, Pressestellen und Politiker:innen.<sup>21</sup> Hier handelt es sich um eine zusätzliche, weder an die Ausbildung noch an die rechtliche Privilegierung gebundene Ressource polizeilichen Gewalthandelns, das sich in festen Deutungsmustern spiegelt und

---

21 Dies ist natürlich in Teilen auch eine Folge des entsprechenden Agierens von Polizist:innen als politischen Akteur:innen, vgl. Pichl (2018, 115–6). Auf die Bedeutung derartiger Deutungsmuster mit Blick auf strukturelles epistemisches Unrecht komme ich im folgenden Abschnitt noch einmal zurück.

den strukturellen *benefit of doubt* sedimentiert, der polizeiliches Handeln *aus Sicht von Beobachtern* präsumptiv als gerechtfertigt einordnet.<sup>22</sup>

Durch das Zusammenspiel dieser drei Aspekte werden individuelle Faktoren wie der Charakter der jeweiligen Polizist:innen zwar nicht gänzlich irrelevant, sie werden aber als *ausschlaggebende* Ursache für ihr erwartbares Verhalten im Dienst durch die sozialen Strukturen und die Rollenmodelle, die sie vermitteln, in weiten Teilen abgelöst. Die sozialen Strukturen, vor allem der ersten beiden Aspekte, sind also vielmehr die *wesentliche* Ursache von Polizeigewalt – indem sie Polizist:innen die Ausübung von Gewalt praktisch ermöglichen sowie rechtlich erlauben und sie zugleich durch Habitualisierung von Gewalttroutinen und positive Evaluation ihres eigenen Gewalthandelns (und negative Bewertung des entsprechenden Agierens anderer) zu ihr motivieren.<sup>23</sup>

Da es sich hierbei um soziale Strukturen handelt, die in jedem Falle *das Verhalten* von Mitgliedern bestimmter Gruppen *prägen*, ist die Klassifikation als *institutionalisierte Gewalt* naheliegend: als Gewalt, die wesentlich durch soziale Strukturen *verursacht* wird und die Inhaber:innen einer bestimmten Position zu Gewalttäter:innen und Inhaber:innen einer (oder mehrerer) anderer Positionen zu ihren Opfern *machen* (vgl. Schotte 2002, 207–9). Im Beispiel der Polizeigewalt verteilen sich diese Rollen auf Polizist:innen und jene Menschen, die als Gesetzesbrecher:innen kategorisiert werden; die sozialen Strukturen *machen* so die einen zu Täter:innen und die anderen zu Betroffenen.<sup>24</sup> Dabei ist zu beachten, dass Gewalt von Poli-

22 Auch der Status als angenommene Fachleute, die aufgrund ihrer Ausbildung und Berufserfahrung das entsprechende Handeln (ihr eigenes, wohlgemerkt!) besser beurteilen und einordnen können, verschafft Polizist:innen „positionsgebundene Autorität“ (Popitz 1992, 134).

23 Damit ist explizit nicht gesagt, dass die einzelnen Polizist:innen keine Spielräume für individuelle Entscheidungen und abweichendes Verhalten hätten, wohl aber, dass diese signifikant eingeengt werden. Alle Polizist:innen können prinzipiell in einer Situation die Ausübung von Gewalt unterlassen, trotz Ausbildung, Polizeikultur und Corpsgeist. Folglich behalten sie auch einen Teil der Verantwortung, wenn sie dennoch Gewalt ausüben.

24 Eben dies unterscheidet institutionelle von anderen sozialen Strukturen: sie bestimmen in Form von Habitus usw. das Verhalten von Menschen. So ist etwa auch die Verteilung von Wohlstand an soziale Strukturen gebunden und mitunter auch durch sie verursacht, aber damit geht eben nicht notwendig eine Verhaltensprägung einher.

zist:innen deshalb nicht eo ipso illegitim ist. Aber *gerade weil* neben den Täter:innen auch Beobachter:innen aus den genannten Gründen präsumptiv die Legitimität der Gewalt unterstellen dürften, wird illegitime Polizeigewalt reproduziert. Hier wäre folglich ein – idealiter institutionalisierter – kritischer Blick geboten.

Allerdings handelt es sich bei Polizeiapparaten ähnlich wie beim Militär um Institutionen, deren *expliziter* Zweck darin besteht, verfügbare Gewaltressourcen zu monopolisieren und ihre Mitglieder zu Gewaltspezialist:innen auszubilden, d. h. sie *sollen* Gewalthandlungen verursachen. Polizeigewalt als institutionalisierte Gewalt zu kategorisieren ist daher unproblematisch. Das ist etwa im Falle der sexualisierten Gewalt gegen Frauen nicht gleichermaßen der Fall, da hier vor allem die der Täterposition privilegiert zur Verfügung stehenden Gewaltressourcen schwerer als solche nachzuweisen sind.<sup>25</sup>

## 5. Institutionalisierte Gewalt und epistemisches Unrecht

Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt sind nicht deckungsgleich. Dies folgt aus der Festlegung, dass institutionalisierte Gewalt allein dann vorliegen kann, wenn soziale Strukturen tatsächlich Gewalthandlungen, d. h. absichtliche schwere Verletzungen von Lebewesen verursachen. Wie in Abschnitt 2 diskutiert, ist dies bei Akten epistemischen Unrechts nicht notwendig gegeben, selbst wenn Betroffenen die Glaubwürdigkeit direkt, d. h. in ihrem Beisein und so, dass sie es auch als Unrecht erfahren, abgesprochen wird. Es stellt sich somit die Frage, inwiefern der Begriff epistemischen Unrechts – wie eingangs behauptet – dann essenziell für die Analyse institutionalisierter Gewalt in diesem Sinne ist? Hierfür sprechen wenigstens zwei Überlegungen.<sup>26</sup>

25 Es muss in jedem Falle eine belastbare Herleitung von entsprechenden Gewalthandlungen aus jenen sozialen Strukturen (als Ursachen) gelingen, die beide soziale Positionen zueinander in Beziehung setzen und das Verhalten der jeweiligen Inhaber:innen prägen, damit die Einordnung als institutionalisierte Gewalt gerechtfertigt ist (vgl. Schotte 2020, 204–7).

26 Das Folgende setzt meine Überlegungen zur Analyse institutionalisierter Gewalt in Schotte (2020, Kap. 4) voraus. Die Diskussion sexualisierter Gewalt gegen Frauen (vgl. Schotte 2020, 168–72) ebenso wie die der rassistischen Kolonialgewalt gegen Nicht-Weiße in der damaligen deutschen Kolonie durch deutsche Kolonisator:innen (Schotte 2020, 200–3) enthalten Überlegungen,

Erstens setzt institutionalisierte Gewalt notwendigerweise ein stark asymmetrisches Machtverhältnis zwischen Opfer- und Täter:innenposition voraus (vgl. Schotte 2020, 164–5, 167–8). Es ist gerade der Umstand, dass die Täter:innen in besonderem Maße über Möglichkeiten und Ressourcen der Gewaltausübung verfügen, während die Opfer dies eben nicht tun, der einen wesentlichen Baustein der Erklärung ihres Vorliegens in einem konkreten Fall bildet. Dabei kann es sich primär um einen privilegierten oder sogar exklusiven Zugriff auf Gewaltmittel und -techniken handeln, etwa auf Waffen und den kompetenten Umgang mit ihnen. Es kann sich aber auch um ein Geflecht aus Überzeugungen, Habitus und Institutionen handeln, die es den Opfern schwer oder nahezu unmöglich machen, sich zu wehren oder die Täter:innen zur Rechenschaft zu ziehen. Das betrifft etwa die von Martha Nussbaum diskutierten „Zitadellen des Stolzes“, in denen Täter durch misogynen Ressentiments, Vergewaltigungsmythen und mangelhaft verankerte oder gänzlich fehlende Verantwortlichkeit (Nussbaum 2021, x, 127) geschützt werden, aber auch durch die ökonomischen Gewinne, die mit ihnen erwirtschaftet werden können (Nussbaum 2021, 151, 158).

Insofern epistemisches Unrecht also an Stereotype und Vorurteile gegenüber Angehörigen bestimmter Gruppen gebunden ist, ist es ebenfalls Ausdruck und Ursache eines Machtungleichgewichts. Im Zweifelsfall ist es gerade das strukturelle epistemische Unrecht, das es den Opfern unmöglich macht, die Täter:innen zur Rechenschaft zu ziehen – weil ihren Aussagen grundsätzlich die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Schlimmstenfalls führt dies dazu, dass Betroffene ihren eigenen Erfahrungen nicht vertrauen oder sie aus Angst vor Repressionen oder fehlender Aussicht auf Erfolg nicht öffentlich ansprechen, geschweige denn etwaige Täter zur Rechenschaft zu ziehen versuchen (Dotson 2011, 244, 249).

An diesem Punkt werden auch die im vorigen Abschnitt erwähnten Narrative und Deutungsmuster relevant. Denn Zeugnisse, die diesen Mustern widersprechen, werden häufig *schon aus diesem Grund* als weniger glaubwürdig eingestuft (Jenkins 2017 195–6). Handelt es sich dann noch um Zeugnisse von Menschen, die einer als unglaubwürdig diskriminierten Gruppe zugerechnet werden, haben sie effektiv kaum Aussicht darauf, als glaubwürdig anerkannt und behandelt zu werden.

---

die sich m.E. unter Rückgriff auf den Begriff epistemischen Unrechts klarer und angemessener analysieren bzw. ergänzen lassen.

Das Problem des rassistischen „racial profiling“ und der mit ihm häufig beklagten rassistischen Behandlung der Betroffenen durch Polizist:innen ist ein Beispiel für diese Verquickung von dominantem Deutungsmuster („polizeiliches Handeln ist legal und gut“) und strukturellem, in diesem Fall rassistisch motiviertem, epistemischem Unrecht (vgl. Seckelmann 2019, 348, 251–3; Bender 2019, 359). Die Behauptung, Polizist:innen hätten ungegerechtfertigt oder exzessiv Gewalt angewendet, ist für viele Beobachter:innen ohnehin wenig glaubwürdig, weil sie dem bekannten Narrativ widerspricht, dem zufolge Polizeigewalt gerechtfertigt und notwendig ist; wird diese Behauptung zudem von einer Person erhoben, die einer als unglaubwürdig geltenden Gruppe zugerechnet wird, wird sie als noch weniger glaubwürdig eingeschätzt. Und beides kann und wird durchaus von Polizist:innen antizipiert.

Zudem ist hermeneutisches Unrecht zwar nicht die notwendige, aber doch eine sehr wahrscheinliche Folge strukturellen epistemischen Unrechts. Ähnlich wie institutionalisierte Gewalt sich in konkreten Gewalthandlungen Einzelner äußert, existiert epistemisches Unrecht in konkreten Handlungen Einzelner – z. B. in der Entscheidung, ein bestimmtes Zeugnis als nicht glaubwürdig einzuordnen oder in der Nachfrage, die insinuiert, der Zeuge irre sich bestimmt. Solche wiederholten Infragestellungen ebenso wie die Tradierung von Vorurteilen über Angehörige bestimmter Gruppen können Einzelne dazu bringen, dass sie ihren eigenen Erfahrungen misstrauen oder unfähig sind, diese angemessen zu beschreiben und einzuordnen. Dies nicht mitzudenken oder, umgekehrt, die Möglichkeit einer alternativen Beschreibung einer bestimmten Situation aus der Perspektive der Betroffenen grundsätzlich nicht zuzulassen, ist dann in der Tat „epistemically and ethically blameworthy ignorance“ (Mason 2011, 301, vgl. Dotson 2011, 238, 242).

Das zeigt erstens, dass epistemisches Unrecht darauf angewiesen ist, dass einzelne Akteur:innen es *ausüben*, die entsprechenden sozialen Strukturen *aufrechterhalten* und die Narrative *tradieren*. Und es legt zweitens nahe, dass die Opfer institutionalisierter Gewalt unter Umständen nicht in der Lage sind, die ihnen angetane Gewalt als Gewalt zu beschreiben und einzuordnen. Dies kann im Einzelfall sogar auf die Täter:innen zutreffen, die das, was sie anderen antun, selbst nicht als Gewalt einordnen – was ihnen freilich die Ausübung erleichtert. Das bedeutet aber, dass institutionalisierte Gewalt auch durch strukturelle Sprachlosigkeit der Opfer verschleiert werden kann, durch ihre Machtlosigkeit, das Erlebte und Erlittene als das einzu-klagen oder sogar einzuordnen, was es ist: Gewalt. .

Epistemisches Unrecht ist daher (a) ein zwar nicht notwendiger, aber sehr wahrscheinlicher Bestandteil institutionalisierter Gewalt und (b) als hermeneutisches Unrecht zudem ein Problem ihrer Analyse und Diagnose. Hier ist daher ein Bewusstsein für die mögliche Sprachlosigkeit der Opfer notwendig.<sup>27</sup> Es wird außerdem deutlich, dass nicht alle soziale Strukturen, die epistemisches Unrecht verursachen oder zementieren, automatisch Fälle institutionalisierter Gewalt sind – sondern allein jene, die (mit)ursächlich sind für Akte (epistemischer) Gewalt von Mitgliedern einer bestimmten Gruppe gegen Mitglieder einer oder mehrerer anderer Gruppen.

## 6. Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt

Die vorhergehenden Überlegungen lassen sich in drei Thesen zusammenfassen.

Erstens, es gibt in der Tat epistemische *Gewalt*. Diese liegt aber nur dann vor, wenn ein:e Akteur:in eine andere Person durch einen Akt epistemischen Unrechts absichtlich schwer verletzt. Epistemische Gewalt ist folglich ein Sonderfall seelischer Gewalt.

Zweitens zeigt sich, dass es ohne einen Begriff hermeneutischen Unrechts, verstanden als ein Bewusstsein der Möglichkeit, dass Opfer von (institutionalisierter) Gewalt unter Umständen unfähig sind, ihre Erfahrungen angemessen und klar zu bezeugen, die Analyse und *Diagnose* institutionalisierter Gewalt deutlich erschwert wird.

Drittens folgt hieraus, dass diskutiert werden muss, ob nicht auch im Falle epistemischen Unrechts klarer unterschieden werden sollte zwischen *Akten* epistemischen Unrechts und strukturellem epistemischen Unrecht, also jenen sozialen Strukturen, die die Akte prägen, ermöglichen oder verursachen. Denn weder sind Akte epistemischen Unrechts per se Gewalt, noch führt strukturelles Unrecht notwendig zu Gewalt.

Letzteres schafft allerdings soziale Räume, die prädestiniert sind, zu „Räumen der Gewalt“ (Baberowski 2015) zu werden, weil es die Mitglieder

---

27 Auf die Gefahr paternalistischer Aneignungen und Ausdeutungen der Erfahrungen der Betroffenen durch Dritte – unter dem Verweis auf die (vermeintliche) Sprachlosigkeit der Opfer – sei hier zumindest hingewiesen. Eine Möglichkeit, dieser Gefahr zu begegnen, wäre in dem Nachweis von Zeugnissen, die wie das von Matthias Katsch (2020) die eigene Sprachlosigkeit retrospektiv beschreiben und einordnen.

bestimmter sozialer Gruppen effektiv sprachlos macht – indem es ihnen die Macht nimmt, ihren Erfahrungen Gehör zu verschaffen und/oder sie angemessen zu beschreiben.

## Literatur

- Arendt, Hannah. 2000. *Macht und Gewalt*. 14. Aufl. München: Piper.
- Baberowski, Jörg. 2015. *Räume der Gewalt*. 1. Aufl. Frankfurt (Main): Fischer.
- Bonacker, Thorsten und Peter Imbusch. 2005. „Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden“. In *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, herausgegeben von Peter Imbusch und Ralf Zoll; 69–145. 3. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-531-92009-2\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-531-92009-2_2)
- Behr, Rafael. 2008. *Cop Culture – Der Alltag des Gewaltmonopols. Männlichkeit, Handlungsmuster und Kultur in der Polizei*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS
- Behr, Rafael. 2018. „Die Polizei muss ... an Robustheit deutlich zulegen‘. Zur Renaissance aggressiver Maskulinität in der Polizei“. In *Kritik der Polizei*, herausgegeben von Daniel Loick, 165–181. 1. Aufl. Frankfurt (Main) und New York: Campus.
- Bender, Ulrike. 2019. „Die Definition von Racial Profiling und die Diskussion in Deutschland“. In *Polizei und Menschenrechte*, herausgegeben von Dieter Kugelmann, 358–366. Bonn: bpb.
- Bufacchi, Vittori. 2009. *Violence and Social Justice*. 1. Aufl. New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230246416>
- Coady, C.A.J. 2008. *Morality and Political Violence*. 1. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques. 1976. *Die Schrift und die Differenz*. 1. Aufl. Frankfurt (Main): Suhrkamp
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–257. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177>
- Fricker, Martina. 2007. *Epistemic Injustice. Power und the Ethics of Knowing*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Gallie, William B. 1955. „Essentially Contested Concepts“. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167–98
- Galtung, Johan. 1975. *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. 1. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Gehlen, Arnold. 2004. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. 6. Aufl. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Gupta, Akhil. 2016. „On Structural Violence“. In *Violence Studies*, herausgegeben von Kalpana Kannabrian, 339–358. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.

- Hirsch, Alfred. 2013. „Philosophie“. In *Gewalt. Ein Interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Christian Gudehus und Michaela Christ, 347–354. Stuttgart: Metzler. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05296-4>
- Imbusch, Peter. 2005. *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*. 1. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jenkins, Katherine. 2017. „Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices“. *Journal of Applied Philosophy* 34 (2): 191–206. DOI: <https://doi.org/10.1111/japp.12174>
- Katsch, Matthias. 2020. *Damit es aufhört. Vom befreienden Kampf der Opfer sexueller Gewalt in der Kirche*. 1. Aufl. Berlin: Nicolai.
- Keane, John. 2004. *Violence and Democracy*. 1. Aufl. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Krakauer, Jon. 2015. *Die Schande von Missoula. Vergewaltigung im Land der Freiheit*. 1. Aufl. München: Piper.
- Kultgen, John. 1999. „Managing Violence und Military Professionalization“. In *Institutional Violence*, herausgegeben von Deane Curtin und Robert Litke, 283–303. 1. Aufl. Amsterdam und Atlanta: Rodopi
- Mason, Rebecca. 2011. „Two Kinds of Unknowing“. *Hypatia* 26 (2): 294–307. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01175.x>
- McKinnon, Rachel. 2017. „Epistemic Injustice“. *Philosophy Compass* 11 (8): 487–446. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12336>
- Lee, Steven. 1999. „Is Poverty Violence?“. In *Institutional Violence*, herausgegeben von Deane Curtin und Robert Litke, 5–13. 1. Aufl. Amsterdam and Atlanta: Rodopi
- Matz, Ulrich. 1975. *Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution*. 1. Aufl. Freiburg und München: Alber.
- Medina, José. 2011. „The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary“. *Social Epistemology* 25 (1): 15–35. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2010.534568>
- Medina, José. 2012. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. 1. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Meßelken, Daniel. 2012. *Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung*. 1. Aufl. Paderborn: Mentis.
- Narr, Wolf-Dieter. 1974. „Gewalt und Legitimität“. In *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, 9–59. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neidhardt, Friedhelm. 1986. „Gewalt – Soziale Bedeutungen und sozialwissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs“. In *Was ist Gewalt? Auseinandersetzungen mit einem Begriff*, herausgegeben vom BKA, 109–147. 1. Aufl. Wiesbaden

- Nunner-Winkler, Gertrud. 2004. „Überlegungen zum Gewaltbegriff“. In *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer und Hans-Georg Soeffner, 21–62. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha. 2021. *Citadels of Pride. Sexual Assault, Accountability, and Reconciliation*. 1. Aufl. London: Norton.
- Pichl, Maximilian. 2018. „Polizei und Rechtsstaat: Über das Unvermögen, exekutive Gewalt einzuhegen“. In *Kritik der Polizei*, herausgegeben von Daniel Loick, 101–119. 1. Aufl. Frankfurt (Main) und New York: Campus.
- Popitz, Heinrich. 1992. *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck
- Reemtsma, Jan Philipp. 2008. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition.
- Roy, Klaus-Bernhard. 2005. „Strukturelle Gewalt. Zur Aktualität einer politikwissenschaftlichen Fragestellung“. In *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse*, herausgegeben von Michael Schultze u. a., 141–153. 1. Aufl. Frankfurt (Main): Peter Lang.
- Salmi, Jamil. 2009. „The Different Categories of Violence“. In *Violence. A Philosophical Anthology*, herausgegeben von Vittorio Bufacchi, 311–320. 1. Aufl. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sanyal, Mithu M. 2016. *Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens*. 1. Aufl. Hamburg: Edition Nautilus.
- Schneider, Sebastian C.T. 2017. „Krieg“? *Philosophische Reflexionen über den Kriegsbegriff im 21. Jahrhundert*. 1. Aufl. Münster: mentis.
- Schotte, Dietrich. 2018. „Geschändete Statuen und getötete Ideen. Anmerkungen zur Rede von „Gewalt gegen Sachen“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 104 (1): 84–102. DOI: <https://doi.org/10.25162/arsp-2018-0005>
- Schotte, Dietrich. 2020. *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*. 1. Aufl. Frankfurt (Main): Klostermann.
- Schröttle, Monika und Ursula Müller. 2004. *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in Deutschland*. 1. Aufl. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/84328/0c83aab6e685eeddc01712109bcb02b0/langfassung-studie-frauen-teil-eins-data.pdf> (zuletzt abgerufen am 12.05.2022, 12:40 Uhr)
- Schroer, Markus. 2004. „Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse“. In *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer und Hans-Georg Soeffner, 151–174. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seckelmann, Margrit. 2019. „Ethnic/Racial Profiling bei verdachtsunabhängigen Kontrollen?“ In *Polizei und Menschenrechte*, herausgegeben von Dieter Kugelman, 342–358. Bonn: bpb.

---

Spivak, Gayatri. 1998. „Can the subaltern speak?“ In *Marxism and the interpretation of culture*, herausgegeben von Cary Nelson and Lawrence Grossberg. 271–317. 1. Aufl. Urbana: University of Illinois Press.

Vorobej, Mark. 2016. *The Concept of Violence*. 1. Aufl. New York und London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315643441>



# Genozidleugnung: Organisiertes Vergessen oder Substanzielle Erkenntnispraxis?

## Genocide Denialism: Organized Forgetting or Substantive Epistemic Practice?

MELANIE ALTANIAN, DUBLIN

*Zusammenfassung:* Die Begriffe *kollektive Amnesie* und *organisiertes Vergessen* werden oft verwendet, um Fälle zu beschreiben, in denen historisches Wissen, das im gesellschaftlichen, kollektiven Gedächtnis verfügbar sein sollte – weil es sich beispielsweise um gerechtigkeitsrelevantes Wissen handelt – aus unterschiedlichen, meist politisch problematischen Gründen nicht verfügbar ist. Beispielsweise, weil es gegebene Herrschaftsverhältnisse bedrohen würde. In diesem Beitrag soll gezeigt werden, weshalb diese Begriffe gerade in solchen Fällen irreführend sind. Insbesondere nationale Erinnerungspolitik kann oftmals aus Erkenntnispraktiken bestehen oder befördern, die nicht primär Vergessen herbeiführen, sondern in der Gesellschaft verfügbares Wissen über bestimmte Themen verschleiern, verzerren und dadurch die gesellschaftliche Verständigung darüber erschweren oder sogar riskant macht; was vor allem in Fällen offensichtlich wird, in denen koloniale und genozidale Vergangenheiten systematisch geleugnet werden. So kann staatlich geförderte, systematische Genozidleugnung zwar durchaus selektiv zu „vergessen“ oder Wissensverlust führen. Doch viel problematischer aus ethischer und epistemischer Sicht ist, dass dadurch existierendes Wissen und Erinnerungen an die Verbrechen fortlaufend diskreditiert und unterdrückt werden. Genauer werden durch institutionelle und soziale Prozesse und Praktiken historische Fakten und andere Beweise, auf denen Erinnerung basiert, nicht nur ignoriert oder vernachlässigt, sondern vorsätzlich verschleiert, verzerrt und fehlinterpretiert. Es wird dadurch schädliches Unwissen und Unverständnis über die historischen Tatsachen und deren normative Bewertung generiert. Dadurch schafft Genozidleugnung nicht nur Wissenssubjekte, die *nichts* über den Genozid wissen – denn ein bloßer Wissensmangel könnte durch Bereitstellung des nötigen Wissens behoben werden – sondern das Thema verkennen, aktiv Tatsachen leugnen und dadurch die gesellschaftliche Verständigung über das Thema erschweren oder

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



verunmöglichen. Um also besser zu verstehen, welche ethischen und epistemischen Konsequenzen systematische Genozidleugnung für Überlebende und Nachfahren, wie auch die Gesellschaft insgesamt mit sich bringt, schlage ich vor, systematische Genozidleugnung vielmehr als *substanzielle Erkenntnispraxis* (vgl. Alcoff 2007, 39) und somit als Fall *vorsätzlichen Unwissens* zu verstehen. Wie ich am Beispiel der türkischen Leugnung des Genozids an den Armenier:innen illustrieren werde, wird der Genozid nicht vergessen, sondern erinnert und zugleich verkannt, mit der Absicht, Herrschaftsverhältnisse zu konsolidieren. Dadurch wird epistemische Ungerechtigkeit gefördert und aufrechterhalten.

*Schlagwörter:* Genozidleugnung; Kollektive Amnesie; Vergessen; Vorsätzliches Unwissen; Epistemische Ungerechtigkeit

*Abstract:* The terms *collective amnesia* and *organized forgetting* are often used to describe cases in which particular historical knowledge, which is for example relevant for social justice, is absent or unavailable in a society's collective memory due to politically problematic reasons; for example, because it might erode socially unjust power relations. In this article, I argue that these terms are unapt to describe precisely such cases. Particularly, they obscure the fact that national memory politics can consist of and give rise to epistemic practices and processes that neither necessarily nor primarily lead to "forgetting", but rather obscure and distort available knowledge and understanding of certain matters, thereby rendering societal communication about them difficult and even risky. This becomes especially evident in cases of denialism of colonial and genocidal violence. State sponsored genocide denialism can certainly lead to knowledge gaps within society and insofar lead to "forgetting" selectively. However, what is much more problematic from an ethical and epistemic point of view is that it persistently and systematically discredits and oppresses existent counter-memory and resistant rememberers. In particular, pernicious institutional and social processes and practices not only ignore and neglect historical facts and other evidence, on which memory is based, but wilfully occlude, distort and misinterpret them. Genocide denialism thereby generates both historical-factual and interpretive ignorance. This gives rise not only to epistemic subjects, who know nothing about genocide, but who rather actively deny genocide or misrecognize the subject matter, hence restricting their communicative abilities and capacities of understanding. Against this background, I argue that in order to identify the ethical and epistemic implications of genocide denialism for genocide survivors and descendants, as well as a post-genocidal society in general, we should consider genocide denialism as a "substantive epistemic practice" (Alcoff 2007, 39) that *wilfully* distorts knowledge and understanding of genocide. Rather than forgetting genocide, it is simultaneously remembered, problematized and misrecognized. Thereby, genocide denialism promotes and maintains epistemic injustice.

*Keywords:* Genocide denialism; collective amnesia; forgetting; wilful ignorance; epistemic injustice

Sowohl in der Forschung als auch innerhalb des öffentlichen Diskurses wird der Zustand der türkischen Gesellschaft in Bezug auf den Genozid an den Armenier:innen oft als *kollektive Amnesie* bezeichnet und die staatlich geförderte Genozidleugnung als *organisiertes Vergessen* charakterisiert. In diesem Beitrag möchte ich die Verwendung dieser Begriffe im Kontext systematischer Genozidleugnung kritisch beleuchten und eine alternative, angemessenere Charakterisierung vorschlagen. Meine Bedenken beziehen sich insbesondere auf die Tatsache, dass diese Begriffe einen zentralen, sowohl ethisch als auch erkenntnistheoretisch relevanten Aspekt der Genozidleugnung missachten und verschleiern; nämlich, dass systematische Genozidleugnung aus Erkenntnispraktiken besteht, die die Geschichte und Erinnerung verzerren und dadurch jene Mitglieder der Gesellschaft unsichtbar gemacht und unterdrückt werden, die das Unrecht nicht vergessen können – primär Überlebende und deren Nachfahren. Die Erinnerung an den Genozid ist nicht nur wichtig im Hinblick auf deren historisch konstituierte, soziale Identität, sondern auch für soziale Kritik und den Kampf um Gerechtigkeit. Begriffe wie *Amnesie* und *Vergessen* bezeichnen aber die Abwesenheit von Wissen und legen den Fokus auf etwas, das eher passiv geschieht und worüber wir keine Kontrolle haben. Das problematische an Genozidleugnung ist gerade, dass dadurch existierende Erinnerungen an die Verbrechen fortlaufend diskreditiert und unterdrückt werden. Genauer werden durch institutionelle und soziale Prozesse und Praktiken historische Fakten und andere Beweise, auf denen Erinnerung basiert, nicht nur ignoriert oder vernachlässigt, sondern vorsätzlich verschleiert, verzerrt und fehlinterpretiert. Es wird dadurch schädliches Unwissen und Unverständnis über die historischen Tatsachen und deren normative Bewertung generiert. Dadurch schafft Genozidleugnung nicht nur Wissenssubjekte, die *nichts* über den Genozid wissen – denn ein bloßer Wissensmangel könnte durch Bereitstellung des nötigen Wissens behoben werden – sondern das Thema verkennen, aktiv Tatsachen leugnen und dadurch die gesellschaftliche Verständigung über das Thema erschweren oder verunmöglichen. Um also besser zu verstehen, welche ethischen und epistemischen Konsequenzen systematische Genozidleugnung für Überlebende und Nachfahren, wie auch die Gesellschaft insgesamt mit sich bringt, schlage ich vor, systematische Genozidleugnung vielmehr als *substanzielle Erkenntnispraxis* (vgl. Alcoff 2007, 39) und somit

als Fall *vorsätzlichen Unwissens* zu verstehen. Wie ich am Beispiel der türkischen Leugnung des Genozids an den Armenier:innen illustrieren werde, wird der Genozid nicht vergessen, sondern erinnert und zugleich verkannt, mit der Absicht, Herrschaftsverhältnisse zu konsolidieren. So lässt sich an diesem Beispiel zeigen, wie Genozidleugnung kollektive Fehlerinnerung und Missverständnisse darüber generiert, wer Armenier:innen sind, welche strukturellen Bedingungen und sozialen Verhältnisse dem genozidalen Prozess zugrunde lagen und wie die Folgen des Genozids bis heute in der türkischen Gesellschaft spürbar sind.

Im Folgenden werde ich kurz die Begriffe *kollektive Amnesie* und *organisiertes Vergessen* vorstellen. Ihnen liegt die kognitionspsychologische Annahme zugrunde, dass Erinnerung untrennbar mit Vergessen verflochten ist – und zwar sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene. So zeigen Befunde aus der sozialen Kognitionspsychologie, wie die Aufrechterhaltung bestimmter Erinnerungen mit dem Vergessen anderer Dinge einhergeht und dieses Vergessen individuell und kollektiv gefestigt werden kann. Meines Erachtens werden jedoch andere Ansätze benötigt, um zu zeigen, dass die Art und Weise, *wie* erinnert wird, nicht unbedingt zu vergessen führen muss, sondern zu – erzwungenem oder gewolltem – (Ver)schweigen oder Schwierigkeiten, bestimmte vergangene Ereignisse adäquat zu begreifen und benennen. Dass es innerhalb solcher Erinnerungspraktiken und -prozesse zu Dysfunktionalitäten kommen kann, die nicht notwendigerweise in einer *Amnesie* resultieren, werde ich anhand Stolars vorgeschlagenen Begriffs der *Aphasie* erläutern. Anschließend weise ich beide Begriffe als methodologisch mangelhaft zurück und schlage stattdessen vor, systematische Genozidleugnung im Sinne einer *substanziellen Erkenntnispraxis* zu verstehen: Dabei werden die historischen Ereignisse um den Genozid erinnert, jedoch auf eine Art und Weise, die das Unrecht wie auch die Opfer vorsätzlich verkennt und letztere nachhaltig dämonisiert und diskreditiert. Wie ich zeigen werde, handelt es sich hier um ein Beispiel dessen, was Mills als „epistemology of ignorance“ (1997, 18) bezeichnet hat, wodurch letztlich epistemische Ungerechtigkeit gefördert und aufrechterhalten wird.

## 1. Kollektive Amnesie und Organisiertes Vergessen

Die Rede von kollektiver Amnesie deutet auf einen kollektiven Verlust sozialer Erinnerung hin; sie bezeichnet eine scheinbar unvermeidbare Konsequenz bestimmter individueller, institutioneller und gesellschaftlicher Prak-

tiken, Prozesse und Mechanismen der Erinnerung. Tanesini zeigt in ihrem Beitrag zur Beziehung zwischen kollektiver Amnesie und epistemischer Ungerechtigkeit beispielsweise auf, wie Forschungsergebnisse aus der sozialen Kognitionspsychologie begründen, dass Erinnern mit Vergessen einhergeht. Dies ist auf einen Erinnerungsmechanismus zurück zu führen, der in der Kognitionsforschung *socially shared retrieval-induced forgetting* (SS-RIF) genannt wird (Tanesini 2018, 199). Entdeckt wurde dieser Mechanismus in Studien, in denen Paare bei Gesprächen beobachtet wurden: „[W]hen a person mentions in recollection some features of a past event but is silent about others, the neglected aspects have become, for both participants in the dialogue, harder to recall than other events which were not the topic of conversation“ (ebd., 200). Tanesini überträgt sodann diese Ergebnisse von Individuen auf Kollektive: Wenn ein bestimmtes Erinnerungsnarrativ erstmal im kollektiven Gedächtnis etabliert ist, wird es kognitiv und strukturell viel schwieriger, Gegenarrative zu akzeptieren oder andere historische Ereignisse zu erinnern. Sie argumentiert:

collective memories are formed by mechanisms of selection and construction which, because of SS-RIF effects and of social contagion, facilitate the convergence of previously divergent memories onto a shared—possibly fabricated—version of the past. Other aspects of the past, which were initially remembered by some individuals, are instead crowded out and become almost unretrievably forgotten (ebd., 202).

Wenn also ein bestimmtes geschichtliches Ereignis wiederholt auf bestimmte Weise erinnert wird und die Erinnerung in der Gesellschaft weitverbreitet ist, wird es laut Tanesini aufgrund kognitionspsychologischer, sozialer und gesellschaftlicher Mechanismen und Prozesse immer schwieriger, die erinnerten Ereignisse anders zu interpretieren oder andere Dinge zu erinnern, die mit dem Ereignis zusammenhängen. Mit anderen Worten, sobald ein Erinnerungsnarrativ etabliert ist und sich die Mehrheit der Gesellschaft mit diesem Narrativ identifiziert hat, wird es fast unmöglich, alternative oder widersprüchliche Narrative anzuerkennen und geschichtliche Ereignisse dadurch anders, womöglich angemessener zu erinnern. Tanesini sieht hierin einen Nährboden für epistemische Ungerechtigkeit, insbesondere im Zusammenhang mit nationalistischer Erinnerungspolitik, die beeinflusst, wer in der Gesellschaft *intellektuelles Selbstvertrauen* ausbilden kann. Wenn die kollektive Erinnerung nämlich in die Richtung der Erinnerungen einer gesellschaftlich dominierenden Gruppe konvergiert und diese Erin-

nerungsnarrative eigennützig motiviert sind – um sich beispielsweise als dominierende Gruppe überlegen zu fühlen und gesellschaftliche Privilegien damit zu rechtfertigen – führt die Etablierung dieser Erinnerung in der Gesellschaft zur weiteren Verstärkung des intellektuellen Selbstvertrauens der Mitglieder der dominierenden Gruppe. Im Gegenzug werden Mitglieder marginalisierter Gruppen weiterhin in der Entwicklung ihres intellektuellen Selbstvertrauens beeinträchtigt (ebd., 215). Sie illustriert solche verzerrten und macherhaltenden kollektiven Erinnerungspraktiken am Beispiel der britischen kollektiven Erinnerung, die den nationalen Charakter und die Identität der „Britten“ begründen soll. Die Charaktermerkmale, die durch die erinnerten historischen Ereignisse hervorgehoben werden, sind laut Tanesini: „self-sacrifice, courage, fair-play, being a good loser, and a spirit of adventure“ (ebd., 200). Dies ist gemeint mit der Eigennützigkeit kollektiver Erinnerung, welche die Identität der dominierenden Gruppe stützen soll. Die Kehrseite erläutert sie mit Bezug darauf, wie „Black Britishness“ in der Britischen kollektiven Erinnerung repräsentiert wird:

If you are not a member of a Black or Minority Ethnic community yourself, it is likely that the first representations of Black Britishness that come to mind represent Black people as a problem (Gilroy 1987).

They are either victims of crime (Stephen Laurence), individuals whose presence in numbers undermines social cohesiveness (migrants in the 1950s or more recently), or finally people who engage in criminal behaviour (rioters and gang members) (ebd., 215f.).

Durch die von Tanesini diskutierte(n) (sozial-)kognitiven Erinnerungsmechanismen werden solche sozialen Repräsentationen sehr hartnäckig und lassen sich nur schwer wieder ändern. Hierzu müsste man die geschichtlichen Ereignisse und Entwicklungen anders erinnern – auf eine Art und Weise, die gesellschaftliche Minderheiten nicht als Problem darstellt, sondern beispielsweise auf die historischen, gesellschaftlichen und strukturellen Umstände hinweist, die es ihnen erschwert haben, gleichen Zugang zu gesellschaftlicher Teilhabe zu erlangen.

Wichtig für die zugrundeliegende Frage, wie systematische Genozidleugnung erkenntnistheoretisch zu verstehen ist und inwiefern sie epistemische Ungerechtigkeit begründen kann, ist Tanesinis verwendete Konzeption des Unwissens. Sie definiert Unwissen als einen Zustand fehlenden Wissens (ebd., 207f.) und unterscheidet zwei Arten, wie dieser Zustand durch Erinnerungsaktivitäten herbeigeführt werden kann: Einerseits kann Vergessen

bzw. Unwissen als *Nebenprodukt* aus Erinnerungsmechanismen resultieren, wobei bestimmte Erinnerungen aus bloßer *Nachlässigkeit* in Vergessenheit geraten; andererseits kann Vergessen aus „normal funktionierenden“ (ebd., 208) kognitiven Anstrengung resultieren, die spezifisch darauf abzielen, Unwissen herbeizuführen. Der zentrale Punkt ist hier, dass der erkenntnistheoretische Fokus auf dem Vergessen bleibt und somit der Abwesenheit bestimmter Erinnerungen bzw. bestimmten Wissens. Nun bedingt aber die Leugnung eines Sachverhalts die Anwesenheit von Wissen; zwar nicht auf Seiten des Leugnens, doch die Leugnung deutet auf eine Art und Weise hin, *wie sich epistemische Akteur:innen gegenüber bestimmten Informationen und Tatsachen verhalten*, mit denen sie konfrontiert werden. Mit andern Worten: Bei der erkenntnistheoretischen Analyse der Genozidleugnung sind wir nicht bloß daran interessiert, festzustellen, *dass* bestimmte Subjekte unwissend sind, sondern *wie* diese Subjekte unwissend sind und es auch bleiben, trotz Konfrontation mit solider Gegenevidenz. Ich werde auf diese Unterscheidung gegen Ende dieses Abschnitts und insbesondere im vierten Abschnitt nochmals zurückkommen und weiter erläutern.

Zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass *kollektive Amnesie* und *Vergessen* irreführende Begriffe sind, um die der Genozidleugnung zugrundeliegenden ethischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen und problematischen Konsequenzen zu beleuchten. Denn letztere bestehen gerade nicht im Hervorbringen bloßer Erinnerungs- und Wissenslücken in der Gesellschaft. Das erschließt sich uns, wenn wir den Fokus auf jene Akteur:innen richten, die gegen solche verzerrenden kollektiven „Erinnerungen“ beharrlich Widerstand leisten, ihre Erinnerung und somit auch ihr intellektuelles Selbstvertrauen aufrechterhalten und zu verteidigen versuchen. Dadurch geraten die problematischen institutionellen und sozialen Praktiken und Prozesse ins Zentrum der Analyse, durch die Mitgliedern der Opfergruppe ungerechte Bedingungen der Erinnerung auferlegt werden: sie zielen nämlich darauf ab, vorhandene Erinnerungen aktiv und kontinuierlich auf un gerechtfertigte Weise zu entkräften.

Kann der Begriff des *organisierten Vergessens* diese Probleme vielleicht besser einfangen? Damit würden die Erinnerungspraktiken und -prozesse mitgedacht, durch welche kollektive Amnesie in Bezug auf bestimmte vergangene Ereignisse oder Entwicklungen *vorsätzlich* und schuldhaft herbeigeführt wird. Der Begriff des *organisierten Vergessens* erlangte wohl insbesondere durch den amerikanischen Kulturkritiker Henry Giroux Bekanntheit im englischsprachigen Raum. In seinem Buch *The Violence*

of *Organized Forgetting* (2014) beschreibt er, wie die US-amerikanische Gesellschaft durch diverse institutionalisierte Prozesse und Mechanismen von ihrer Geschichte sozialer und politischer Gewalt abgelenkt beziehungsweise über diese geschichtlichen Fakten mangelhaft geschult wird. Seine Kerndiagnose der amerikanischen Gesellschaft lautet: „America has become amnesiac – a country in which forms of historical, political, and moral forgetting are not only willfully practiced but celebrated“ (Giroux 2013). Laut Giroux bezeichnet das organisierte Vergessen hier nicht nur die Abwesenheit von wichtigen Informationen und Wissen über die Vergangenheit. Vielmehr führen Institutionen eigene politische und pädagogische Kategorisierungen ein und befördern eine öffentliche Meinungsbildung, durch die vorherrschende, neoliberale Machtbeziehungen normalisiert werden sollen, indem sie „market-driven subjects, modes of consciousness, and ways of understanding the world that promote accommodation, quietism and passivity“ (ebd.) generieren. Beispielhaft hierfür sei die derzeitige Behauptung (oder vielmehr Selbsttäuschung), die amerikanische Gesellschaft sei eine Demokratie und hätte Rassismus überwunden: „[T]he historical legacies of resistance to racism, militarism, privatization, and panoptical surveillance have long been forgotten in the current assumption that Americans now live in a democratic, post-racial society“ (ebd.). Begriffe wie „colorblindness“ und „post-racial society“ seien dabei „a convenient rhetorical obfuscation that allows white Americans to ignore the institutional and individual racist ideologies, practices, and policies that cripple any viable notion of justice and democracy“ (ebd.). Das US-amerikanische, organisierte Vergessen ist laut Giroux auf einen Zweck ausgerichtet: die Konsolidierung neoliberaler Macht. Doch letztlich bleibt unklar, wo Giroux dieses *Vergessen* genau diagnostizieren möchte oder wer unter *Amnesie* leidet. Sind es die „weißen Amerikaner“, oder ist es ganz Amerika, wie er es in den oben genannten Zitaten schreibt? In Anbetracht der Tatsache, dass der Kampf gegen Rassismus, Klassenkämpfe, sowie alle anderen Kämpfe gegen verschiedene Arten von Unterdrückung in den USA bis heute andauern, wirkt die Rhetorik des kollektiven Vergessens und der Amnesie eher übertrieben und deplatziert.

Doch die Art und Weise, wie Giroux organisiertes Vergessen im US-amerikanischen Kontext beschreibt, kommt dem sehr nahe, was in der kritischen sozialen Erkenntnistheorie – oftmals in Bezug auf den US-amerikanischen Kontext – unter den Begriffen *substantive* oder *willful ignorance* (Alcoff 2007; Pohlhaus Jr. 2012), *privileged ignorance* (Medina 2013),

oder konkret *white ignorance* (Mills 1997, 2007) diskutiert wird. Dieses Begriffsrepertoire, dem eine *strukturelle Konzeption des Unwissens* (El Kassar 2018, 3) zugrunde liegt, ergibt sich aus einer situierten Analyse von Unwissen als Eigenschaft ungerechter sozialer Strukturen. Das *vorsätzliche Unwissen* (i.e., *willful ignorance*) ist nicht lediglich ein Merkmal epistemischer Nachlässigkeit, sondern kann durch gruppenspezifische, realitätsverzerrende kognitive Normen erklärt werden (Alcoff 2007, 39). Aus erkenntnistheoretischer Sicht relevant ist hier nicht nur die Frage, wie der Status des Unwissens – verstanden als Abwesenheit von Wissen oder wahren Überzeugungen, oder Anwesenheit einer falschen Überzeugung – kausal herbeigeführt wird. Vielmehr wird die Rolle epistemischer Akteur:innen ins Zentrum gerückt und gezeigt, wie deren kognitive Normen sowie soziale und strukturelle Bedingungen das vorsätzliche Unwissen (bzw. unwissende Akteur:innen) *konstituieren* und aufrechterhalten (El Kassar 2018, 6–7). Da das Kernproblem der genannten Beispiele kollektiver Erinnerung meines Erachtens nicht die gesellschaftliche Unverfügbarkeit relevanter Informationen und sonstiger Wissensressourcen ist, liegt es nahe, diese Beispiele als Fälle von systematischer *Verdrängung*, *Verleugnung* und *Verschweigen* zu verstehen. Dies sind Begriffe, die die aktive (und epistemisch verantwortliche) Rolle vorsätzlich unwissender Akteur:innen in der Analyse mitberücksichtigen sowie soziale und strukturelle Bedingungen, die solche Akteur:innen hervorbringen. Im Folgenden möchte ich diese Überlegungen auf den Fall der türkischen Genozidleugnung anwenden und weiter präzisieren.

## 2. Genozidleugnung: Ein „Akt des Vergessens“?

Forgetting has turned out to be a cultural code for Turkey to avoid facing the dark annals of its past. Forgetting as a cultural code most evidently manifests itself in having the problem to remember and reckon the Armenian Genocide (Kurt 2014, 173).

Then the Catastrophe began to recede from the world's memory as Armenians were dispersed and two regimes were established in Turkey and the Soviet Union, both based on organized forgetting (de Waal 2015, 250).

Turkey can probably be called the Republic of Organized Forgetting, a place where language and history are changed to erase memory. In that republic, Hrant Dink resisted the organized forgetting, daily and

repeatedly explained its causes, and most importantly, thoughtfully, cautiously, replaced it with something else. He introduced the concept of ‘reclaiming’: reclaiming our selves, our memories, our place. Not reconciliation – because how can you do that without at least two sides? But reclaiming, because that we can do on our own (Ghazarian 2018).

Die Zitate belegen beispielhaft die sowohl in der Forschung als auch im öffentlichen Diskurs verbreitete Sichtweise auf den Umgang der Türkei mit dem Genozid an den Armenier:innen. Wenn hier von *organisiertem Vergessen* gesprochen wird, so ist es naheliegend, damit vor allem jenes „Vergessen“ zu meinen, das mit der türkischen Staatsgründung 1923 zusammenfiel. Damit ging die Erschaffung eines neuen, nationalen Gedächtnisses einher, das eine türkisch-nationale Identität rechtfertigen und stützen sollte. Dies kam durch zahlreiche gesellschaftlichen Reformen des Staatsgründers Mustafa Kemal zustande. In der durch Kemal autorisierten, neuen türkischen Historiographie war das „Vergessen“ der osmanischen Vergangenheit ein bewusster Akt; so beispielsweise durch die 1928 eingeführte Sprachreform, welche das osmanische Alphabet durch ein türkisches, die arabische Schrift durch die lateinische ersetzte und tausende „nicht-türkische“ Begriffe offiziell abgeschafft und durch neue, türkisierte Begriffe ersetzt hat. Die osmanische Literatur war dadurch für die späteren Generationen kaum mehr zugänglich und die neuen Geschichtsbücher entsprachen der offiziellen, kemalistisch-türkischen Geschichtsschreibung. Im Zuge der nationalistisch-puristischen Reformen und der aktiven Dissoziation vom osmanischen Erbe entstand auch eine „Türkische Geschichtsthese“, welche der kemalistischen Führung dazu diente, eine neue nationale Identität und nationalen Zusammenhalt zu errichten, womit letztlich auch ein historischer Anspruch „der Türken“ an das von ihnen bewohnte Territorium begründet werden sollte.<sup>1</sup> Die dadurch generierte national-kollektive „Amnesie“ betraf unter anderem auch die Ereignisse um die christliche Bevölkerung (Armenier:innen, Pontos-Griech:innen sowie Assyrer:innen/Aramäer:innen/Chaldäer:innen) im spätosmanischen Reich.

Es lohnt sich jedoch, einen genaueren Blick darauf zu werfen, wie mit der armenischen Bevölkerung in Kemals öffentlichen Reden und politischen Schriften umgegangen wurde, wie es Ulgen (2010) ausführlich in ihrem Artikel aufzeigt. Dieser Umgang war beeinflusst durch die derzeitigen

1 Vgl. Zürcher (2004, 186–195) für eine ausführlichere Diskussion dieser Reformen.

politischen Umstände, in denen er den türkischen Unabhängigkeitskrieg bzw. die türkische Nationalbewegung ab 1919 anführte. Wenn Kemal über die nach den Genoziden verbleibende, christliche Bevölkerung sprach, so identifizierte er sie als größte Bedrohung für die Gründung eines türkischen Nationalstaats. Dadurch hat er maßgeblich zum bis heute weit verbreiteten Verständnis beigetragen, dass sich die Armenier:innen, Griech:innen und Türk:innen in einem ebenbürtigen Krieg um Eigentum und Territorium befunden hätten (Ulgen 2010, 376). Dabei disqualifizierte er jegliche Rückforderung von konfiszierten Besitztümern der während des Genozids vertriebenen christlichen Bevölkerung. Diese materiellen Verluste wurden als vollendete Tatsachen behandelt und bildeten die notwendige Grundlage für einen neuen türkisch-nationalistischen Mittelstand (vgl. Üngör und Polatel 2011). Doch besonders problematisch war Kemals Repräsentation der Armenier:innen. Wie Ulgen zeigt, konsolidierte Kemals Führung sowohl den „Mythos der Türk:innen als unterdrückte Nation“, die er zu befreien suchte, wie auch die Repräsentation der „blutdürstigen Armenier“ mit ihrer „angeborenen Feindlichkeit“ und „opportunistischen Unmenschlichkeit“ in der offiziellen türkischen Historiographie (vgl. Ulgen 2010, 380, 387, 388, 390, eigene Übersetzung). Bis heute ist die Repräsentation der Armenier:innen als „Verräter“ in der türkischen, kollektiven sozialen Vorstellung weit verbreitet; nicht zuletzt, da dies auch in Schulbüchern so vermittelt wird (vgl. Akçam 2014).

Kemal hatte durch seine polarisierende Rhetorik entscheidenden Einfluss auf die Institutionalisierung der Genozidleugnung in der Türkischen Republik. Sowohl die künstliche Trennung von der osmanischen Vergangenheit vor seiner Führung, wie auch die rhetorische Betonung des Leids und der Unschuld der türkischen und muslimischen Bevölkerung, welche den Handlungen armenischer und griechischer Rückkehrenden und Widerständischen zum Opfer fielen, führen zu chronologischen Verzerrungen, die bis heute als retrospektive Rechtfertigung für den Genozid ab 1915 dienen und letztlich eine Täter-Opfer-Umkehr ermöglichen. Zugleich erinnert seine Rhetorik auch an jene Leugnungs narrative, die bereits 1915 die Vernichtung der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich „rechtfertigen“ sollten. Die kemalistische Staatspolitik und nationalistische Geschichtsschreibung führte also nicht zu einer *Amnesie* in Bezug auf das von der christlich-osmanischen Bevölkerung erlittene Unrecht. Stattdessen zeigt sich eine vorsätzliche Verschleierung und Verzerrung historischer Tatsachen, um den von ihm angeführten Unabhängigkeitskrieg, denen wiederum zehntausende

Christ:innen zum Opfer fielen, zu rechtfertigen, wie auch Reformen der Türkisierung durchzusetzen.<sup>2</sup>

Wie entwickelte sich sodann die Genozidleugnung in der Türkei, nachdem der Begriff „Genozid“ Eingang in die öffentliche Wahrnehmung gefunden hat? Nach den 1960er Jahren haben Armenier:innen angefangen, den Genozid öffentlich zu erinnern und auch den Begriff „Genozid“ zu verwenden, um das von ihnen erlittene Unrecht zu beschreiben und zu bewerten. Von da an änderte sich auch die Art und Weise, wie der türkische Staat mit seiner Vergangenheit umging: von einer eher vernachlässigenden Haltung zu einer aktiven, professionalisierten und internationalisierten Leugnung. Vor allem nach dem Militärputsch im Jahre 1980 wurde die Frage der Genozid-Anerkennung offiziell als Problem der nationalen Sicherheit eingestuft, wonach die Regierung zusätzliche Schulungen für türkische Diplomaten:innen einführte; Historiker:innen und weitere Intellektuelle, die für die Regierung strategisch von Bedeutung sind, wurden dazu aufgefordert, auf die „armenischen Behauptungen eines Genozids“ zu antworten (vgl. Aybak 2016, 126). Zentral ist hierbei die Umdeutung der Todesmärsche von hauptsächlich alten Männern, Frauen und Kindern in die syrische Wüste als „kriegsbedingte Sicherheitsmaßnahme“ der „temporären Umsiedlung“ (ebd., 126).<sup>3</sup> Solche faktischen Verzerrungen und Umdeutungen der historischen Ereignisse

2 Die Vorsätzlichkeit zeigt sich unter anderem darin, dass Kemal durchaus über diese Verbrechen Bescheid wusste. Dies zeigt beispielsweise seine Parlaments-Rede vom 24. April 1920, wo er im Zuge seines nationalistischen Unabhängigkeitskriegs von der internationalen Gemeinschaft dafür kritisiert wurde, weitere Massaker an der armenischen Bevölkerung verübt zu haben und aufgefordert wurde, diese militärischen Operationen einzustellen: “Where in our country had massacres of Armenians taken place? Or where are they taking place? I don’t wish to talk about the beginning stages of the World War, and what the Allied powers are talking about is certainly not the shameful act that belongs to that distant past. Alleging that this kind of disaster is being executed in our country today, they have demanded that we stop doing it” (Ulgen 2010, 380f.). Wohlgermerkt war diese Rede an die internationale Gemeinschaft gerichtet und kann nicht als aufrichtiges Zugeständnis interpretiert werden, da er in seiner Innenpolitik Armenier:innen und Griech:innen weiterhin dämonisiert und einen exklusiv türkisch-muslimischen territorialen Anspruch proklamiert (vgl. ebd., 390).

3 Für einen Überblick zum Genozid an den Armenier:innen im Kontext osmanischer Bevölkerungspolitik und spätosmanischer Geschichte, siehe Kaiser (2010).

und Prozesse sind auch Bestandteil der Schulbildung, wo der Genozid an den Armenier:innen entsprechend dem „Prinzip aktueller Relevanz“ behandelt werden soll. So steht in einem Handbuch für Lehrer:innen der 8. Klasse *Reformgeschichte und Kemalismus*: „Teachers should discuss the Armenian claims in line with the principle of current relevance and should explain that these claims do not correspond to historical facts“ (Çayır 2014, 32). Generell werden Lehrer:innen dazu aufgefordert, den Schüler:innen die offizielle, staatlich-defensive Position weiterzugeben, wie der folgende Abschnitt aus einem Handbuch für Lehrer:innen der 7. Klasse *Sozialkunde* zeigt:

State to your students that the Russians also made some Armenians revolt on this front and murder many of our civilian citizens. Explain that the Ottoman State took certain measures following these developments, and in May 1915 implemented the “*Tehcir Kanunu*” [Displacement Law] regarding the migration and settlement of Armenians in the battleground. Explain that care was taken to ensure that the land in which the Armenians who had to migrate were to settle was fertile, that police stations were established for their security and that measures were taken to ensure they could practise their previous jobs and professions (ebd., 33).

Diese Beispiele illustrieren, was Medina als staatlich und sozial anerkannte Autoritäten für Experten-*Unwissen* bezeichnet hat: „Just as there are socially designated authorities for expert knowledge in particular epistemic domains, there are also socially designated authorities for expert ignorance in particular epistemic domains“ (Medina 2013, 146). Die in diesem Abschnitt diskutierten Beispiele sollen verdeutlichen, dass Begriffe wie *organisiertes Vergessen* oder *kollektive Amnesie* unangemessen sind, um den Zustand der türkischen Gesellschaft in Bezug auf den Genozid an den Armenier:innen zu beschreiben. So zeigt selbst das eingangs erwähnte Zitat von Ghazarian (2018) diese Widersprüchlichkeit auf: Der Verweis auf Hrant Dinks Aufruf zum Widerstand und der Einforderung des armenischen Anspruchs auf ihre Identität, Erinnerung und einen gleichberechtigten Platz in der Gesellschaft deutet darauf hin, dass wir es hier eben nicht bloß mit Erinnerungs- und Wissenslücken zu tun haben, sondern mit gezielten Anstrengungen und Versuchen, existierende Erinnerungen an und vorhandenes Wissen um den Genozid zu entkräften und zum Schweigen zu bringen. Auf dieser Grundlage kann, wie im Falle des Journalisten Hrant Dink, die Aufrechterhaltung der Erinnerung an den Genozid letztlich sogar mit dem Leben bezahlt werden.

### 3. *Aphasie* statt *Amnesie*?

Die Unangemessenheit von Begriffen wie *Amnesie* und *Vergessen* für die Analyse bestimmter Fälle problematischer, national-kollektiver Erinnerung zeigt auch Stoler in Bezug auf die Abwesenheit der Einwanderungs- und Kolonialgeschichte in der offiziellen französischen Historiographie und Schulbildung. Laut Stoler handelt es sich hierbei nicht einfach um eine Abwesenheit von Wissen oder einem kognitiven Defizit der Amnesie, sondern vielmehr um eine *Verschleierung von Wissen* und eine *aktive Dissoziation*. Diese Charakterisierungen ermöglichen eine angemessenere Analyse der problematischen Prozesse und Verzerrungen, wodurch „attention is redirected, things are renamed, and disregard is revived and sustained“ (Stoler 2011, 153). Entsprechend schlägt Stoler den Begriff der *Aphasie* vor:

In aphasia, an occlusion of knowledge is the issue. It is not a matter of ignorance or absence. Aphasia is a dismembering, a difficulty speaking, a difficulty generating a vocabulary that associates appropriate words and concepts with appropriate things. Aphasia in its many forms describes a difficulty retrieving both conceptual and lexical vocabularies and, most important, a difficulty comprehending what is spoken (ebd., 125).

Dadurch können die Zusammenhänge sowie die Konsequenzen der Prozesse der französischen Geschichtsproduktion, der Einwandererfrage und der gleichzeitigen An- und Abwesenheit kolonialer Beziehungen genauer identifiziert werden; *koloniale Aphasie* ist beispielsweise der Tatsache geschuldet, dass „foundational myths of French cultural identity disallowed genealogies of empire as part of the true France“ (ebd., 141). Dies führt unter anderem zur Ansicht, Rassismus sei „an organic American problem, not a French one,“ (ebd., 145) wie Stoler beispielsweise mit Verweis auf den Soziologen Emmanuel Todd aufzeigt. Die gleichzeitige Problematisierung und Umdeutung von Themen wie dem französischen Kolonialismus, Rassismus und der Einwandererfrage erschwert oder verunmöglicht eine angemessene gesellschaftliche Verständigung über das koloniale Erbe Frankreichs und dessen institutionalisierten Rassismus, sowie auch die Aufarbeitung sozialer Ungleichheiten innerhalb der (post-)kolonialen Einwanderungsgesellschaft. Die problematischen Prozesse und Praktiken solcher Geschichtsproduktion bestehen darin, dass sie entsprechende Ereignisse und Themen zwar behandeln, aber gleichzeitig verkennen.

Ich stimme mit Stoler dahingehend überein, dass wir nicht nur eine treffendere Beschreibung, sondern auch ein umfassenderes Verständnis für die Problematik nationaler Geschichtsproduktion und Erinnerungspraktiken erlangen, wenn der epistemische Fokus auf *Verkennen* statt auf *Vergessen* gelegt wird. Dadurch wird ersichtlich, dass das Problem nicht im Vergessen der Einwanderergesellschaft und der kolonialen Vergangenheit Frankreichs liegt; vielmehr werden diese Themen problematisiert und debattiert, doch in der Absicht, Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus von der Vorstellung einer authentischen französisch-nationalen Identität abzutrennen und diese Themen daher auch nicht zu einem Bestandteil der offiziellen Schulbildung zu machen (vgl. Stoler 2011, 126). In Bezug auf die Mechanismen der nationalen Geschichts- und Identitätskonstruktion zeigen sich insofern Parallelen zum türkischen Fall, als auch hier ein Bruch mit der osmanisch-imperialen Vergangenheit stattfindet und eine „einheitliche türkische Nation“ konstruiert und postuliert wird. Dadurch wird mitunter verkannt, dass die Türkei auf dem historischen Siedlungsgebiet und vor dem Hintergrund der Vernichtung „nichttürkischer“ Bevölkerungsgruppen gegründet wurde, deren Nachfahren weiterhin unter diesem Erbe und dessen ausbleibenden Aufarbeitung zu leben haben.

Der Begriff der *Aphasie* ist für den Fall der Genozidleugnung insofern naheliegender, als er das aus ethischer und epistemischer Sicht fundamentalere Problem der Missverständnisse und der erschwerten gesellschaftlichen Verständigung über bestimmte „umstrittene“ Themen hervorhebt, welches systematische Genozidleugnung hervorbringt. *Aphasie* deutet also nicht auf eine epistemische Lücke hin, wie es bei der *Amnesie* der Fall ist. Doch letztlich bleiben beide Begriffe methodologisch mangelhaft, da es sich dabei (wenn auch metaphorisch verwendet) um kognitive Krankheitsbilder handelt, die man als Betroffene nicht kontrollieren und somit nicht dafür epistemisch verantwortlich gemacht werden kann. Dadurch verschleiern beide Begriffe die *Vorsätzlichkeit* des Unwissens, das durch Genozidleugnung aufrechterhalten und befördert wird. Bei der Genozidleugnung wären Akteur:innen nämlich grundsätzlich fähig, ihre falschen Überzeugungen oder Missverständnisse angesichts widersprüchlicher Informationen zu reflektieren und zu revidieren. Wohlgermerkt handelt es sich hier um indirekte Kontrolle, wobei Akteur:innen indirekt epistemisch verantwortlich sind für die Leugnung und das dadurch aufrechterhaltene Unwissen (vgl. Bardon 2020, 30). Im Folgenden werde ich die kognitiven Mechanismen der Leugnung weiter erläutern und begründen, weshalb ein Verständnis der Genozidleugnung als

*substanzielle Erkenntnispraxis* besser geeignet ist, um deren ethischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen und Konsequenzen zu analysieren.

#### 4. Systematische Genozidleugnung als substanzielle Erkenntnispraxis

Who would forget what you've written and what you've said my love?  
Which darkness could make us forget? Who could make us forget what  
has happened? Fear can do that? Life of oppression? Pleasures of this  
physical world? Or, can death make us forget my love? No, no darkness  
can make us forget my love (Dink 2007).

In ihrer Rede anlässlich der Beerdigung ihres Ehemanns, des armenischen Journalisten Hrant Dink, der am 19. Januar 2007 vor seinem Zeitungsgelände in Istanbul ermordet wurde, betont Rakel Dink nicht nur die Unmöglichkeit des Vergessens, sie appelliert vielmehr an die Bevölkerung, bei der Aufklärung des Mordes genauer hinzusehen: „Whatever would be the age of the murderers, 17 or 27, I know that they were born babies once. Without questioning the darkness that created murderers from those babies, there's nothing to do“ (ebd.). Damit verweist sie auf die zentrale Rolle der Sozialisierung und der gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen für einen Mord, der die real existierende Gefahr einer Politik der Genozidleugnung aufzeigt, die auch zukünftige Generationen nachhaltig bedroht und unterdrückt. Tatsächlich müssen nachhaltige Anstrengungen unternommen werden, um die offizielle staatliche Position zu legitimieren sowie Überlebende und Nachfahren des Genozids fortlaufend zum Schweigen zu bringen. Dass wir Genozidleugnung erkenntnistheoretisch ernst nehmen sollten, betont auch die Historikerin Maria Karlsson in ihrer Analyse der Leugnung des Holocausts und des Genozids an den Armenier:innen:

Described as “rape of history”, “an assault on truth and memory”, or as a case of pseudo-history, genocide denial is often understood and explained as an epistemological “other”, and when approaching it most scholars tend to resort back to the secure grounds of objectivity and truth. Denial influences scholarly history whether we like it or not... Genocide denial has had the effect of turning the study of past atrocities away from controversial questions and perspectives, comparisons and analyses, towards mere description and fact – focusing on continuously verifying documents, finding reliable demographic data,

and counting victims even when the events as such have been proven beyond doubt (Karlsson 2015, 12).

Systematische Genozidleugnung beeinflusst, welche Fragen über historische Ereignisse gestellt werden und welche Beweise oder Beweisquellen wir entsprechend berücksichtigen; außerdem provoziert sie ständige Bemühungen, die Behauptungen von Leugnern zu widerlegen. Dadurch kann man es versäumen, möglicherweise wichtigere Fragen zu untersuchen, nicht lediglich offizielle, pseudo-objektive Staatsarchive, sondern auch Opfer und Überlebende als autoritäre Wissensquellen anzuerkennen, sowie entsprechendes Wissen und Verständnis sowohl über vergangene wie auch gegenwärtige soziale Verhältnisse zu generieren. Systematische Genozidleugnung hat also ernst zu nehmende Konsequenzen für die gesellschaftliche Wissensproduktion. Zudem sind evidenzbasierte Reaktionen auf Genozidleugnung und die ständigen Bemühungen, Behauptungen von Leugnern zu widerlegen, vergeblich, denn Leugnung liegt gerade nicht im Fehlen von Evidenz begründet. Dies bringt uns zu den Mechanismen, Absichten und Motiven hinter der Genozidleugnung.

Es mag zunächst paradox klingen, die Genozidleugnung als *substanzielle Erkenntnispraxis* zu bezeichnen, da sie scheinbar nicht daran interessiert ist, (wahre) Erkenntnisse zu generieren. Gerade als Spezialfall *motivierter Kognition* bezeichnet Leugnung eine primär emotional motivierte Zurückweisung oder Annahme einer Tatsachenbehauptung trotz eindeutiger Gegenbeweise oder gewichtiger Gegengründe (Bardon 2020, 1–4). Leugnung ist demnach laut Bardon auf einen kognitiven Mechanismus zurückzuführen, bei dem sowohl die Zurückweisung als auch Annahme einer Überzeugung zumindest primär auf emotionale, nichtepistemische Gründe zurückzuführen ist. Erst die anschließende Rationalisierung ist ein bewusster, vorsätzlicher kognitiver Prozess, wodurch die vorhandene Überzeugung unter Zuhilfenahme von „Belegen“ und Argumenten gerechtfertigt und verteidigt wird. Entsprechend verwechselt man bei der Leugnung – wenn auch unbewusst – den emotionalen Wert, einen bestimmten Sachverhalt zu leugnen, damit, gute Gründe zu haben, ihn zu leugnen (ebd., 31f.). Leugnung ist also nicht zu verwechseln mit der Lüge, die mit einer bewussten, vorsätzlichen Täuschung und Vertuschung eigentlich anerkannter Tatsachen einhergeht. Bei der Leugnung werden diese Tatsachen nicht anerkannt, sondern zurückgewiesen und umgedeutet, um sie so für die eigenen Überzeugungen oder das eigene Weltbild zurecht zu rücken.

Wie kann den Leugnern nun *vorsätzliches* Unwissen vorgeworfen werden, wenn Leugnung auf einem unbewussten Mechanismus – nämlich der motivierten Kognition – gründet? Hierzu muss gemäß Bardons davon ausgegangen werden, dass Leugner grundsätzlich über die intellektuellen Fähigkeiten verfügen, beispielsweise Voreingenommenheit bei der Aneignung von Überzeugungen zu vermeiden oder den Ursachen für ihre vorhandenen Überzeugungen auf den Grund zu gehen, also kritisch zu hinterfragen, worauf sich ihre Überzeugungen stützen, dies aber *nicht tun wollen* (ebd., 30). Dieser Unwille ist auf das Bedrohungsgefühl zurück zu führen, das eine mögliche Korrektur der vorhandenen Überzeugungen und damit einhergehendes Weltbild mit sich bringt, sofern das Subjekt an dieses Weltbild emotional gebunden ist (ebd., 8). Informationen können als bedrohlich empfunden werden, weil sie beispielsweise mit eigenen Wünschen, Erwartungen, einem Gefühl der Kontrolle oder der kulturellen oder politischen Identität in Konflikt stehen (ebd.). Das vorsätzliche Unwissen, das durch Leugnung generiert und aufrechterhalten wird, ist somit *indirekt* vorsätzlich und hängt von eigennützigen Motiven sowie emotionalen Bedürfnissen ab, die mit dem Wissensgegenstand zusammenhängen. Letzteres kann wiederum von sozialen und strukturellen Faktoren ungünstig beeinflusst sein, worauf ich im Folgenden eingehen werde.<sup>4</sup>

Um die soziale und strukturelle Dimension im Kontext der systematischen Genozidleugnung erkenntnistheoretisch einzufangen, kann der von

---

4 Oft werden in diesem Zusammenhang Bedenken geäußert, dass Individuen doch entschuldigt werden können, wenn sie unter Umständen systematischer Genozidleugnung nichts über den Genozid wissen, oder es nicht „besser wissen“. Doch das Unwissen an sich ist noch keine hinreichende Bedingung für Leugnung. Individuen können immer noch offen gegenüber Gegenbeweisen und der Revision ihrer Überzeugungen sein. Leugnung hingegen bedingt eine Konfrontation mit einer Gegenposition, wobei die eigenen, falschen Überzeugungen im Angesicht von Gegenbeweisen verteidigt werden, da sie beispielsweise (wenn auch unbewusst) als persönlichen Angriff wahrgenommen werden. So zumindest, wenn wir Bardons Definition von Leugnung folgen. Grundsätzlich lässt sich festhalten: Ob eine Person einen Sachverhalt leugnet hängt davon ab, wie sie – nicht nur einmalig, sondern wiederholt – auf zuverlässige Gegenbeweise oder gewichtige Gegengründe reagiert. Hierin zeigt sich, ob das Unwissen *vorsätzlich* oder *unwillentlich* ist und entsprechend, ob die Person „engstirnig“ oder „aufgeschlossen unwissend“ ist. Außerdem können gesellschaftliche Bedingungen allenfalls die Schuldhaftigkeit vorsätzlich unwissender Subjekte mindern, sie aber nicht gänzlich von ihrer *epistemischen Verantwortung* befreien.

Mills vorgeschlagene Begriff einer *Epistemologie des Unwissens* hilfreich sein. Mills entwickelt eine strukturelle Analyse von Unwissen als ein Effekt, den Systeme der Unterdrückung produzieren. Sein Fokus liegt hierbei auf spezifischen, anerzogenen Wissenspraktiken gesellschaftlich dominanter Gruppen, die ein *positives Interesse* daran entwickeln, die Welt – oder bestimmte Aspekte davon – unangemessen zu beschreiben oder zu verstehen, wobei sie systematisch darin bestätigt werden, dass ihre falschen Einschätzungen als angemessen gelten. So schreibt Mills in Bezug auf *white ignorance*:

... on matters related to race, the Racial Contract prescribes for its signatories an inverted epistemology, an epistemology of ignorance, a particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions (which are psychologically and socially functional), producing the ironic outcome that whites will in general be unable to understand the world they themselves have made (Mills 1997, 18).

Es geht hier also um eine aktiv aufrechterhaltene und substanzielle Erkenntnispraxis, welche für die dominierende Gruppe kennzeichnend ist und wodurch systematisches Unwissen über bestimmte Themen erzeugt wird. Mills führt diesen psychologischen Prozess im Fall von *white ignorance* auf das politische Konstrukt von *whiteness* zurück, das einhergeht mit einem

„cognitive model that precludes self-transparency and genuine understanding of all social realities,“ ensuring that whites will live in a „racial fantasyland, [or] a ‚consensual hallucination,““ and that the root of all this is the „cognitive and moral economy psychically required for conquest, colonization, and enslavement“ (Mills 1997, 18–19, zitiert nach Alcoff 2007, 49).

Inwiefern sind diese Einsichten zu *white ignorance* hilfreich, um auch die erkenntnistheoretisch relevanten Eigenschaften der türkischen Genozidleugnung adäquat zu verstehen? Zentral ist hier die Tatsache, dass sowohl der Genozid als auch dessen Leugnung auf einer Überlegenheitsideologie gründet, wobei in diesem Kontext das politische Konstrukt des *Türkentums* relevant ist. So weist beispielsweise Astourian (1990, 112) darauf hin, dass der Nährboden für Genozide insbesondere durch vergangene sozio-politische Diskriminierung vorbereitet wird sowie durch kollektive Vorstellungen („collective phantasms“, ebd.), die von der ungleichen Beziehung zwischen der dominierenden und der dominierten Gruppe geprägt sind. Entsprechend war der Genozid an den Armenier:innen (und assyrisch-aramäisch-chaldä-

ischen Christ:innen sowie Pontos-Griech:innen) die Zwischenphase einer übergeordneten Beziehung türkischer Herrschaft über Armenier:innen (und anderen Bevölkerungsgruppen), wobei die türkische Herrschaft durch den Genozid maximal konsolidiert werden sollte (Theriault 2009, 92). Die sich an den Genozid anschließende Genozidleugnung ist daher ein Mittel, Herrschaftsverhältnisse durch Normalisierung zu verschleiern und aufrechtzuerhalten. Herrschaftsverhältnisse können also gesellschaftliche Erkenntnispraktiken und Wissenssysteme prägen, und zwar gemäß Fricker durch „a kind of collective *interested* or *motivated cognitive bias* in what social interpretations and/or evidence for such interpretations a racially dominant group attends to and integrates into the rest of their beliefs and deliberations“ (Fricker 2016, 170). Demnach beeinflussen Herrschaftsverhältnisse nicht nur die spezifischen Überzeugungen epistemischer Akteur:innen – in unserem Fall von Genozidleugner:innen – sondern auch Einstellungen und Dispositionen, welche ihre Erkenntnispraktiken steuern; beispielsweise bei der Selektion und Interpretation von Informationen und Urteilen über deren Glaubwürdigkeit.

Vor diesem Hintergrund stellt der mögliche Verlust gesellschaftlicher Privilegien, die mit der Zugehörigkeit zur dominanten Gruppe einhergehen, ein gewichtiges Motiv für individuelle Genozidleugnung dar. Genauer dient die Genozidleugnung dazu, diese Privilegien zu schützen. Dazu gehören nicht nur materielle Vorteile, die man aus dem Genozid gewonnen hat (wie Ländereien oder andere Vermögenswerte), sondern beispielsweise auch die Deutungshoheit in Bezug auf die soziale Realität oder das positive Selbstwertgefühl, das Mitgliedern der dominanten Gruppe systematisch vermittelt wird.<sup>5</sup> Genozidleugnung dient aber auch dazu, die eigene Mitverantwortung an der Aufrechterhaltung sozialer Ungerechtigkeit zu verbergen, denn ein solches Eingeständnis könnte den Glauben an die eigene Rechtschaffenheit erschüttern. Aufgrund des dadurch entstehenden Bedürfnisses, *nicht zu wissen*, können solche Privilegien laut Medina (2013, 34) die Entwicklung epistemischer Laster begünstigen; wie beispielsweise *Engstirnigkeit* („closed-mindedness“). Die epistemische Haltung der Engstirnigkeit ist gekennzeichnet durch „an active effort not to see, no matter what the evidence may be; as a result of constant distortion and redescription that leads the subject

5 Theriault (2017, 55) weist darauf hin, dass die Wahrung des nationalen Selbstbilds ein zentrales Motiv für langfristige Genozidleugnung darstellt; auch, um das Image der Täter und die Identität der Tätergruppe zu rehabilitieren.

to be open only to the denial of the phenomenon in question” (ebd., 35). Entsprechend fördert Engstirnigkeit die Entstehung von *aktivem Unwissen*, beziehungsweise eines bestimmten epistemischen Charakters: den eines *aktiv unwissenden Subjekts* (ebd., 39). Aktives Unwissen ist also der Tatsache geschuldet, dass mit der Zugehörigkeit zur dominanten Gruppe eine Sozialisierung einhergeht, die die Entwicklung epistemischen Fehlverhaltens begünstigen kann (siehe Oranli 2021 für eine ausführlichere Analyse des Zusammenhangs zwischen institutioneller Genozidleugnung, Herrschafts-ideologie und individueller epistemischer Laster im türkischen Kontext). Leugnung ist somit eine Art und Weise, wie sich aktives Unwissen äußern kann; insbesondere das durch Engstirnigkeit konstituierte Unwissen.<sup>6</sup> Die hier diskutierten, epistemisch ungünstigen sozialen und strukturellen Bedingungen haben aber nicht nur negative epistemische Konsequenzen für Mitglieder der dominanten Gruppe. Wie ich im Folgenden kurz aufzeigen werde, kann aktives Unwissen und damit einhergehende Leugnung epistemische Ungerechtigkeit befördern; genauer testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit, wodurch Überlebende und Nachfahren des Genozids systematisch in ihrer Fähigkeit epistemischer Beteiligung untergraben werden.

---

6 Mit Medinas Begriff des *aktiven Unwissens* wird gezeigt, dass Unwissen durch bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen *epistemischer Akteur:innen* konstituiert sein kann (z.B. durch epistemische Laster wie Engstirnigkeit). Damit lässt sich beurteilen, *wie* jemand unwissend ist und nicht nur, *dass* jemand unwissend ist. *Vorsätzliches Unwissen* ist eine Form aktiven Unwissens, wobei Akteur:innen, die auf *engstirnige* Weise unwissend sind, auch vorsätzlich unwissend sind: Ihre Weigerung, Gegenevidenz oder andere Interpretationen sozialer Phänomene anzuerkennen, ist nicht auf Unfähigkeit, sondern *Unwille* zurück zu führen (vgl. Pohlhaus Jr. 2012, 729). Mills *Epistemologie des Unwissens* verweist ähnlich wie Medinas *aktives Unwissen* auf eine problematische epistemische Sozialisierung, bzw. anerzogene kognitive Verhaltensweisen gesellschaftlich dominierender Gruppen, wobei Mills dies primär über strukturelle Bedingungen erläutert und nicht wie Medina über epistemische Tugenden und Laster.

## 5. Genozidleugnung, vorsätzliches Unwissen und epistemische Ungerechtigkeit

Wie im letzten Abschnitt aufgezeigt, besteht Leugnung unter anderem darin, dass falsche Überzeugungen durch Rationalisierung gerechtfertigt und nach außen verteidigt werden. Es müssen also aktive und kontinuierliche Anstrengungen unternommen werden, um Informationen, Beweise oder Interpretationen, die den eigenen Überzeugungen widersprechen, umzudeuten und zu verzerren. Entsprechend ist eine Möglichkeit, wie Genozidleugnung epistemische Ungerechtigkeit befördert, *vorsätzliches hermeneutisches Unwissen* (Pohlhaus Jr. 2012). Damit gemeint ist die Produktion und Aufrechterhaltung von verzerrten Darstellungen und Fehldeutungen hinsichtlich der relevanten sozialen Erfahrungen gesellschaftlich unterdrückter Gruppen. Im Folgenden möchte ich kurz zwei Beispiele solch normativ-konzeptueller Verzerrungen und deren epistemisch schädlichen Auswirkungen auf Überlebende und Nachfahren des Genozids zeigen.

Einerseits wird das Verständnis über das historische Unrecht verzerrt, indem unvollständige, problematische Definitionen von „Genozid“ in den öffentlich-gesellschaftlichen Diskurs eingeführt werden; obschon das Konzept seit 1949 in Form einer internationalen Konvention offiziell definiert und diese Definition von den meisten Staaten der Welt anerkannt wurde.<sup>7</sup> Dies soll Betroffene daran hindern, diesen Begriff als hermeneutische Ressource für die Einschätzung und Bewertung ihrer historischen Erfahrung (öffentlichkeits-)wirksam anzuwenden. Andererseits existiert eine indirektere Form der Verzerrung, herbeigeführt durch eine offizielle Politik der „gerechten Erinnerung“ (im Sinne einer „fairen“ Erinnerung). Dadurch wird nicht nur der Gehalt der Erinnerung verzerrt – beispielsweise durch die Umdeutung der vorsätzlichen, systematischen Vernichtung in eine kriegsbedingte tragische Konsequenz (vgl. Türkisches Generalkonsulat Düsseldorf 2014) – sondern die Praxis des Erinnerns selbst und die Normen, die sie anleiten sollte. Eingeführt wurde das Konzept und die damit einhergehende Politik der „gerechten Erinnerung“ im Jahre 2014 durch den damaligen Außenminister Ahmet Davutoğlu mit der Publikation seines Artikels „Turkish-Armenian Relations in the Process of De-Ottomanization or ‚Dehistorization‘: Is a ‚Just Memory‘ possible?“. Das Konzept der „gerechten Erinnerung“ soll darüber hinwegtäuschen, dass die Regierung offiziell zwischen einer „radikalen, hetzerischen armenischen Geschichtsversion“ und der „gerechten Erinne-

7 Für Beispiele solcher Verzerrungen, siehe Altanian (2021b, 605–607).

„rung“ polarisiert, wie es beispielsweise folgender Abschnitt in der Übersicht zur „Türkisch-Armenischen Kontroverse“ auf der Webseite des türkischen Außenministeriums aufzeigt:

Doch die armenische Geschichtsversion selektiert armenisches Leid, schmückt es auf verschiedene Weise aus und präsentiert es als Genozid – ein im internationalen Recht definiertes Verbrechen – das von Türken an Armeniern verübt wurde. Die Akzeptanz dieser Version durch andere wurde zum nationalen Ziel Armeniens sowie radikaler Gruppen innerhalb der armenischen Diaspora (Türkisches Außenministerium 2022, eigene Übersetzung aus dem Englischen).

Die Polarisierung zwischen der „hetzerischen, radikalen armenischen Geschichtsversion“ (damit ist die Einschätzung der historischen Ereignisse als *Genozid* gemeint) und einer „gerechten Erinnerung“ findet sich seither aber auch in offiziellen, staatlichen „Beileids-Bekundungen“, wo die Rede vom Genozid wie folgt abgetan wird: „Es kann auch Stimmen geben, die diese freie Atmosphäre in der Türkei als eine Gelegenheit betrachten, beschuldigende, verletzende oder bisweilen gar hetzerische Aussagen und Behauptungen kundzutun“ (Türkisches Generalkonsulat Düsseldorf 2014). In dieser offiziellen, pseudo-humanistischen Perspektive der „gerechten Erinnerung“ werden im Grunde sämtliche historischen Ereignisse und Entwicklungen der spätosmanischen Phase, ungeachtet ihrer zugrundeliegenden historischen Prozesse, gegeneinander ausgespielt. Wie Aybak in seiner Analyse dieses *Rebrandings* der Genozidleugnung treffend zeigt, wird dadurch nicht nur jegliche verantwortliche Täterschaft beseitigt, die spezifischen Erfahrungen der armenischen Bevölkerung während der spätosmanischen Phase werden zudem gleichgesetzt mit der muslimisch-türkischen Mehrheit im spätosmanischen Reich, deren Überlegenheitsideologie in die Regierung des Komitees für Einheit und Fortschritt einverleibt wurde (vgl. Aybak 2016, 135). So wird der Genozid an den Armenier:innen seit Jahrzehnten und ungeachtet etablierter Forschungsergebnisse als fortlaufende Angelegenheit legitimer wissenschaftlicher Debatten bezeichnet. Die Infragestellung und letztlich Leugnung des Genozids wird als objektive, neutrale und faire Wissenschaft dargestellt, wodurch impliziert wird, dass es sich bei der Rede um Genozid um eine unmoralische und unwissenschaftliche Behauptung handelt.

Durch die oben diskutierten Beispiele für vorsätzliches hermeneutisches Unwissen werden Überlebenden und Nachfahren des Genozids epistemische Bedingungen auferlegt, die es ihnen auf ungerechtfertigte Weise

erschweren (oder teilweise verunmöglichen), ihre historischen Erfahrungen und deren Folgen sowie ihre eigene Identität und situativen Erfahrungen angemessen zu verstehen. Dadurch befördert Genozidleugnung *hermeneutische Ungerechtigkeit*. Zudem haben solche faktischen und normativen Verzerrungen zur Folge, dass Überlebende und Nachfahren zum Schweigen gezwungen werden, da ihre Worte systematisch verdreht, missverstanden und diskreditiert werden. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Altanian 2021a), erschwert systematische Genozidleugnung dadurch die gesellschaftliche Verständigung über den Genozid und dessen Folgen und befördert *testimoniale Unterdrückung*. Abschließend lässt sich also festhalten, dass systematische Genozidleugnung Überlebende und Nachfahren in ihrer zentralen menschlichen Fähigkeit epistemischer Beteiligung (vgl. Fricker 2015, 76) hindert und dadurch verschiedene relevante epistemische Beiträge zurückgewiesen werden; darunter auch Informationen, Beweise, und soziale Deutungsressourcen, die zu einem angemessenen Verständnis sowohl vergangener als auch gegenwärtiger struktureller sozialer Beziehungen innerhalb der türkischen Gesellschaft beitragen würden.

## 6. Fazit

In diesem Beitrag wurde am Beispiel des Umgangs der Türkei mit dem Genozid an den Armenier:innen untersucht, weshalb Begriffe wie *kollektive Amnesie* und *organisiertes Vergessen* unangemessen sind, um die aus ethischer und erkenntnistheoretischer Sicht problematischen Dimensionen und Konsequenzen solcher oder ähnlicher Fälle national-kollektiver Erinnerung und Geschichtsproduktion zu identifizieren. Beide Begriffe weisen auf eine epistemische Lücke hin, die mit Passivität einhergeht. Außerdem werden dadurch existierende epistemische Ressourcen – insbesondere vermittelt durch Überlebende und Nachfahren des Genozids – unsichtbar gemacht. Unter der Bedingung, dass Leugnung die Existenz bestimmter epistemischer Ressourcen voraussetzt, um eine entsprechende Reaktion der Leugnung zu provozieren, habe ich stattdessen vorgeschlagen, die Genozidleugnung im Sinne einer *substanziellen Erkenntnispraxis* zu verstehen, welche *vorsätzliches Unwissen* und dadurch *aktiv unwissende Subjekte* generiert. Ich habe gezeigt, dass vorsätzliches Unwissen auf Motive zurückzuführen ist, die mit der Aufrechterhaltung von Herrschaftsverhältnissen sowie damit einhergehenden gesellschaftlichen Privilegien zusammenhängen können. Durch das Verständnis der systematischen Genozidleugnung als strukturell bedingte,

substanzielle Erkenntnispraxis – als Fall vorsätzlichen Unwissens – werden einige damit einhergehende Ungerechtigkeiten gegenüber Überlebenden und Nachfahren des Genozids sichtbar: So konnte dadurch gezeigt werden, wie Genozidleugnung ihre epistemische Autorität in Bezug auf den Genozid wiederholt untergräbt, sowie ihre Beteiligung an der gesellschaftlichen und politischen Wissensbildung nachhaltig erschwert oder verunmöglicht. Durch diese konzeptuelle Verschiebung vom „passiven Vergessen“ zum „vorsätzlichen Unwissen“ kommt zum Vorschein, wie der Umgang der Türkei mit dem Genozid sowohl testimoniale als auch hermeneutische Ungerechtigkeit befördert. Außerdem können gesellschaftliche Akteure – Individuen und Institutionen – für ihr vorsätzliches Unwissen epistemisch verantwortlich gemacht werden. Durch die Bezugnahme auf Beispiele aus dem US-amerikanischen, britischen, sowie französischen Kontext kann außerdem gezeigt werden, dass eine solche konzeptuelle Verschiebung über den türkischen Fall hinaus relevant ist.

### Literatur

- Akçam, Taner. 2014. „Textbooks and the Armenian Genocide in Turkey: Heading Towards 2015“. *The Armenian Weekly*, 04.12.2014, <https://armenianweekly.com/2014/12/04/textbooks>
- Alcoff, Linda Martín. 2007. „Epistemologies of Ignorance: Three types“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, herausgegeben von Nancy Tuana und Shannon Sullivan, 39–58. Albany: State University of New York Press.
- Astourian, Stephan. 1990. „The Armenian Genocide: An Interpretation“. *The History Teacher* 23 (2): 111–160.
- Altanian, Melanie. 2021a. „Genocide Denial as Testimonial Oppression“. *Social Epistemology* 35 (2): 133–146. DOI: 10.1080/02691728.2020.1839810
- Altanian, Melanie. 2021b. „Remembrance and Denial of Genocide: On the Interrelations of Testimonial and Hermeneutical Injustice“. *International Journal of Philosophical Studies* 29 (4): 595–612. DOI: 10.1080/09672559.2021.1997397
- Aybak, Tunç. 2016. „Geopolitics of Denial: Turkish State’s Armenian Problem“. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 18 (2): 125–144. DOI: 10.1080/19448953.2016.1141582
- Bardon, Adrian. 2020. *The Truth about Denial: Bias and Self-Deception in Science, Politics, and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Çayır, Kenan. 2014. *Who are we? – Identity, citizenship and rights in Turkey’s textbooks*. Promoting Human Rights in Textbooks III: Research Results. İstanbul: Tarih Vakfı History Foundation Publ.

- De Waal, Thomas. 2015. *Great Catastrophe: Armenians and Turks in the Shadow of Genocide*. Oxford: Oxford University Press.
- Dink, Rakel. 2007. „Letter to the Loved One“. *bianet*, 23.01.2007, <https://bianet.org/english/politics/90622-rakel-dinks-letter-to-the-loved-one>
- El Kassar, Nadja. 2018. „What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance“. *Social Epistemology* 32 (5): 300–310. DOI: 10.1080/02691728.2018.1518498
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2015. „Epistemic Contribution as a Central Human Capability“. In *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*, herausgegeben von George Hull, 73–90. Lanham, MD: Lexington Books.
- Fricker, Miranda. 2016. „Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance“. In *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, herausgegeben von Rik Peels und Marlijn Blaauw, 160–177. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghazarian, Salpi. 2018. „Republic of Organized Forgetting“. *Agos*, 19.01.2018, <https://www.agos.com.tr/en/article/20085/republic-of-organized-forgetting>
- Giroux, Henry Armand. 2013. „The Violence of Organized Forgetting“. *Truthout*, 22.07.2013, <https://truthout.org/articles/the-violence-of-organized-forgetting/>
- Giroux, Henry Armand. 2014. *The Violence of Organized Forgetting*. San Francisco, CA: City Lights Books.
- Kaiser, Hilmar. 2010. „Genocide at the Twilight of the Ottoman Empire“. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, herausgegeben von Donald Bloxham und Anthony Dirk Moses, 365–385. Oxford: Oxford University Press.
- Karlsson, Maria. 2015. *Cultures of Denial: Comparing Holocaust and Armenian Genocide Denial*. Department of History, Lund University.
- Kurt, Ümit. 2014. „Social Dimensions and Reflections of the Politics of Denial in Turkey“. *Journal of the Society for Armenian Studies* 23: 171–174.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mills, Charles. 2007. „White Ignorance“. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, herausgegeben von Shannon Sullivan und Nancy Tuana, 11–38. Albany: State University of New York Press.
- Oranli, Imge. 2021. „Epistemic Injustice from Afar: Rethinking the Denial of Armenian Genocide“. *Social Epistemology* 35 (2): 120–32. DOI: 10.1080/02691728.2020.1839593

- Pohlhaus Jr., Gaile. 2012. „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance“. *Hypatia*, 27 (4): 715–735. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x
- Stoler, Ann Laura. 2011. „Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France“. *Public Culture* 23 (1): 121–156. DOI: 10.1215/08992363-2010-018
- Tanesini, Alessandra. 2018. „Collective Amnesia and Epistemic Injustice“. In *Socially Extended Epistemology*, herausgegeben von J. Adam Carter et al., 195–219. Oxford: Oxford University Press.
- Theriault, Henry C. 2009. „Genocide, Denial, and Domination: Armenian-Turkish Relations from Conflict Resolution to Just Transformation“. *Journal of African Conflicts and Peace Studies* 1 (2): 82–96. DOI: 10.5038/2325-484X.1.2.5
- Theriault, Henry C. 2017. „Denial of Ongoing Atrocities as a Rationale for Not Attempting to Prevent or Intervene.“ In *Impediments to the Prevention and Intervention of Genocide*, herausgegeben von Samuel Totten, 47–63. New York: Routledge.
- Türkisches Generalkonsulat Düsseldorf. 2014. „Botschaft des Ministerpräsidenten der Republik Türkei, S.E. Herrn Recep Tayyip ERDOĞAN zu den Ereignissen von 1915“, 24.04.2014, <http://dusseldorf.cg.mfa.gov.tr/Mission/ShowAnnouncement/208534>
- Türkisches Außenministerium. 2022. „The Events of 1915 and the Turkish-Armenian Controversy over History: An Overview“. [https://www.mfa.gov.tr/the-events-of-1915-and-the-turkish-armenian-controversy-over-history\\_-an-overview.en.mfa](https://www.mfa.gov.tr/the-events-of-1915-and-the-turkish-armenian-controversy-over-history_-an-overview.en.mfa)
- Ulgen, Fatma. 2010. „Reading Mustafa Kemal Atatürk on the Armenian genocide of 1915“. *Patterns of Prejudice* 44(4): 369–391. DOI: 10.1080/0031322X.2010.510719
- Üngör, Uğur Ümit und Mehmet Polatel. 2011. *Confiscation and Destruction: The Young Turk seizure of Armenian property*. London: Continuum.
- Zürcher, Erik Jan. 2004. *Turkey: A Modern History*, 3<sup>rd</sup> ed. London: I.B. Tauris dann



# Epistemische Ungerechtigkeiten in und durch Algorithmen – ein Überblick<sup>1</sup>

## Epistemic Injustices in Algorithms – An Overview

NADJA EL KASSAR, BERLIN

*Zusammenfassung:* Die Erkenntnis, dass Algorithmen diskriminieren, benachteiligen und ausschließen, ist mittlerweile weit verbreitet und anerkannt. Programme zur Verwendung im *predictive policing*, zur Berechnung von Rückfallwahrscheinlichkeiten bei Straftäter:innen oder zur automatischen Gesichtserkennung diskriminieren vor allem gegen nicht-Weiße Menschen. Im Zuge dieser Erkenntnis wird auch vereinzelt die Verbindung zu epistemischer Ungerechtigkeit hergestellt, wobei die meisten Beiträge die Verbindungen zwischen Algorithmen und epistemischer Ungerechtigkeit nicht im Detail analysieren. Dieser Artikel unternimmt einen Versuch, diese Lücke in der Literatur zu verkleinern. Dabei umreißt ich zunächst das Feld der Algorithmen, um so die Entitäten, die epistemisch ungerecht sein könnten, klar zu fassen und zu unterscheiden. Dann erläutere ich eine Auswahl von epistemischen Ungerechtigkeiten, die für die Analyse von ungerechten Algorithmen relevant sind. Schließlich führe ich epistemische Ungerechtigkeiten und Algorithmen zusammen und zeige anhand von drei Beispielen – automatische Geschlechtererkennung, Googles Suchmaschinen-Algorithmus, PredPol (*predictive policing*) – dass Algorithmen an testimonialer Ungerechtigkeit und hermeneutischer Ungerechtigkeit beteiligt sind. Sie tragen so zudem auf verschiedenen Ebenen zur Exklusion von marginalisierten Gruppen bei.

*Schlagerwörter:* Epistemische Ungerechtigkeit, Exklusion, Algorithmen, Predictive Policing, Automatische Geschlechtererkennung

---

1 Ich danke Natalie Ashton, Josh Habgood-Coote, Hilkje Hänel und zwei anonymen Gutachter:innen dieser Zeitschrift für wertvolle Anmerkungen zu den Überlegungen in diesem Aufsatz.

*Abstract:* It is widely acknowledged that algorithms discriminate against people, disadvantage them, and exclude them. Predictive policing, recidivism predictions, automatic facial recognition discriminate against non-Whites in particular. These insights have been mentioned in conjunction with epistemic injustice, but most contributions do not discuss the relation between algorithms and epistemic injustices in detail. This article attempts to reduce the gap in the literature. I start by outlining what algorithms are in order to capture those objects that can be epistemically unjust. Then I introduce varieties of epistemic injustice that are relevant for analyzing epistemically unjust algorithms. On that basis I examine three algorithms – automatic gender recognition, Google’s search engine algorithm, PredPol (predictive policing) – with respect to epistemic injustice. I argue that these algorithms contribute to varieties of testimonial and hermeneutical injustice and are part of different levels of exclusion of marginalized groups.

*Keywords:* Epistemic injustice, exclusion, algorithms, predictive policing, automatic gender recognition

Die Erkenntnis, dass Algorithmen oft diskriminieren, benachteiligen, ausschließen, ist mittlerweile weit verbreitet und auch weit anerkannt (z. B. Eubanks 2017, O’Neil 2016, Orwart 2019, Zweig 2017). Insbesondere Programme zur Verwendung im *predictive policing*<sup>2</sup>, zur Berechnung von Rückfälligkeitswahrscheinlichkeiten bei Straftäter:innen oder zur automatischen Gesichtserkennung diskriminieren vor allem gegen nicht-Weiße Menschen. Im Zuge dieser Einsicht wird auch vereinzelt die Verbindung zu epistemischer Ungerechtigkeit hergestellt, z. B. dass digitale Umgebungen und digitale Identitäten epistemisch ungerecht sind (Origgi und Tirana 2017, Scotto 2020), aber die meisten Beiträge analysieren die Verbindungen zwischen Algorithmen und epistemischer Ungerechtigkeit nicht im Detail. Dieser Artikel unternimmt einen Versuch, diese Lücke in der Literatur zu verkleinern. Ich werde verschiedene Hinsichten, in denen Algorithmen epistemisch ungerecht sind und zu epistemischer Ungerechtigkeit beitragen, unterscheiden. Dadurch entsteht ein einleitendes, sortiertes Bild der Rolle von Algorithmen in der Debatte um epistemische Ungerechtigkeit, das einen weiteren Schritt zur Übertragung der Konzeption von epistemischer Ungerechtigkeit in die digitale Welt darstellt. Es wird sich dabei unter anderem zeigen, dass Algorithmen Manifestationen von epistemischer Ungerechtigkeit sein können.

---

2 Ich lasse diesen Ausdruck unübersetzt, weil er auch im deutschen Diskurs oft unübersetzt verwendet wird.

Eine wichtige Einschränkung möchte ich bereits am Anfang hervorheben: Die Analyse soll nicht Verantwortungsfragen diskutieren, vielmehr soll Material entwickelt werden, dass für eine dezidiert moralische Diskussion und Verantwortungsfragen relevant ist.

In meiner Analyse gehe ich wie folgt vor. Ich umreiße zunächst das Feld der Algorithmen, um so die Entitäten, die epistemisch ungerecht sein können, klar zu fassen und zu unterscheiden (Abschnitt 1). Dann erläutere ich eine Auswahl von epistemischen Ungerechtigkeiten, die für die Analyse von ungerechten Algorithmen relevant sind (Abschnitt 2). Schließlich führe ich epistemische Ungerechtigkeiten und Algorithmen zusammen und zeige anhand von drei Beispielen – automatische Geschlechtererkennung, PredPol (*predictive policing*), Googles Suchmaschinen-Algorithmus – dass Algorithmen an testimonialer Ungerechtigkeit und hermeneutischer Ungerechtigkeit beteiligt sind. Sie tragen so zudem auf verschiedenen Ebenen zur Exklusion von marginalisierten Gruppen bei (Abschnitt 3). In einem Ausblick sammle ich die Erkenntnisse und verweise kurz auf die Möglichkeit, dass Algorithmen auch im Widerstand gegen epistemische Ungerechtigkeit verwendet werden können (Abschnitt 4).

## 1. Um welche Algorithmen geht es?

Im Grunde genommen – und aus nicht-technischer Perspektive definiert – sind Algorithmen (mathematische) Handlungsvorschriften, die vorgeben, wie ein bestimmtes Ziel unter bestimmten Bedingungen zu erreichen ist.<sup>3</sup> Algorithmen ähneln insofern Kochrezepten, die die Abfolge von Handlungen vorschreiben, die eine Person vornehmen muss, um ein bestimmtes Gericht zuzubereiten. Anders als Kochrezepte sind Algorithmen aber nicht nur auf ein Gericht beschränkt, sondern sind allgemeiner auf Typen von Problemen bezogen (Lenzen 2019, 42). Lenzen spricht daher von Algorithmen als einer „[A]utomatisierung ... eine[s] Problemlösungsprozesses“ (Lenzen 2019, 43). Die Kernaufgaben von Algorithmen sind dabei (1) das Priorisieren oder Sortieren – eine geordnete Liste erstellen, (2) das Klassifizieren – etwas einer Kategorie zuzuordnen, (3) das Assoziieren – Verbindung herstellen, und (4) das Filtern – Wichtiges hervorheben (Fry 2018, 8–9).

Zusätzlich zu den Kernfunktionen von Algorithmen und den verschiedenen Manifestationen dieser Aufgaben in diversen Programmen müssen

---

3 Siehe Hill (2016) für eine nicht formale Definition von Algorithmen, die dennoch technisch informiert ist.

Algorithmen ganz grundsätzlich in einer weiteren Hinsicht unterschieden werden: Algorithmen können in *prima facie* unproblematischen Kontexten oder in problematischen Kontexten, d. h. *high-stakes* bzw. Hochrisiko-Kontexten eingesetzt werden. *Prima facie* unproblematische Kontexte sind beispielsweise die Verwendung von Algorithmen bei der Erkennung von Müll in Gewässern (Wolf et al. 2020). Problematische Kontexte sind diejenigen Kontexte, in denen es „um etwas geht“, in denen ein hohes Risiko gegeben ist. Das meint vor allem Kontexte, in denen Menschenleben von den Entscheidungen, die auf der Grundlage der Algorithmen oder von Algorithmen getroffen wurden, direkt betroffen sind. Solche Kontexte sind beispielsweise bei der Verwendung von Algorithmen in der Rechtsprechung, der Kreditvergabe oder Sozialhilfevergabe zu finden. Aufgrund dieser zumindest potenziell problematischen Einsatzgebiete sind Algorithmen und auch ihre Produktion normativ und (zumindest teilweise) politisch.<sup>4</sup>

Die Analyse von epistemischen Ungerechtigkeiten ist besonders bei diesen *high-stakes* oder auch Entscheidungen-treffenden (*decision making*) Algorithmen essenziell. Ich möchte mich jedoch nicht nur auf Entscheidungen treffende Algorithmen beschränken, vielmehr soll es um Algorithmen gehen, „bei denen es um etwas geht“, Algorithmen, die Auswirkungen auf Menschen(leben) haben. Mit dieser Umgrenzung gehört auch Googles Suchalgorithmus zum Untersuchungsgegenstand, denn er trifft nicht Entscheidungen, aber bei den Suchergebnissen kann es um etwas gehen. Mehr zu den ausgewählten Algorithmen am Ende dieses Abschnitts.

Für alle Algorithmen gilt zudem, dass sie epistemisch sind. Denn Algorithmen tragen sowohl in unproblematischen als auch in *high-stakes* Kontexten zur Wissensproduktion bei. Sie produzieren Wissensbeiträge, in unproblematischen Kontexten etwa Wissen über Plastikabfälle in Flüssen, aber in Hochrisiko-Kontexten auch Ergebnisse über die Kreditwürdigkeit von Personen, die dann als Wissen behandelt werden. Da Algorithmen immer von Entwickler:innen, Programmierer:innen, der kooperierenden Techniker:innen sowie den Auftraggeber:innen produziert sind, sind diese Personen zumindest indirekt beteiligt an der Wissensproduktion durch die Algorithmen. Insofern die Algorithmen normativ und politisch relevant sind, sind auch die Entwickler:innen etc. mit impliziert. Inwiefern sie verantwortlich sind für die Algorithmen ist eine Frage, die ich nicht behandeln werde, da sie zu weit

---

4 Sie fügen sich also in Langdon Winner's größere These ein: „Artifacts have politics“ (Winner 1980).

führen würde. Festzuhalten ist, dass ihre Verantwortung für die Algorithmen über die Verantwortung von anderen epistemischen Subjekten hinaus geht, da sie in ihrer Produktion und an ihrem Einsatz direkt beteiligt sind.

Ihre Involviertheit lässt sich wie folgt weiter spezifizieren: Für alle Algorithmen ist es die Aufgabe von Programmierer:innen und kooperierenden Techniker:innen ist, das gesuchte Ziel und die damit verbundenen Teilziele in eine mathematische Sprache zu übersetzen und somit erfassbar für die mathematischen Handlungsempfehlungen zu machen (Zweig 2019, 60). Dazu gehört auch die *Modellierung* der spezifischen Aufgabe. Schauen wir uns den Fall einer Dating-App an. Allgemein gesprochen soll diese App Menschen in Kontakt bringen. Dazu muss sie auswählen, welche Menschen sie in Kontakt bringt. Welche Parameter und Kriterien dazu verwendet werden, hängt von den Auftraggeber:innen, Entwickler:innen, Techniker:innen ab. Müssen die Personen Fragen gleich beantworten? Müssen sie sich auf Fotos gegenseitig auswählen, um in Kontakt gebracht zu werden? In allgemeinen Algorithmus-Typen gesprochen, sollen die Algorithmen hinter der Dating-App Menschen gemäß den gewählten Kriterien assoziieren. Für die Ausführung der Anweisungen ist dann noch Input in Form von Daten notwendig, mit denen der geschriebene Algorithmus ablaufen kann. Allerdings können die in der App verwendeten Algorithmen auch aus Datenanalysen entwickelt werden. Dann durchsucht ein erster Algorithmus Daten nach Mustern, und auf der Grundlage der entdeckten Muster wird dann ein zweiter Algorithmus entwickelt, der die Muster auf weitere Daten anwendet und quasi ‚nur noch‘ entscheidet (dieser Prozess ist das sogenannte „maschinelle Lernen“).<sup>5</sup>

Diese basalen Unterscheidungen sind auch für die Hauptfrage des Artikels nach epistemischer Ungerechtigkeit in und durch Algorithmen wichtig, denn sie zeigen auf, dass Ungerechtigkeiten (hier dezidiert nicht nur epistemisch) in Algorithmen an mehreren Stellen eindringen und vorkommen können. Zudem können verschiedene Instanzen und Prozesse zu Ungerechtig-

---

5 Wie der erste Algorithmus die Muster findet, kann wiederum ganz unterschiedlich sein. Es können beispielsweise Entscheidungsbäume und andere klassische mathematische Verfahren verwendet werden (Lenzen 2019, 131–133), Aber auch das *deep learning* (eine Art des maschinellen Lernens) kann verwendet werden, bei der künstliche neuronale Netze, die mehrere Schichten haben, Gewichtungen berechnen und damit ein statistisches Modell des operationalisierten Gegenstands erstellen (vgl. Mitchell 2019, 70–80 für eine genauere Beschreibung).

keiten führen. Und diese Ungerechtigkeiten können dann auch epistemischer Art sein, wie ich im Verlauf an drei Beispielen zeigen werde. Beispielsweise könnte die Dating-App nur mit Daten von Weißen, heterosexuellen Männern mit einem bildungsbürgerlichen Hintergrund trainiert worden sein, und dadurch Dating-Entscheidungen etwa von nicht-Weißen Personen nicht abbilden können – ein Defizit, das auch epistemisch relevant ist.

Einen realen problematischen Fall von einem Algorithmus, der aus Daten von tatsächlichen Entscheidungen von Menschen lernt, und auf der Grundlage einen Algorithmus ermöglicht, der ungerechte Entscheidungen trifft, liefert Amazons mittlerweile aufgegebenen Bewerbungsalgorithmus. Dieser Algorithmus sollte auf der Grundlage von (a) alten Bewerbungen an Amazon, (b) den tatsächlich erfolgten Anstellungen und (c) weiteren mit den Anstellungen verbundenen Daten lernen, welche Bewerbungen gleich aussortiert werden und welche Bewerbungen gute Chancen für eine Anstellung bei Amazon haben. Aus dieser Datenmenge schloss der entstandene Algorithmus unter anderem, dass Bewerbungen mit dem Wort „women’s“, z. B. „women’s chess club captain“ schlechter bewertet werden *sollten* (Dastin 2018). Denn die Bewerbungen, die dieses Wort enthielten, waren in der Datenmenge, mit der der Algorithmus trainiert wurde, eher erfolglose Bewerbungen gewesen. Der Algorithmus findet ja schlicht geteilte Eigenschaften, die bisher erfolglosen und erfolgreichen Bewerbungen zukommen, und bestimmt daraus Eigenschaften, die anwendbar sind, z. B. dass das Wort „women’s“ in einer erfolglosen Bewerbung vorkommt. Wenn man auf dieser Grundlage, ohne externe Kontrolle, einen Entscheidungsalgorithmus schreibe, dann würde dieser zweite Algorithmus einfach Bewerbungen mit dem Wort „women’s“ schlechter bewerten, weil das so vorgeben ist.<sup>6</sup> Man würde dabei allerdings übersehen, dass in den Bewerbungen, aus denen der Algorithmus lernen sollte, Frauen auch ungerechtfertigterweise abgelehnt wurden, und der Indikator „women’s“ als ein Ausschlusskriterium für Bewerbungen, somit nur alte ausschließenden Muster wiederholt und nun in den Entscheidungen materialisiert. Die Leistung des Algorithmus kann nicht sinnvoll ohne soziale, strukturelle und politische Überlegungen bewertet werden. Das Programm wurde von Amazon mittlerweile eingestellt, weil es die Bewerbungen nicht gerecht bewerten würde.

---

6 Natürlich kommen noch andere Kennzeichen dazu, aber ich habe mich hier aus Gründen der Einfachheit auf ein Kriterium beschränkt.

Für viele Algorithmen besteht das zusätzliche Problem, dass sie nicht transparent sind. Je nach Akteurin stellt sich die Intransparenz unterschiedlich dar. Die Personen, die durch die Algorithmen bewertet werden, kennen die Handlungsschritte und die zugrundeliegenden Daten nicht, z. B. bei Entscheidungen bezüglich der Kreditwürdigkeit einer Person. Aber auch die Personen, die die Algorithmen verwenden, könnten die Handlungsschritte und Daten nicht kennen – so etwa wenn man mit Googles Suchmaschine nach einem Stichwort sucht und Ergebnisse präsentiert bekommt. Diese Intransparenz kann zwei grundlegend verschiedene Ursachen haben. Einerseits sind manche Algorithmen nicht transparent, weil sie das Ergebnis von *deep learning*<sup>7</sup> und damit nicht mehr vollständig verständlich oder zugänglich für Menschen sind. Erklärungen, wie die Algorithmen arbeiten, sind dann meist nur *posthoc* und erklären das Ergebnis, nicht aber die eigentlichen Prozesse, die zu dem Ergebnis führen (vgl. Rudin 2019).<sup>8</sup> Andererseits liegt in einer Vielzahl von Fällen die Intransparenz darin begründet, dass die spezifischen Algorithmen Eigentum einer Firma sind und dadurch geschützt sind. Der Algorithmus, der in Googles Suchmaschine verwendet wird, und tiktoks Empfehlungsalgorithmus sind in erster Linie undurchsichtig, weil die Firmen das Betriebsgeheimnis nicht verraten wollen.<sup>9</sup> Diese Unterscheidungen sind für die unternommene Analyse von epistemischen Ungerechtigkeiten wichtig, weil die Intransparenz die epistemische Ungerechtigkeit in einigen Fällen ko-konstituiert. Wir werden die Rolle der Intransparenz in der Analyse sogenannter Automatischer Geschlechtserkennungsprogramme und Programmen zur Vorhersage von Straftaten sehen.

Ich werde in diesem Artikel drei Algorithmen im Hinblick auf enthaltene epistemische Ungerechtigkeiten diskutieren. Das erste Beispiel sind Algorithmen für automatische Geschlechtserkennung, die bisher vor allem für personalisierte Werbung verwendet werden (Gebru 2020). Das zweite Beispiel ist der Algorithmus, der Googles Suchmaschine ausmacht. Und das dritte Beispiel ist „PredPol“, ein kommerzielles Modell, das verwendet wird,

---

7 Siehe Fußnote 5.

8 Es gibt Möglichkeiten auch *deep learning* Algorithmen einsehbar zu machen, aber sie werden nicht weit angewendet (vgl. Rudin 2019, Chen et al. 2019).

9 Diese komplexen Algorithmen können natürlich auch aufgrund ihrer Funktionsweise, etwa durch die Verwendung von *deep learning*, im Detail für Menschen unzugänglich, d.i. unverständlich, sein, aber das muss nicht der Fall sein

um *Predictive Policing* zu betreiben, d. h. vorherzusagen, wo Verbrechen geschehen werden.

## 2. Arten von epistemischer Ungerechtigkeit

Grundsätzlich finden sich epistemische Ungerechtigkeiten in strukturell ungerechten Gesellschaften, in denen dominante Gruppen die epistemische Akteurschaft von Mitgliedern nicht-dominanter, marginalisierter Gruppen beeinträchtigen. Die Ungerechtigkeit ist epistemisch, weil sie das Subjekt als epistemisches Subjekt, also als Wissende:n, betrifft (Fricker 2007, 20). Weil aber die Fähigkeit zu Wissen ein elementarer Bestandteil unseres Personenstatus ist, betrifft epistemische Ungerechtigkeit auch die Person als Ganze. Wie Fricker ausführt, „*wronging someone as a giver of knowledge – by perpetrating testimonial injustice – amounts to wronging that person as a knower, as a reasoner, and thus as a human being*“ (2007, 44). Die paradigmatischen Formen epistemischer Ungerechtigkeit sind die von Fricker eingeführte testimoniale Ungerechtigkeit und hermeneutische Ungerechtigkeit (Fricker 2007). Testimoniale Ungerechtigkeit findet sich, wenn das Zeugnis von Sprecher:innen deswegen nicht angenommen oder geglaubt wird, weil die Hörer:innen ein identitätsbezogenes Vorurteil gegenüber den Sprecher:innen haben (Fricker 2007, 28). Die Sprecher:innen sind glaubwürdige Zeugnisgebende, aber sie werden aufgrund der identitätsbezogenen Vorurteile nicht als solche behandelt. Testimoniale Ungerechtigkeit tritt beispielsweise dann auf, wenn in einem akademischen Gespräch eine Aussage nicht als Wissensbekundung ernst genommen wird, weil die Sprecherin eine Frau ist und die Zuhörer:innen aufgrund von Vorurteilen nicht anerkennen, dass die Frau eine wissende Person ist, die Wissen weitergeben kann.

Hermeneutische Ungerechtigkeit basiert ebenfalls auf identitätsbezogenen Vorurteilen. In diesem Fall beschränken diese Vorurteile allerdings die begriffliche Ausstattung einer Gemeinschaft; vereinfacht gesagt, die Gemeinschaft besitzt nicht die passenden Ausdrücke, die für das Verständnis und Selbstverständnis von marginalisierten Gruppen notwendig wäre. Frickers einschlägiges Beispiel beschäftigt sich mit dem Ausdruck der sexuellen Belästigung, der erst in den 1960er Jahren geschaffen werden musste, um die Erfahrungen von Frauen zu erfassen und sprachlich auszudrücken. Weil die Mitglieder der dominanten Gruppe diese belästigenden Praktiken als normal oder sogar legitim angesehen haben, haben sie für diese Erlebnisse keinen Ausdruck in ihrem Begriffsrepertoire entwickelt. Die benachteiligten Gruppen, die aufgrund von hermeneutischer Marginalisierung nicht im sel-

ben Maße wie die dominante Gruppe an der Bildung von Begriffen beteiligt sind, machen Erfahrungen, die von den Begriffen der dominanten Gruppe nicht erfasst werden.

Gaile Pohlhaus hat diese hermeneutische Ungerechtigkeit ergänzt durch eine bestimmte Art von Unwissenheit, die durch hermeneutische Ungerechtigkeit entsteht, nämlich die sogenannte *vorsätzliche hermeneutische Ignoranz* [„willful hermeneutical ignorance“, (Pohlhaus 2012, 716)]. Bei dieser Ignoranz weigern sich Mitglieder dominanter Gruppen Begriffe anzuerkennen, die marginalisierte Gruppen in den Diskurs einbringen, um ihre Erfahrungen zu beschreiben (Pohlhaus 2012, 715f.). Dadurch ignorieren dominante Subjekte Teile der Welt, die für marginalisierte Gruppen signifikant sind, oder missverstehen diese Teile, denn ihnen fehlen die Begriffe, um diese Bereiche angemessen zu erfassen (ebd.). Dieses Missverstehen und Ignorieren von marginalisierten Lebensrealitäten in der geteilten Welt wirkt sich auf die epistemische Funktionalität der gesamten Gemeinschaft aus, denn so werden nicht-dominante Beiträge aus dem allgemeinen Diskurs ausgeschlossen. Die Weitergabe von Wissen und Überzeugungen aus marginalisierten Gruppen ist gestört, weil die dominante Gruppe die Mittel ablehnt, die notwendig sind, um dieses Wissen zu verstehen und aufnehmen zu können. Wie Rebecca Mason hervorhebt, können zweierlei Arten von Unwissen aus diesen Dysfunktionen entstehen: (a) Die Mitglieder von marginalisierten Gruppen wissen nicht, dass sie unterdrückt und marginalisiert werden, weil die begrifflichen Ressourcen fehlen, um diese Unterdrückung zu erfassen; und (b) die dominante Gruppe ist unwissend – vielleicht sogar ignorant – darüber, dass sie marginalisierte Gruppen ausschließen (Mason 2011).<sup>10</sup>

Die Effekte von testimonialer und hermeneutischer Ungerechtigkeit zeigen sich auch auf der psychologischen Ebene. *Testimonial smothering*, ein Begriff, den Kristie Dotson eingeführt hat, beschreibt das Schweigen einer marginalisierten Person, die sich bewusst entscheidet, nicht zu sprechen, weil sie auf Grundlage vorheriger Erfahrungen weiß, dass die Hörer:innen ihr nicht zuhören werden (Dotson 2011, 244).<sup>11</sup> *Testimonial quieting*, ein

10 Unwissenheit ist im Gegensatz zur Ignoranz ein neutraler kognitiver Zustand. Eine unwissende Person weiß eine wahre Aussage nicht oder hat eine falsche Überzeugung. Ignoranz ist eine Form von Unwissenheit, bei der die betreffende Person auch nicht wissen will. Die Unterscheidung lässt sich auch auf Gruppen anwenden. Siehe auch El Kassar (i.E.).

11 Ich lasse *testimonial smothering* und auch *testimonial quieting* unübersetzt, da die Übersetzungen eher Beschreibungen liefern würden.

weiterer Begriff von Dotson, ist eine Variante von testimonialer Ungerechtigkeit, bei der das Zeugnis der Sprecher:innen aufgrund von identitätsbezogenen Vorurteilen überhaupt nicht angehört wird (Dotson 2011, 242). Während es bei testimonialer Ungerechtigkeit um ein Glaubwürdigkeitsdefizit im Hinblick auf eine bestimmte Aussage von einer bestimmten Person geht, geht es bei *testimonial quieting* darum, dass die Aussage einer Person nicht gehört wird; es ist, als ob die Person gar nicht gesprochen hätte. *Testimonial smothering* und *quieting* greifen ebenso wie andere Formen epistemischer Ungerechtigkeit bzw. Gewalt in die epistemische Handlungsfähigkeit eines Subjekts ein. Sie liefern hierbei im Vergleich zu hermeneutischer Ungerechtigkeit aber vor allem Erklärungen, wie die betroffenen Subjekte aus epistemischen Gemeinschaften ausgeschlossen werden und somit nicht zur Wissensproduktion beitragen können.

Dotson unterscheidet zudem drei Ebenen von epistemischer Exklusion, die die folgende Diskussion von epistemischer Ungerechtigkeit in und durch Algorithmen erweitert, indem sie einerseits erklärt, warum die Ungerechtigkeiten schwer zu erkennen sind und andererseits Unterscheidungen einführt, die für die Reaktion auf die epistemische Ungerechtigkeit sinnvoll sind. In diesem Artikel geht es noch nicht um Lösungsschritte, aber die Analyse der Problemlage sollte nichtsdestotrotz einen Anschluss hier vorbereiten. Die Exklusion erster Ordnung „results from the incompetent functioning of some aspect of shared resources with respect to some goal or value“ (Dotson 2014, 123). Dazu gehört beispielweise testimoniale Ungerechtigkeit, bei der nicht das ganze System des Zeugnisgebens und Zeugnisannahmens defekt ist, sondern nur ein Aspekt in der Verwendung des Systems; nämlich die Annahme von Zeugnis ohne ungerechtfertigte identitätsbezogene Vorurteile. Bei Exklusion zweiter Ordnung gibt es zusätzlich auch einen Defekt im System, denn die epistemischen Ressourcen funktionieren nicht für alle Teilnehmer:innen gleich gut (Dotson 2014, 126–129). Ein Beispiel für so eine Exklusion zweiter Ordnung ist die hermeneutische Ungerechtigkeit, bei der für bestimmte Mitglieder die Ressourcen fehlen, um ihre Lebensrealität auszudrücken. Auch das *testimonial smothering* fällt unter diese Exklusion zweiter Ordnung. Bei Exklusion dritter Ordnung funktioniert das epistemische System wie es soll – allerdings nur aus der Sicht der dominanten Gruppe. Es ist als System an sich nicht in der Lage eine bestimmte epistemische Aufgabe zu erfüllen, weil es unangemessene, dominante epistemische Ressourcen verwendet und so andere Mitglieder nicht-dominanter Gruppen systematisch ausschließt (Dotson 2014, 129–131). Hierzu gehört *contributo-*

*ry injustice*, bei dem die Hörenden sich weigern, die passenden begrifflichen Mittel zu verwenden, um die Beiträge der marginalisierten Gruppe als epistemisch wertvolle Beiträge aufzunehmen und somit überhaupt verstehen zu können (Dotson 2012, 31–32).

Es gibt noch weitere Arten von epistemischer Ungerechtigkeit (vgl. Pohlhaus 2017, Bratu und Hänel 2021) und konzeptionelle Details, aber diese knappe Übersicht reicht aus, um die epistemische Ungerechtigkeit von Algorithmen in einem ersten Versuch zu erfassen. Im Kontext dieses Artikels wird also auf zwei Typen von epistemischer Ungerechtigkeit fokussiert, die sich in Bezug auf Algorithmen finden lassen könnten:

- a) Testimoniale Ungerechtigkeit, *testimonial quieting*, *testimonial smothering*, die alle das Subjekt als Mitglied einer sozialen Gruppen als Wissende und als Zeugnis gebende Person betreffen.
- b) Hermeneutische Ungerechtigkeit, welche zu vorsätzlicher hermeneutischer Ignoranz und zu Unwissenheit sowohl bei Mitgliedern von marginalisierten als auch dominanten Gruppen führen kann. Wie oben erklärt, sind hierbei vor allem die begrifflichen epistemischen Ressourcen der Subjekte und Gemeinschaften betroffen. Die daraus folgenden epistemischen Dysfunktionen finden sich also in der gesamten Gesellschaft, aber haben nicht die gleichen Konsequenzen für alle Personen.

### 3. Epistemische Ungerechtigkeiten in und durch Algorithmen

Wenn wir uns nun epistemische Ungerechtigkeit im Hinblick auf spezifische Algorithmen anschauen, werde ich mich, wie angekündigt, auf Algorithmen beschränken, die *high stakes* sind bzw. bei denen es um etwas geht. Die drei diskutierten Algorithmen sind: (1) Geschlechterkennungssoftware, (2) Googles Suchmaschinen-Algorithmus, (3) PredPol.

#### 3.1. Automatische Geschlechterkennungsprogramme (*Automatic Gender Recognition*, AGR)

Automatische Geschlechterkennungsprogramme (*Automatic Gender Recognition*, AGR) werden derzeit u. a. für personalisierte Werbung eingesetzt, aber ihr möglicher Verwendungsrahmen ist weitaus größer und alle großen Tech Unternehmen arbeiten an solchen Erkennungsprogrammen.<sup>12</sup>

12 Zu den Anwendungen von Automatic Gender Recognition siehe den Überblick von Vincent (2021).

AGR baut auf Algorithmen auf und fällt damit auch in die für diesen Artikel relevante Gegenstandsgruppe.<sup>13</sup> Die meisten technischen Details der AGR Programme sind für unsere Zwecke nicht wichtig, wichtig ist aber, dass die bestehenden Programme ausschließlich mit einer binären Geschlechtsverteilung arbeiten, d. h. sie können nur „Mann“ oder „Frau“ erkennen und haben nicht-binäre Identitäten gar nicht als Optionen in ihrem Setup. Des Weiteren können sie nur trans\* Personen zuordnen, die Geschlecht in einer cisnormativen<sup>14</sup> Weise manifestieren, also Standardkonzeptionen von männlichem und weiblichem Aussehen entsprechen (Scheuerman et al. 2019, 144:15). Die Erkennungsprogramme beschränken sich dabei etwa auf Gesichtszüge und Lippen- und Augenmakeup (Muthukamar et al. 2019). Buomlawini und Gebru (2018) zeigen zudem für drei kommerzielle Geschlechtererkennungsprogramme, dass sie bei der Erkennung von Schwarzen Frauen die höchste Fehlerquote haben.

Durch diese Design-Entscheidungen, die von binären Geschlechterverteilungen ausgehen, wird die Existenz von nicht binären trans\* Personen ausgeschlossen und verunmöglicht (vgl. auch Scheuerman et al. 2019, 144:22). Sie können nur als männlich oder weiblich erkannt werden, nicht als nicht-binär oder trans\*. Auch bei einfachen Sicherheitsscannern an Flughäfen werden nicht-binäre und trans\* Personen als auffällig gekennzeichnet und behandelt, denn der Scanner markiert sie und ihre Körper als Sicherheitsrisiko, da der gescannte Körper mit dem Geschlecht, das die Sicherheitsmitarbeitenden manuell eingeben müssen, nicht übereinstimmt. Costanza-Chock beschreibt eindrücklich, wie es für eine nicht-binäre trans\* weibliche Person ist diesen Prozess zu durchlaufen.

... [M]y heartbeat speeds up slightly as I near the end of the line, because I know that I'm almost certainly about to experience an embarrassing, uncomfortable, and perhaps humiliating search by a Transportation Security Administration (TSA) officer, after my body is flagged as anomalous by the millimeter wave scanner. I know that this is almost certainly about to happen because of the particular sociotechnical configuration of gender normativity (cis-normativity, or the assumption that all people have a gender identity that is consistent with the sex

13 Für einen Überblick über Unterschiede in Funktion und Leistung von Gesichtserkennung und Labelling siehe die Analyse von Scheuerman et al. (2019).

14 Cis-Normativität ist die Annahme, dass alle Personen die Gender Identität haben, die ihnen bei ihrer Geburt zugewiesen wurde.

they were assigned at birth) that has been built into the scanner, through the combination of user interface (UI) design, scanning technology, binary-gendered body-shape data constructs, and risk detection algorithms, as well as the socialization, training, and experience of the TSA agents. (Costanza-Chock 2020)

Diese Prozesse wiederholen sich auch bei Algorithmen, die nur mit binären Geschlechterkategorien arbeiten.<sup>15</sup> Und die entstehenden Erfahrungen von nicht-binären Personen sind nicht einfach nur unangenehm. Vielmehr erfahren sie durch die Konstruktion der Technologien, Scanner und AGR, epistemische Ungerechtigkeit. Darin dass ihre Existenzweise nicht erkannt und anerkannt werden *kann*, weil die Technologien – u. a. die Algorithmen – keine passenden Begriffe für ihre Existenz erhalten haben und somit auch nicht anwenden können, liegt die Grundlage für testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit. Ich konzentriere mich weiter auf AGR, aber die Ungerechtigkeiten finden sich auch in anderen Programmen, die gleiche Designmerkmale in Bezug auf Geschlecht haben.

Testimoniale Ungerechtigkeit manifestiert sich bei der AGR auf zwei Ebenen. Auf der einen Ebene als testimonial quieting, und zwar wenn Wissen von nicht-binären und trans\* Personen beim Design der AGR nicht berücksichtigt wird. Eine weitere Ebene betrifft die Erkennung des Geschlechts durch die AGR. Dabei legt die Person, die erkannt werden soll, dem Programm gegenüber ein Zeugnis in Bezug auf ihr Geschlecht ab. – Dieses Zeugnis ist auch körperlicher Art, siehe dazu weiterführend Medina und Henning (2021). – Das AGR Programm kann dann das Zeugnis richtig oder falsch verstehen, aufnehmen oder ablehnen. Für nicht-binäre Personen können AGR Programme, die auf binären Geschlechterkonzeptionen aufbauen, niemals das Zeugnis annehmen oder richtig verstehen, weil sie gar nicht die Begriffe dazu einprogrammiert haben. Für trans\* Personen schränkt sie den Interpretationsrahmen ein und zwingt ihnen eine binäre Interpretation auf. Der Versuch das eigene Geschlecht auszudrücken, wird systematisch verzerrt.<sup>16</sup>

15 Mar Hicks (2019) zeigt wie die zunehmende Digitalisierung ab den 1950ern es trans\* Personen in England erschwerte, ihr Geschlecht offiziell zu ändern. Auch da wurden dann binäre Kategorien verwendet, die keinen Raum für Alternativen ließen. Das Problem lässt sich also historisch untersuchen.

16 Die Situation kann auch mit Hilfe von Catalas Begriff der *hermeneutical domination* beschrieben werden, weil das Zeugnis der nicht-binären und trans\* Personen angehört, aber nicht umgesetzt wird (2015).

Testimoniale Ungerechtigkeit und *quieting* werden in der Tätigkeit des Algorithmus also materialisiert und verstärkt. Infolge der Fehlklassifikationen können falsch klassifizierte nicht-binäre und trans\* Personen auch vermehrt Selbstzweifel erleben (Scheuerman et al. 2019, 144:22), ebenfalls ein anerkannter Effekt von testimonialer Ungerechtigkeit.<sup>17</sup> Die Blackbox AGR lässt sie nicht erkennen, warum sie falsch klassifiziert wurden, und vor allem zeigt es nicht auf, dass die Fehlklassifikation nicht an ihnen oder ihrer Gender Präsentation liegt, sondern schlicht am Design des AGR Programms (Scheuerman et al. 2019, 144:22). Dazu bräuchten sie Wissen von Aktivist:innen, etwa dem *Design Justice Network* (vgl. Costanza-Chock 2020) oder Analysen wie die von Scheuerman et al., die die Funktionsweise des AGR Programms erläutern.

Bei der Entwicklung der Programme zeigt sich zudem auch hermeneutische Ungerechtigkeit in Form vorsätzlicher hermeneutischer Ignoranz (Pohlhaus 2012). Sie zeigt sich bei den Designer:innen, die die AGR Programme so strukturiert haben. Wer in den späten 2010ern AGR Programme schreibt, die auf einer binären Geschlechtsverteilung basieren, ignoriert Begriffe und Konzeptionen, die trans\* und nicht-binäre Personen selbst verwenden und die in der Öffentlichkeit durchaus zugänglich sind.

AGR Programme schließen somit nicht-binäre und trans\* Personen aus. Einerseits handelt es sich um eine Exklusion zweiter Ordnung, denn das System AGR funktioniert nicht für alle Teilnehmer:innen gleich gut. Nicht-binäre und trans\* Personen werden in ein binäres Geschlechterschema gepresst, das sie nicht erfasst. Und auch eine Exklusion dritter Ordnung liegt vor, da die AGR Programme nur aus der cisnormativen Perspektive fehlerfrei funktioniert und beispielsweise trans\* Personen weniger gut klassifiziert als nicht-trans Personen. Man muss allerdings aus dem System heraustreten, um die Struktur kritisch analysieren zu können (Dotson 2014).

Dezidiert epistemisch ist die Ungerechtigkeit, weil nicht-binäre und trans\* Personen zur sozialen Konstruktion von Geschlecht sowie Konzeptionen von Geschlecht beitragen aber durch die AGR Programme in ihrer Eigenschaft als Wissende missachtet und missverstanden werden. Zudem bildet das durch die AGR manifestierte Vokabulare ihre Geschlechter und die Geschlechtsmanifestationen nicht ab. Auch diese Mängel im Begriffssystem sind epistemischer Natur.

---

17 Die betroffenen Subjekte beschreiben dann auch oft Fälle von Gender Dysphorie als Ergebnis der Erfahrungen mit der AGR.

### 3.2. Googles Suchmaschine – Was man sucht und was man findet

Der Algorithmus hinter Googles Suchmaschine wird oft kritisiert, weil er Minderheiten benachteiligt, etwa durch sexistische und rassistische Suchergebnisse (um nur einige Problemfelder zu nennen).<sup>18</sup> Betroffen sind dabei sowohl Algorithmen hinter der sogenannten „autocomplete“<sup>19</sup> Funktion, die angefangene Suchfragen mit Vorschlägen ergänzt, als auch die Reihenfolge der Suchergebnisse selbst.<sup>20</sup> Bei Suchanfragen, die mit den Worten „Frauen sollten...“ beginnen, waren noch 2013 die *autocomplete*-Vorschläge sexistisch oder frauenverachtend; z. B. „Frauen sollten nicht studieren“, „Frauen sollten keine Hosen tragen“, „Frauen sollten keine Rechte haben“ (Weber 2015). Ähnliche Beispiele gibt es für rassistische *autocomplete*-Vorschläge; so berichtet Safiya Umoja Noble, dass bei einer Google-Suche für den Suchanfang „Black girls“ ausschließlich pornografische Ausdrücke vorgeschlagen wurden – Noble selbst suchte eigentlich nach Tipps für Freizeit-Aktivitäten mit ihren Nichten (Noble 2018). Auch die Suchergebnisse selbst sind problematisch, denn die Sortierung relevanter Ergebnisse in Bezug auf *race* bevorzugt rassistische, *white supremacist*<sup>21</sup> Ergebnisse. Dylan Roof, der 2015 in South Carolina neun Afroamerikaner:innen bei einer Bibelstunde in einer Kirche erschoss, gab vor seiner Tat die Suchbegriffe „black on white crime“ bei Googles Suchmaschine ein und erhielt dafür primär Ergebnisse aus der

18 Auch *Google Photos* verwendet(e) rassistische Algorithmen, z. B. wurde ein Schwarzes Paar auf einem Foto als Gorillas gelabelt (u. a. Weber 2016, Gebru 2020). Im Jahr 2018 war die einzige Lösung für das Problem, die Kategorie „Gorilla“ aus den verfügbaren Kategorien zu entfernen. *Google Photos* kann dadurch keine Gorillas auf Fotos erkennen (Simonite 2018).

19 Ich verwende den englischen Ausdruck, da er auch in deutschsprachigen Diskussionen teilweise unübersetzt verwendet wird. Eine Alternative ist „Autovervollständigung“.

20 Google erklärt, dass die Reihenfolge der Suchergebnisse und auch die automatischen Vorschläge aus den Suchanfragen der Nutzer:innen entstehen und nicht durch den Algorithmus. Da diese Antwort umstritten ist (vgl. Noble 2018) und das Thema epistemischer Ungerechtigkeiten in dem Such-Algorithmus in einem ersten Schritt auch unabhängig von dieser konkreten Verantwortungsfrage untersucht werden kann, klammere ich diese Problematik in dem vorliegenden Text aus.

21 Ich lasse auch diesen Ausdruck unübersetzt, da er als technischer Terminus behandelt werden kann.

*white supremacy* Bewegung. Laut Roofs Angaben waren diese Ergebnisse der Beginn seiner Radikalisierung, die zu dem Amoklauf führte (Hersher 2017).

Diese Mängel von Googles Suchmaschinen-Algorithmus sind epistemisch relevant, weil die Suchmaschine essentielle epistemische Funktionen erfüllt; u. a. liefert sie Informationen oder wird bei offenen Fragen jeglicher Art zu Rate gezogen. So wie die Suchmaschine derzeit diese Aufgaben übernimmt, trägt sie zu epistemischen Ungerechtigkeiten bei. Grundlegend ist festhalten, dass wie bei AGR der Suchalgorithmus und die Ergebnisse bestehende epistemische Ungerechtigkeiten in Kommunikation und Wissensproduktion materialisieren. Die Perspektiven und Beiträge, die Google einsetzt und präsentiert, sind überwiegend aus einer dominanten – weißen, männlichen – Perspektive verfasst und lassen marginalisierte Perspektiven nicht zur Sprache kommen. Diese Mängel sind folgenreich, denn die Google Suchmaschine bestimmt als „surrogate expert“ (Simpson 2012) oder auch als „artificial testifier“ (Gunn und Lynch 2018) den Inhalt von Überzeugungen mit und trägt zur Qualität des epistemischen Systems bei.

Darin stecken zwei verbundene Facetten von epistemischer Ungerechtigkeit. Als „artificial testifier“ wird Googles Suchmaschine zu sehr geglaubt, ihr kommt ein Glaubwürdigkeitsüberschuss zu, und wie Medina betont geht dieser Überschuss auf Kosten anderer Akteur:innen, die weniger Glaubwürdigkeit erhalten (Medina 2013, 62–64). Die Gruppen, die nicht validiert werden, indem sie zu einem Suchergebnis auf einer der ersten Seiten gemacht werden, verlieren dadurch sogar Glaubwürdigkeit. Hier behandle ich Googles Suchalgorithmus wie eine (künstliche) epistemische Akteur:in, die in das komplexe Netz von epistemischen Ungerechtigkeiten selbst eingebunden ist und von epistemischen Ungerechtigkeiten profitiert. Die zweite Facette betrifft marginalisierte Gruppen und ihre Beiträge. Wenn die Beiträge dieser Gruppen oder Beiträge, die Perspektiven von marginalisierten Gruppen berücksichtigen, erst auf den späteren Ergebnisseiten erscheinen, dann können marginalisierte Gruppen nicht so gut zum Überzeugungssystem beitragen, das Google durch seine Ergebnisliste formt, ihr Zeugnis wird geringer bewertet oder gar ausgeschlossen – eine Form von testimonialer Ungerechtigkeit. Ihr Wissen wird nicht weitergegeben oder abgewertet. Zudem können diese Suchergebnisse es marginalisierten Gruppen erschweren, ihre eigenen Perspektiven wiederfinden. So können die Suchvorschläge zusätzlich den begrifflichen Rahmen so einschränken, dass die Begriffe, die für ein Mitglied einer marginalisierten Gruppe notwendig sind, ausgeschlossen

und verdrängt werden. Dabei handelt es sich dann um Beiträge zu hermeneutischer Ungerechtigkeit, da diese epistemische Ressource Begriffe und Wissen, die für marginalisierte Erfahrungen notwendig sind, nicht verfügbar macht.

Unabhängig davon wie die Intentionen und Überzeugungen von dem Kollektiv „Google“ oder der Dachgesellschaft „Alphabet“ bestimmt werden, liegt hier eine Exklusion erster Ordnung und eine Exklusion dritter Ordnung vor. Eine Exklusion erster Ordnung erfolgt durch Googles Suchalgorithmus, weil ein Aspekt dieser „shared epistemic resource[“]“ (Dotson 2014, 123) nicht korrekt funktioniert, beispielsweise der Algorithmus im Hinblick auf *autocomplete* Vorschläge für *race-sensitive* Begriffe oder die Sortierung der Ergebnisse. Diese Mängel würden nicht den ganzen Suchalgorithmus im Hinblick auf das Ziel, Wissen im Internet durchsuchbar, findbar und zugänglich zu machen, betreffen. Eine Exklusion dritter Ordnung liegt vor, weil der Algorithmus nicht die epistemische Aufgabe erfüllt, Wissen fair und allgemein zu verbreiten und zugänglich zu machen, sondern die dominante Perspektive bevorzugt. Die Exklusion dritter Ordnung erklärt auch, warum es so schwierig ist, die epistemischen Ungerechtigkeiten und den Ausschluss zu erkennen: Man muss aus Googles Leistungen und Produkten heraustreten, um die Mängel zu erkennen.

### 3.3. *PredPol – Der vermeintliche Versuch, Verbrechen zu reduzieren*

PredPol ist ein Programm, das in den USA verwendet wird, um die Zahl von Verbrechen zu reduzieren.<sup>22</sup> PredPol erstellt auf der Grundlage von vergangenen Arten von Straftaten, dem Ort der Straftat und der Uhrzeit der Straftat Vorhersagen, wo es in der nächsten Zeit zu einer Straftat kommen wird, damit die Polizei ihre Patrouillen an dieses Gebiet anpassen kann (Lum und Isaac 2016). Weitere verwandte Versuche Straftaten zu reduzieren verwenden geografische Daten eines Ortes und die dortigen Verhaftungszahlen

22 PredPol selbst wird überwiegend in den USA verwendet, aber es gibt andere Programme, mit einer ähnlichen Funktion, die auch in Europa verwendet werden. PRECOBS (Pre-Crime-Observation-System) ist beispielsweise ein deutsches Programm, das u. a. in Zürich eingesetzt wird, um die Zahl von Einbrüchen zu reduzieren (vgl. Leese 2018). Ich konzentriere mich hier auf PredPol, weil andere Modelle möglicherweise anders funktionieren, und weil für PredPol derzeit genauere Analysen existieren. Siehe bspw. Kayser-Bril (2020) für Kritik an PRECOBS und weiteren in der Schweiz verwendeten Programmen.

dazu, um eine sogenannte „heat list“ zu erstellen, mit Personen, die Straftaten begehen könnten. In Chicago etwa sucht die Polizei dann Personen auf, die auf der Liste stehen, und warnt sie davor Straftaten zu begehen (Lum und Isaac 2016).

Das mag zunächst nach einer guten Idee klingen, allerdings gelingt es PredPol nicht zukünftige Straftaten vorherzusagen, sondern nur zukünftige Polizeieinsätze und das liegt an dem Daten-Input, mit dem PredPol arbeitet. Die Daten sind vergangenen Polizeieinsätzen entnommen, so dass sie beispielsweise nur tatsächliche Festnahmen wegen Drogenbesitz enthalten und nicht alle Verbrechen, die mit Drogen zu tun haben. Lum und Isaac zeigen durch einen Vergleich zwischen PredPol-Ergebnissen und Daten aus der „National Survey on Drug Use and Health“ (NSDUH) aus dem Jahr 2011 für einen Teil von Oakland, dass Drogen weiter verbreitet sind als nur an den Orten, an denen Polizeieinsätze stattfinden. Somit zeigt PredPol nur einen kleinen Ausschnitt an Orten, an denen tatsächlich Drogen zu finden sind (Lum und Isaac 2016). Die Orte, an denen die Einsätze gehäuft stattfinden und die von PredPol angezeigt werden, sind Orte, an denen vor allem nicht-Weiße leben. Dementsprechend, so Lum und Isaac, sind Schwarze Bürger:innen von Oakland etwa doppelt so häufig wie Weiße von *Predictive Policing* betroffen. Bürger:innen, die nicht Schwarz oder Weiß sind, sind etwa anderthalb Mal so häufig wie Weiße von *Predictive Policing* betroffen. Der Drogenkonsum in Oakland ist laut der Daten der „National Survey on Drug Use and Health“ jedoch zwischen Weißen, Schwarzen, und Anderen gleich verteilt und rechtfertigt damit die faktische Verteilung der Einsätze nicht (Lum und Isaac 2016, 18). PredPol ist damit nicht das „scientific, evidence-based and race-neutral“ (Lum und Isaac 2016, 18) Programm, das es vorgibt zu sein. PredPol diskriminiert, weil es auf Grundlage von Daten funktioniert, die die rassistischen Vorurteile spiegeln, die bei der Bekämpfung von Drogendelikten häufig zum Tragen kommen. Dabei verstärkt PredPol die Verzerrungen sogar und sorgt so für eine Feedbackschleife, da durch die erhöhten Einsätze in den Gebieten auch mehr Verbrechen in den Gebieten registriert werden als in den Gebieten, die nicht markiert wurden durch PredPol, was wiederum zu einer größeren Anzahl an Einsätzen führt.

Es ist nicht nur der Datensatz, der zu Fehlern führt, sondern die Kombination von Datensatz und der Funktionsweise des Algorithmus sowie der Praxis, in der er zur Anwendung kommt. Diese Komponenten dürfen nicht getrennt betrachtet werden, denn der Vorhersage-Algorithmus existiert in einem Kontext, in dem Menschen, Städte und Institutionen Algorithmen zur

Prävention verwenden. Daher muss die Analyse über den scheinbar klar umgrenzten Algorithmus hinausgehen und auch Anwendungskontexte, Datenproduktion, Datenverwendung, etc. einbeziehen.

Ein Beispiel für diese komplexen, übergreifenden Zusammenhänge bietet der folgende Fall aus Chicago, der nicht PredPol betrifft, aber dennoch aussagekräftig für die Probleme in und durch Algorithmen ist. Lum und Isaac berichten beispielsweise von einem jungen Mann in Chicago, den die Polizei ermahnte keine weiteren Straftaten zu begehen, dabei hatte er noch nie eine Straftat begangen, er hatte kein Strafregister. Er wurde ausgewählt als eine Person, die bald eine Straftat begehen würde, auf einer , wie oben bereits erwähnt, sogenannten „Heat list“ (Lum und Isaac 2016, 15). Hier zeigt sich besonders deutlich das in Abschnitt 2 erwähnte Problem der Intransparenz: Es ist unklar, was für ein Algorithmus, mit was für Daten verwendet wird, um diese „Heat List“ zu erstellen. Vielleicht ist es ja gar kein Algorithmus, sondern nur eine bestimmte Tabelle? Der betroffene junge Mann und in der Regel auch die Öffentlichkeit hat keinen Zugang zu diesen Details.

Was ist bei diesen Algorithmen – inklusive der Daten, mit denen sie arbeiten – nun der Platz von epistemischen Ungerechtigkeiten? Man findet (1) testimoniale Ungerechtigkeit und *testimonial quieting* sowie (2) hermeneutische Ungerechtigkeit und Ignoranz. Die testimoniale Ungerechtigkeit zeigt sich im Glaubwürdigkeitsüberschuss, der dem Algorithmus, den Polizeidaten und den Entscheidungen der Polizist:innen, die die Polizeidaten konstituieren, zukommt. Die Daten präsentieren ein scheinbar objektives Dokument, aber sie verzerren die Realität, da benachteiligte Orte mehr geprüft werden und dann auch dort mehr Straftaten aufgezeichnet werden, die wiederum in die Daten eingefügt werden.

Auch hier entsteht durch einen Glaubwürdigkeitsüberschuss kontrastiv ein Glaubwürdigkeitsmangel bei den anderen Personen, denen als Folge des einseitigen Überschusses umgekehrt nicht geglaubt wird (vgl. Medina 2013, 62–64). Ihnen wird epistemische Autorität abgesprochen und sie werden nicht als epistemische Subjekte behandelt, sondern vielmehr zum Schweigen gebracht. Im Fall von PredPol wird den Daten der Polizei und den Berechnungen des Algorithmus mehr geglaubt, sie werden als objektiv angenommen. Im Zuge dessen werden die Personen, die in den betroffenen Gebieten wohnen und Minderheiten sind, zu epistemischen Objekten über die geurteilt wird, die aber nicht selbst zu diesen Urteilen beitragen können bzw. dürfen.

Diese testimoniale Ungerechtigkeit ist eng verbunden mit hermeneutischer Ungerechtigkeit, denn sie schlägt sich auch in den Begriffen und Vor-

stellungen der Gesellschaft wieder. Sie schreiben „biased social imaginaries“ (Medina 2013, 68) fort, in denen nicht-Weiße viel häufiger in Drogendelikten involviert sind.<sup>23</sup> Diese Bilder aus Biases und Feedbackschleifen werden unbewusst weiter in der Polizeiarbeit genährt. Es zeigen sich so hermeneutische Ungerechtigkeiten im Bezug auf das Fremdbild und möglicherweise das Selbstbild von nicht-Weißen Subjekten. Natürlich ist PredPol nicht ursächlich und einzeln erklärend für die hermeneutische Ungerechtigkeit, aber das Programm ist ein essentieller Bestandteil der Ungerechtigkeiten.

Trotz aller Kritik werden PredPol und ähnliche Ansätze weiterverwendet. Dies können wir wiederum mit Pohlhaus' Begriff der vorsätzlichen hermeneutischen Ignoranz erklären (2012, 715). Hermeneutisch ignorante Subjekte ignorieren epistemische Beiträge von marginalisierten Gruppen und sind so nicht in der Lage die geteilte Welt zu verstehen. Im Fall von PredPol ignorieren sie die alternativen Beschreibungen und Konstruktionen, die marginalisierte Gruppen liefern, und halten an ihrer eigenen Konzeption und Evaluation fest. Sie sind sich nicht bewusst, dass sie marginalisierte Gruppen aus dem Gespräch über Strafprävention systematisch ausschließen. Diese hermeneutische Ungerechtigkeit kann auch Mitgliedern marginalisierter Gruppen die Erkenntnis versperren, dass sie benachteiligt werden und im Diskurs nicht als vollwertige Beteiligte teilnehmen können (Mason 2011). Sie kommen bei der Arbeit mit PredPol ja nur als Täter:innen und Datensätze vor.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass es übertrieben ist, zu behaupten, dass PredPol epistemisch ungerecht ist. Schließlich spiegeln die Daten nur die Praxis der Polizeiarbeit und somit sind allenfalls diese epistemisch ungerecht, nicht aber PredPol. Doch dieser Einwand fußt auf einer individualistischen Konzeption von epistemischen Ungerechtigkeiten und übersieht materielle und strukturelle Manifestationen von epistemischen Ungerechtigkeiten. PredPol ist ein Teil der Strukturen, die epistemische Ungerechtigkeit fortschreiben und erhalten. Und epistemische Ungerechtigkeit wird nie nur von einem Individuum oder einer Gruppe von Individuen ausgeübt, vielmehr ist sie inhärent auch kollektiv und strukturell (vgl. Anderson 2012) und ko-konstituiert durch Algorithmen wie PredPol.

Die Exklusion dritter Ordnung in Dotsons Terminologie ist hier besonders salient, denn der Algorithmus funktioniert nur aus der dominanten

---

23 Catalas Begriff der hermeneutischen Dominanz würde die Analyse auch an dieser Stelle sinnvoll vertiefen (2015).

Perspektive richtig. Seine Mängel erklären sich daraus, dass dominante epistemische Ressourcen verwendet werden und andere Mitglieder systematisch ausgeschlossen werden. Wiederum erklärt die Exklusion dritter Ordnung, warum es aus dominanter Perspektive *prima facie* schwierig ist, epistemische Ungerechtigkeiten in PredPol zu erkennen und sie zu korrigieren. Denn man muss über das verwendete epistemische System hinausgehen, um PredPol kritisch analysieren zu können. Man muss etwa über die Ergebnisse der Polizeiarbeit hinausgehen, diese Arbeit hinterfragen, und damit auch anderen Input einbeziehen, beispielsweise den Input von denjenigen, die durch unangemessene Polizeieinsätze oder Präventionsversuche besonders betroffen sind. Nur so kann man erkennen, dass PredPol Polizeieinsätze voraussagt und nicht Drogenverbrechen.

#### 4. Abschluss und Ausblick

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, dass Manifestationen von epistemischer Ungerechtigkeit in den drei untersuchten Algorithmen zu finden ist. Besonders häufig sind tatsächlich Formen von testimonialer und hermeneutischer Ungerechtigkeit sowie vorsätzliche hermeneutische Ignoranz. Ein größerer Untersuchungsrahmen von epistemischer Ungerechtigkeit, der beispielsweise auch epistemische Ausbeutung beinhaltet, würde weitere Manifestationen zeigen, bspw. im Ausschluss der essentiellen Beiträge Schwarzer Personen bei der Entwicklung von sozialen Medien (McIlwain 2020, Nelson 2021). Aus Platzgründen muss diese Erweiterung auf eine andere Gelegenheit verschoben werden. In diesem Zusammenhang sollte dann auch die befreiende und widerstandsausübende Funktion von Algorithmen untersucht werden, denn ironischerweise können Algorithmen auch Mittel im Kampf gegen epistemische Ungerechtigkeit sein. Das Projekt „On the books“<sup>24</sup> der *University of North Carolina* verwendet beispielsweise Algorithmen und maschinelles Lernen, um rassistische Passagen in Rechtstexten aus der Zeit zwischen Bürgerkrieg und Bürgerrechtsbewegung zu identifizieren.<sup>25</sup>

Die vorliegende Analyse legt nahe, dass epistemische Ungerechtigkeit in Bezug auf Algorithmen sich vor allem an zwei Orten findet: (a) In den Daten, die von epistemischer Ungerechtigkeit durchzogen sind, beispielsweise, weil das Zeugnis von marginalisierten Gruppen gar nicht abgebildet ist. (b)

---

24 Siehe auch die Website: <https://onthebooks.lib.unc.edu/>.

25 Siehe für einen weiteren Zugang auch (Velkova und Kaun 2019).

In den Algorithmen, die mit Konzeptualisierungen arbeiten, die marginalisierte Gruppen ausschließen, und damit Fälle von testimonialer und hermeneutischer Ungerechtigkeit sind, wie bei den diskutierten *Automatic Gender Recognition* Programmen.

Wichtig ist, dass *alle* Algorithmen (nicht nur *high-stakes* Algorithmen) Fehler in diesen Feldern haben können. “Garbage in, Garbage out” ist ein Sprichwort unter Programmierenden, das alle Algorithmen betrifft, denn für alle – egal ob klassisch oder auf Basis von maschinellem Lernen – gilt, dass mangelhafter Dateninput auch mangelhafte Ergebnisse produziert. Und auch falsche Konzeptualisierungen in den Algorithmen oder fehlende Inklusion von diversen Perspektiven verschlechtern die Qualität jedes Algorithmus’. Aber bei Algorithmen, in denen es um sozial und persönlich signifikante Themen, wie Polizeieinsätze oder Identität, geht, haben diese Probleme besonders einschneidende Auswirkungen. Und es sind auch diese Algorithmen, bei denen epistemische Ungerechtigkeit besonders virulent ist, weil sie mit ihrem Bezug auf Identität und einem Ausschluss von marginalisierten Gruppen die zentralen Elemente von epistemischer Ungerechtigkeit tangieren. Das heißt nicht, dass diese Art von Algorithmen immer und *per definitionem* epistemisch ungerecht sind, aber es heißt, dass bei ihnen eine besondere Gefahr für epistemische Ungerechtigkeit besteht, die von Entwickler:innen, Anwender:innen, Forscher:innen und der Gesellschaft immer geprüft und verhindert werden sollte.<sup>26</sup>

## Literatur

- Anderson, Elizabeth. 2012. „Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions“. *Social Epistemology* 26 (2): 163–73. <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211>.
- Berenstain, Nora. 2016. „Epistemic Exploitation“. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 3 (20201214). <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.022>.
- Bratu, Christine, und Hilkje Haenel. 2021. „Varieties of Hermeneutical Injustice: A Blueprint“. *Moral Philosophy and Politics* 8 (2): 331–50. <https://doi.org/10.1515/mopp-2020-0007>.
- Buolamwini, Joy, und Timnit Gebru. 2018. „Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification“. *Proceedings of Machine Learning Research* 81: 77–91.

26 Feministische Zugänge zu Technologie können hier wichtigen informierten Input liefern, für Beispiele siehe den Sammelband von netzforma\* e.V. Verein für feministische Netzpolitik (2020) oder Loh und Coeckelbergh (2019).

- Catala, Amandine. 2015. „Democracy, Trust, and Epistemic Justice“. *The Monist* 98 (4): 424–40. <https://doi.org/10.1093/monist/onv022>.
- Costanza-Chock, Sasha. 2020. „Introduction: #TravelingWhileTrans, Design Justice, and Escape from the Matrix of Domination“. In *Design Justice*. <https://design-justice.pubpub.org/pub/ap8rgw5e/release/1>.
- Dastin, Jeffrey. 2018. „Amazon Scraps Secret AI Recruiting Tool That Showed Bias against Women“. *Reuters*, 10. Oktober 2018, Abschn. Retail. <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight-idUSKCN1MK08G>.
- Dotson, Kristie. 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>.
- . 2012. „A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression“. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 33 (1): 24–47. <https://doi.org/10.5250/fronjwome-stud.33.1.0024>.
- . 2014. „Conceptualizing Epistemic Oppression“. *Social Epistemology* 28 (2): 115–38. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>.
- El Kassar, Nadja. i.E. „Wissen, Unwissenheit und Ignoranz: Corona als Chance und Herausforderung für den epistemologischen Diskurs“. In *Wissensproduktion und Wissenstransfer in Zeiten der Pandemie*, herausgegeben von Pedro Schmechtig und Rico Hauswald. Karl Alber.
- Eubanks, Virginia. 2017. *Automating inequality: how high-tech tools profile, police, and punish the poor*. New York, NY: St. Martin's Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Fry, Hannah. 2018. *Hello World: How to Be Human in the Age of the Machine*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Gebru, Timnit. 2020. „Race and Gender“. In *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, herausgegeben von Markus D. Dubber, Frank Pasquale, und Sunit Das, 251–69. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780190067397.013.16>.
- Gunn, Hanna Kiri, und Michael P. Lynch. 2018. „Googling“. In *The Routledge Handbook of Applied Epistemology*, herausgegeben von David Coady und James Chase, 1. Aufl., 41–53. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315679099>.
- Medina, José, und Tempest Henning. 2021. „My Body as a Witness: Bodily Testimony and Epistemic Injustice“. In *Applied Epistemology*, herausgegeben von Jennifer Lackey, 171–90. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198833659.003.0008>.
- Hersher, Rebecca. 2017. „What Happened When Dylann Roof Asked Google For Information About Race?“ *NPR*, 10. Januar 2017, Abschn. America. <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/01/10/508363607/what-happened-when-dylann-roof-asked-google-for-information-about-race>.

- Hicks, Mar. 2019. „Hacking the Cis-tem“. *IEEE Annals of the History of Computing* 41 (1): 20–33. <https://doi.org/10.1109/MAHC.2019.2897667>.
- Hill, Robin K. 2016. „What an Algorithm Is“. *Philosophy & Technology* 29 (1): 35–59. <https://doi.org/10.1007/s13347-014-0184-5>.
- Introna, Lucas D., und Helen Nissenbaum. 2000. „Shaping the Web: Why the Politics of Search Engines Matters“. *The Information Society* 16 (3): 169–85. <https://doi.org/10.1080/01972240050133634>.
- Kayser-Bril, Nicolas. 2020. „Swiss Police Automated Crime Predictions but Has Little to Show for It“. *AlgorithmWatch* (blog). 22. Juli 2020. <https://algorithmwatch.org/en/swiss-predictive-policing>.
- Leese, Matthias. 2018. „Predictive Policing in der Schweiz: Chancen, Herausforderungen, Risiken“. *Bulletin zur schweizerischen Sicherheitspolitik*, 57–71.
- Lenzen, Manuela. 2018. *Künstliche Intelligenz: was sie kann & was uns erwartet*. Originalausgabe. C.H.Beck Paperback 6302. München: C.H. Beck.
- Loh, Janina, und Mark Coeckelbergh, Hrsg. 2019. *Feminist Philosophy of Technology*. Techno:Phil – Aktuelle Herausforderungen der Technikphilosophie. J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04967-4>.
- Lum, Kristian, und William Isaac. 2016. „To predict and serve?“ *Significance* 13 (5): 14–19. <https://doi.org/10.1111/j.1740-9713.2016.00960.x>.
- Mason, Rebecca. 2011. „Two Kinds of Unknowing“. *Hypatia* 26 (2): 294–307. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01175.x>.
- Medina, José. 2013. *The epistemology of resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Mitchell, Melanie. 2019. *Artificial intelligence: a guide for thinking humans*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Muthukumar, Vidya, Tejaswini Pedapati, Nalini Ratha, Prasanna Sattigeri, Chai-Wah Wu, Brian Kingsbury, Abhishek Kumar, Samuel Thomas, Aleksandra Mojsilovic, und Kush R. Varshney. 2018. „Understanding Unequal Gender Classification Accuracy from Face Images“. *arXiv:1812.00099 [cs, stat]*, November. <http://arxiv.org/abs/1812.00099>.
- netzforma\* e.V. Verein für feministische Netzpolitik. 2020. *Wenn KI, dann feministisch. Impulse aus Wissenschaft und Aktivismus*. Berlin.
- Noble, Safiya Umoja. 2018. *Algorithms of oppression: how search engines reinforce racism*. New York: New York University Press.
- O’Neil, Cathy. 2016. *Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy*. First edition. New York: Crown.

- Origgi, Gloria, und Serena Ciranna. 2017. „Epistemic Injustice. The Case of Digital Environments“. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, herausgegeben von Ian James Kidd, Gaile Pohlhaus Jr., und José Medina, 303–12. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315212043.ch29>.
- Orwat, Carsten. 2019. *Diskriminierungsrisiken durch Verwendung von Algorithmen: eine Studie, erstellt mit einer Zuwendung der Antidiskriminierungsstelle des Bundes*. 1. Auflage. Baden-Baden: Nomos.
- Pohlhaus Jr., Gaile. 2012. „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance“. *Hypatia* 27 (4): 715–35. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>.
- . 2017. „Varieties of epistemic injustice“. In *The Routledge handbook of epistemic injustice*, herausgegeben von Ian James Kidd, Gaile Pohlhaus Jr., und José Medina, 13–26. Routledge handbooks in philosophy. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Rudin, Cynthia. 2019. „Stop Explaining Black Box Machine Learning Models for High Stakes Decisions and Use Interpretable Models Instead“. *Nature Machine Intelligence* 1 (Mai): 206–15.
- Scheuerman, Morgan Klaus, Jacob M. Paul, und Jed R. Brubaker. 2019. „How Computers See Gender: An Evaluation of Gender Classification in Commercial Facial Analysis Services“. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* 3 (CSCW): 1–33. <https://doi.org/10.1145/3359246>.
- Scotto, Silvia Carolina. 2020. „Digital Identities and Epistemic Injustices“. *HUMANAMENTE Journal of Philosophical Studies* 13 (37): 151–80.
- Segev, Elad. 2010. *Google and the digital divide: the bias of online knowledge*. Chandos internet series. Oxford: Chandos Pub.
- Simonite, Tom. 2018. „When It Comes to Gorillas, Google Photos Remains Blind“. *Wired*, 11. Januar 2018. <https://www.wired.com/story/when-it-comes-to-gorillas-google-photos-remains-blind/>.
- Simpson, Thomas W. 2012. „Evaluating Google as an Epistemic Tool“. *Metaphilosophy* 43 (4): 426–45. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2012.01759.x>.
- Velkova, Julia, und Anne Kaun. 2021. „Algorithmic resistance: media practices and the politics of repair“. *Information, Communication & Society* 24 (4): 523–40. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1657162>.
- Villani, Cédric. 2018. „For a meaningful artificial intelligence: Towards a French and European strategy.“ [https://www.aiforhumanity.fr/pdfs/MissionVillani\\_Report\\_ENG-VF.pdf](https://www.aiforhumanity.fr/pdfs/MissionVillani_Report_ENG-VF.pdf).
- Vincent, James. 2021. „Automatic Gender Recognition Tech Is Dangerous, Say Campaigners: It’s Time to Ban It“. *The Verge*. 14. April 2021. <https://www.theverge.com/2021/4/14/22381370/automatic-gender-recognition-sexual-orientation-facial-ai-analysis-ban-campaign>.

- Weber, Sara. 2016. „Wenn Algorithmen Vorurteile haben“. *Süddeutsche.de*. 15. Januar 2016. <https://www.sueddeutsche.de/digital/diskriminierung-wenn-algorithmen-vorurteile-haben-1.2806403>.
- Winner, Langdon. 1980. „Do Artifacts Have Politics?“ *Daedalus* 109 (1): 121–36.
- Wolf, Mattis, Katelijn van den Berg, Shungudzemwoyo P. Garaba, Nina Gnann, Klaus Sattler, Frederic Stahl, und Oliver Zielinski. 2020. „Machine Learning for Aquatic Plastic Litter Detection, Classification and Quantification (APLASTIC-Q)“. *Environmental Research Letters* 15 (11): 114042. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/abbdo1>.
- Zweig, Katharina A. 2019. *Ein Algorithmus hat kein Taktgefühl. Wo künstliche Intelligenz sich irrt, warum uns das betrifft und was wir dagegen tun können*. München: Heyne.

# Einleitung zu Serene Khaders *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*

Eine kritische Auseinandersetzung<sup>1</sup>

## Introduction to Serene Khader's *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*

A Critical Approach

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM & FABIAN SCHUPPERT, POTSDAM

*Zusammenfassung:* Serene Khader ist eine der wenigen feministischen Philosoph:innen in der anglosächsischen Philosophie, die sich gezielt mit globaler Ungerechtigkeit und Imperialismus aus Sicht jener Frauen beschäftigen, die von kolonialer und kultureller Herrschaft betroffen sind. Hierbei entlarvt sie eindrucksvoll die oftmals westliche Prägung von Feminismus, Gleichstellungspolitik und Philosophie und verfolgt so das Ziel, die Autonomie und Entscheidungskraft aller Frauen anzuerkennen. So zielt Khader in *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* auf eine Neuausrichtung der feministischen Perspektive, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die folgende Buchdiskussion begibt sich in eine kritische Auseinandersetzung mit Khaders interessanter wie wichtiger Theorie. Einleitend werden wir einen Überblick über Khaders Grundgedanken geben. Es schließen sich kritische Kommentare von Tamara Jugov, Mirjam Müller, Kerstin Reibold sowie Hilkje C. Hänel und Fabian Schuppert an, auf die Serene Khader abschließend antwortet.

---

1 Die hier dokumentierte Buchdiskussion resultiert aus einem im Dezember 2020 an der Universität Potsdam abgehaltenen Online-Workshop mit Serene Khader. Der Workshop fand am Lehrstuhl für Politische Theorie statt und wir danken besonders auch Kerstin Reibold, Enja Schulz, Caterina Marcucci und Johanna Müller für ihre Diskussionsbeiträge. Des Weiteren möchten wir an dieser Stelle Finja Pohl für ihre Lektoratsarbeit und der Mithilfe beim Symposium herzlich danken.

*Schlagwörter:* Universalismus, Decoloniale Theorie, Feministische Philosophie, Anti-Imperialismus, Nicht-ideale Theorie, Serene Khader

*Abstract:* Serene Khader is one of the few feminist philosophers in Anglo-Saxon philosophy who specifically addresses global injustice and imperialism from the perspective of those women affected by colonial and cultural domination. In doing so, she powerfully exposes the often Western bias of feminism, equality politics, and philosophy, pursuing the goal of recognizing the autonomy and decision-making power of all women. Thus, in *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*, Khader aims at a reorientation of the feminist perspective that manages to be decolonial and anti-imperialist without completely renouncing universalism. The following book discussion engages in a critical examination of Khader's interesting as well as important theory. By way of introduction, we will give an overview of Khader's basic ideas. This will be followed by critical comments by Tamara Jugov, Mirjam Müller, Kerstin Reibold as well as Hilke C. Hänel and Fabian Schuppert, to which Serene Khader will respond in conclusion.

*Keywords:* universalism, decolonial theory, feminist philosophy, anti-imperialism, non-ideal theory, Serene Khader

Serene Khaders *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* ist eines der wichtigsten Werke in dekolonialer feministischer Philosophie, die in den letzten Jahren publiziert wurden. Khader untersucht ge-läufige philosophische Einstellungen mit analytischer Präzision und offenbart neue und wichtige Werkzeug sowohl für feministische Philosophie als auch für politische Philosophie. Khader vollbringt ein mutiges Werk, das als richtungsweisend nicht nur für die feministische Philosophie, sondern ganz allgemein für Philosophie mit einem Interesse an globaler Gerechtigkeit angesehen werden kann. Das Ziel von *Decolonizing Universalism* ist kein geringeres als eine Neuausrichtung der (feministischen) Philosophie, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die Motivation hinter dieser Neuorientierung ist die Einsicht, dass der liberale moralische Universalismus oftmals kulturelle Vorherrschaft und Imperialismus verstärkt. Durch die Proklamation eines für alle geltenden Ideals der Geschlechtergerechtigkeit, basierend auf der „Gleichstellungspolitik“ westlicher Prägung, welche individuelle Unabhängigkeit und Autonomie von traditionellen Wertvorstellungen propagiert, verfallt gut gemeinter westlicher Feminismus häufig ins Missionarische. Dieser missionarische Feminismus verschlechtert

jedoch oftmals das Leben „anderer“ Frauen. Während der Fokus auf einen „westlichen“ Kanon im Zuge des sogenannten *global turn* in der politischen Philosophie stärker in die Kritik gerückt ist, wird immer noch unkritisch an philosophischen Idealen von individueller Unabhängigkeit und Autonomie festgehalten. Khader zeigt, dass auch hier ein westlicher Fokus zu finden ist, den wir sowohl als feministische als auch globale politische Philosoph:innen hinterfragen sollten, da er uns den Weg zu wichtigen Erkenntnissen und Erfahrungen versperrt.

Im ersten Kapitel (*Toward a Decolonial Feminist Universalism*) führt Khader ihren Begriff des nicht-idealen Universalismus als Korrektiv zum missionarischen Feminismus ein. Anhand einer Kritik des missionarischen Feminismus zeigt sie die Schwächen des Ideals des Universalismus auf. Der missionarische Feminismus ignoriere grob gesagt das Ausmaß, in dem Transnationalismus und Militarismus Frauen schaden. Die Argumentation lautet wie folgt: Der missionarische Feminismus sei in seinen zentralen Aspekten ethnozentrisch. Ethnozentrismus arbeite sowohl mit einem universalistischen Gerechtigkeitsmonismus als auch mit epistemischen Praktiken der Idealisierung und des Moralismus (Khader 2019, 21–3). Der Gerechtigkeitsmonismus postuliere, dass westliche kulturelle Werte und Praktiken anderen moralisch überlegen seien und sie somit das einzige Modell darstellen, mit dem Geschlechtergerechtigkeit erreicht werden könne. Khader folgt hier Abu-Lughod (2002, 789), indem sie den Gerechtigkeitsmonismus als eine Konzeption des „Retten zu“ identifiziert; wenn sich missionarische Feminist:innen vorstellen, „andere“ Frauen aus ihrer Situation zu retten, stellen sie sich vor, sie *zu* der westlichen Moral zu retten (Khader 2019, 23–8). Die Idealisierung westlicher und universaler Vorstellungen führe zu einer epistemischen Praxis des Moralismus; missionarische Feminist:innen gingen fälschlicherweise davon aus, dass alle westlichen feministischen politischen Aktionen Funktionen des Richtigen seien, denen es an machtmotivierten Interessen fehle (Khader 2019, 28–36). Khader argumentiert jedoch, dass nicht der Universalismus als solcher das Problem sei, sondern vielmehr die Verwendung eines kruden Aufklärungs-Universalismus für imperialistische Praktiken. Daher, so Khader, sei eine dünne Konzeption des Universalismus erforderlich, die durch einen anti-imperialistischen, nicht-idealen Universalismus bereitgestellt werden könne, welcher wiederum durch die negative und dünne Definition des Feminismus gerahmt werde. Die grundlegende Idee ist, den Fokus auf diverse soziale Praktiken innerhalb von unterschiedlichen kulturellen Kontexten und deren Konsequenzen für emanzipatorische

Projekte zu richten. Mit anderen Worten ist Theorie hier immer auch geleitet von der praktischen Frage nach der realen Verbesserung oder Verschlechterung des Lebens „anderer“ Frauen (Khader 2019, 36–42). Um Idealisierung<sup>2</sup> und Moralismus auszuschließen, müssten außerdem zwei alternative epistemische Praktiken in den nicht-idealen Universalismus integriert werden, die (a) vom imperialismusfeindlichen Imperativ sowie (b) vom gerechtigkeitsfördernden Imperativ geleitet seien. Ersterer besage, dass westliche Feminist:innen, die sich in der transnationalen Praxis engagieren, nach Informationen darüber suchen müssten, wie sich imperialistische globale Strukturen auf „andere“ Frauen auswirken; sie müssten also nach nicht-kulturellen Ursachen für die Unterdrückung von Frauen suchen, anstatt mit epistemischen Idealisierungen zu hantieren, nach denen westliche Wertvorstellungen stets besser und Teil des moralischen Fortschritts sind. Der zweite Imperativ diene dazu, epistemischen Moralismus ausschließen, indem er verlange, dass Urteile darüber, was als eine Verbesserung der Situation gilt, nur in spezifischen Kontexten und mit dem nötigen kontext-spezifischen Wissen gefällt werden (Khader 2019, 42–5).

Im zweiten Kapitel (*Individualism: Beyond Okin's Ultimatum*) erörtert Khader einen besonderen Zweig des Individualismus – den Unabhängigkeitsindividualismus –, der im kapitalistischen Liberalismus weit verbreitet ist und zum Beispiel von Okin vertreten wird. Nach dieser Form des Individualismus erfordere die Selbstverwirklichung wirtschaftliche Unabhängigkeit, die primär als Freiheit von verpflichtenden kulturellen und familiären Beziehungen verstanden werde (Khader 2019, 58–65). Khader kritisiert diese Form des Individualismus mit der Begründung, dass sie für den Feminismus unnötig sei und Frauen unter nicht-idealen Bedingungen häufig Schaden zufügen könne (Khader 2019, 65–75). In diesem Zusammenhang identifiziert sie drei Schäden für „andere“ Frauen, die durch Interventionen zur Befreiung von Frauen aus soziokulturellen Bindungen und zur wirtschaftlichen Selbstversorgung geschaffen oder verschlimmert würden:

2 Idealisierung ist hier im Sinne von Mills als „Ideal als idealisiertes Modell“ und nicht als „Ideal als deskriptives Modell“ zu verstehen. Während das Ideal bei Letzterem einen Gegenstand P schlicht als Repräsentation von P beschreibt, beschreibt Ersteres ein Ideal als Idealisierung von P, hier besteht aber notwendigerweise eine Lücke zwischen dem Gegenstand P und dem Ideal P (vgl. Mills 2005, 166–7). Im Kontext von Khaders Buch geht es um die problematische Idealisierung von Geschlechtergerechtigkeit ausschließlich als individuelle Unabhängigkeit und Autonomie.

(1) Neoliberale Gouvernamentalität; Frauen werden zu der Überzeugung gedrängt, dass wirtschaftliche Unabhängigkeit der einzig mögliche Weg sei, ihr Leben zu verbessern, beispielsweise durch Mikrokreditprogramme, während diese Strategien in Wirklichkeit oft die Armut und geschlechtsspezifische Ausbeutung verstärken (Khader 2019, 52–3). (2) Verweiblichung der Verantwortung; mangelnde Anerkennung der Vorteile gemeinschaftlicher Vereinigungen und sozialer Netzwerke, die, wenn sie ausgelöscht werden, geschlechtsspezifische Formen unbezahlter und nicht anerkannter Arbeit im Haushalt verstärken können (Khader 2019, 53–4). (3) Unsichtbarmachung verwandtschaftlicher Beziehungen; verwandtschaftliche Bindungen können Frauen sowohl Vorteile als auch Schutz bieten, so dass ihre Verleugnung – vor allem, wenn sie nicht durch andere Vorteile ersetzt werden – häufig die Lebensperspektiven und das Wohlbefinden von Frauen beeinträchtigt (Khader 2019, 55–6). Dies hänge mit dem Problem zusammen, dass missionarische Feminist:innen nur bestimmte Formen sozialer Beziehungen als wünschenswert ansehen, während sie Beziehungen, die unter sozialem und kulturellem Druck eingegangen und aufrechterhalten werden, als inakzeptabel betrachten. Es komme jedoch darauf an, unter welchen Bedingungen Frauen ihre Beziehungen beenden, insbesondere wenn man die rassistische und koloniale Welt berücksichtige, in der wir leben (Khader 2019, 56–7).

Im dritten Kapitel (*Autonomy and the Secular: Do Muslim Women Need Freedom?*) konzentriert sich Khader auf die Frage, ob traditionelle und religiöse Praktiken und Gebote feministischen Zielen entgegenstehen können. Hier erörtert sie das Dilemma zwischen Anti-Imperialismus und Normativität, demzufolge Anti-Traditionalismus als notwendiger Wert für feministische Kritik herhalte, sich aber gleichzeitig auch mitschuldig in imperialistischen Praktiken mache. Die Wahl scheine zwischen einem Feminismus, der Imperialismus und andere Formen kultureller Unterdrückung zulasse, oder der Ablehnung von Feminismus zu liegen (vgl. Khader 2019, 76). Dieses Dilemma ist Gegenstand von Debatten zwischen transnationalen Anti-Imperialist:innen und transnationalen und westlichen missionarischen Feminist:innen, wobei beide Seiten fälschlicherweise davon ausgehen, dass die Freiheit der Aufklärung für den Feminismus zentral sei. Der aufklärerischen Freiheit zufolge müsse man frei von äußeren Zwängen sein, um Autonomie zu erlangen (Khader 2019, 78–83). Diese Ansicht suggeriere, dass nur nicht-westliche Kulturen (patriarchale) Traditionen hätten; die westliche liberal-kapitalistische Kultur werde als aufgeklärt und somit frei von Tradition propagiert. Daher gehen westliche Feminist:innen (und

einige transnationale Feminist:innen) Khader zufolge davon aus, dass Autonomie nur dann verwirklicht werden könne, wenn es keine traditionellen und religiös verpflichtenden Praktiken gebe und somit die angeblich a-traditionelle westliche Lebensweise reproduziert werde (Khader 2019, 83–7). Anti-Imperialist:innen hingegen argumentieren, dass Autonomie von Natur aus imperialistisch sei. Khader argumentiert dagegen, dass Feminismus und Autonomie eben nicht notwendigerweise Hand in Hand gehen und dass es eine Vielzahl an Möglichkeiten für Frauen gebe, unter den Bedingungen der Unterdrückung Handlungsfähigkeit auszuüben (Khader 2019, 93–7). Khaders Argument beinhaltet zwei wichtige Punkte, auf die wir hier kurz eingehen wollen: Erstens, dass nicht alle Traditionen zwangsläufig den feministischen Zielen abträglich sind und dass Traditionen nicht notwendigerweise auch die Quelle patriarchaler Unterdrückung sind. Dies wendet sich erneut gegen die Sichtweise missionarischer Feminist:innen, die jegliche Tradition kritisieren ohne zu realisieren, dass sie selber einer bestimmten idealisierten Aufklärungstradition anhängen. Zweitens argumentiert Khader, dass ihr transnationaler Feminismus sogar mit dem metaphysischen Traditionalismus (vgl. Khader 2019, 94–7) kompatibel sei, demzufolge beispielsweise einige traditionelle oder religiöse Gebote nicht in Frage gestellt werden dürfen, weil dies ihre Befolgung untergraben würde. Ob dies tatsächlich der Fall ist, kann bezweifelt werden (siehe Kommentare von Jugov und Reibold in diesem Schwerpunkt). Was jedoch außer Frage steht, ist, dass traditionelle und religiöse Praktiken und Gebote keineswegs feministischen Zielen entgegenstehen müssen.

Im vierten Kapitel (*Gender-Role Eliminativism: Complementarian Challenges to Feminism*) erörtert Khader eine besondere Form des Gender-Komplementarismus, den so genannten Headship-Komplementarismus. Im Gegensatz zu westlichen Feminist:innen, die den Gender-Eliminativismus<sup>3</sup> als Ideal der Geschlechtergerechtigkeit ansehen, werde in vielen Kulturen der Komplementarismus praktiziert. Komplementaristische Theorien urteilen, dass das Funktionieren von Gesellschaften und das Wohlergehen von Personen innerhalb dieser Gesellschaften abhängig sei von spezifischen männlichen und spezifischen weiblichen Geschlechterrollen, die von den dafür vorgesehenen Personen ausgeführt werden (vgl. Khader

3 Gender-Eliminativismus beschreibt die grundlegende Annahme, dass Geschlecht moralisch irrelevant sei (vgl. Khader 2019, 99; sowie unter anderem Alcoff 2006, Barnes 2020, Butler 1990, Haslanger 2012 und die Debatte in Witt 2011).

2019, 104). Headship-Komplementarismus, so Khader, definiere die weibliche Geschlechterrolle als jene, die sich auf Arbeit im Haushalt bezieht und in Abhängigkeit von Männern ist; hier seien Geschlechterrollen also notwendigerweise durch eine asymmetrische Abhängigkeit definiert (Khader 2019, 104–5). Da der Headship-Komplementarismus die Abhängigkeit von Frauen gegenüber Männern zementiert (was Khader als IISNPs bezeichnet: „intrahousehold-inequality-supportive norms and practices“), kann er nicht als geeignet angesehen werden, um Geschlechtergerechtigkeit zu schaffen. Khader argumentiert in diesem Kapitel, dass der Headship-Komplementarismus weder zu einer transnationalen feministischen Praxis beitragen könne, noch könne er zeigen, dass IISNPs problematisch sind (Khader 2019, 108–15). Dennoch, so Khader, könne der Headship-Komplementarismus theoretische Werkzeuge bereitstellen, die umgesetzt zur Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen beitragen könnten (Khader 2019, 116–20). Dies birgt die interessante Erkenntnis, dass der nicht-ideale Universalismus zwischen feministischen Idealen und Idealen, die eine Rolle bei der Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen spielen können, unterscheiden kann. Andere Varianten des Komplementarismus, die auf einer symmetrischen Machtverteilung zwischen den verschiedenen Geschlechtern beruhen, können daher als geeignet angesehen werden, um Geschlechter-Gerechtigkeit herzustellen.

Im fünften und letzten Kapitel (*Gender Role Eliminativism: Feminized Power and the Public Dismissing “Other” Women’s Power*) erörtert Khader die Bedeutung feminisierter Formen der Macht für transnationale feministische Zwecke. Feminisierte Macht, so Khader, beschreibe Macht, die von Frauen ausgeführt werde, indem sie vorgeschriebene Geschlechterrollen erfüllen. Ein Beispiel feminisierter Macht lässt sich in Ifi Amadiumes (2002) Erzählung eines Wakirike-Rituals des Erwachsenwerdens von jungen Frauen finden, bei dem sich diese einige Wochen in die Gesellschaft machtvoller Frauen innerhalb der Gemeinschaft begeben, um dort auf die Ehe vorbereitet zu werden. Hier stellt sich zumindest die Frage, ob diese Form matriarchaler feminisierter Macht auch feministischen Nutzen haben könnte (vgl. Khader 2019, 127). Da feminisierte Macht oft aus geschlechterdifferenzierten Bereichen oder geschlechtsspezifischen Domänen und Praktiken hervorgehe, gehen missionarische Feminist:innen davon aus, dass diese Formen der Macht minderwertig seien, weil sie das Ziel einer geschlechtsneutralen Form der Macht unterwandern würden – die allerdings fast ausschließlich mit der westlichen öffentlichen Sphäre und dem Wirken von westlich-geprägtem Fe-

minismus verbunden sei (Khader 2019, 122–5). Khader argumentiert, dass die Ablehnung feminisierter Macht kolonialen Interessen diene; obwohl es für das Wohlergehen von Frauen wichtig sei, dass sie gleichberechtigt an Entscheidungsprozessen teilnehmen können, erfordere dies keine Ablehnung feminisierter Macht. Es sei möglich, feminisierte Formen der Macht unter nicht-idealen Bedingungen zu verteidigen, ohne auch die Bedingungen selbst zu verteidigen (Khader 2019, 132). Weil missionarische Feminist:innen (a) von einer idealisierten globalen Sozialontologie ausgingen, nach der die Unterdrückung von Frauen ausschließlich auf kulturelle Gegebenheiten zurückzuführen sei, (b) von einem Ethnozentrismus ausgingen, der besagt, dass die eigene Kultur moralisch überlegen sei, und (c) von einem Moralismus ausgingen, nach dem politische Aktivitäten ausschließlich im Hinblick auf moralische Urteile untersucht werden würden, verkennen sie die Vorteile und Strategien, die sich hier gegen die sexistische Unterdrückung anbieten (Khader 2019, 123–5). Wenn wir jedoch politische Partizipation als Teilhabe an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen verstünden, könne feminisierte Macht als wirksamer Widerstand gegen sexistische Unterdrückung anerkannt werden.

Die Beiträge in diesem Symposium beschäftigen sich mit den wichtigsten Punkten des Buches: (1) Die Kritik gegen missionarischen Feminismus und die damit verbundenen philosophischen Positionen; diskutiert von Tamara Jugov. (2) Die Verknüpfung von missionarischem Feminismus und Bedenken gegenüber idealer oder idealisierter Gerechtigkeitstheorie sowie Khaders Kritik an Idealisierung in (feministischer) Theorie; diskutiert von Tamara Jugov sowie Hilkje C. Hänel und Fabian Schuppert. (3) Der negativistische Ansatz der Theorie globaler Gerechtigkeit und Khaders Definition von Unterdrückung; diskutiert von Tamara Jugov, Kerstin Reibold sowie Hilkje C. Hänel und Fabian Schuppert. Und, in diesem Zusammenhang, (4) die epistemischen und politischen Standards innerhalb Khaders Theoriebildung; diskutiert von Mirjam Müller sowie Hilkje C. Hänel und Fabian Schuppert. Außerdem (5) die Verknüpfung von Kapitalismus und sexistischer Unterdrückung, diskutiert von Mirjam Müller.

### *Literatur*

- Alcoff, Linda. 2006. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Abu-Lughod, Lila. 2002. „Do Muslim Women Really Need Saving?“ *American Anthropologist* 104 (3): 783–90.

- 
- Amadiume, Ifi. 2002. „Bodies, Choices, and Globalizing Neoliberal Enchantments: African Matriarcha and Mamy Water“. *Meridians* 2 (2): 41–66.
- Barnes, Elizabeth. 2020. „Gender and Gender Terms“. *Noûs* 54 (3): 704–30. DOI: <https://doi.org/10.1111/nous.12279>.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality*. New York: Oxford University Press.
- Khader, Serene. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. New York: Oxford University Press.
- Witt, Charlotte, Hrsg. 2011. *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Dordrecht: Springer.



# Was ist Geschlechtergerechtigkeit?

## Eine nicht-ideale Annäherung<sup>1</sup>

### What is Gender-Justice?

#### A Non-Ideal Approach

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM & FABIAN SCHUPPERT, POTSDAM

*Zusammenfassung:* In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* zielt Serene Khader auf eine Neuausrichtung der feministischen Perspektive, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die Motivation hinter dieser Neuorientierung ist die Einsicht, dass der liberale moralische Universalismus oftmals kulturelle Vorherrschaft und Imperialismus verstärkt. In diesem Kommentar wollen wir (a) uns mit der Frage beschäftigen, was genau unter Geschlechtergerechtigkeit verstanden werden soll und welcher Maßstab zur Beantwortung der Frage nach Gerechtigkeit angebracht ist und (b) einige Ideen zum Unterschied zwischen idealer und nicht-idealer Theorie liefern.

*Schlagwörter:* nicht-ideale Theorie, Geschlechtergerechtigkeit, feministische Philosophie, Universalismus, dekoloniale Theorie

*Abstract:* In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*, Serene Khader aims to reorient the feminist perspective, which manages to be decolonial and anti-imperialist without completely renouncing universalism. The motivation behind this reorientation is the realization that liberal moral universalism often reinforces cultural domination and imperialism. In this commentary, we will (a) address the question of what exactly is meant by gender justice and what is the appropriate standard for answering the question of justice, and (b) provide some ideas about the difference between ideal and non-ideal theory.

---

1 Wir danken Andrea Klonschinski für ihre detaillierten Anmerkungen zum Text.

*Keywords:* non-ideal theory, gender-justice, feminist philosophy, universalism, decolonial theory

In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* zielt Serene Khader auf eine Neuausrichtung der feministischen Perspektive, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die Motivation hinter dieser Neuorientierung ist die Einsicht, dass der liberale moralische Universalismus oftmals kulturelle Vorherrschaft und Imperialismus verstärkt. Durch die Proklamation eines für alle geltenden Ideals der Geschlechtergerechtigkeit, basierend auf der „Gleichstellungspolitik“ westlicher Prägung, welche individuelle Unabhängigkeit und Autonomie von traditionellen Wertvorstellungen propagiert, verfällt gut gemeinter westlicher Feminismus häufig ins Missionarische. Der missionarische Feminismus verschlechtert jedoch oftmals das Leben „anderer“ Frauen.

Was wir, so Khader, brauchen, sei ein nicht-idealer Universalismus, der sich auf Strategien konzentriert, die die Geschlechtergerechtigkeit tatsächlich verbessern können, ohne gleichzeitig imperiale Machtgefälle zu reproduzieren. Ein solcher nicht-idealer Universalismus ist kulturell angemessen und kontextabhängig und befasst sich mit den potenziell schädlichen und sexistischen Auswirkungen sozialer Praktiken, anstatt ganze Traditionen und Kulturen pauschal als rückständig und sexistisch abzustempeln. Um diese Form des Universalismus voranzutreiben,

1. definiert Khader Feminismus eng, anstatt eine substanzielle normative Erklärung abzugeben, was Feminismus ist (Feminismus ist hier generell der Widerstand gegen sexistische Unterdrückung);
2. betrachtet sie die systemischen Vor- und Nachteile, mit denen „andere“ Frauen in ihren spezifischen Kontexten umgehen müssen als normatives Desiderat für die Feststellung der Existenz sexistischer Unterdrückung;
3. und konzentriert sie sich auf Praktiken, Strategien und Interventionen, die Benachteiligungen abbauen.

Die grundlegende Idee ist: Nur wenn Praktiken in ihrem spezifischen Kontext und mit umfassenden Informationen von den Frauen, die diese Praktiken anwenden, im Hinblick auf sexistische Unterdrückung betrachtet werden, können wir erkennen, auf welche Weise solche Praktiken Mittel zum Widerstand gegen sexistische Unterdrückung bieten.

Im Folgenden wollen wir (a) uns mit der Frage beschäftigen, was genau unter Geschlechtergerechtigkeit verstanden werden soll und welcher Maßstab zur Beantwortung der Frage nach Gerechtigkeit angebracht ist und (b) einige Ideen zum Unterschied zwischen idealer und nicht-idealer Theorie liefern.

Unser erster Punkt betrifft die Geschlechtergerechtigkeit und somit das übergeordnete Ziel des Buches, der zweite Punkt bezieht sich auf das Projekt nicht-idealer Theorie.

Was also ist Geschlechtergerechtigkeit? Khaders Universalismus ist explizit minimalistisch: Feminismus ist der Widerstand gegen sexistische Unterdrückung.<sup>2</sup> Offen gelassen ist die Antwort auf die Frage, was sexistische Unterdrückung ist oder wie diese in bestimmten Kontexten zu interpretieren ist. Üblicherweise denkt man über sexistische Unterdrückung (a) im Sinne von patriarchalen Werten und traditionellen Geschlechterbeziehungen oder (b) im Sinne eines Systems binärer Geschlechterbeziehungen nach. Diese beiden Perspektiven beleuchten ganz unterschiedliche Aspekte der Unterdrückung. Klarerweise gibt es Formen sexistischer Unterdrückung, die sich sowohl auf patriarchale Werte und traditionelle Geschlechterbeziehungen als auch auf ein System binärer Geschlechterbeziehungen berufen. Tatsächlich ist es so, dass patriarchale Werte und traditionelle Geschlechterbeziehungen ein System binärer Geschlechter voraussetzen; man denke hier an die Annahme, dass es nur zwei Geschlechter – Männer und Frauen – gibt, denen bestimmte biologische Eigenschaften zugesprochen werden, woraus sich wiederum bestimmte Werte und Beziehungen ableiten lassen (vgl. Haslanger 2012, Kapitel 3). Allerdings können wir uns sexistische Unterdrückung auch als binäres Geschlechtersystem vorstellen, in dem es keine patriarchalen Werte oder traditionellen Geschlechterbeziehungen gibt; schon die Annahme, dass es *nur* Männer und Frauen gibt – auch wenn diese absolut gleichgestellt wären – kann eine Unterdrückungsform gegenüber Personen, die sich außerhalb des binären Systems verorten, offenbaren. Schon an dieser sehr oberflächlichen Darstellung lässt sich aber sehen, dass eine Bewertung sexistischer Unterdrückung nur kontextual stattfinden kann. Khader liefert das passende Beispiel, wenn sie argumentiert, dass Feminismus nicht notwendigerweise dem Gender-Eliminativismus verschrieben sein müsse; abhängig vom Kontext gibt es andere Lösungen auf dem Wege zur Geschlechtergerechtigkeit. Der normative Status von Geschlechteridentitäten

---

2 Khader folgt hier bell hooks (2000).

und -rollen kann nicht abstrakt bestimmt werden. Trotz alledem stellt sich damit die Frage, woran wir erkennen können, welche Praktiken als Praktiken der sexistischen Unterdrückung entlarvt werden können bzw. entlarvt werden sollten; schließlich sollten wir nicht vollkommen im Unklaren darüber gelassen werden, ob bestimmte Praktiken unterdrückend sind und weshalb.

Khader versucht, dieser Frage zu begegnen, indem sie das Augenmerk auf die Handlungsfähigkeit von Personen legt. Sie zeigt eindrucksvoll, dass die tatsächliche Handlungsfähigkeit von „anderen“ Frauen oftmals unterschätzt wird; ihnen werden weniger Handlungsfähigkeit und weniger bewusste Entscheidungen zugestanden, als sie tatsächlich ausüben bzw. tätigen. Wenigstens teilweise liegt dies daran, dass „andere“ Frauen in ihren Handlungen und Entscheidungen ihre Traditionen und familiären Beziehungen nicht ablehnen – oder in anderen Worten, dass sie auf Grundlage dieser Beziehungen andere Entscheidungen treffen, als wir, die wir durch das westliche Ideal der individuellen Unabhängigkeit geprägt sind, uns vorstellen können zu treffen.<sup>3</sup> Khader greift hier auf wichtige Erkenntnisse aus ihrem Buch *Adaptive Preferences and Women's Empowerment* (2011) zurück; wenn wir verstehen, dass unsere Präferenzen unter nicht-idealen Bedingungen geprägt werden, dann fällt es uns leichter zu sehen, dass bestimmte Entscheidungen und Praktiken nicht notwendigerweise als Akzeptanz oder Internalisierung von Unterdrückung gelesen werden können, sondern häufig als (überlebens-)wichtige Entscheidungen über den Nutzen familiärer, religiöser oder solidarischer Beziehungen. Somit können auch Praktiken oder Entscheidungen, die sexistische Unterdrückung zunächst zu untermauern scheinen, in bestimmten Kontexten zu mehr Handlungsfreiheit der dort lebenden Frauen führen; die Frage ist hier also nicht nur nach einer sofortigen Bewertung von Unterdrückung im Allgemeinen, sondern nach dem Potenzial für feministische(re) Praktiken.

Es ist also oftmals nicht so einfach zu identifizieren, welche Strukturen und Praktiken sexistischer Unterdrückung dienen und welche Verhaltensweisen innerhalb dieser Strukturen und Praktiken als feministisch und emanzipatorisch gelten sollten. Bevor wir uns der Frage widmen, wie man diese Identifizierung vornehmen kann und wer dies tun sollte und somit zu unserem zweiten Punkt kommen, scheint es opportun, kurz einer anderen

---

3 Dies ist analog zu Tommie Shelbys Argument, dass die Handlungsfähigkeit und gedankliche Reflektion von armen Schwarzen Personen von Sozialwissenschaftler:innen oftmals unterschätzt wird (2016).

Frage nachzugehen: Inwieweit erlaubt es Khaders Darstellung der Unrechtsmerkmale sexistischer Unterdrückung einer Person, „nur“ Feminist\*in zu sein?

Khaders universalistisches Argument besagt, dass sexistische Unterdrückung stets falsch sei, weil sexistische Unterdrückung mithilfe systemischer Kräfte Mitglieder einer Gruppe qua Gruppenzugehörigkeit anderen Personen und Gruppen unterordne. Wenn diese Charakterisierung der falschmachenden Eigenschaften sexistischer Unterdrückung korrekt ist, stellt sich die Frage, ob das Argument nicht auch für andere Fälle von Unterdrückung gilt? Rassismus scheint strukturell genauso zu funktionieren wie Sexismus. Bedeutet diese strukturelle Ähnlichkeit, dass man kein:e logisch konsequente:r Feminist:in sein kann, der oder die wirklich gegen alle Formen von sexistischer Unterdrückung ist, wenn man nicht auch gegen Rassismus und andere Fälle von Unterdrückung ist?

Wir stellen diese Frage aus folgendem Grund: Khader betont in ihrem Buch, dass der Kampf gegen sexistische Unterdrückung durchaus mit dem Kampf gegen andere Ungerechtigkeiten in Konflikt geraten könne. Nicht jede Handlung, die auf die Reduzierung von sexistischer Unterdrückung abzielt, ist gut für die Verringerung ökonomischer Ungleichheiten oder die Reduzierung von xenophoben Vorurteilen. Das scheint klar auf der Hand zu liegen und sollte jenen zu denken geben, die glauben, in der Lage zu sein, das eine Heilmittel für alle sozialen Übel finden zu können. Wie Khader zurecht argumentiert, ist die Suche nach einem für alle Ungerechtigkeiten funktionierenden Heilmittel oftmals leider ohnehin das Produkt eines problematischen ethnozentristischen Fortschritts- und Erlösungsdenkens. So gesehen scheint es durchaus sinnvoll, feministische Anliegen von anderen, auf Ungerechtigkeit ausgerichteten Anliegen, abzugrenzen.

Allerdings ist es auch Khaders Anspruch, eine intersektionale Theorie zu liefern. Eine intersektionale Theorie konzeptualisiert die Interaktion und Überschneidung verschiedener Unterdrückungsformen gegenüber einer Person. Die Idee ist, dass die (angenommene) Mitgliedschaft in mehr als nur einer sozialen Gruppe zu neuen Machtdynamiken und somit zu neuen Unterdrückungserfahrungen führen kann. Ist eine Person beispielsweise sowohl von Rassismus als auch von Sexismus betroffen, so können wir nicht einfach Rassismus und Sexismus „addieren“, sondern es ergibt sich aus der Interdependenz von Rassismus und Sexismus eine vollkommen neue Unterdrückungsform (vgl. Crenshaw 1997; Cho, Crenshaw, und McCall 2013). Doch was genau folgt aus diesen beiden Einsichten, nämlich, dass der Kampf

gegen sexistische Unterdrückung durchaus mit dem Kampf gegen andere Ungerechtigkeiten in Konflikt geraten kann, und dass Khaders Theorie intersektional ist?

Unsere These hier ist, dass es – solange man Khaders Theorie der falschmachenden Merkmale sexistischer Unterdrückung zustimmt – zumindest argumentativ unmöglich ist, die Ansicht zu vertreten, dass sexistische Unterdrückung moralisch falsch ist, Rassismus aber nicht notwendigerweise oder *vice versa*. Wenn man die falschmachenden Merkmale sexistischer Unterdrückung betrachtet, die besagen, dass Unterdrückung vorliegt, wenn Mitglieder einer Gruppe qua Gruppenzugehörigkeit durch systemische Kräfte ins Visier genommen werden, die zur (moralischen) Unterordnung der ins Visier genommenen Gruppe führt, dann schließt sich eine moralische Abgrenzung der Bewertung von Sexismus und Rassismus aus. Denn die beschriebenen falschmachenden Merkmale gelten nicht nur für den Sexismus, sondern auch für den Rassismus. Der einzige Unterschied besteht in der Gruppe, die zur Zielscheibe wird und untergeordnet wird. Zusätzlich gibt es, wie wir oben gesehen haben, eben nicht nur die Gruppe derer, die von Sexismus betroffen sind, und die Gruppe derer, die von Rassismus betroffen sind, sondern mannigfaltige Überschneidungen dieser Gruppen. Wenn man also bedenkt, dass man gegen sexistische Unterdrückung sein muss, um Feminist:in zu sein, dann scheint dies logisch zu implizieren, dass man auch gegen rassistische Unterdrückung sein muss, auch wenn dies in der Praxis offensichtlich nicht immer der Fall ist. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob ein:e Verfechter:in von Khaders Theorie die Position vertreten sollte, dass Feminist:in zu sein, aber nicht gegen Rassismus zu sein, a) falsch ist oder b) ein Zeichen dafür ist, dass man nicht verstanden hat, worum es im Feminismus wirklich geht. Und selbiges gilt natürlich auch für andere Unterdrückungsformen wie Ableismus, Ageismus, Homophobie und Transphobie, Unterdrückung aufgrund von Religion und so weiter.

Wenn die obige Beobachtung korrekt ist, ist Khaders Darstellung weniger ökumenisch, als es zunächst scheint. Die Beibehaltung jeglicher religiösen Doktrin, die den wahren Gläubigen einen anderen Wert beimisst als den „Heiden“, wäre ausgeschlossen, solange man sich als Feminist:in bezeichnen möchte. Für diejenigen von uns, die neben feministischen Ansichten (unter anderem) auch anti-rassistische Ansichten vertreten, scheint dies kein Problem zu sein, allerdings wirft es Fragen über die „Dicke“ (oder den Umfang) von Khaders Theorie und ihre Eignung für eine rein feministische transnationale Ethik auf. Khader entscheidet sich bewusst für bell hooks frühe Femi-

nismusdefinition als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung und eben nicht für bell hooks spätere intersektionale Definition. Der Grund dafür ist, dass es Khader ein wichtiges Anliegen ist, dass ihre Theorie eben keine weiteren Bekenntnisse verlangt als lediglich den Kampf gegen sexistische Unterdrückung. Sollte es sich jetzt jedoch herausstellen, dass Khaders Theorie notwendigerweise verlangt, dass alle Feminist:innen auch Anti-Rassist:innen und vieles mehr seien, dann werden sich viele (unterdrückte) Frauen in dieser Theorie nicht wiederfinden. Können beispielsweise tiefreligiöse Frauen, die Homosexualität strikt ablehnen, dann überhaupt Feministinnen sein?

Und spätestens hier stellt sich die Frage danach, wer die Bewertung bestimmter Praktiken auf Grundlage eines universalen Maßstabs vornimmt und wer überhaupt ebendiesen Maßstab bestimmt. Wie wir oben argumentiert haben, ist Khaders universeller Maßstab weniger dünn als zunächst angenommen. Tatsächlich geht es bei Feminismus um den Widerstand gegen sexistische Praktiken der Unterdrückung, wobei sich Unterdrückung zwar auf unterschiedliche Weisen äußern kann, aber immer an die (willkürliche) Zuordnung von Personen zu einer sozialen Gruppe angedockt ist; so wie eben auch bei anderen oder intersektionalen Unterdrückungsformen. Demnach ist der Maßstab, der zur Bewertung verschiedener Praktiken herangezogen wird, gesetzt – es geht nun nur noch um die Bewertung einzelner Praktiken in den jeweiligen spezifischen Kontexten. Nach Khader soll diese Bewertung von jenen vorgenommen werden, die sich selbst in den jeweiligen Kontexten befinden und dort Unterdrückungserfahrungen machen. Dies ist, auch wenn Khader dies in diesem Buch nicht explizit tut, mit sogenannten epistemischen Standpunkttheorien zu begründen. Standpunkttheorien gehen davon aus, dass soziale Identität bei der Aneignung von Wissen relevant ist. Gegenwärtige Standpunkttheoretiker:innen gehen davon aus, dass ungleiche Machtverhältnisse (vgl. Collins 1990; Crasnow 2009; Rolin 2009) oder unsere geschlechtsspezifischen oder rassifizierten Normen, Erwartungen, Erfahrungen und Interessen (vgl. Longino 1990; Kukla und Ruetsche 2002; Rolin 2016) unsere Wissensproduktion und unsere wissenschaftlichen Untersuchungen beeinflussen, so dass Inhaber:innen einiger sozialer Positionen einen besseren Zugang zu bestimmtem Wissen haben könnten als andere. Während unsere Wissensressourcen, Interpretationen und Narrative häufig die Erfahrungen, Interessen und Ansichten dominanter wissender Subjekte spiegeln, bleiben die Erfahrungen, Interessen und Ansichten marginalisierter wissender Subjekte marginalisiert. Während es also einfach

ist, Zugang zu dominanten Wissensressourcen zu erhalten, ist es schwierig, Zugang zu marginalisierten Wissensressourcen zu erlangen – zumindest solange man nicht die dafür notwendigen Erfahrungen teilt (vgl. Anderson 2016). Die grundlegende Idee ist, dass marginale oder unterdrückte soziale Positionen wissende Subjekte verwundbar machen und diese Verwundbarkeit oftmals dazu führt, dass die marginalisierten Wissenden nicht nur ihre eigenen Erfahrungen und Sichtweisen auf die Welt verstehen müssen, sondern auch jene derer, die sie unterdrücken bzw. die relativ privilegiert sind. Diese Notwendigkeit besteht allerdings *vice versa* nicht. Für dominante Wissende ist es nicht im gleichen Maße von Vorteil, auch die Erfahrungen und die Sichtweisen auf die Welt von marginalisierten und unterdrückten Wissenden zu verstehen. Wenn dies der Fall ist, dann haben marginalisierte und unterdrückte Wissende möglicherweise zumindest einen Vorteil, wenn sie aufgrund ihrer sozialen Position ein umfassenderes Weltbild konstruieren (können) als dominante wissende Subjekte.

Die Idee, dass bestimmte Standpunkte epistemisch privilegiert sein könnten, ist jedoch nicht unumstritten. Eine robuste Standpunkttheorie muss folgende Aspekte thematisieren: (1) Welche soziale Position ist epistemisch privilegiert und daran anschließend: In welchem Aspekt der sozialen Position ist das epistemische Privileg begründet? (Die zwei häufigsten Antworten beziehen sich entweder auf die soziale Rolle von Personen oder die subjektive Identität; in der feministischen Philosophie geht es hier also oftmals um die soziale Rolle, die Personen einnehmen und aufgrund derer sie von anderen als „Frau“ gelesen und behandelt werden, oder um die selbstgewählte Identität als „Frau“.) (2) Über welche Bereiche und Fragen erstreckt sich das epistemische Privileg und daran anschließend: Warum rechtfertigt der in (2) identifizierte Aspekt einen Anspruch auf epistemische Privilegien? (3) Welche Art epistemischer Überlegenheit wird angenommen (z. B. größere Richtigkeit oder größere Fähigkeit, grundlegende Wahrheiten zu vertreten)? (4) Welche anderen Positionen gibt es relativ zu der Position epistemischer Überlegenheit? Und (5) wie kann diese Überlegenheit erreicht werden? Ist die soziale Position notwendig oder sogar hinreichend, um die epistemischen Privilegien zu haben; handelt es sich dabei also um epistemische Privilegien, die notwendigerweise gegeben sind, wenn eine Person eine bestimmte soziale Position einnimmt, oder können auch andere Personen von anderen sozialen Positionen aus die hier bestimmten Privilegien erlangen? Während die Antworten auf diese Fragen in einigen Kontexten offensichtlich scheinen mögen, führen sie in anderen zu Kontroversen; klarerweise ist

eine Neurochirurgin epistemisch privilegiert, wenn es um den Wissensbereich des menschlichen Gehirns geht – und klarerweise ist sie dies aufgrund ihrer Rolle als Neurochirurgin, die ein intensives Training voraussetzt. Weniger unumstritten ist die Frage, ob systematisch benachteiligte und marginalisierte soziale Gruppen epistemisches Privileg über sozial und politisch umstrittene Themen haben, und ob sie dieses Privileg *qua* ihrer Rolle oder Identität haben oder vielmehr potenziell besseren Zugang zu diesem Wissen erlangen können. Hiernach hätten Frauen *qua* ihrer zugeschriebenen Rolle als Frau oder *qua* ihrer gewählten Identität (potenziell) epistemische Privilegien über umstrittene Fragen in Bezug auf ihre soziale Position, z. B. über alltägliche Formen sexueller Diskriminierung.

Hierbei scheint es aber zumindest drei Probleme zu geben: Erstens sind jene, die von den jeweiligen Unterdrückungsformen betroffen sind, nicht notwendigerweise in der Position, diese zu erkennen. Hier kann man entweder auf die Ideologiekritik von Marx und der Frankfurter Schule verweisen oder auf neuere Arbeiten in der feministischen Erkenntnistheorie. Oben haben wir skizziert, inwieweit marginalisierte soziale Positionen vorteilhaft bei der Aneignung von Wissen sein können; obwohl dieses Wissen nicht notwendigerweise qua sozialer Gruppenzugehörigkeit gegeben ist, verleiht die Zugehörigkeit zu einer marginalisierten Gruppe einen Vorteil bei der Aneignung dieses Wissens. Gleichzeitig können diese Positionen aber auch nachteilig sein.<sup>4</sup> Marginalisierte Erfahrungen und die zugehörigen Wissensressourcen sind häufig schlecht zugänglich oder fehlen vollständig, so dass es marginalisierten Gruppen erschwert wird, ihre eigenen Erfahrungen adäquat zu verstehen und/oder kommunizieren zu können (vgl. Fricker 2007; Dotson 2014, 2011; Mills 1997). Zweitens sind jene, die von den jeweiligen Unterdrückungsformen betroffen sind, oftmals nicht in der Position, diese zu äußern; zum Beispiel, weil ihnen die Macht, die Möglichkeiten oder die Glaubwürdigkeit dazu fehlen (vgl. Fricker 2007; Dotson 2014, 2011). Dies bringt uns wiederum zu der Frage, ob es gerechtfertigt ist, für andere zu sprechen und welche Regeln wir dabei beachten sollten.<sup>5</sup> Und drittens sind auch Gemeinschaften, die von Unterdrückung betroffen sind, nicht homogen; vor allem in Anbetracht von Intersektionalität kann es hier

---

4 Pohlhaus (2012) beschreibt eindrücklich, inwieweit marginalisierte Positionen sowohl vorteilhaft als auch nachteilig für die Wissensproduktion sein können.

5 Für eine Antwort auf diese Frage siehe Alcoff (1991).

also schon innerhalb der Gemeinschaften, die eine mögliche Bewertung der gegebenen Praktiken vornehmen sollen, zu divergierenden Meinungen kommen. Es stellt sich dann also zumindest die Frage – vor allem, wenn es um Lösungsstrategien und Aktivismus gehen soll –, wie bei solchen Meinungsverschiedenheiten vorgegangen werden soll. Wenn sich bei Khaders Theorie also standpunkttheoretische Annahmen finden lassen, dann müssten diese Fragen beantwortet werden, um die möglichen Werkzeuge zur Hand zu haben, feministischen und dekolonialen Aktivismus zu betreiben.

Khader sagt aber zu diesen Fragen leider zu wenig. Sie betont, dass es wichtig sei, kontextspezifisches Wissen in die Beurteilung von Praktiken einfließen zu lassen, aber gibt den Leser:innen keinerlei Handhabe, welches Wissen in bestimmten Kontexten als besonders verlässlich, informiert oder privilegiert gelten sollte. Ebenso wenig wird die Frage beantwortet, ob Frauen qua ihrer sozialen Rolle und/oder Identität als Frauen *immer* besonderen epistemischen Status genießen – was sich wiederum nur schwer mit der Kritik an missionarischen Feminist:innen vereinbaren ließe. Gerade ein anti-imperialer und gerechtigkeitsfördernder Feminismus muss hier aber Anhaltspunkte liefern.

Dies bringt uns zu der Idee der nicht-idealen Theorie, die Khader hier entwirft. Unsere These ist, dass Khaders Verständnis von nicht-idealer Theorie umfassender ist, als dies gemeinhin angenommen wird. Laut Khader behaupten nicht-ideale Theoretiker, „dass ein Desiderat für moralische und politische Konzepte darin besteht, dass sie uns helfen sollten, bestehende Ungerechtigkeiten zu diagnostizieren und darauf zu reagieren“ (Khader 2019, 36; eigene Übersetzung). Idealtheorien hingegen sind Theorien, die keine Richtlinien zur Verbesserung der gegebenen ungerechten Bedingungen, sondern Idealisierungen anbieten. Daher haben sie „die Tendenz, unsere evaluativen Blicke auf die falschen normativen Phänomene zu richten“ (Khader 2019, 36; eigene Übersetzung). Hier sind mehrere wichtige Differenzierungen vorzunehmen: Erstens eine Unterscheidung zwischen dem, worauf wir schauen: Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit? Zweitens eine Unterscheidung zwischen dem, was wir anstreben: Idealzustand oder Verbesserungsrichtlinien? Und drittens eine Differenzierung zwischen dem, was wir sehen (können): die falschen oder richtigen normativen Phänomene? Alle diese Punkte sind wichtig für das, worauf Khader abzielt: Je nachdem, auf welche Phänomene wir unseren Fokus richten (Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit?) und welche Art von normativen Konzepten wir entwickeln (Idealzustand oder Verbesserungsrichtlinien?), werden wir unterschiedliche

Dinge sehen können und unterschiedliche Interessen befriedigen können. Hierbei liegt auf der Hand, dass unsere nicht-normativen Annahmen in unsere (begriffliche) Theoriebildung einfließen. Die Betrachtung von Ungerechtigkeit (1) und das Streben nach Richtlinien zur Verbesserung (2) gelten dabei häufig als die Kernpunkte nicht-idealer Theorie (Mills 2005). Wir wollen unsere Aufmerksamkeit auf den dritten Punkt richten, also die Frage, was wir genau sehen können. Dieser dritte Punkt lässt sich auf zweierlei Weise ausbuchstabieren: Zum einen könnte man annehmen, dass nicht-ideale Theorie den Blick auf die richtigen normativen Phänomene lenkt. Wir wenden uns der Ungerechtigkeit zu und geben Richtlinien, wie bestimmte soziale Praktiken verbessert werden können. Man könnte aber auch annehmen, dass nicht-ideale Theorie eine Theorie ist, die unsere vorhandenen Interessen und Sichtweisen reflektiert; die sich also von Fragen leiten lässt wie diesen: Wo liegt unser Eigeninteresse? Welche Phänomene nehmen wir wahr? Welchen sozialen Gruppen schenken wir Aufmerksamkeit? Welche Annahmen bringen wir mit, wenn wir Theorie betreiben? Während Ersteres vor allem eine Frage des Inhalts ist, ist Letzteres vor allem eine Frage der Methode und des Standpunkts – und erklärungsbedürftig. Charles Mills (2005) argumentiert, dass die Idealtheorie nicht nur nicht in der Lage sei, Ungerechtigkeit und Unterdrückung angemessen zu analysieren, sondern dass Idealtheorie selbst ideologisch sei. Wenn „ideal“ im Sinne eines idealisierten Modells verwendet wird – wie in der Idealtheorie oftmals der Fall –, ist dies problematisch; in diesem Fall konzentrieren wir uns auf ein idealisiertes Beispiel dafür, wie ein Objekt, eine Person oder soziale Beziehungen sein sollten, indem wir die falschen Merkmale hervorheben oder ihnen die falsche Bedeutung beimessen. Dies knüpft an unsere Überlegungen zur Standpunkttheorie an: Aufgrund unserer spezifischen sozialen Position sind wir teilweise blind für Aspekte der Welt, die uns nicht betreffen, und können daher in unseren Theorien den falschen Dingen Wert beimessen (vgl. auch Pohlhaus 2012; Anderson 2016). Wenn wir eine Theorie wollen, die in der Lage ist, unser Handeln und Verhalten zu leiten, und die es uns ermöglicht, die Rahmenbedingungen der sozialen Welt zu kritisieren und zu verändern, sollten wir uns nicht für die Idealtheorie als idealisierende Theorie entscheiden, weil sie signifikante Aspekte der Welt verdeckt. Idealtheorie ist demnach antithetisch zur Moraltheorie (Mills 2005, 170). Die Idealtheorie ist insofern selbst eine Ideologie, als sie ein breites Spektrum von Interessen und Erfahrungen marginalisierter Menschen ignoriert und stattdessen die Interessen und Erfahrungen einer kleinen, aber privilegierten Gruppe über-

bewertet. Auf diese Weise wird die Idealtheorie selbst zu einem Interesse dieser privilegierten Minderheit und konstruiert die Welt, wie wir sie sehen, ständig nur aus der Perspektive einer kleinen Gruppe (Mills 2005, 172; siehe auch MacKinnon 1982). Hiernach ist nicht-ideale Theorie aber weit mehr als nur ein Fokus auf Ungerechtigkeit; eine Einsicht, die sich auch in Khaders Text finden lässt, wenn sie den Blick auf die Standpunkte „anderer“ Frauen lenkt. Allerdings ist es nicht ganz einfach, den Blick woanders hinzulenken, solange wir von unseren meist unbewussten Verpflichtungen und Interessen beeinflusst werden. Es stellen sich also auch im Zusammenhang mit den Ausführungen zu Khaders komplexer nicht-idealer Theorie die Fragen, wer epistemisch privilegiert ist, um die Bewertungen der (sexistischen) Praktiken vorzunehmen, und wie diese epistemischen Privilegien erreicht werden können, wenn die soziale Position augenscheinlich nicht hinreichend ist.

In direktem Zusammenhang mit unserer Diskussion – sowohl in Bezug auf nicht-ideale Theorie als auch auf Standpunkttheorie – steht Khaders Diskussion des Headship-Complementarianism in Kapitel vier; darüber also, wie Feminist:innen zwischen feministischen Idealen und Ideen unterscheiden müssen, die vielleicht nicht feministisch sind, aber unter bestimmten Umständen dennoch strategisch benutzt werden könnten. Das wirft wenigstens zwei wichtige Fragen auf. Erstens: Geht es bei der Unterscheidung zwischen feministischen Idealen und Ideen nicht im Grunde um Bewertungen der Durchführbarkeit von emanzipatorischen Ideen, und bedeutet das nicht, dass die Theorie uns etwas darüber sagen muss, was wann und unter welchen Umständen als durchführbar gelten kann? Und zweitens: Selbst wenn wir überhaupt keine groben Kriterien für die Durchführbarkeit im Abstrakten identifizieren können und alle Durchführbarkeitsbehauptungen völlig kontextabhängig und spezifisch sein müssen, muss die Theorie dann nicht mehr darüber sagen, wer bestimmt, was als durchführbar gilt?

Dies scheint aber alles andere als einfach, schließlich gibt es selbst innerhalb von Gruppen unterdrückter Frauen keine Homogenität; einige sind bessergestellt als andere, haben größere epistemische Autorität oder sind in bestimmten Kontexten privilegiert. Dies kann natürlich auch zu Interessenkonflikten unter den Unterdrückten führen. Wenn wir wissen, dass dies in vielen Fällen zutrifft, können wir es uns dann wirklich leisten, so wenig darüber zu sagen, wer in der Lage ist, darüber zu urteilen, was im größeren Kampf gegen sexistische Unterdrückung strategisch klug, machbar oder einfach zweckmäßig ist?

Mit Rückgriff auf unsere Erläuterungen zu nicht-idealer Theorie als eine Form der Standpunkttheorie stellt sich hier also die Frage, welche Standpunkte von besonderer Bedeutung sind und warum dies der Fall ist. Wie Khader in ihrem kurzen Verweis auf „gute“ Güter wie beispielsweise soziale Teilhabe und Gesundheit klarstellt, braucht auch der nicht-ideale transnationale Feminismus gewisse normative Bekenntnisse. Es ist unsere Überzeugung, dass Khader diese noch weiter schärfen muss, um Feminist:innen vor Ort die basalen Parameter für die Beurteilung von Praktiken und Strukturen an die Hand zu geben. Dass jegliche Beurteilung stets kontextspezifisch sein muss und mit besonderem Verweis auf epistemisch privilegierte Blickwinkel, steht außer Frage. Aber im täglichen Diskurs „on the ground“, wie man sexistische Unterdrückung bekämpfen kann, bedarf es immer noch eines ethischen Kompasses, den man genau dort findet, wo Khader ihn vermutet: in der nicht-idealen Theorie.

### Literatur

- Alcoff, Linda. 1991. „The Problem of Speaking for Others“. *Cultural Critique* 20: 5–32. DOI: <https://doi.org/10.2307/1354221>.
- Anderson, Elizabeth. 2016. „The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery“. In *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, herausgegeben von Michael S. Brady und Miranda Fricker, 75–94. Oxford: Oxford University Press.
- Cho, Sumi, Kimberlé Crenshaw, und Leslie McCall. 2013. „Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis“. *Signs* 38 (4): 785–810. DOI: <https://doi.org/10.1086/669608>.
- Collins, Patricia H. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge.
- Crasnow, Sharon. 2009. „Is Standpoint Theory a Resource for Feminist Epistemology? An Introduction“. *Hypatia* 24 (4): 189–92. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01066.x>.
- Crenshaw, Kimberlé. 1997. „Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color“. In *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, herausgegeben von Mary L. Shanley und Uma Narayan, 178–93. University Park: Penn State University Press.
- Dotson, Kristie. 2014. „Conceptualizing Epistemic Oppression“. *Social Epistemology* 28(2): 115–38. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>.
- . 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57.

- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Harding, Sandra. 2004. „A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory’s Controversiality“. *Hypatia* 19 (1): 25–47.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.
- hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. 2. Aufl. London: Pluto Press.
- Khader, Serene. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. New York: Oxford University Press.
- . 2011. *Adaptive Preferences and Women’s Empowerment*. New York: Oxford University Press.
- Kukla, Rebecca, und Laura Ruetsche. 2002. „Contingent Natures and Virtuous Knowers: Could Epistemology be Gendered?“ *Canadian Journal of Philosophy* 32 (3): 389–418.
- Longino, Helen. 1990. *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- MacKinnon, Catharine. 1982. „Feminism, Marxism, Methods, and the State: An Agenda for Theory“. *Signs* 7 (3): 515–44.
- Mills, Charles. 2005. „Ideal Theory as Ideology“. *Hypatia* 20(3): 165–84. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>.
- . 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pohlhaus, Gaile. 2012. „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance“. *Hypatia* 27 (4): 715–35. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>.
- Rolin, Kristina. 2016. „Values, Standpoints, and Scientific/Intellectual Movements“. *Studies in History and Philosophy of Science* 56: 11–19.
- . 2009. „Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations“. *Hypatia* 24 (4): 218–26. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01070.x>.
- Shelby, Tommie. 2016. *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

# Methodologische und strategische Herausforderungen einer anti-imperialistischen transnationalen feministischen Ethik

## Methodological and strategic challenges for an anti-imperialist transnational feminist ethic

MIRJAM MÜLLER, BERLIN

*Zusammenfassung:* In diesem Artikel diskutiere ich zwei Herausforderungen für Serene J. Khaders Vorschlag einer transnationalen anti-imperialistischen feministischen Ethik. Die erste Herausforderung ist methodologischer Art und wirft die Frage auf, welche epistemischen und politischen Faktoren für Khaders nicht-idealer Theoriebildung eine Rolle spielen. Die zweite Herausforderung stellt sich mit Blick auf die Frage, wie stark Widerstand gegen sexistische Unterdrückung als Grundlage für transnationalen Feminismus tatsächlich ist. In diesem Zusammenhang diskutiere ich außerdem die Frage nach der Beziehung zwischen sexistischer Unterdrückung und Kapitalismus.

*Schlagwörter:* Nicht-ideale Theorie, Kapitalismus, transnationaler Feminismus, sexistische Unterdrückung

*Abstract:* In this article I discuss two challenges to Serene J. Khader's proposed account of a transnational anti-imperialist feminist ethic. The first is a methodological challenge that raises the question of which epistemic and political factors play a role in Khader's non ideal theorizing. The second challenge concerns the question of the strength of resistance against sexist oppression as the foundation of transnational feminism. In this context I also discuss the relation between sexist oppression and capitalism.

*Keywords:* Non-ideal theory, capitalism, transnational feminism, sexist oppression

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* entwickelt Serene J. Khader einen überzeugenden Ausweg aus dem (vermeintlichen) Spannungsverhältnis zwischen einem Feminismus, der auf universellen normativen Prinzipien fußt, und anti-imperialistischer Theorie und Praxis. Diese Spannung, so Khader, bestehe nur für eine bestimmte Art von universalistischem Feminismus, die sie „missionarischen Feminismus“ nennt (Khader 2019, 23). Missionarischer Feminismus basiere auf den Annahmen, dass es eine Gender-gerechte soziale Ordnung gebe (und diese sich im Westen realisiert finde), dass der Westen untrennbar mit moralischen Werten verbunden sei, und dass westliche Interventionen in anderen Ländern nur von moralischen Überzeugungen (und nicht von politischen oder wirtschaftlichen Interessen) motiviert seien. Indem Khader Universalismus von der spezifischen Form, die er im missionarischen Feminismus annimmt, entkoppelt, eröffnet sie die Möglichkeit für eine transnationale feministische Kritik, die gleichzeitig anti-imperialistisch sein kann. Khaders Vorschlag wirft viele spannenden Fragen und Diskussionspunkte auf. Im Folgenden möchte ich mich zum einen mit ihrem methodologischen Vorschlag beschäftigen. Zum anderen werde ich die Implikationen ihrer Argumentation für transnationalen feministischen Aktivismus diskutieren.

## Epistemische und politische Standards der Interpretation

In ihrer Argumentation beruft sich Khader zunächst auf die Grundannahmen nicht-idealer Theoriebildung. Nicht-ideale Theoretiker:innen, wie etwa Charles Mills (2005) oder Elizabeth Anderson (2010), entwickeln normative Prinzipien ausgehend von der Analyse existierender Ungerechtigkeiten und nicht ausgehend von der Vorstellung einer idealen Gesellschaft. Dieser Fokus erlaubt es normative Phänomene in Hinblick auf die kontext-spezifischen, nicht-idealen Umstände zu evaluieren und zu kritisieren. In diesem Sinne argumentiert Khader, dass ein Universalismus, der anti-imperialistische Bedenken ernst nehmen möchte, diesen kontext-spezifischen, nicht-idealen Umständen eine zentrale Rolle einräumen müsse. Sie schlägt daher vor, Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung zu verstehen (Khader 2019, 37).<sup>1</sup> Diese Konzeptualisierung von Feminismus beinhaltet universalistische normative Prinzipien. Sie ist aber gleichzeitig kompatibel mit anti-imperialistischen Theorien, da die spezifische Bedeutung von Wi-

---

1 In diesem Verständnis folgt sie bell hooks (2000).

derstand gegen sexistische Unterdrückung kontext-spezifisch ausbuchstabiert wird. Widerstand gegen sexistische Unterdrückung folgt somit keinem monistisch und ethnozentrisch verstandenen Gerechtigkeitsideal. Stattdessen ist Widerstand plural, kontext-sensitiv und nicht-ideal.

Khaders Vorschlag eines nicht-idealen universalistischen Feminismus bietet einen überzeugenden Ausweg aus dem Dilemma zwischen Normativität und anti-Imperialismus an. Allerdings stellt sich aus meiner Sicht in Hinblick auf die methodologische Grundlage dieser transnationalen nicht-idealen Theoriebildung folgende Frage: Welche epistemischen und politischen Faktoren spielen bei der Interpretation und Bestimmung der Indikatoren für sexistische Unterdrückung eine Rolle?

Um die methodologische Nachfrage zu entwickeln, ist es zunächst wichtig, Khaders Vorschlag genauer zu erläutern. Das Verständnis von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung wird von Khader folgendermaßen ausbuchstabiert: Unterdrückung bedingt systematische Nachteile für Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen. Sexistische Unterdrückung bedeutet somit, dass Personen aufgrund ihrer (angenommenen) Zugehörigkeit zu einer Gender-Kategorie systematische Nachteile erfahren (Khader 2019, 37). Khaders anti-imperialistische Überzeugungen zeigen sich insbesondere in ihrem kontext-spezifischen Verständnis der Indikatoren für diese Nachteile. Khader nimmt zwar an, dass es eine Liste von universellen Gütern gibt und dass fehlender/unsicherer Zugang zu diesen Gütern unabhängig vom spezifischen Kontext Nachteile konstituiert (Khader 2019, 39–40). Wichtig ist aber, dass die Liste dieser Güter zum einen unvollständig und damit konstant erweiterbar ist; zum anderen sind diese Güter relativ allgemein formuliert, sodass es in verschiedenen Kontexten jeweils unterschiedliche Arten gibt, wie diese realisiert werden können. Diese Konzeptualisierung von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung bezieht damit sowohl auf der Ebene der Diagnose von Gender-Ungerechtigkeiten wie auch auf der Ebene der Strategie als Antwort auf diese Ungerechtigkeiten kontext-spezifische Faktoren mit ein.

In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage welche Faktoren bei der Identifikation von sexistischer Unterdrückung in verschiedenen Kontexten eine Rolle spielen. Die Indikatoren, die Nachteile anzeigen, sind, wie Khader mehrfach betont, notwendigerweise unterbestimmt und müssen in Hinblick auf die jeweiligen Kontexte näher spezifiziert werden. In manchen Situationen sind diese Indikatoren (und damit das Vorliegen sexistischer Unterdrückung) unstrittig, etwa wenn Frauen systematisch der Zu-

gang zu ausreichender Nahrung verwehrt wird. Schwieriger ist es in Situationen, in denen sowohl Uneinigkeit darüber herrscht, ob etwas ein Indikator für einen systematischen Nachteil ist oder wie ein spezifisches Gut realisiert werden sollte, um Gender-Gerechtigkeit zu fördern. In diesen Situationen wird es unterschiedliche Stimmen geben und unterschiedliche Interpretationen. Khader argumentiert, dass genau in solchen Situationen die Stimmen der Betroffenen selbst zentral seien (Khader 2019, 11–12). Hier stellen sich allerdings sowohl eine epistemische wie auch eine politische Herausforderung.

Die epistemische Herausforderung besteht darin, dass die Frage, wer von sexistischer Unterdrückung betroffen ist und wessen Stimme damit zentral sein sollte, letztlich genau die Frage ist, die es zu klären gilt. Anders gesagt, um zu identifizieren wer von sexistischer Unterdrückung betroffen ist, muss bereits Wissen darüber bestehen, welche Indikatoren als Indikatoren für sexistische Unterdrückung gelten. Wenn dieses Wissen aber nur von Betroffenen generiert werden kann, ergibt sich ein Zirkularitäts-Problem.<sup>2</sup> Eine Möglichkeit, auf diese Herausforderung zu reagieren, besteht darin, Khaders Annahme bezüglich der Zentralität der Stimmen der Betroffenen etwas schwächer zu lesen, zum Beispiel auf folgende Weise: Um Indikatoren von sexistischer Unterdrückung zu identifizieren, spielen die Stimmen derjenigen, die (möglicherweise) von Unterdrückung betroffen sind, eine wichtige Rolle. Ob tatsächlich Unterdrückung vorliegt, lässt sich demnach aber nur im Dialog mit einer Vielzahl verschiedener Stimmen ermitteln, z. B. im Dialog mit Wissenschaftler:innen und Stimmen aus feministischen Bewegungen. Dieser Vorschlag ähnelt dem Vorschlag feministischer Empiriker:innen, wie Helen Longino (1997), die dafür argumentieren epistemische Praktiken zu diversifizieren. Demnach sollten epistemische Praktiken eine Vielzahl unterschiedlicher Stimmen an einen Tisch bringen, um damit ein höheres Maß an Objektivität zu erreichen. Es ist allerdings fraglich, ob dieser Vorschlag wirklich in Khaders Sinne ist. Darüber hinaus stellt sich auch mit diesem Vorschlag weiterhin die Frage, wie mit unterschiedlichen Interpretationen umgegangen werden sollte und wie die einzelnen Stimmen jeweils zu gewichten sind. Die epistemische Dimension der Herausforderung richtet sich also darauf zu klären, wer in einem bestimmten Kontext epistemische

---

2 Der Zirkularitätsvorwurf richtet sich in ähnlicher Form auch gegen Standpunkt-Theoretiker:innen, wie z. B. Patricia Hill Collins (1986) oder Sandra Harding (1993).

Autorität hat bestimmte Indikatoren als Indikatoren für sexistische Unterdrückung zu definieren und diese Indikatoren mit Inhalten zu füllen.

Der Vorschlag, die Stimmen der Betroffenen bei der Frage der Identifikation der Indikatoren für sexistische Unterdrückung zentral zu machen, birgt neben der epistemischen Herausforderung auch eine politische Herausforderung. Diese äußert sich in der Frage, wer überhaupt an Interpretationspraktiken teilhaben kann und sollte und wie Macht in diesen Praktiken verteilt ist. So sind zentrale Merkmale von Unterdrückung häufig die Marginalisierung von Mitgliedern bestimmter sozialer Gruppen und die Definitionsmacht von dominanten Gruppen in Bezug auf soziale Bedeutungen und Narrative. Um zu gewährleisten, dass Indikatoren für Unterdrückung ‚richtig‘ erkannt und interpretiert werden, müssten Mitglieder nicht-dominanter Gruppen also erstmal in der Lage sein, an diesen Interpretationspraktiken teilzuhaben und dominante geteilte Bedeutungen öffentlich zu hinterfragen. Systematische Ausschlüsse führen aber dazu, dass die Teilhabe an Interpretationspraktiken nicht für alle gleichermaßen möglich ist. In diesem Zusammenhang stellt sich darüber hinaus auch die Frage, inwieweit Betroffene bereits ein kritisches Bewusstsein über ihre Situation haben und dieses artikulieren können. So argumentieren viele Standpunkt-Theoretiker:innen, dass die Erfahrung von Unterdrückung nicht automatisch zu einem kritischen Bewusstsein und damit zu Wissen über das erfahrene Unrecht führe.<sup>3</sup> Dieses kritische Bewusstsein werde in der Regel erst in der Auseinandersetzung mit Anderen und in politischen Kämpfen generiert. Selbst wenn es möglich wäre, der epistemischen Herausforderung zu begegnen und Betroffene zu identifizieren, stellt sich damit immer noch die Herausforderung, dass diese Stimmen in Interpretationspraktiken wirklich Gehör finden und ihre Unrechtserfahrung artikulieren können.

Die methodologische Herausforderung für Khaders Verständnis von nicht-idealem universalistischem Feminismus liegt also darin, auszubuchstabieren, welche epistemischen und politischen Standards hinzugezogen werden können, um Konflikte um die Interpretation von Indikatoren für sexistische Unterdrückung innerhalb eines Kontextes zu lösen.

---

3 Siehe z. B. Harding (1993, 57).

## Die Grundlage von transnationaler feministischer Kritik und die Beziehung zwischen Kapitalismus und sexistischer Unterdrückung

Meine zweite Frage richtet sich auf die Basis von transnationalem feministischem Aktivismus. Spezifischer möchte ich diskutieren, wie stark Widerstand gegen sexistische Unterdrückung als Grundlage für transnationalen Feminismus ist. Eng verbunden mit dieser Frage ist die Frage nach der Beziehung zwischen sexistischer Unterdrückung und Kapitalismus.

Khader verfolgt mit ihrer Konzeptualisierung von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung das Ziel, transnationale Kritik und transnationalen feministischen Aktivismus möglich zu machen. Feminismus müsse sich aus dem Engpass einer universalistischen westlichen Normativität auf der einen Seite und eines relativistischen, kontext-spezifischen Anti-Imperialismus auf der anderen Seite befreien. Transnationale Kritik an Gender-Unterdrückung und transnationaler Aktivismus seien insbesondere deshalb erforderlich, da neuere Formen von sexistischer Unterdrückung global verfasst seien (Khader 2019, 2). Ein Beispiel hierfür ist die globale Arbeitsteilung, die mit einer zunehmenden Prekarisierung von Frauen im globalen Arbeitsmarkt und einer disproportionalen Übernahme von Care-Tätigkeiten durch Frauen einhergeht. Globale Lieferketten, etwa in der Bekleidungsindustrie, fußen maßgeblich auf der unterbezahlten, unsicheren, gesundheitlich schädlichen und häufig unsichtbaren Arbeit von Frauen im Globalen Süden. Auch sogenannte globale Care-Chains, in denen Frauen aus ärmeren Ländern in westliche Länder migrieren, um dort Care-Tätigkeiten im Pflegesektor oder in privaten Haushalten zu übernehmen, basieren auf der prekären Beschäftigung migrantischer Frauen. Diese Frauen formieren nach Chandra Talpade Mohanty „the bedrock of a certain type of global labour exploitation“ (Mohanty 2003, 145).

Khader nimmt, Mohanty folgend, an, dass es globale Gemeinsamkeiten gibt, die eine Grundlage für kontext-übergreifende normative Kritik und transnationalen Aktivismus bieten (Khader 2019, 29). Während Mohanty diese Gemeinsamkeiten über die Positionierung von „Third-world women workers“ (Mohanty 2003, 143–44) in globalen kapitalistischen Arbeitsbeziehungen ausbuchstabiert, macht Khader die Beziehung zwischen Kapitalismus, Rassifizierung und sexistischer Unterdrückung nicht explizit (auch wenn sie an verschiedenen Stellen auf die schädlichen Folgen von kapitalistischer Wirtschaft auf Frauen verweist). Die Grundlage von transnationalem Aktivismus findet sich bei ihr im Widerstand gegen sexistische Unterdrü-

ckung. Sexistische Unterdrückung grenzt sie allerdings explizit von anderen Formen der Unterdrückung, wie etwa kapitalistischer Unterdrückung ab. So erklärt Khader im ersten Kapitel (Khader 2019, 41), dass Widerstand gegen andere Formen von Unterdrückung nicht notwendigerweise Teil der Definition von Feminismus sein müsse. Das bedeutet nicht, dass Khader diese Formen von Unterdrückung als weniger wichtig versteht oder dass unterschiedliche Formen von Unterdrückung sich nicht überlappen können. Der Fokus der Definition auf sexistische Unterdrückung erlaube es aber, so Khader, Konflikte in Bezug auf unterschiedliche Strategien in Antwort auf verschiedene Unterdrückungsformen aufzuzeigen. (Khader 2019, 41–42).

Dieses Argument scheint auf folgender Annahme zu basieren: Formen von Unterdrückung können einander überlappen und sind in der Praxis in ihren Effekten häufig nicht als unterschiedliche Formen von Unterdrückung wahrnehmbar. Allerdings sind die Mechanismen, die diese Unterdrückungsformen jeweils konstituieren, und die Strategien des Widerstandes unterschiedlich und müssen daher analytisch voneinander getrennt betrachtet werden. Diese analytische Trennung scheint aber zumindest in Bezug auf Phänomene wie Sweatshop Arbeit oder globale Care-Chains fraglich. Die Entwertung der Arbeit von Frauen in Sweatshops oder entlang globaler Care-Chains funktioniert oft über die Naturalisierung dieser Tätigkeiten als weiblich und damit als nicht produktive Arbeit.

So wird zum Beispiel die Tätigkeit der Näher:innen in Textilfabriken häufig als ‚unskilled‘ definiert, da diese Arbeiter:innen in vielen Fällen keine offizielle Ausbildung für diese Aufgabe vorweisen können. Dabei wird allerdings übersehen, dass diese Fähigkeiten oft das Resultat einer weiblichen Sozialisierung sind, in der Mädchen schon früh zu Hause dazu angehalten werden, weiblich konnotierte Aufgaben wie das Nähen von Kleidung zu lernen und zu übernehmen. Auch der Annahme, dass Fürsorge ein Akt der Liebe ist und damit nicht wirklich als Arbeit zu verstehen ist, liegen Gender-spezifische Schemata zugrunde. Gleichzeitig geht die Differenzierung von verschiedenen Formen von Arbeit (formale Lohnarbeit, informelle Lohnarbeit, unbezahlte soziale Reproduktionsarbeit...) mit einer Rassifizierung der Arbeiter:innen einher, die diese Arbeit jeweils übernehmen.<sup>4</sup> Die kapitalistische Akkumulationslogik, die diese Phänomene definiert, scheint

---

4 In ihrem Buch *Rethinking Racial Capitalism* zeigt Gargi Bhattacharyya (2018), wie die Differenzierung verschiedener Formen von Arbeit mit der Rassifizierung unterschiedlicher Arbeiter:innen einhergeht.

hier also untrennbar verbunden mit Gender-Unterdrückung, Rassifizierung und Imperialismus.

Wie genau die Beziehung zwischen Kapitalismus, Gender-Unterdrückung und Rassismus zu verstehen ist, hat insbesondere in Marxistischen/ Sozialistischen Feministischen Theorien in den 70ern/80ern zu heftigen Debatten geführt.<sup>5</sup> Ein wesentlicher Streitpunkt dreht sich dabei um die Frage, ob Kapitalismus, Gender-Unterdrückung und Rassismus als separate Systeme zu verstehen sind, wie sogenannte Dual- (multiple)-Systems Theoretiker:innen annehmen, oder sie Teil eines Systems sind, wie insbesondere Soziale Reproduktionstheoretiker:innen argumentieren.

Wenn man kapitalistische Unterdrückung und Gender-Unterdrückung als zwei, sich überschneidende aber im Prinzip voneinander separate Formen von Unterdrückung versteht (ähnlich wie es dual/multiple Systems Theoretiker:innen tun), so stellt sich für die Grundlage von transnationalem Aktivismus und transnationaler Kritik die folgende Herausforderung: Wie Khader selber anmerkt (Khader 2019, 2) sind Frauen im Westen häufig Kompliz:innen in der Ausbeutung von Frauen des Globalen Südens. So werden migrantische Care-Arbeiter:innen von wohlhabenderen Frauen im Globalen Norden beschäftigt, die dadurch (zumindest teilweise) von ihrer eigenen Verantwortung für unbezahlte Care-Arbeit befreit werden. Gleichzeitig profitieren Frauen im Globalen Norden auch als Konsument:innen von billigeren Gütern, die das Resultat von Sweatshop Arbeit sind. Es stellt sich folglich die Frage, ob sexistische Unterdrückung als Basis für transnationalen Aktivismus stark genug ist, um unterschiedliche Positionierungen innerhalb globaler kapitalistischer Strukturen zu überkommen.

Khader könnte antworten, dass dieser Einwand gerade verdeutlicht, dass Strategien des Widerstandes gegen verschiedene Formen von Unterdrückung häufig in unterschiedliche Richtungen weisen können. Mein Punkt hier ist allerdings nicht nur, dass Klassen-Position und Gender-Position in Konflikt kommen können, sondern dass kapitalistische Unterdrückung und sexistische Unterdrückung sich gegenseitig bedingen und reproduzieren. Nach diesem Verständnis setzt Widerstand gegen sexistische Unterdrückung immer auch Widerstand gegen kapitalistische Unterdrückung voraus. Wohlhabende Frauen im Westen (wenn auch nicht ausschließlich dort) sind somit nicht nur beteiligt an der kapitalistischen Unterdrückung von Arbeiter:innen, sondern auch an deren sexistischer Unterdrückung. Widerstand

---

5 Für eine hilfreiche Übersicht über diese Debatten siehe Arruzza (2014).

gegen sexistische Unterdrückung als Grundlage von feministischer Kritik und transnationalem Aktivismus bedeutet damit für diese Frauen auch Widerstand gegen die eigene Teilhabe an sexistischer Unterdrückung. Es stellt sich daher die Frage, ob eine analytische Trennung verschiedener Formen von Unterdrückung theoretisch plausibel und praktisch wirksam ist.

Khaders Verständnis von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung leistet einen wertvollen Beitrag, indem es veranschaulicht, wie Feminismus anti-imperialistisch sein kann, ohne deshalb normative Kraft zu verlieren. Meine beiden Nachfragen zur methodologischen Grundlage und der Basis von transnationaler feministischer Kritik und transnationalem Aktivismus können hoffentlich dazu beitragen, Aspekte dieses Projektes noch weiter zu schärfen und zu klären.

### Literatur

- Anderson, Elizabeth. 2010. *The Imperative of Integration*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Arruzza, Cincia. 2014. „Remarks on Gender“. *Viewpoint Magazin*, 2. September 2014. <https://viewpointmag.com/2014/09/02/remarks-on-gender/>.
- Bhattacharyya, Gargi. 2018. *Rethinking Racial Capitalism: Questions of Reproduction and Survival. Cultural Studies and Marxism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Collins, Patricia Hill. 1986. „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought“. *Social Problems* 33 (6): 14–32.
- Harding, Sandra. 1993. „Rethinking Standpoint Epistemology: ‘What Is Strong Objectivity?’“ In *Feminist Epistemologies*, herausgegeben von Linda Alcoff and Elizabeth Potter, 49–82. New York u. a.: Routledge.
- hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. 2. Aufl. London: Pluto Press.
- Khader, Serene, J. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. New York: Oxford University Press.
- Longino, Helen E., und Kathleen Lennon. 1997. „Feminist Epistemology as a Local Epistemology“. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes* 7: 19–35 und 37–54.
- Mills, Charles W. 2005. „Ideal Theory as Ideology“. *Hypatia* 20 (3): 165–84. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham; London: Duke University Press.



# Wie ideal ist zu ideal? Serene Khaders *Decolonizing Universalism* und die Kritik an einem idealisierenden Feminismus

## How ideal is too ideal? Serene Khader's *Decolonizing Universalism* and the critique of idealizing feminism

TAMARA JUGOV, DRESDEN

*Zusammenfassung:* Der vorliegende Beitrag liest Serene Khaders Buch „Decolonizing Universalism“ und ihren darin entwickelten feministischen nicht-idealen Universalismus als wichtigen Beitrag zur Debatte um nicht-ideale politische Philosophie. Khaders Ansatz hat einen nicht-idealen Charakter, weil er zwar die universelle Überwindung sexistischer Praktiken fordert, dies aber auf eine kontextsensitive, nicht-idealisierende Art und Weise tut. Eine zu ideale Art und Weise der Theoriebildung attestiert Khader einem „liberal-missionarischen“ Feminismus. Diesem wirft sie einen Gerechtigkeitsmonismus, ungerechtfertigte Idealisierungen sowie übertriebenen Moralismus vor. Der vorliegende Beitrag befindet, dass die Verknüpfung von Khaders Kritik an einem missionarischen Feminismus mit allgemeineren Bedenken gegenüber idealer und idealisierender Gerechtigkeitstheorie ein origineller und gelungener Aspekt von „Decolonizing Universalism“ ist. Besonders überzeugend ist dabei Khaders Kritik an unzulässigen Idealisierungen. Ein missionarischer Feminismus etwa blende die globalen und imperialen Ursachen für sexistische Unterdrückung häufig aus und konzentriere sich stattdessen auf lokale Formen der sexistischen Unterdrückung. Der vorliegende Beitrag stellt aber auch zwei Einwände gegen Khaders Ansatz vor. Erstens bleibt unklar, welche philosophischen Positionen Khader unter dem „missionarischen Feminismus“ genau zusammenfasst. Hier scheinen eher populäre Positionen aus dem politischen und öffentlichen Leben und weniger ausgearbeitete philosophische Argumente Zielscheibe von Khaders Kritik zu sein. Mögliche Einwände liberal-feministischer Positionen gegen diesen Vorwurf – etwa der Verweis auf den anti-kulturalistischen und institutionalistischen Fokus einer Rawlsschen Position oder auf bestehende Versuche einen kontextsensitiven Universalismus zu formulieren – werden nicht berücksichtigt. Der zweite Einwand bezieht sich auf die

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



methodologische Struktur von Khaders eigenem Vorschlag. Khader fasst sexistische Unterdrückung als gruppenbezogene Untererfüllung basaler Menschenrechte auf. Doch nicht alle normativen Dimensionen sexistischer Beherrschung lassen sich so fassen, Sexistische Formen der Missachtung, Entwürdigung oder Statusverletzung sind nicht immer auf die Dimension der gruppenbasierten Menschenrechtsverletzung reduzierbar. Wie ist beispielsweise der Fall zu bewerten, wenn die basalen Menschenrechte von Frauen in einer Gesellschaft als erfüllt angesehen werden müssen – aber nur dann, wenn Frauen Männer heiraten, die für ihren Schutz und ihr Wohlbefinden sorgen? Gegen Khaders Theoriearchitektur scheint ein fundamentales Recht auf sexistische Nicht-Beherrschung kein Menschenrecht unter vielen zu sein, sondern eine Art Meta-Recht darzustellen. Dieses Problem macht auch die schwierige Frage der Abwägung zwischen nicht-idealen sozialen Arrangements noch schwieriger, u. a. weil Menschenrechtsverletzungen bei Khader an dieser Stelle zwei verschiedene Rollen spielen, erstens als prima facie normatives Übel, zweitens in ihrer Funktion zur Identifizierung sexistischer Unterdrückung.

*Schlagwörter:* Ideale und nicht-ideale Theorie, Feministische Theorie, Universalismus, Postkoloniale Theorie, Imperialismus

*Abstract:* This paper reads Serene Khader's book "Decolonizing Universalism" and the feminist "non-ideal universalism" it develops in terms of an important contribution to the debate on ideal and non-ideal political theory. Khader's approach is "non-ideal" because, while it calls for the universal overcoming of sexist oppression, it does so in a context-sensitive, non-idealizing way. Khader accuses a "liberal-missionary" feminism of being too hegemonic, because of its use of overly ideal character – more precisely, because of its justice monism, its unjustified idealizations and its overly moralistic character. The way in which Khader links her critique of missionary feminism with more general concerns about theories of justice that are 'too ideal' is an original and convincing aspect of "Decolonizing Universalism". Khader's criticism of improper idealizations is particularly compelling. For example, missionary feminism tends to focus local and parochial forms of sexist oppression, but omits the global and imperial causes for sexist oppression. The paper also presents two criticisms of Khader's book. First, it argues that it remains unclear which philosophical positions exactly Khader subsumes under the heading of a liberal "missionary feminism." The targets of her critique seem to be popular positions from political and activist life, rather than philosophical positions or arguments. A second and more substantial criticism addresses the methodological structure of Khader's own proposal. Khader defines sexist oppression in terms of group-specific nonfulfilment of basic human rights. This approach, however, does not capture all dimensions of sexist oppression – certain forms of disrespect, degradation or status harms are not in all cases reducible to instances of group-based human rights violations or underfulfilments. Take the example of a sexist society in which all of women's basic human rights are fulfilled

– but only because of marriages into patriarchic households. I believe that a right to non-domination must instead be considered in terms of a fundamental “meta-right” – grounding other rights, but not fully reducible to the violation of other basic human rights. Also note that Khader’s reduction of sexist oppression to group-specific human rights violations makes the question of how to overcome sexist oppression under non-ideal circumstances even more difficult to answer, because human rights play two distinct roles in that examination: on the one hand, they play the role of prima facie normative wrongs; on the other hand, they are needed to identify sexist oppression.

*Keywords:* Ideal and non-ideal theory, feminist theory, universalism, postcolonial theory, imperialism

Kann transnationale feministische Philosophie universalistisch argumentieren, ohne dabei imperialistisch zu sein?<sup>1</sup> Diese Frage stellt sich Serene Khader in ihrem Buch *Decolonizing Universalism*. Sie geht dabei von folgendem Dilemma aus: Feministische Positionen, die dezidiert universalistisch argumentieren, sind in der Vergangenheit häufig in eine Art „missionarischen“ Feminismus kollabiert. Dieser Feminismus hat eine ganz bestimmte – nämlich die westlich-liberale – Lebensform als universell wünschenswertes normatives Ideal postuliert und als Folge eine moralistische „mission civilisatrice“ verfolgt, die gegenüber verschiedenen kulturellen Kontexten zu wenig sensibel ist und Gefahr läuft, imperialistische Beherrschung unkritisch zu reproduzieren. Auf der anderen Seite stehen anti-imperialistische feministische Theorien, die sich gegen eine solche liberale Vereinnahmung zur Wehr setzen, unter Generalverdacht, relativistisch oder anti-normativ zu sein. Theoretiker:innen, die lokale und nicht-westliche Modelle feministischer Ermächtigung entwickeln, wird häufig vorgeworfen, sich vom universellen moralischen Kern einer feministischen Position vorschnell verabschiedet zu haben.

Dieses Dilemma möchte Khader in ihrem Buch überwinden. Dafür entwickelt sie eine anti-imperialistische feministische Position, die zwar universalistisch ist, dabei aber sensibel gegenüber ihren äußerst nicht-idealen Anwendungsbedingungen bleibt. Diese Position bezeichnet sie als „nicht-idealen Universalismus“ (Khader 2019, 36). Als universellen Kern ihres Feminismus sieht Khader ein negatives und kein positives Ideal. Statt

---

1 Für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Text danke ich Hilkje Hänel, Fabian Schuppert, Andrea Klonschinski und Sebastian Bender.

der Postulierung eines bestimmten (etwa liberalen) Gesellschaftsideals könnten sich transnationale feministische Positionen zunächst einmal darauf einigen, dass sexistische Unterdrückungspraktiken überwunden werden müssen. Bell hooks folgend versteht Khader Feminismus als Widerstand gegen sexistische Praktiken. Sexistische Praktiken werden mit Marilyn Frye als diejenigen identifiziert, die Mitglieder der sozialen Gruppe von „Frauen“ systematisch benachteiligen, weil sie Frauen sind (Khader 2019, 37). Der Widerstand gegen sexistische Praktiken bildet Khader zufolge den universellen Kern eines transnationalen Feminismus. Sie argumentiert, dass dieser nicht-ideale Universalismus auch deshalb auf verschiedene kulturelle Kontexte anwendbar sei, weil er auf keiner umfassenden Gütertheorie beruhe, sondern lediglich auf einem wenig kontroversen Verständnis basaler Menschenrechte, mittels dessen gruppenspezifische Benachteiligungen identifiziert werden (Khader 2019, 40).

Khaders Buch richtet sich primär gegen ein liberal-missionarisches Modell von Feminismus. Dieses Modell begreife westlich-liberale<sup>2</sup> Lebensformen als teleologischen Zielpunkt einer geschlechtergerechten Entwicklung und gehe damit von einem unbegründeten „Enlightenment teleological narrative“ (Khader 2019, 25 ff.) aus. Ein solches Modell sei letztlich ethnozentrisch, da das kulturell Bekannte gleichzeitig als moralisch überlegen angesehen werde (Khader 2019, 22). Statt der Überwindung unterdrückender und sexistischer Machtverhältnisse werde die Erreichung eines bestimmten – westlich-liberalen – Gesellschaftsideals postuliert, etwa die Loslösung von kulturellen und religiösen Traditionen zugunsten eines normativen Individualismus und des Ideals sozio-ökonomischer und finanzieller Unabhängigkeit. Beispielsweise setze sich der liberal-missionarische Feminismus primär deshalb für die Abschaffung von Burka und Schleier ein, weil diese einem westlich-liberalen Bild von Geschlechtergerechtigkeit nicht entsprechen – während gleichzeitig der sexistische Gehalt von „vertrauten“ neo-liberalen Selbstoptimierungsidealen (etwa der Druck zur Konformität mit weiblichen Schönheitsidealen) ausgeblendet werde.

2 Khader bezeichnet mit dem Begriff *westlich* „commitments associated with Euro-American positions of cultural, economic, and military dominance.“ (Khader 2019, 18). Für feministische Positionen des Südens verwendet sie die Redeweise von „other women“ und „anti-imperialist“ (Khader 2019, 19). Ich spreche im Folgenden vereinfachend (wenn auch nicht unproblematisch) von feministischen Positionen des Südens.

Eine besondere Pointe von Khaders Buch besteht darin, dass sie dieser missionarischen Form von Feminismus allgemeinere Probleme attestiert, die in letzter Zeit unter der Überschrift „zu idealer“ Theorie diskutiert wurden. Erstens kritisiert Khader – in Anlehnung an Amartya Sen – dass ein missionarischer Feminismus ein Ideal „transzendentaler“ Geschlechtergerechtigkeit entwerfe, d. h. einen Zielpunkt formuliere, den es unter allen Umständen zu erreichen gelte. Anstatt inkrementelle Verbesserungen vorzuschlagen, so der Vorwurf, werde somit ein „Gerechtigkeitsmonismus“ propagiert, d. h. es werde davon ausgegangen, dass „only one type of social or cultural form can house gender justice“ (Khader 2019, 31). Westliche Interventionen und Politikziele seien am Erreichen dieses vermeintlich universell gültigen – westlich-liberalen – Gerechtigkeitsideals ausgerichtet.

Zweitens nehme ein missionarischer Feminismus Khader zufolge ungerechtfertigte Idealisierungen vor. Hier geht Khader von Onora O’Neill’s entsprechender Definition von Idealisierungen aus. O’Neill versteht Idealisierungen als Integrierung partikularer, nicht-normativer Fakten – oder auch schlicht von Fehlannahmen – in eine Theorie, die mit ihrem Erklärungsanspruch bzw. Geltungsbereich aber auch solche Umstände oder Fälle abdeckt, in denen diese Fakten nicht vorliegen. Wenn beispielsweise ökonomische Theorien davon ausgehen, dass Menschen immer zwecknutzenrational agieren, dann gehen sie von einer empirisch umstrittenen Annahme aus. Dies schränkt den Geltungsbereich der Theorie entweder auf zu wenige Fälle ein (auf all diejenigen, in denen Personen tatsächlich zwecknutzenrational handeln) oder die Theorie wird insgesamt falsch (etwa, wenn sie versucht, auch Phänomene zu erklären, in denen Personen nicht zwecknutzenrational handeln).<sup>3</sup> Aus diesem Grund geht O’Neill davon aus, dass Idealisierungen in der Theoriebildung problematisch sind. Khader wirft dem missionarischen Feminismus in diesem Sinne vor, nur einen sehr bestimmten

3 Onora O’Neills unterscheidet zwischen dem Vorgang der Abstraktion und dem der Idealisierung: Während die Abstraktion das bewusste Ausklammern oder Weglassen von (wahren) Fakten oder Präpositionen bezeichnet und ein unverzichtbares Instrument jeder generalisierenden Theoriebildung ist, bezeichnet der Vorgang der Idealisierung das Übernehmen von partikularen empirischen Fakten – oder auch schlicht von Fehlannahmen – in die Formulierung einer Theorie (O’Neill 1996, 40 f.). Khader subsumiert den Fall des ungerechtfertigten Weglassens solcher Fakten, die eine Theorie eigentlich berücksichtigen müsste, unter dem Begriff der Idealisierung. Technisch fällt dieser Vorgang O’Neills Definition zufolge noch unter den Tatbestand einer Abstraktion.

Ausschnitt nicht-normativer Fakten zu berücksichtigen, andere empirische Informationen aber systematisch zu unterschlagen. Verschleiert würden all diejenigen Fakten, die eine Assoziierung von westlich-liberalen Werten mit dem moralischen Standpunkt schlechthin in Frage stellen, etwa empirische Informationen zu den Auswirkungen von Kolonialismus, Ausbeutung, Neo-Liberalismus und westlichem Militarismus im Leben von Frauen des globalen Südens. Damit würde der missionarische Feminismus eben von falschen Idealisierungen ausgehen, insbesondere von einer falschen sozialen Ontologie: der „Westen“ werde als fortschrittlich gedacht, der „Süden“ als traditional, gewalttätig und arm (Khader 2019, 32). Indem Idealisierungen manche Fakten hervorheben und andere verschleiern, könnten sie auch zu einer ideologischen Art der Theoriebildung führen, nämlich dann, wenn dominante Narrative reproduziert und damit Beherrschungsverhältnisse gerechtfertigt würden (hier folgt Khader Charles Mills' Warnungen vor dem ideologischen Gehalt zu idealer Theorie).

Eine zentrale Idealisierung, die Khader dem missionarischen Feminismus vorwirft, besteht also darin, dass dieser die globalen und imperialen Ursachen für sexistische Unterdrückung aus dem Blick verliert (Khader 2019, 118). Dies zeige sich beispielsweise im westlichen Ideal eines „Unabhängigkeits-Individualismus“, demzufolge nur ganz bestimmte Formen sozialer Zugehörigkeit – etwa traditionale und familiäre – als problematisch in Frage gestellt würden, während andere Formen der Zugehörigkeit – etwa zu einer kapitalistischen Marktordnung – unhinterfragt akzeptiert würden (Khader 2019, 63). Damit könnten die speziellen Effekte, die neo-liberale Reformen auf Frauen des globalen Südens haben – etwa Ausbeutung, die Schwächung traditionaler Solidarsysteme und nicht-monetärer Kooperationsformen – gar nicht erst in den Fokus kommen. Und obwohl Khader selbst gegen die Annahme argumentiert, dass Frauen innerhalb von Familien grundsätzlich untergeordnete Geschlechterrollen einnehmen sollten, mahnt sie an, auch hier auf eine idealisierende Sozialontologie zu achten.

Ein drittes Problem, das Khader dem missionarischen Feminismus attestiert, besteht in einem übertriebenen „Moralismus“ (Khader 2019, 33 ff.). Weder die (Transitions-)Kosten bestimmter Politiken noch die praktischen Machtkämpfe und unbeabsichtigten Effekte bestimmter politischer Maßnahmen würden hinreichend beachtet. Ein Beispiel, das Khader nennt, ist die Fixierung auf die Rettung afghanischer Frauen vor den radikalislamischen Taliban. Diese „mission civilisatrice“ sei von einem missionarischen Feminismus zum Ziel erklärt worden, vernachlässigt würden dabei aber die

hohen Kosten, die die westliche militärische Intervention, die Kriegsökonomie und politischen Wirren für Frauen in Afghanistan hätten (etwa, dass solche Kriegsumstände die Wahrscheinlichkeit für Zwangsehen erhöhen etc., vgl. Khader 2019, 34). Auch Khaders wichtigstes Argument gegen das westlich-liberale Ideal des Unabhängigkeitsindividualismus lautet, dass dieses unter nicht-idealen Bedingungen die Situation von Frauen häufig eher verschlechtere denn verbessere. So zeigt Khader unter dem Titel der „Neoliberal Governmentality Harms“ auf, inwiefern Bestrebungen, Frauen des Südens zu größerer finanzieller Unabhängigkeit zu verhelfen (beispielsweise durch Mikrokredite) unbeabsichtigte Nebenfolgen haben, etwa indem sie die intrafamiliale Macht von Frauen schwächen und eine noch größere Arbeitsbelastung für Frauen etablieren (Khader 2019, 53). Auch würden neoliberale Reformen die primär von Frauen verrichtete Haus- und Reproduktionsarbeit über das bestehende Maß hinaus unsichtbar machen (Khader 2019, 70). Grundsätzlich mahnt Khader an, nicht-ideale Umstände – etwa die politische Macht, die an speziellen Geschlechterrollen hängt – auch dann zu berücksichtigen, wenn solche Geschlechterrollen unseren idealen Gerechtigkeitsvorstellungen eben nicht entsprechen. Wenn wir inkrementell auf mehr Geschlechtergerechtigkeit hinarbeiten wollen, müssten auch ungerechte soziale Arrangements beim Design konkreter Maßnahmen berücksichtigt werden. Ganz grundsätzlich gelte es auch die Transformationskosten von Transformationsprozessen zu bedenken.

Khaders zentrales Argument lautet also, dass ein missionarischer Feminismus auch deswegen fehl gehe und imperialistisch werde, weil er auf einer idealen Art der Theoriebildung beruhe. Um diesem Missstand abzuhelpfen, flankiert sie ihr Modell eines alternativen „nicht-idealen Universalismus“ mit zwei epistemischen Vorschriften, die es generell zu beachten gelte. Erstens schlägt Khader eine „imperialism-visibilizing prescription“ (Khader 2019, 43) vor. Diese besagt, dass westliche Feminist:innen bei der Auseinandersetzung mit „anderen“ Frauen stets darauf achten sollten, welche kausale Rolle globale Strukturen bei der Hervorbringung von sexistischer Unterdrückung hatten und haben. Gegen idealisierende Sozialontologien gelte es imperialistische Strukturen, etwa Kolonialismus, Militarismus und Neo-Liberalismus sichtbar zu machen. Entsprechend dürften sich westliche Feminist:innen nicht als neutrale Betrachter:innen von außen verstehen, sondern müssten sich als in sexistische Unterdrückungspraktiken verstrickte Teilnehmer:innen einer globalen Ordnung sehen (Khader 2019, 41 ff.). Statt weiterer westlicher Interventionen solle zunächst geprüft werden, inwiefern bereits

vorhandene, aber schädigende Strukturen abgebaut werden könnten (Khader 2019, 43–44). Die zweite epistemische Vorschrift, die Khader vorschlägt, ist die „justice-enhancement prescription“ (Khader, 2019, 44). Diese besagt, dass man bei Maßnahmen zur Verbesserung einer Situation mit Hinblick auf Geschlechtergerechtigkeit stets den Kontext und deren wahrscheinliche Effektivität im Blick haben sollte. Welche Mittel werden wo voraussichtlich erfolgreich sein, um bessere (keine idealen) Resultate zu erzielen?

Die Verknüpfung ihrer Kritik an einem missionarischen Feminismus mit allgemeineren Bedenken gegenüber idealer und idealisierender Gerechtigkeitstheorie ist ein origineller und gelungener Aspekt von Khaders Buch. Besonders überzeugend ist dabei ihre Kritik an unzulässigen Idealisierungen. Diese Kritik rückt die Frage ins Zentrum, welche nicht-moralischen Fakten für das Formulieren einer Theorie gerechter Geschlechterverhältnisse prinzipiell relevant sind – und welche nicht. Khaders Antwort auf diese Frage lautet, dass alle Fakten, die unterdrückende und sexistische Machtverhältnisse betreffen, bei der Konstruktion einer Gerechtigkeitstheorie berücksichtigt werden müssen. Und das können eben sowohl lokale als auch globale Umstände und Praktiken sein. Die Augen vor einem bestimmten Set solcher Fakten zu verschließen – etwa, weil man gewohnt ist, das Eigene als universell wünschenswert anzusehen und die moralischen Kosten der eigenen Gewohnheiten dabei ausblendet – stellt eine unzulässige Idealisierung dar. In diesem Sinne lässt sich Khaders Buch als eine Variante der von Charles Mills vorgebrachten Kritik an Rawls'scher Idealtheorie verstehen. Dieser Kritik zufolge führt das Ausblenden bestimmter historischer Fakten (Mills bespricht den Fall der Sklaverei in den USA) zu einer falschen liberalen Gerechtigkeitstheorie, die partikulare, dominante Normen und Ideologien letztlich reproduziert (Mills 2017). Auch kosmopolitische Kritiker haben an Rawls internationaler Völkerrechtskonzeption kritisiert, dass diese Fakten zu bestehenden globalen Hintergrundungerechtigkeiten (etwa zu ungleichen Machtverteilungen zwischen Staaten) zu weitgehend ausblende und als Folge verschleierte (Buchanan 2000). An solche Kritiken schließt Khader an, wenn sie moniert, dass die liberalen Forderungen nach Toleranz und Pluralismus auf globaler Ebene nicht wirklich umgesetzt würden und dass das vermeintliche Ausblenden kultureller Fakten eine besondere – nämlich die dominante, westliche – Kultur stillschweigend bevorzuge. Diese Kritik halte ich für überzeugend.

Nicht immer ganz eindeutig finde ich hingegen, welche philosophischen Positionen Khader unter dem „missionarischen Feminismus“ genau

zusammenfasst. Ein missionarischer Feminismus, so Khader, gehe davon aus, dass unterdrückte Frauen im globalen Süden grundsätzlich „gerettet“ werden müssen und dass eine solche Rettung nur durch den Eintritt in den geschlechtergerechten Endzustand einer liberal-westlichen Ordnung gelingen könne (Khader 2019, 23–24). Damit werde die „eigene“ westlich-liberale Kultur als transzendentaler und monistischer Gerechtigkeitsendpunkt überhöht. Modernisierungstheoretische Annahmen bekräftigten die Ausgangsvermutung, dass traditionale Gesellschaften Frauen grundsätzlich unterdrücken und es eine teleologische Bewegung hin zu einem westlichen Liberalismus geben müsse.

Khader selbst betont, dass wenige Feminist:innen diese Position explizit gutheißen würden, behauptet jedoch, dass diese im Hintergrund vieler feministischen Theorien implizit operiere (Khader 2019, 22). Allerdings gewinnt Khader ihre Kritik an einem missionarischen Feminismus zumindest im ersten Kapitel ihres Buches nicht durch eine direkte Auseinandersetzung mit liberal-feministischen Positionen, sondern folgt anti-hegemonialen Kritiker:innen wie Lila Abu-Lughod und Sujatha Fernandes, die solche missionarischen Tendenzen vor allem mit Bezug auf die öffentliche Rechtfertigung der US-Intervention in Afghanistan kritisieren. Damit ist das genaue Ziel von Khaders Kritik nicht immer klar auszumachen. Insbesondere scheint sie Abu-Lughod und Fernandes darin zu folgen, dass sie bei der allgemeinen Präsentation eines „aufklärerischen“ und missionarischen Feminismus eher populäre Positionen aus dem politischen und öffentlichen Leben (Laura Bush, Sheryl Sandberg, westliche Zuhörer:innen einer afghanischen Schreibwerkstatt) im Blick zu haben scheint und weniger ausgearbeitete philosophische Argumente. Liberale Philosoph:innen wie beispielsweise Susan Moller Okin werden erst mit Bezug auf sehr viel vorsichtigeren Aussagen in den nachfolgenden Kapiteln diskutiert. Soll allerdings der Vorwurf verfangen, dass auch liberal-feministische Philosoph:innen zumindest implizit von derartig kulturalistischen, missionarischen und moralisierenden Grundannahmen ausgehen, hätten deren Positionen umfangreicher dargestellt und mögliche Einwände gegen diesen Vorwurf diskutiert werden müssen.

Dies gilt insbesondere dann, wenn wir uns als Ziel solcher Vorwürfe eine feministische und liberale Idealtheorie denken, die im weitesten Sinne Rawls'sche Züge trägt. Rawls' Gerechtigkeitstheorie wird in der Debatte um ideale und nicht-ideale Theorie häufig als paradigmatisches Beispiel für eine Theorie angeführt, die übermäßig „utopisch“ bzw. „transzendent“ sei; es liegt deshalb nahe, sie auch hier als implizite Zielscheibe von Khaders Kritik

zu verstehen. Eine liberale Idealtheorie Rawls'scher Prägung verfolgt aber grundsätzlich nicht das Ziel, bestimmte Kulturen zu schaffen oder zu fördern, sondern gerechte Institutionen zu begründen. Zu Fragen kultureller Identität und Valorisierung verhält sich Rawls' Liberalismus explizit agnostisch (Rawls 1979; 1998).<sup>4</sup> Rawls zufolge zeichnet sich eine gerechte Gesellschaft durch einen politischen und übergreifenden Konsens aus, der eben nicht auf umfassenden, metaphysischen Werten oder einheitlichen kommunitären Leitkulturen beruht. Gerade Rawls' Überlegungen zur methodologischen Struktur seiner Theorie als eines „übergreifenden Konsens“ (Rawls 1998, 44; 110) decken sich gut mit Khaders eigener Argumentation zu möglichen traditionellen Quellen normativer Vorschriften. So betont Khader im dritten Kapitel ihres Buches, dass ein universeller Feminismus kompatibel damit sei, Vorschriften nicht allein aufgrund ihrer kulturellen und traditionellen Quellen anzuzweifeln, sondern nur aufgrund der Tatsache, dass sie sexistisch sind. Damit möchte Khader zeigen, dass selbst metaphysisch (etwa religiös) begründete Vorschriften nicht allein aufgrund ihrer metaphysisch umfassenden Begründung antifeministisch sein müssen. Dies deckt sich gut mit der Rawls'schen Konzeption eines übergreifenden Konsenses.<sup>5</sup> Viele liberale Theoretiker:innen – auch und gerade feministische Liberale – gehen davon aus, dass gegenüber verschiedenen „letzten“ Überzeugungen, etwa religiöser, kultureller und moralischer Art, Toleranz geübt werden müsse. Dies beinhaltet nicht nur die Forderung, dass sich Personen im öffentlichen Raum auf gerechte Institutionen – nicht aber dominante Kulturen – einigen müssen, sondern auch die Forderung, alle Konzeptionen des guten Lebens – auch solche, die komunitär oder religiös verankert sind – zu respektieren. Auch wenn dieses liberale Toleranzprinzip in der realen Welt nur selten Anwendung findet oder

---

4 Dabei kann natürlich argumentiert werden, dass Rawls' Theorie nicht immer so kulturell neutral ist, wie behauptet. Das hat zum Beispiel Susan Moller Okin mit Bezug auf das in Rawls' Gerechtigkeitstheorie zunächst angenommene Ideal einer heterosexuellen Kleinfamilie kritisiert (Moller Okin 1989), obschon Rawls diese Kritik aufgenommen und seine Theorie entsprechend modifiziert hat

5 Ebenso wie Rawls stellt ja auch Khader einen normativen Maßstab bereit, anhand dessen solche umfassenden Vorschriften politisch dann doch noch geprüft werden müssen. In Khaders Fall liegt dieser normative Maßstab in der Abschaffung sexistischer Beherrschung, in Rawls' Fall im prozeduralen Denkeperiment eines Urzustandes, den es mit Bezug auf gesellschaftliche Kooperationsregeln zu durchlaufen gilt.

schlecht umgesetzt wird, lässt sich das noch nicht als inhärente Schwäche der theoretischen Position des Liberalismus verstehen. Daher sehe ich die Tatsache, dass Khader liberal-feministischen Positionen grundsätzlich einen so starken „Kulturalismus“ unterstellt, gerade vor dem Hintergrund des institutionalistischen Fokus liberaler Theorien, kritisch. Dass liberal-feministische Positionen nicht unbedingt kulturalistisch argumentieren, suggeriert Khader übrigens selbst, wenn sie beispielsweise die Position von Susan Moller Okin als anti-kulturalistisch kritisiert. In diesem Sinne hätte zumindest genauer gezeigt werden müssen, inwiefern liberal-feministische philosophische Positionen sich grundsätzlich eines missionarischen Impetus schuldig machen.

Gegen diesen Generalvorwurf kann man außerdem anführen, dass sich zumindest einige liberale und feministische philosophische Positionen redlich um die Beantwortung der Frage bemüht haben, wie liberale Ideale der Toleranz und des Pluralismus für den globalen Raum aussehen könnten, ohne in eine Form des machtreproduzierenden Eurozentrismus zu kollabieren. Beispielsweise nimmt sich Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz vor, einen universellen normativen Kern mit einer größtmöglichen Kontextsensitivität zu vereinbaren (Nussbaum 2000). Dieses Projekt ist Khaders nicht-idealem Universalismus offensichtlich eng verwandt, weshalb es interessant gewesen wäre zu erfahren, ob und, wenn ja, wie genau Nussbaum Khader zufolge ein missionarisches Projekt verfolgt. Einige Theoretiker:innen haben im Anschluss an Rawls' konstruktivistisches Fundierungsmodell vorgeschlagen, Menschenrechte als politischen – und nicht metaphysischen – Konsens einer globalen Weltgemeinschaft zu verstehen (z. B. Beitz 2019).<sup>6</sup> Nicht zuletzt haben viele Theoretiker:innen im Anschluss an Rawls globalen Internationalismus – der die Rolle lokaler Institutionen betont, die Achtbarkeit nicht-liberaler aber wohlgeordneter Völker hervorhebt und eine äußerst interventionskritische Grundhaltung einnimmt – die Rolle lokaler politischer Institutionen hervorgehoben. Wie Rawls in seiner Völkerrechtskonzeption deutlich macht, gilt das Prinzip des Pluralismus und der liberalen Toleranz auch dann, wenn man die eigene Kultur deswegen für vorzugswür-

---

6 Gerade was die universelle Übertragbarkeit seiner liberalen Gerechtigkeitskonzeption angeht, ist Rawls zum Beispiel äußerst zurückhaltend. So betont er in „Politischer Liberalismus“, dass seine Theorie sich nur als Explikation solcher Werte verstehe, die in liberal und demokratisch verfassten Gesellschaften des Westens politisch bereits akzeptiert seien und sich daher eben nicht als universelle und a-historische Blaupause für alle Gesellschaften verstehen lassen (Rawls 1998, 73; 79).

dig hält, weil sie eben liberal ist. Selbst wenn wir uns wünschen würden, dass alle Völker so wären wie unser eigenes, ist dies Rawls zufolge mit einem politischen Liberalismus und einer „Kultur freier Institutionen“ unvereinbar (Rawls 2002, 14; 157 ff.). Im Lichte dieser durchaus differenzierten liberalen Positionen hätte eindeutiger belegt werden müssen, welche liberal-feministischen philosophischen Argumente genau missionarisch sind. Für mich bleibt daher zweifelhaft, ob liberal-feministische Philosoph:innen tatsächlich ein so umfassend transzendentes, moralistisches und eurozentrisches Tableau entwerfen, wie Khader dies im Anfangskapitel suggeriert, oder ob dieses Bild nicht eher auf sicherlich weit verbreitete politische und aktivistische Positionen zutrifft.

Eine weitere Nachfrage bezieht sich auf die methodologische Struktur von Khaders eigenem Vorschlag. Khader vertritt einen nicht-idealen bzw. negativistischen und keinen idealen Ansatz: Anstatt ein positives Ideal der Geschlechtergerechtigkeit zu postulieren, benennt ihr Ansatz ein normatives Übel – das der sexistischen Unterdrückung – dessen Abbau gefordert wird. Damit beruht auch Khaders Ansatz auf einem universellen normativen Prinzip. Dieses besagt, dass sexistische Unterdrückung normativ schlecht ist und (implizit), dass jeder Mensch ein Recht darauf hat, nicht aufgrund seiner Geschlechtszugehörigkeit unterdrückt zu werden. Wie aber können wir feststellen, ob eine Person der sexistischen Unterdrückung ausgesetzt ist? Khader spezifiziert sexistische Unterdrückung anhand solcher sozialen Bedingungen, die die Mitglieder bestimmter Personengruppen (z. B. Frauen) systematisch benachteiligen (Khader 2019, 5). Für die Identifizierung von komparativen Vor- und Nachteilen zwischen sozialen Gruppen verweist Khader auf die Rolle basaler Menschenrechte. Diese könnten in einer abstrakten Formulierung einen normativen Maßstab zur Bestimmung gruppenbasierter Benachteiligung bereitstellen, gleichzeitig aber Raum für die kultur- und kontextspezifische Deutung sozialer Benachteiligung bieten (Khader 2019, 40). Diesbezüglich habe ich zwei Fragen. Erstens ist fraglich, ob sexistische Unterdrückung tatsächlich ein solches normatives Übel ist, das sich mit Verweis auf die systematische gruppenbasierte Benachteiligung von Personen in der Dimension basaler Menschenrechtsverletzungen vollständig fassen lässt. Dagegen scheint mir eine spezifische normative Dimension von Beherrschungspraktiken darin zu liegen, dass diese häufig Missachtung, Entwürdigung oder Statusverletzungen zum Ausdruck bringen. Wie Philip Pettit es formuliert hat, liegt das spezifische normative Übel von Beherrschungsverhältnissen darin, dass diese Personen daran hindern, sich gegenseitig auf

gleicher Augenhöhe begegnen zu können und sich im öffentlichen Raum als Gleiche verstehen zu können (Pettit 2012, 84). In diesem Sinne sind Fälle denkbar, in denen sich sexistische Unterdrückung nicht auf die Dimension der gruppenbasierten Menschenrechtsverletzung reduzieren lässt, etwa wenn Frauen gegen ein scheinbar unsichtbares System sexistischer Vorurteile und symbolischer Gewalt ankämpfen, ohne von den einzelnen Instanzierungen dieser Struktur – einer frauenverachtenden Werbung hier, eine sexistische Bemerkung dort – in ihren basalen Rechten (etwa einem Recht auf freie Meinungsäußerung oder auf minimale Wohlfahrt) de facto verletzt zu werden. Und wie ist beispielsweise der Fall zu bewerten, wenn die basalen Menschenrechte von Frauen in einer Gesellschaft als erfüllt angesehen werden müssen – aber nur dann, wenn Frauen Männer heiraten, die für ihren Schutz und ihr Wohlbefinden sorgen? Aus Khaders Buch geht klar hervor, dass sie solche Beispiele ebenfalls als sexistische Unterdrückung fasst, mir ist aber nicht klar, wie das anhand ihrer Spezifikation sexistischer Unterdrückung durch den Rekurs auf gruppenbasierte Menschenrechtsverletzungen gelingen kann. In diesem Sinne scheint mir ein Recht auf Nicht-Beherrschung kein Menschenrecht unter vielen zu sein, sondern eine Art Meta-Recht darzustellen. Dies erklärt, warum beherrschungskritische Theoretiker:innen ein individuelles Recht auf Nicht-Beherrschung häufig als prozedurales oder konstruktivistisches Grundprinzip negativistischer Gerechtigkeitstheorien ausweisen, das anderen Menschenrechten theoriearchitektonisch übergeordnet ist (etwa Forst 2007, Pettit 2012, Jugov i.E.).

Meine zweite Nachfrage betrifft Khaders Behauptung, dass ihr Modell in besonderem Maße geeignet ist, die schwierige Abwägung zwischen nicht-idealen sozialen Arrangements zu leisten. Gehen wir, um diesen Punkt zu verdeutlichen, beispielsweise von folgender Frage aus: Sollen patriarchale Familienstrukturen aufrechterhalten werden, weil sie Frauen ein Mindestmaß an Wohlfahrt sichern oder lohnen sich die Transitionskosten zu einem geschlechtergerechteren Familienmodell? Um auf diese Frage philosophisch informiert antworten zu können, muss das normative Recht auf sexistische Nicht-Beherrschung mit einem basalen Menschenrecht auf individuelles Wohlergehen und den zu erwartenden Transitionskosten in beiden Dimensionen abgewogen werden. Erst dann können wir bestimmen, zu welchem Preis wir patriarchale Familienstrukturen abschaffen sollten – und wann es möglicherweise besser wäre, an ihnen festzuhalten.

Mit ihrem Ansatz und insbesondere aufgrund des oben monierten menschenrechtlichen „Reduktionismus“ bei der Definition von sexistischer Unter-

drückung teilt Khaders nicht-idealer Universalismus die methodologischen Prämissen rein „listenbasierter“ Gerechtigkeitsansätze, wie etwa des Fähigkeitsansatzes oder menschenrechtsbasierter Gerechtigkeitstheorien.<sup>7</sup> Solche listenbasierten Ansätze scheinen gerade auf extrem nicht-ideale Umstände gut anwendbar zu sein, weil sie den komparativen Vergleich zwischen schlechten und sehr schlechten Situationen besser zu leisten versprechen als konstruktivistische Ansätze (Sen 1996, 2019). Mit Bezug auf unsere Beispielfrage müsste ein listenbasierter Ansatz aber schlicht danach fragen, unter welchem sozialen Arrangement – patriarchale Familienstruktur oder Reform – voraussichtlich mehr basale Menschenrechte für Frauen realisiert werden könnten.

An dieser Stelle wiederholt sich zunächst das Problem, dass ein individuelles Recht auf (sexistische) Nicht-Beherrschung in Khaders Ansatz kein theoriearchitektonisch übergeordnetes Prinzip darstellt. Dies erschwert die Antwort auf die gestellte Frage deshalb, weil basale Menschenrechte hier zwei verschiedene theoretische Rollen spielen – sie werden einmal als *prima facie* normative Gründe zur Identifizierung einer schlechten Situation und einmal zur Identifizierung sexistischer Beherrschung herangezogen. Ein damit zusammenhängendes Problem besteht darin, dass das Recht auf sexistische Nicht-Beherrschung hier nur als ein Recht unter vielen auftritt und dass darüber hinaus unklar bleibt, inwiefern es nicht etwa auf Wohlfahrtsverletzungen reduziert werden könnte. Wie genau soll aber der Prozess der Abwägung zwischen der Überwindung patriarchaler Familienstrukturen und der Sicherung minimaler Wohlfahrtslevels für Frauen aussehen? Kann es hierfür prinzipielle Anleitungen geben, oder ist die lokale Philosoph:in bei solch schwierigen Abwägungsfragen auf sich allein gestellt? Khader scheint hier letztere Option zu vertreten. Darin kann zwar ein Vorteil gesehen werden, etwa der, dass erst die Betroffenen relevante empirische Informationen epistemisch überblicken. Khader selbst hebt diese Kontextsensitivität als einen großen Vorteil ihres Ansatzes hervor: Um zu klären, worin genau sexistische Beherrschung besteht, müssen wir empirische Informationen über jeden Einzelfall sammeln und kritisch reflektieren. Sollen solche Abwägungen aber intersubjektiv begründbar bleiben – was ja auch Khader durch ihren Verweis auf universelle normative Prinzipien unterstützt – wären weitere Kriterien zur Abwägung und Verdichtung normativer Prämissen auch für die nicht-ideale Ebene wünschenswert gewesen.

---

7 Basale Menschenrechte stellen in Khaders nicht-idealem Universalismus nur eine Baseline für die Identifizierung sexistischer Beherrschung dar.

---

*Literatur*

- Beitz, Charles R. 2009. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, Allan. 2000. „Rawls’s Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World“. *Ethics* 110 (4): 697–721. DOI: <https://doi.org/10.1086/233370>.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jugov, Tamara. i.E. *Geltungsgründe globaler Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Campus.
- Khader, Serene. 2019. *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles. 2005. „Ideal theory as Ideology“. *Hypatia* 20 (3): 165–84.
- Mills, Charles. 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Moller Okin, Susan. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 2000. „Women’s Capabilities and Social Justice“. *Journal of Human Development* 1 (2): 219–47. DOI: <https://doi.org/10.1080/713678045>.
- O’Neill, Onora. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip. 2012. *On The People’s Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1979 [1971]. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1998 [1993]. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2002. *Das Recht der Völker*. Berlin: De Gruyter.
- Sen, Amartya. 2006. „What Do We Want from a Theory of Justice?“. *Journal of Philosophy* 103 (5): 215–238.
- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.



# Welche Art von Unterdrückung sollte im Fokus eines transnationalen, anti-imperialistischen Feminismus stehen?

Which kind of oppression should be the focus of a transnational, anti-imperialist feminism?

KERSTIN REIBOLD, POTSDAM

*Zusammenfassung:* Serene Khaders *Decolonizing Universalism* präsentiert eine erhellende Theorie darüber, wie ein antiimperialer, transnationaler Feminismus heute verstanden werden sollte. Im Mittelpunkt ihrer Theorie steht eine Definition von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung, welche sie als systematische Benachteiligung, die Frauen wegen ihres Frau-Seins erfahren, versteht. Allerdings begründet Khader nur sehr kursorisch, warum diese Definition von Unterdrückung am besten für einen antiimperialen, transnationalen Feminismus geeignet ist. Dieser Artikel argumentiert, dass Khader nicht nur eine ausführlichere Begründung schuldig bleibt, sondern dass ihr Konzept von Unterdrückung mit einigen der Ziele ihrer Theorie sowie mit den Begründungsformen, die sie für universale Werte vorschlägt, in direktem Konflikt steht. Zunächst wendet sich Abschnitt 2 der Frage zu, wie Khader Unterdrückung genau versteht. Abschnitt 3 argumentiert, dass ihr Konzept von Unterdrückung mit einigen Zielen ihrer Theorie, insbesondere dem Antiimperialismus, in Konflikt steht. Abschnitt 4 schlägt vor, dass ein Konzept von Unterdrückung als Entzug von Autonomie besser zu den antiimperialistischen Zielen von Khaders Theorie passt und dazu geeignet ist, die Offenheit bezüglich des Inhalts grundlegender Menschenrechte zu adressieren.

*Schlagwörter:* Feminismus, Human Rights, Imperialismus, Autonomie, Unterdrückung

*Abstract:* Serene Khader's *Decolonizing universalism* presents an enlightening and carefully argued for theory about how to understand the goals and methods of an

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



anti-imperialist, transnational feminism. At the centre of her theory stands a definition of feminism as resistance to sexist oppression, that is as resistance to any systemic disadvantage along gender lines. Yet, she gives little defense for why this specific understanding of oppression is best suited for a transnational and anti-imperialist feminism. In the following, I will suggest that it is not just unclear what the justification of Khader's concept of oppression is but that her concept conflicts with some of the other positions she advances in the book and the few hints she gives towards the justification of the universal values she proposes. I will then propose that a different concept of oppression as a denial of autonomy would be a better fit for the aims of her theory. Section 2 gives a short overview of Khader's concept of oppression. Section 3 discusses why her concept of oppression conflicts with some of her own demands for an anti-imperialist, transnational feminism. Section 4 proposes an alternative definition of oppression that is potentially more consistent with the aims of her theory.

*Keywords:* Feminism, human rights, imperialism, autonomy, oppression

## 1. Einleitung

Serene Khaders *Decolonizing Universalism* präsentiert eine erhellen- de Theorie darüber, wie ein anti-imperialer, transnationaler Feminismus heute verstanden werden sollte. Sie übt eine tiefgreifende Kritik eines Feminismus, der westliche Werte und Lebensarten als den einzigen Weg zu Geschlechtergerechtigkeit postuliert und dabei ignoriert, wie diese Werte und Lebensarten dazu beitragen, imperialistische Strukturen zu verfestigen und dadurch den betroffenen Frauen mehr schadet als hilft. Sie nennt diese Form des Feminismus „missionarischen Feminismus“ und definiert ihn anhand von vier Hauptcharakteristika: erstens das teleologische Narrativ der Aufklärung, das eine Idee westlicher sozialer und moralischer Überlegenheit begründet; zweitens ein Unabhängigkeitsindividualismus, der ökonomische Unabhängigkeit sowie Unabhängigkeit von sozialen Beziehungen wertschätzt; drittens die Aufklärungsfreiheit, die Freiheit als die Möglichkeit, soziale, religiöse und traditionelle Gebote infrage zu stellen und sich gegebenenfalls von ihnen zu befreien; und viertens ein Gender-Eliminativismus, der besagt, dass Gender-Rollen Geschlechtergleichheit behindern. Khader zeigt überzeugend, dass diese Charakteristika nicht nur unnötige Bestandteile feministischer Theorien sind, sondern sogar oft Frauen schaden, die in imperialistischen Strukturen leben oder sich ganz allgemein außerhalb des sozialen, ökonomischen und kulturellen Kontexts des Westens bzw. des globalen Nordens befinden.

Als Alternative schlägt Khader einen anti-imperialistischen Feminismus vor, der sich auf einen nicht-idealen Universalismus stützt (Khader 2019, 6). Ein anti-imperialistischer Feminismus stelle die idealisierende und idealisierte Sicht auf westliche Gesellschaften sowie deren Vorbildfunktion für nicht-westliche Gesellschaften und Kulturen infrage. Ein kritischer Blick auf die westliche Geschichte bringe die imperialistische Vergangenheit und Gegenwart des Westens zu Tage und zeige, wie das Auferlegen westlicher Normen und Strukturen nicht-westlichen Frauen geschadet hat und fortwährend schadet (Khader 2019, 8). Gleichzeitig ermögliche ein anti-imperialistischer Ansatz, feministische Ressourcen anderer Kulturkreise zu erkennen und wertzuschätzen (Khader 2019, 10). Wenn das teleologische Narrativ der Aufklärung – und mit ihm die Idealisierung des Unabhängigkeitsindividualismus, der Aufklärungsfreiheit und des Gender-Eliminativismus als universale Werte – beseitigt werde, eröffne dies den Blick auf feministische Strategien und Formen der Geschlechtergerechtigkeit, die Beziehungsabhängigkeiten, traditionelle und religiöse Gebote und genderspezifische Rollenmuster wertschätzen können. Khaders Konzept eines nicht-idealen Universalismus enthält zwei Anforderungen. Erstens soll der feministische Fokus auf gerechtigkeitsfördernden Maßnahmen liegen, die politische Realitäten beachten, statt ein abstraktes moralisches Ideal zu verfolgen (Khader 2019, 7; 46/7). Khader betont, dass feministische Praktiken, Argumente und feministischer Aktivismus immer in spezifische Kontexte eingebettet seien, in denen soziale, kulturelle und ökonomische Faktoren darüber entscheiden, wie Gerechtigkeit am besten gefördert werden könne (Khader 2019, 65ff.). Sie warnt, dass Ignoranz gegenüber solchen kontextuellen Faktoren dazu führen könne, dass die Situation von Frauen sich weiter verschlechtere (Khader 2019, 4).

Zweitens hält Khader daran fest, dass dem Feminismus bestimmte universelle Werte zugrunde liegen. Sie definiert Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung (Khader 2019, 3). Da der von Khader vorgeschlagene Feminismus universellen Wert hat, hat Widerstand gegen sexistische Unterdrückung ebenfalls universellen Wert. Sie schließt sich Frye in ihrem Verständnis von sexistischer Unterdrückung als systematische Benachteiligung, die Frauen wegen ihres Frau-Seins erfahren, an (Khader 2019, 93; vgl. Frye 2000). Die folgenden Abschnitte wenden sich dieser Definition des Feminismus zu und zeigen, warum Khaders Verständnis bestimmte Inkohärenzen aufweist. Zunächst befasst sich Abschnitt 2 mit der Frage, wie Khader Unterdrückung genau versteht. Er zeigt auf, dass

eine ausführlichere Begründung ihrer Definition notwendig ist. Abschnitt 3 argumentiert, dass nicht nur die genaue Begründung ihrer Definition von Unterdrückung unklar ist, sondern dass ihr Konzept von Unterdrückung sogar mit einigen anderen Zielen, die sie verfolgt, in Konflikt steht. Aus dieser Diskussion zeigt Abschnitt 4 auf, dass ein Konzept von Unterdrückung als Entzug von Autonomie besser zu den anti-imperialistischen Zielen von Khaders Theorie passt und dazu geeignet ist, die Offenheit bezüglich des Inhalts grundlegender Menschenrechte zu adressieren.

## 2. Unterdrückung als systematischer Nachteil

Khader bedient sich Fries Definition von Unterdrückung als System, in dem eine soziale Gruppe einer anderen untergeordnet ist (Khader 2019, 93). Sexistische Unterdrückung sei gegeben, wenn Frauen die unterdrückte soziale Gruppe seien (Khader 2019, 3). Was meint Unterdrückung hier? Es gibt zwei Verständnismöglichkeiten. Das engere Verständnis begreift Unterdrückung als das Vorhandensein (ungerechtfertigter) ungleicher sozialer Machtverhältnisse.<sup>1</sup> Das breitere Verständnis sieht Unterdrückung als generelle systemische Benachteiligung. Ungleiche Machtverhältnisse sind dann eine Form von Nachteil, aber nicht unbedingt die einzig relevante oder primäre Form. Khader scheint das letzte, breitere Verständnis von Unterdrückung als die Auferlegung von generellen, sexistischen Nachteilen zu vertreten. So schreibt sie:

„Feminism is a view about how goods should be distributed, or about how the social power dynamics underlying their distribution should be shaped, but not what the goods are. For any good to be seen to be worthy of universal promotion by feminists, a case must be made that it is a universal good in human life that might accrue in gender differential ways.“ (Khader 2019, 62)

Khader gesteht zu, dass soziale Entscheidungsgewalt essentiell für Frauen sei und dass ein feministisches Ziel darin bestehe, diese zu erhöhen (Khader 2019, 136). Dennoch scheint solche Entscheidungsgewalt vor allem einen instrumentellen Wert für sie darzustellen. Sie weist darauf hin, dass fehlende Entscheidungsgewalt zu einer Vielzahl anderer Nachteile führe, wäh-

1 Dieses Verständnis lehnt sich an das republikanische Konzept von (ungerechtfertigter) Herrschaft an, z. B. bei Pettit (1999).

rend eine erhöhte Entscheidungsgewalt oft eine der effektivsten Strategien sei, um Benachteiligungen zu beseitigen oder vorzubeugen. Gleichzeitig hat soziale Entscheidungsgewalt für Khader keinen intrinsischen oder uneingeschränkten Wert wie das folgende Zitat zeigt:

„The more complicated case involves strategies that increase women’s social decision-making power but that use it to increase women’s oppression with regard to other goods in other domains— such as movements led by women that seek to reduce women’s control over their reproductive lives. Feminists need normative ideals that are capable of rendering such cases at least problematic.“ (Khader 2019, 138)

Der primäre Wert sozialer Entscheidungsgewalt besteht also darin, die Güterverteilung so zu beeinflussen, dass keinem Geschlecht ein Nachteil entsteht. Handlungsfähigkeit, verstanden als die Macht, andere zu beeinflussen oder die Welt im eigenen Sinne zu verändern, ist dahingegen sekundär. Der Grund hierfür liegt darin, dass Frauen ihre Handlungsfähigkeit dazu nutzen können, Nachteile für Frauen als Gruppe zu verfestigen oder einzuführen. Die Ablehnung einer primären Rolle sozialer Macht und Handlungsfähigkeit legt nahe, dass Khader Unterdrückung im weiten Sinn, also als generelle Nachteile die Geschlechtszugehörigkeit und alle anderen Sphären des Lebens (ökonomisch, politisch, sozial, in Bezug auf Arbeit, Handlungsfähigkeit etc.) betreffend versteht. Das Ziel von Feminismus ist daher, allen Formen von sexistischen Nachteilen – sei es im Zugang zu sozialen oder ökonomischen Gütern, als verringerte Entscheidungsgewalt oder in einer anderen Form – Widerstand zu leisten. Ungleiche Handlungs- und Entscheidungsgewalt ist nur hervorgehoben, da sie oft den Zugang zu anderen Gütern beeinflusst. Darüber hinaus genießt sie jedoch keinen Sonderstatus in Khaders Theorie.

### 3. Probleme mit Khaders Auffassung von Unterdrückung in einem transnationalen, anti-imperialistischen Feminismus

Khader kritisiert einen Feminismus, der sich primär auf die Handlungsmacht von Frauen konzentriert. Er sei normativ zu dünn, um feministische Ziele zu unterstützen, da er weibliche Handlungsmacht, die Nachteile für Frauen in anderen Sphären bewirkt, akzeptiere. Die folgenden Abschnitte zu Khaders Analyse von metaphysisch traditionellen Weltanschauungen und ihrer Kritik an der Aufklärungsfreiheit werden untersuchen, inwieweit durch die von Khader verwendete Definition von Unterdrückung eine Spannung zu dem

Ziel, einen transnationalen, anti-imperialistischen Feminismus zu konzeptualisieren, entsteht. Dabei wird sich zeigen, dass das breite Konzept von Unterdrückung unwillentlich in einige der (imperialistischen) Fallen gerät, für die sie die Aufklärungsideale kritisiert. Im Einzelnen wird sich herausstellen, dass 1) ihre Definition von Unterdrückung zu externen Interventionen führen kann, die in der Tradition imperialistischer und sexistischer Interventionen stehen und 2) ihre Kritik der Aufklärungsfreiheit als ein potentiell imperialistischer und nur begrenzt geltender Wert auch auf ihr Konzept von Unterdrückung als generalisierte, sexistische Benachteiligung zutrifft.

### *3.1. Das Problem externer Intervention*

Was folgt daraus, wenn Feminismus als Widerstand gegen jede Form sexistischer Benachteiligung verstanden wird? Wie der vorhergehende Abschnitt zeigte, kann es bedeuten, dass der Ausübung der Handlungsmacht von Frauen, die sexistische Benachteiligungen befördern, Widerstand geleistet werden sollte. Khaders Diskussion von Weltanschauungen, die sie metaphysisch-traditionell nennt, ist in dieser Hinsicht erhellend. Metaphysisch-traditionelle Weltanschauungen postulieren bestimmte traditionelle und/oder religiöse Gebote, die deren Anhänger:innen als nicht hinterfragbar ansehen (Khader 2019, 90). Khader verteidigt diese Weltanschauungen gegenüber dem Vorwurf, dass sie inhärent anti-feministisch seien, allein weil sie Frauen Gebote auferlegen, die diese nicht hinterfragen dürfen oder können (Khader 2019, 81; 93). Sie vertritt die Ansicht, dass die Auswirkungen solcher extern auferlegten Gebote darüber entscheiden, ob eine metaphysisch traditionelle Weltanschauung anti-feministisch sei oder nicht (Khader 2019, 76, 92). Führen die Gebote nicht zu sexistischen Nachteilen, so stehe die Weltanschauung nicht dem Feminismus entgegen. Führen Sie jedoch zu systematischen Nachteilen für Frauen, so sei diese Weltanschauung (oder zumindest Teile davon) anti-feministisch und ihr sollte Widerstand geleistet werden. Khader führt nicht weiter aus, wie solcher Widerstand zustande kommen oder welche Form er annehmen soll. Da Anhänger metaphysisch traditioneller Weltanschauungen nach ihrer Definition die in Frage stehenden Gebote als nicht hinterfragbar ansehen, kann dieser Widerstand jedoch kaum aus der betroffenen Gemeinschaft kommen. Auch wenn es durchaus die Möglichkeit gibt, dass sich einzelne Mitglieder von als nicht hinterfragbaren Geboten kritisch distanzieren, so kann dies nicht einfach vorausgesetzt werden. Auch dürften solche Gruppenmitglieder, zumindest so lange sie eine kleine Minderheit sind, oft eher die jeweilige Gruppe verlassen als zu versuchen, den traditio-

nellen Geboten aktiv Widerstand zu leisten. Daher wird es in gewissen Fällen nötig sein, dass der Widerstand gegen anti-feministische Praktiken von außerhalb der betroffenen Gemeinschaft kommt. Während Khader sich zwar dafür einsetzt, dass anti-feministische Praktiken im Einklang mit den gegebenen kulturellen und religiösen Ansichten geändert werden, so scheint ihre Theorie dennoch zuzulassen, dass solche Änderungen durch externe Interventionen herbeigeführt werden, wenn es keine Anzeichen einer inneren Reform gibt. So sagt sie beispielsweise im Bezug auf eine alternative Position: „I believe Mahmood is wrong that feminists should respect this particular metaphysically traditionalist view. The idea that unmarried women should believe that they are damaged goods or do not deserve social benefits, unaccompanied by the idea that men should be exposed to similar penalties, is simply incompatible with feminism.“ (Khader 2019, 91)

Khader betont ausdrücklich, dass ein transnationaler, anti-imperialistischer Feminismus den betroffenen Frauen eine zentrale Rolle in der Auswahl der Form und Priorisierung dieses Widerstandes beimesse (Khader 2019, 12, 44). Sie weist darauf hin, dass bestimmte Formen des Widerstands gegen sexistische Praktiken und Normen die Situation der betroffenen Frauen noch verschlechtern können. Des Weiteren betont sie, dass es manchmal notwendig sein könne, bestimmte Formen sexistischer Benachteiligung temporär zu akzeptieren – entweder um andere, schwerwiegendere Benachteiligungen zu beseitigen oder um die langfristige Beseitigung dieser Nachteile strategisch vorzubereiten (Khader 2019, 12). Dass die betroffenen Frauen Form und Priorisierung dieses Widerstandes wählen, heißt jedoch nicht, dass sie sich dazu entscheiden können, bestimmte sexistische Nachteile beizubehalten. Diese Option steht ihnen selbst gegenüber einem als transnationalem und anti-imperialistisch verstandenen Feminismus nicht offen. Gerade weil Khader diese Option ausschließen will, wendet sie sich gegen einen Feminismus, der sich auf die Förderung einer wertneutralen Autonomie konzentriert (Khader 2019, 109–11). Eine wertneutrale Autonomie besteht in „the ability to pursue what one values and affect the world consistently with one’s own values“ (Khader 2019, 109). Diese Form von Autonomie setzt keine reflexive Distanz zu den eigenen Werten und Überzeugungen voraus und verlangt nicht, dass diese Werte in einem ‚modernen‘ oder säkularen Vokabular vorgetragen werden.<sup>2</sup>

2 Für eine anspruchsvollere Version von Autonomie als Grundlage von Minderheitsrechten, die reflexive Distanz voraussetzt, siehe bspw. Kymlicka (1996).

Das Verständnis von Autonomie, das hier zugrunde liegt, setzt nicht voraus, dass immer die Handlungsmacht besteht, „[to] affect the world consistently with one’s own values.“ (Khader 2019, 109) Stattdessen liegt dem Verständnis die Idee zugrunde, dass allen die gleiche Freiheit zusteht, ihre eigenen Werte zu verfolgen und auszuleben, solange dies nicht mit der gleichen Autonomie anderer in Konflikt steht, und dass jegliche Machtausübung über andere ihnen gegenüber gerechtfertigt werden muss.<sup>3</sup> Wenn Autonomie in diesem Sinne respektiert wird, sind selbst auferlegte Nachteile erlaubt, solange diese mit den eigenen Zielen und Werten übereinstimmen. Selbst ein solches Autonomieverständnis erlaubt jedoch nicht, unwilligen Anderen solche Nachteile aufzuerlegen.<sup>4</sup> Diese letzte Einschränkung ist jedoch nicht genug für Khader. Sie argumentiert, dass eine wertneutrale Autonomiekonzeption nicht die Basis von Feminismus sein könne, denn „instead of turning up the conclusion that patriarchal risk and the devaluation of women’s labor are wrong, concern with value-neutral agency seems to produce the conclusion that IISNPs [intra-household-inequality-supportive norms and practices] can be good, as long as women believe in them and make participating in them a condition of social recognition.“ (Khader 2019, 110) Sie befürchtet, dass Frauen leicht adaptive Präferenzen entwickeln können oder rein strategisch für sie nachteilige Praktiken unterstützen, weil diese ihnen gleichzeitig andere Güter, wie soziale Anerkennung, zukommen lassen. Während ich Khaders Sorge um adaptive Präferenzen teile, denke ich dennoch, dass der Handlungsmacht und Autonomieausübung von Frauen gerade im Kontext eines anti-imperialistischen Feminismus mehr Gewicht zukommen sollte.

Sowohl Frauen als auch anderen Angehörigen nicht-westlicher Kulturen wurde Autonomie in der Vergangenheit oft verweigert, da angenommen wurde, dass sie nicht wüssten, was für sie am besten sei. Diese Sichtweise hat viele Formen paternalistischer und schadhafter Politik gerechtfertigt und

---

Khader lehnt diese Form der Autonomie ebenfalls als zu anspruchsvoll und unvereinbar mit gewissen traditionellen Weltansichten ab.

- 3 Wie eine solche Rechtfertigung, insbesondere in einem interkulturellem Rahmen, aussehen kann beschreibt z. B. Forst (2007)
- 4 Eine wichtige Frage in diesem Kontext, auf die ich hier jedoch nicht weiter eingehen kann, betrifft Kinder, denen Nachteile entstehen, bevor sie selbst vollkommen autonom sind. Siehe beispielsweise das Gerichtsurteil *Wisconsin v. Jonas Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), das das Recht auf Schulbildung zum Gegenstand hat.

hat die Sicht geprägt, dass Frauen und koloniale Subjekte keine vollwertigen Personen seien, sondern eher auf einer Stufe mit unmündigen Kindern stünden (vgl. Keal 2003; Mills 2017). Die Geschichte solcher Annahmen und ihrer Folgen kann hier nicht dargelegt werden. Es sollte genügen, darauf hinzuweisen, dass das Verneinen weiblicher Handlungsmacht, wenn sie dazu benutzt wird, sich selbst Nachteile aufzuerlegen, in unbequemer Nähe zu solch sexistischen und imperialistischen Narrativen steht. Khader zielt explizit darauf ab, einen Feminismus zu entwickeln, der imperialistische Diskurse und Projekte nicht weiterführt. Es ist allerdings fragwürdig, ob ihr dies mit einem Begriff von Unterdrückung gelingen kann, der es rechtfertigt in die Traditionen ‚anderer‘ Frauen einzugreifen, selbst wenn die Frauen selbst diese Traditionen bejahen. Dieses Problem wird dadurch verstärkt, dass Khader die Nachteile, die feministischen Widerstand rechtfertigen, nur sehr vage bestimmt.

Diese Vagheit ergibt sich teilweise aus ihrer Feststellung, dass in unterschiedlichen Gesellschaften verschiedene Dinge als Nach- bzw. Vorteil gelten (Khader 2019, 10). Welche geschlechterbasierte Ungleichheit also für den Feminismus relevant ist, ist immer kontextgebunden. Sie nennt zwar Einschränkungen grundlegender Menschenrechte als eine universelle Benachteiligung (Khader 2019, 38; 40), führt jedoch nicht weiter aus, welche Menschenrechte sie als grundlegend ansieht oder nach welchen Kriterien solch grundlegende Menschenrechte zu bestimmen wären. Dies ist überraschend, da je nach Verständnis von Menschenrechten, grundlegende Menschenrechte sehr minimalistisch, aber auch weitaus umfangreicher verstanden werden können (Schaber 2011; Menke und Pollmann 2017; Griffin 2008; Nickel 2007; Beitz 2009). Je nach der vertretenen Konzeption würde sich also ein Feminismus ergeben, der unterschiedliche Dinge als universelle Nachteile und damit als Gegenstand feministischen Widerstands identifiziert. Dementsprechend würde der transnationale Feminismus selbst eine minimalistischere oder umfangreichere Form annehmen, da Feminist:innen dazu aufgerufen wären, allen Verletzungen grundlegender Menschenrechte Widerstand zu leisten. Ein umfangreicheres Verständnis von Menschenrechten, gepaart mit der Annahme, dass Interventionen zum Schutz dieser Rechte erlaubt seien, eröffnet die Möglichkeit, dass Feminist:innen eine Vielzahl von Praktiken und Normen angreifen, die von den betroffenen Frauen selbst bejaht werden, von außen jedoch als sexistische Unterdrückung definiert und dementsprechend auch durch externe Interventionen bekämpft werden.

Sicherlich sind selbst vor dem Hintergrund sexistischer und imperialistischer Geschichte nicht alle externen Interventionen problematisch. Ein wichtiger Unterschied besteht darin, ob sie Benachteiligungen ins Visier nehmen, die aufgezwungen oder selbst auferlegt sind. Religiöse Frauen können sich beispielsweise dafür einsetzen, religiöses Recht in staatliches Recht zu integrieren oder dafür, religiöses neben staatlichem Recht gelten zu lassen.<sup>5</sup> Nehmen wir nun an, dass das religiöse Recht Frauen gewisse Nachteile auferlegt, z. B., indem es ihnen Abtreibungen oder eine Erwerbstätigkeit verbietet. Im ersten Fall (eine Integration des religiösen Rechts in das staatliche Recht) würden religiöse Frauen ihre Handlungsmacht dazu nutzen, anderen Frauen diese Nachteile aufzuerlegen. Im zweiten Fall (Anerkennung des religiösen Rechts neben dem staatlichen Recht) würden religiöse Frauen sich selbst diese Nachteile auferlegen. Khaders Verständnis von Unterdrückung sähe in beiden Fällen Grund zum Widerstand, da Frauen in beiden Fällen sexistische Nachteile erleiden. Es bestehen jedoch gute Gründe, zwischen beiden Fällen zu unterscheiden. Der relevante Unterschied kann mit Bezug auf die jeweilige Handlungsmacht oder als Respekt für die Autonomie von Frauen erklärt werden. Im ersten Fall nutzen Frauen ihre Handlungsmacht, um die Autonomie anderer Frauen einzuschränken und ihnen ungerechtfertigte Nachteile aufzuerlegen. In diesem Fall gebietet schon allein die Annahme moralischer Gleichheit, dass solchen Praktiken Einhalt geboten wird – notfalls auch durch externe Interventionen.

Der zweite Fall stellt sich jedoch schwieriger dar. Hier nutzen Frauen ihre Handlungsmacht, um sich selbst Nachteile aufzuerlegen. Im Sinne einer wertneutralen Autonomie kann man hier jedoch kaum davon sprechen, dass Frauen ihre eigene Autonomie einschränken.<sup>6</sup> Wie zuvor bereits angesprochen, können externe Eingriffe in diesen Fällen leicht als sexistische oder imperialistische Bevormundung gesehen werden. Gepaart mit der Möglich-

5 Israel beispielsweise erlaubt religiösen Gemeinschaften bestimmte Aspekte des Familienrechts in eigenen Gerichten zu entscheiden (Gottschalk 1954) und erlaubt Mitgliedern religiöser Gruppen damit, sich selbst, jedoch nicht Außenseitern, ihre jeweiligen religiösen Gebote aufzuerlegen. Genauso haben anerkannte indigene Völker in den USA das Recht, ihre Mitglieder nach eigenem Recht zu richten. Dieses Recht erstreckt sich jedoch nicht auf Nicht-Mitglieder (siehe: <https://www.tribal-institute.org/lists/jurisdiction.htm>, eingesehen am 23.08.21).

6 Ausgenommen sind hier selbstauferlegte Nachteile, die es Frauen unmöglich machen, in der Zukunft autonom zu handeln.

keit, dass solche Eingriffe bei einer Vielzahl von Praktiken geschehen können (wenn ein umfangreicher Katalog von Menschenrechten zu Grunde gelegt wird), stellt sich die Frage, inwiefern Khader sicherstellen kann, dass ihr Feminismus anti-imperial ist. Eine Gegenkonzeption würde sich in der gegebenen, nicht-idealen Situation historischen Unrechts und weiterhin bestehender imperialistischer Strukturen und Narrative vielleicht besser darauf beschränken, Situationen zu identifizieren, in denen Frauen ohne ihre Zustimmung Nachteile auferlegt werden oder in denen Frauen Nachteile akzeptieren, weil sie in Abhängigkeitsverhältnissen gefangen sind, die diese Nachteile rational, jedoch nicht gewollt machen. Ein stärkerer Fokus auf wertneutrale Autonomie und die Handlungsmacht von Frauen könnte dabei besser helfen, als das Augenmerk alleinig auf sexistische Benachteiligungen zu richten. Zudem wäre, wie im Folgenden dargelegt, dieser Fokus ebenfalls besser vereinbar mit einer deliberativen Aushandlung universaler Werte, die einem transnationalen, anti-imperialistischen Feminismus zugrunde liegen sollten.

### *3.2. Ein weites oder enges Konzept von Unterdrückung?*

Ein weiteres Bedenken gegenüber Khaders Konzept von Unterdrückung betrifft die Frage, wie ihr weites Verständnis von Unterdrückung als jede Form systematischen, sexistischen Nachteils mit einem transnationalen Feminismus, der nicht gerechtigkeitsmonistisch ist, vereinbart werden kann. Gerechtigkeitsmonismus bedeutet, dass nur eine einzige geschlechtergerechte Ausgestaltung von Normen und Werten existiert (Khader 2019, 8). Je umfangreicher oder maximalistischer eine solche gerechtigkeitsmonistische Theorie ist, desto detaillierter gibt sie vor, wie eine geschlechtergerechte Gesellschaft aussehen sollte. Khader distanziert sich von einer solchen Ansicht und plädiert stattdessen dafür, dass Feminismus negativ als die Abwesenheit von Unterdrückung statt positiv als die Anwesenheit bestimmter Normen und Praktiken definiert werden sollte (Khader 2019, 7, 62). Zugegebenermaßen bedient sich ihre Theorie keiner maximalistischen, monistischen Sicht auf Gerechtigkeit. Jedoch benutzt sie eine monistische Sicht auf Ungerechtigkeit. Die Annahme, dass sexistische Benachteiligung falsch sei, unterliegt ihrer Konzeption des Feminismus als ein Werturteil mit universaler Gültigkeit. Mehr noch, dieses universale Werturteil ist maximalistischer als es sein müsste. Zwar ist es minimalistischer als das positive Bild einer geschlechtergerechten Gesellschaft, das ein missionarischer Feminismus zeichnet. Dennoch ist es substantieller als das alternative Konzept von Unterdrückung als

ein Verneinen von Autonomie. Wie 3.1. gezeigt hat, erlaubt es je nach Menschenrechtskonzeption sogar sehr umfangreiche externe Eingriffe in Praktiken, selbst wenn diese von den Betroffenen befürwortet werden.

Der Umstand, dass ihr Konzept von Unterdrückung nicht so minimalistisch ist wie eine Alternative, spricht noch nicht per se gegen Khaders Definition. Er verlangt jedoch nach einer Rechtfertigung für die Annahmen, dass 1) Widerstand gegen jegliche sexistische Unterdrückung oder Benachteiligung ein universeller Wert sei und 2) dass ein solch maximalistisches Konzept benötigt werde, um das Ziel ihrer Theorie, eine Grundlage für einen anti-imperialistischen und transnationalen Feminismus zu schaffen, zu erreichen. Abschnitt 2.1. hat bereits potentielle Spannungen zwischen dem Ziel eines anti-imperialistischen Feminismus und einer maximalistischen, weiten Definition von Unterdrückung offenbart. Dieser Abschnitt wird sich daher darauf konzentrieren zu hinterfragen, ob Khaders Konzept von Unterdrückung mit ihrer Motivation, eine transnationale feministische Theorie aufzustellen, vereinbar ist. Dazu wird Khaders Kritik der Aufklärungsfreiheit genutzt, um einige Gemeinsamkeiten zwischen Aufklärungsfreiheit und Unterdrückung als sexistische Benachteiligung herauszuarbeiten. Aufklärungsfreiheit verortet Freiheit in der Fähigkeit, traditionelle Werte und Praktiken kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls abzulehnen (Khader 2019, 9). Aufklärungsfreiheit stützt sich auf die Kantianische Sicht, dass Freiheit darin besteht, Autoritäten zu hinterfragen und nur diejenigen Gebote zu akzeptieren, die man durch den Gebrauch der eigenen kritischen Vernunft bejahen kann (Khader 2019, 81).

Khader lehnt es ab, Aufklärungsfreiheit als positives Ideal in eine feministische Theorie einzubinden. Für sie basiert Aufklärungsfreiheit auf einer spezifischen Auffassung von Autonomie, die postuliert, dass Normen und Überzeugungen nur valide seien, wenn ein Individuum sie aufgrund des eigenen kritischen Denkens annehme, nicht jedoch, wenn sie von externen und nicht hinterfragten Quellen stammen (Khader 2019, 92). Sie warnt, dass Aufklärungsfreiheit ein zeit- und kontextgebundener, westlicher Wert sei und dass die Auferlegung eines solchen Wertes außerhalb des westlichen Kontexts aus einer ethnozentrischen und gerechtigkeitstheoretischen Sichtweise hervorgehe (Khader 2019, 97). Um solch einem Ethnozentrismus vorzubeugen, empfiehlt sie, dass Feminist:innen auf die Folgen statt auf die Quellen bestimmter Praktiken achten sollten (Khader 2019, 92). Gibt man Khader Recht, dass Aufklärungsfreiheit tatsächlich ein auf die westliche Welt begrenzter Wert ist, bleibt unklar, warum die gleiche Einschränkung

nicht auch auf Khaders Definition von Unterdrückung als sexistischer Nachteil zutrifft. Schließlich wird ihre Sichtweise längst nicht von allen Frauen geteilt. Der Umstand, dass nicht alle Frauen Khaders Behauptung, dass sexistische Benachteiligung universell falsch sei, teilen, ist besonders relevant im Hinblick auf Khaders Position dazu, wann es akzeptabel ist, positive feministische Ideale zu vertreten.

Sie sagt: „I am open even to universalist transnational feminist positive ideals that are the result of intercultural negotiation and empirical engagement“ (Khader 2019, 11). Interkulturelle Aushandlungen und Diskussionen tragen also dazu bei, bestimmte positive Ideale und Werte als universal gültig zu legitimieren. Es stellt sich die Frage, warum eine ähnliche Forderung nicht auch an negative universelle Ideale gestellt wird. Diese Frage wird besonders relevant unter dem Gesichtspunkt, dass Khader Feminismus als eine ‚freistehende Doktrin‘ verstehen will, die keine bestimmte Lebensweise vorschreibt und stattdessen aus verschiedensten Lebensweisen und Konzeptionen des Guten heraus bejaht werden kann (Khader 2019, 98). Wenn Khader denkt, dass eine interkulturelle Debatte ihre Ansicht, dass sexistische Benachteiligungen ein universelles Unrecht darstellen, bestätigen würde, so wäre es gut, wenn sie dies offen sagen würde. Wenn sie davon ausgeht, dass Widerstand gegen sexistische Benachteiligung ein universelles Gut ist, auch wenn ein interkultureller Dialog nicht zu diesem Ergebnis kommt, öffnet sie sich der gleichen Kritik, die sie Vertreter:innen der Aufklärungsfreiheit entgegenhält – und zwar, dass ihre Theorie eine unnötig maximalistische Definition von Unterdrückung voraussetzt, die nicht von allen Frauen geteilt wird und die möglicherweise ein Wert mit zeitlich und örtlich begrenzter Geltungskraft ist.

#### 4. Eine alternative Definition von Unterdrückung?

Zusammenfassend lassen sich zwei Fragen hinsichtlich Khaders Konzept von Unterdrückung stellen. Erstens, warum zählen die Folgen von Normen und Praktiken mehr als deren Ursprünge? Wenn Khaders maximalistisches Konzept von Unterdrückung seine Legitimation aus einem interkulturellen Dialog und universeller Zustimmung zieht, dann weist dies auf eine dahinterliegende, minimalistischere Auffassung hin, die Unterdrückung insbesondere als das Auferlegen von Praktiken, Werten und Idealen, die von den Betroffenen nicht bejaht werden, sieht – dies würde die legitimierende Funktion eines interkulturellen Dialogs und Aushandlungsprozesses erklären. In

diesem Fall wiegen die Ursprünge (nämlich aus der Bejahung der Betroffenen) bestimmter Normen jedoch stärker als ihre Effekte – entgegen Khaders expliziter Position, dass dem nicht so sei. Trifft dies zu, so stellt sich zweitens die Frage, warum Unterdrückung in diesem Kontext als generalisierte sexistische Benachteiligung verstanden werden sollte und nicht als sexistische Benachteiligung mit Hinblick auf die Fähigkeit, eine wertneutrale Autonomie auszuüben, also u. a. Handlungsmacht zu besitzen, um im Einklang mit eigenen Werten und Idealen zu leben und diese zu kommunizieren. Würde Khader ihre jetzige Definition von Unterdrückung durch eine Definition, die sich primär auf die Verneinung einer wertneutralen Autonomie und einer Einschränkung von Handlungsmacht stützt, ersetzen, so würden einige Inkonsistenzen zwischen ihrem Konzept von Unterdrückung und ihrem Ziel eines anti-imperialistischen, transnationalen Feminismus verschwinden. Das alternative, minimalistischere Konzept von Unterdrückung kann nicht nur die Werte, die sie mit ihrer Theorie verfolgt (anti-imperialistisch, transnational, nicht-ideal, gerechtigkeitsfördernd), unterstützen. Es täte dies auch in einem theoretisch konsistenteren Rahmen als ihr derzeitiges Konzept von Unterdrückung dies erlaubt.

### Literatur

- Beitz, Charles R. 2009. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frye, Marilyn. 2000. „Oppression“. In *Encyclopedia of Feminist Theories*, herausgegeben von Lorraine Code, 370. London & New York: Routledge.
- Gottschalk, R. 1954. „Personal Status and Religious Law in Israel“. *International & Comparative Law Quarterly* 3 (4): 673–77. DOI: <https://doi.org/10.1093/iclqaj/3.4.673>.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Keal, Paul. 2003. *European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University.
- Khader, Serene J. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic. Studies in Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/os0/9780190664190.001.0001>.
- Kymlicka, Will. 1996. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights. Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

- 
- Menke, Christoph, und Arnd Pollmann. 2017. *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. 4. unveränderte Auflage. Hamburg: Junius.
- Mills, Charles W. 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press.
- Nickel, James W. 2007. *Making Sense of Human Rights*. 2. Aufl. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.
- Pettit, Philip. 1999. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford Political Theory. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>.
- Schaber, Peter. 2011. „Menschenrechte und Grundbedürfnisse“. *Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 19: 163–76.



# Dekolonialer Feminismus, Unterdrückung und Handlungsfähigkeit: Eine Antwort auf Hänel und Schuppert, Jugov, Reibold und Müller<sup>1</sup>

## Decolonial Feminism, Oppression, and Agency: A Reply to Hänel and Schuppert, Jugov, Müller and Reibold

SERENE J. KHADER, BROOKLYN

*Zusammenfassung:* Ich habe *Decolonizing Universalism* mit der Absicht geschrieben, eine große Frage zu beantworten – vielleicht die größte normative Frage, die transnationale feministische Wissenschaft beschäftigt: Wie können wir gleichzeitig Feministinnen und Antiimperialistinnen sein? Anders ausgedrückt: Gibt es eine normative Position, die eine gründliche Kritik des Imperialismus ermöglicht, ohne in sexistischen oder patriarchalen Apologetismus zu verfallen? In diesem Buch entwickle ich eine solche Position. In dieser Antwort versuche ich, einige der von Hänel und Schuppert, Jugov, Müller und Reibold aufgeworfenen Fragen zu beantworten und meine Argumente gegen ihre kritischen Anmerkungen zu verteidigen.

*Schlagwörter:* Dekolonialer Feminismus, transnationaler Feminismus, feministische Philosophie, Unterdrückung, *Decolonial Universalism*

*Abstract:* I wrote *Decolonizing Universalism* with the intention of answering a big question—perhaps the biggest normative question vexing transnational feminist scholarship: how can we be feminists and anti-imperialists at the same time? Put differently, is there a normative position that will allow a thoroughgoing critique of imperialism without lapsing into sexist or patriarchal apologetism? In the book, I develop such a position. This reply attempts to answer some of the questions raised by Hänel and Schuppert, Jugov, Müller, and Reibold and to defend my arguments against their critical remarks.

---

1 Aus dem Englischen übersetzt von Fabian Schuppert, Katja Wiesner und Finja Pohl.

*Keywords:* decolonial feminism, transnational feminism, feminist philosophy, oppression, *Decolonial Universalism*

Ich habe *Decolonizing Universalism* mit der Absicht geschrieben, eine große Frage zu beantworten – vielleicht die größte normative Frage, die die transnationale feministische Wissenschaft beschäftigt: Wie können wir gleichzeitig Feminist:innen und Anti-Imperialist:innen sein? Anders ausgedrückt: Gibt es eine normative Position, die eine gründliche Kritik des Imperialismus ermöglicht, ohne in sexistischen oder patriarchalen Apologetismus zu verfallen? In diesem Buch entwickle ich eine solche Position. Ich argumentiere, dass die Vorstellung von Feminismus als Widerstand gegen geschlechtsspezifische Unterdrückung in Verbindung mit der Erinnerung daran, dass die Rolle normativer Konzepte in der feministischen Praxis eine gerechtigkeitsfördernde ist, es uns ermöglicht, bestehende sexistische Praktiken zu kritisieren, ohne zu suggerieren, dass westliches Handeln oder westliche Ideale der Weg zur Befreiung der Frauen sind. Ich habe versucht, diese Antwort so zu formulieren, dass sie für verschiedene Zielgruppen nützlich ist, auch für solche aus den interdisziplinären Frauen- und Geschlechterstudien.

Ich werde die Erste sein, die zugibt, dass das Buch ehrgeizig ist. Wie ich in der Einleitung anmerke, erstreckt sich die Frage, die mich in der Praxis interessiert, über akademische Konversationen hinweg und zerschneidet kein traditionelles philosophisches Thema an den Fugen. Daher bin ich den Autor:innen dieses Symposiums dankbar, dass sie mir die Möglichkeit gegeben haben, die Gründe für einige meiner theoretischen Entscheidungen deutlicher darzulegen – Gründe, die ich manchmal absichtlich in den Hintergrund treten ließ, damit die Konturen der Argumentation den praktischen Fragen besser folgen konnten.

## Intersektionalität und Ökumenismus

Nach einer treffenden Zusammenfassung meiner Kritik am missionarischen Feminismus und meiner positiven Antwort darauf werfen Hänel und Schuppert die Frage auf, die sie als Frage der Intersektionalität bezeichnen. Intersektionalität, ein Begriff, dessen Ursprünge im schwarzen feministischen Denken bis ins neunzehnte Jahrhundert zurückreichen, ist die Auffassung, dass verschiedene Achsen der Unterdrückung, wie „Rasse“ und Geschlecht, die mehrfach Unterdrückten mit Formen der Unterdrückung konfrontieren, die sich qualitativ unterscheiden und deren Ursprünge manchmal nicht

auf die eine oder andere Achse der Unterdrückung zurückgeführt werden können. So ist beispielsweise die Stereotypisierung schwarzer Frauen als „Mammy“-Figuren (siehe Collins 1999) keine Form der Stereotypisierung, die weiße Frauen oder schwarze Männer erfahren, und es ist auch nicht offensichtlich, wo die rassistischen Elemente des Stereotyps beginnen oder die geschlechtsspezifischen beginnen.

Die vielleicht häufigste Kritik an *Decolonizing Universalism* lautet, dass der von mir entwickelte Ansatz nicht ausreichend intersektional ist. Ich sehe mich dieser Kritik ausgesetzt, weil ich Feminismus als Widerstand gegen geschlechtsspezifische Unterdrückung definiere. Es wird häufig angenommen, dass die Anerkennung der Tatsache der Intersektionalität bedeutet, dass Feminismus als Widerstand gegen alle sich überschneidenden Unterdrückungen definiert wird. Ich argumentiere in diesem Buch (Khader 2019, 17; 41–42), dass eine intersektionale Definition des Feminismus, auch wenn es paradox erscheinen mag, tatsächlich intersektionale politische Ziele behindert, insbesondere solche, die durch Kolonialisierung entstanden sind. Kolonisierte Frauen mussten oft Kompromisse eingehen zwischen der Durchsetzung ihrer geschlechtsspezifischen Interessen und der Durchsetzung ihrer racial oder nationalen Interessen. Manchmal werden diese Kompromisse in der Form eingegangen, dass sie aufgefordert werden, den feministischen Kampf zu verschieben, bis der nationale Kampf gewonnen ist; in anderen Fällen haben sie die Form, dass die Frauen selbst erkennen, dass sie nicht an beiden Fronten gleichzeitig kämpfen können, und sich (in vielen Fällen aus rationalen Gründen) dafür entscheiden, dem anti-imperialistischen Kampf den Vorrang zu geben (oder andersherum). Ich bin der Meinung, dass wir die Tragik dieser Kompromisse verschleiern, wenn wir so tun, als seien geschlechtsspezifische Interessen und anti-imperialistische Interessen immer ununterscheidbar und somit unfähig, miteinander zu konkurrieren.

Hänel und Schuppert erheben eine andere, aber verwandte Kritik. Anstatt zu sagen, dass ich den Feminismus intersektional hätte definieren sollen, behaupten sie, dass ich eine stark intersektionale Konzeption des Feminismus in meinen anti-imperialistischen Universalismus eingeschmuggelt habe. Das heißt, sie fragen, ob ich eine Konzeption des Feminismus angeboten habe, nach der man sich nicht als Feminist:in qualifiziert, wenn man nicht auch gegen andere Unterdrückungen ist. Ich sage, dass Feminismus Widerstand gegen sexistische Unterdrückung ist, aber ich nehme an, dass der Feminismus derjenigen, die die geschlechtsspezifische Unterdrückung als einzige Unterdrückung zu betrachten scheinen, etwas Unaufrichtiges an sich hat. Und damit

haben sie Recht. Ich denke, dass der Feminismus vieler „nur geschlechtsspezifischer“ Aktivist:innen und Theoretiker:innen, wie z. B. der Femonationalistinnen, die Krieg und rechte politische Parteien unterstützen, oder der „Le-an-in“-Feministinnen, die den Neoliberalismus unterstützen, nicht ausreicht.

Aber Femonationalistinnen und neoliberale Feminist:innen sind meiner Ansicht nach falsche Feminist:innen, und zwar nicht, weil sie auf der konzeptionellen Ebene die geschlechtsspezifische Unterdrückung als die einzige Unterdrückung ansehen, die es wert ist, dass man sich um sie kümmert. Sie sind falsche Feminist:innen, weil ihr Weltbild durch den Imperialismus so verzerrt ist (die missionarischen feministischen Erkenntnisgewohnheiten, die ich unter 28–36 beschreibe), dass sie nicht einmal erkennen können, dass andere Unterdrückungssysteme die geschlechtsspezifische Unterdrückung verursachen und verschlimmern. Warum sehen die Befürworter des Hidschab-Verbots – von der Türkei des zwanzigsten Jahrhunderts bis zum heutigen Quebec – nicht, dass die buchstäblichen Auswirkungen darin bestehen, Frauen arbeitslos zu machen? Warum übersehen so viele Befürworter von „Empowerment“-Programmen den Wald vor lauter Bäumen und denken, dass es wichtiger ist, den Frauen im globalen Süden 70 Dollar zu geben, als die globale Wirtschaft zu bekämpfen, die sie verarmen lässt und ihre geschlechtsspezifische Arbeitslast noch verschärft?

Der logische Punkt hinter dieser Polemik ist, dass die empirischen Verbindungen zwischen geschlechtsspezifischer Unterdrückung und anderen Unterdrückungen real sind und dass diejenigen, die sie ignorieren, sich nicht wirklich um die ersteren kümmern. Hänel und Schuppert könnten entgegnen, dass es Fälle gibt, in denen die geschlechtsspezifische Unterdrückung nicht so sehr mit anderen Unterdrückungen verflochten ist, und dass in solchen Fällen meine Ansicht es einer Person mit einer „nur geschlechtsspezifischen“ Ansicht erlaubt, als Feminist:in zu gelten. Ich räume ein, dass dies der Fall ist. Aber das beunruhigt mich nicht so sehr, wie sie vielleicht erwarten, denn ich erwarte nicht, dass der Feminismus alle unsere moralischen Verpflichtungen erfüllt. Eine Person, die der Meinung ist, dass Sexismus schlecht ist, Imperialismus aber nicht – oder dass Homophobie oder Transphobie nicht schlecht sind, obwohl dieser Fall wegen der wahrscheinlichen konzeptionellen Verflechtungen zwischen Sexismus und binären Geschlechtersystemen<sup>2</sup> komplizierter ist –, könnte ein:e Feminist:in sein, aber

2 Siehe insbesondere den Artikel „Decolonizing Social Ontology“ von Monque und meine Antwort in *Metaphilosophy* 52 (1): 2021.

ihre anderen Ansichten sind schädlich. Ein:e echte:r Feminist:in zu sein, reicht nicht aus, um eine Person oder eine Bewegung als moralisch gut zu bezeichnen, oder als jemanden, der nach echter Gerechtigkeit strebt.

Wie die meisten anderen Moralphilosoph:innen und politischen Philosoph:innen schreibe ich für ein Publikum, von dem ich annehme, dass es bestimmte prätheoretische Intuitionen mit mir teilt, auch wenn ich nicht die Grundlage all dieser Intuitionen theoretisiere. Ich gehe davon aus, dass das Publikum von *Decolonizing Universalism* andere Unterdrückungen für schlecht hält und versucht, diese Ansicht mit dem Feminismus in Einklang zu bringen, aber ich versuche nicht zu erklären, warum alle Unterdrückungen schlecht sind. Letzteres ist natürlich ein wichtiges philosophisches Projekt – nur nicht das, das ich in diesem Buch unternehme.

Müller äußert ein etwas anderes Problem in Bezug auf meine Annahme, dass die Achsen der Unterdrückung analytisch unterscheidbar sind. Sie befürchtet, dass mein Verständnis von Feminismus als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung unvereinbar ist mit der Organisierung gegen eine der Hauptursachen für die transnationale Unterdrückung von Frauen, nämlich die Umwandlung von Frauen in eine bevorzugte Quelle für Niedriglohnarbeit durch die globale Wirtschaft. Chandra Mohanty argumentiert, dass wir Zeugen der Entstehung einer neuen Form von „Frauenarbeit“ sind, deren Rechtfertigungsapparat geschlechtsspezifische und rassistische Annahmen über Arbeiterinnen beinhaltet. Müller stützt sich auf Mohanty, mit der Behauptung, dass wir ein Konzept des Feminismus brauchen, das die Tatsache anerkennt, dass der globale Kapitalismus die unbezahlte Arbeit von Frauen ausnutzt, und das zum Handeln gegen diese Form der geschlechtsspezifischen Ausbeutung motiviert.

Ich denke, meine Auffassung von Feminismus ist durchaus vereinbar mit a) der Anerkennung, dass die Mechanismen der kapitalistischen und geschlechtsspezifischen Ausbeutung miteinander verwoben sind, oder b) der feministischen Organisierung gegen Themen wie das Betreuungsdefizit oder die Ausbeutungsarbeit in sweat shops. Wie ich bereits erwähnt habe, bedeutet die Aussage, dass die Unterdrückungssysteme analytisch unterscheidbar sind, nicht, dass sie in der Praxis nie zusammenwirken oder dass sie in bestimmten praktischen Fällen immer unterscheidbar sind. Um Crenshaws berühmte Autounfall-Analogie zu verwenden, folgt aus der Tatsache, dass ich meine Verletzung nicht auf ein einziges Auto zurückführen kann, nicht, dass es nicht tatsächlich zwei verschiedene Autos gibt, oder dass ich zufällig Verletzungen erleide, die von einem Auto und nicht von dem anderen stam-

men, neben Verletzungen, die von beiden verursacht wurden. So kann zum Beispiel eine transnationale Wanderarbeiterin in der Pflege, die zu einem niedrigen Lohn arbeitet und gefährdet ist, weil sie ohne Papiere, arm und eine Frau ist, auch unter Einschränkungen des Abtreibungsrechts und einem Mangel an bezahlbarem Wohnraum leiden. Wenn wir die Vorstellung aufgeben, dass sexistische Unterdrückung analytisch von anderen Formen der Unterdrückung unterschieden werden kann, müssen wir sagen, dass wir Sexismus nicht als Quelle der ersteren und Neoliberalismus nicht als Ursache der letzteren isolieren können (was nicht heißt, dass beides auf unkomplizierte Weise isolierbar ist). Ich sehe nicht ein, warum wir dies zugeben sollten, wenn es mit der analytischen Unterscheidbarkeit der Achsen der Unterdrückung durchaus vereinbar ist, dass sie sich in der Praxis manchmal auf eine Weise überschneiden, bei der beide gleichzeitig bekämpft werden müssen.

Müller hat Recht, dass wir meiner Meinung nach die Fähigkeit verlieren, festzustellen, dass die Forderungen anti-oppressiver Kämpfe (tragischerweise) miteinander konkurrieren können, wenn wir behaupten, dass Sexismus eine analytisch unterscheidbare Form der Unterdrückung ist. Feminist:innen müssen sich heute unbedingt für transnationale Arbeitersolidarität einsetzen, aber wir wollen sicher nicht leugnen, dass Arbeiter:innenbewegungen ebenso wie nationalistische Bewegungen sexistisch (und rassistisch) sein können und es auch waren. Der marxistische Feminismus und die soziale Reproduktionstheorie haben natürlich recht, dass der Kapitalismus zum Teil deshalb funktionieren kann, weil er die Arbeit der Frauen abwertet, aber daraus folgt nicht, dass Bewegungen gegen den Kapitalismus automatisch feministisch sind. Daraus mag folgen, dass sie es sein sollten, aber das Argument dafür setzt voraus, dass man in der Lage ist, sinnvoll über Sexismus als solchen zu sprechen.

Ich glaube auch, dass wir etwas anderes verlieren, wenn wir die Unterdrückung der Geschlechter – auf der begrifflichen Ebene – als ununterscheidbar von kapitalistischer Ausbeutung betrachten. Das ist, einfach ausgedrückt, die Fähigkeit, Formen der sexistischen Unterdrückung zu erkennen, deren unmittelbare Ursache nicht der Kapitalismus ist. Ich werde hier nicht die Generationen von Argumenten wiederholen, die Feminist:innen und Anti-Rassist:innen über den Klassenreduktionismus geführt haben. Aber ich möchte betonen, dass wir ein analytisches Instrumentarium brauchen, das es uns erlaubt, auch Kämpfe, die den Kapitalismus nicht in den Mittelpunkt stellen, als feministische Kämpfe zu betrachten. Denken wir zum Beispiel

an das bahnbrechende Argument der argentinisch-brasilianischen Feministin Rita Segato über die Kolonialität von Geschlecht (siehe Monque 2021). Segato zufolge sind indigene Frauen in zunehmendem Maße mit kapitalistischer Unterdrückung konfrontiert, aber auch mit einer anderen Form von sexistischer Unterdrückung, die durch die Kolonialität auferlegt wurde: dem Ausschluss von öffentlichen Entscheidungsprozessen, der darauf zurückzuführen ist, dass die koloniale Autorität weiterhin Männer als bevorzugte Vertreter der Interessen indigener Gemeinschaften behandelt. Betrachten wir auch Formen der geschlechtsspezifischen Unterdrückung, die dort existieren, wo es den industriellen Kapitalismus noch nicht gibt, oder die parallel dazu auftreten, aber nicht direkt durch den Kapitalismus verursacht werden.

Aber vielleicht geht es Müller wirklich darum, dass transnationale feministische Bewegungen dem Kampf gegen die Form des globalen Kapitalismus, mit dem wir konfrontiert sind, Priorität einräumen müssen. Ich stimme Müller zu, dass dies von entscheidender Bedeutung ist, und aufmerksame Leserinnen und Leser von *Decolonizing Universalism* werden feststellen, dass viele meiner Argumente, insbesondere die Argumente zum Individualismus, als Argumente dafür verstanden werden können, dass bestimmte feministische Ziele nicht erreicht werden können, ohne den Neoliberalismus abzulehnen. Gleichzeitig denke ich jedoch, dass wir erkennen müssen, dass eine Anpassung unserer Definition von Feminismus in der von Müller vorgeschlagenen Weise nicht nur bedeuten würde, dass wir dem globalen Kapitalismus Priorität einräumen, sondern auch, dass wir leugnen, dass andere Kämpfe feministisch sein können. Ich sehe nicht ein, warum wir das tun sollten, vor allem wenn es viele Argumente dafür gibt, dass Frauen im Norden gegen den globalen Kapitalismus kämpfen sollten, die keine übermäßige Verengung der Definition von Feminismus erfordern. Ich habe bereits erwähnt, dass wir gegen die Abwertung der Frauenarbeit kämpfen müssen, um die Realität der geschlechtsspezifischen Arbeitsbelastungen ernst zu nehmen. Aber wir können hier noch andere Argumente anführen, wie zum Beispiel Alison Jaggars Argument, dass Frauen im Norden restitutive Pflichten haben, gegen den Neoliberalismus zu kämpfen, weil ihre Regierungen ihn fördern, oder das Argument, dass Frauen im Norden (wie ich), deren Arbeitsfähigkeit von professionellen Kinderbetreuern abhängt, die nicht gut bezahlt werden, von einer Ungerechtigkeit profitieren, gegen die sie zu kämpfen verpflichtet sind.

## Das Verhältnis zwischen nicht-idealem Universalismus und Liberalismus

Ich möchte Jugovs Antwort zum Anlass nehmen, um auf die Beziehung zwischen meinem Buch und dem Liberalismus einzugehen. Ich kritisiere eine schematisierte Position, die ich in dem Buch als „missionarischen Feminismus“ bezeichne, und Jugov argumentiert, dass es unklar ist, ob es tatsächlich missionarische Feminist:innen in der Philosophie gibt, und behauptet, dass die meisten liberalen feministischen Philosoph:innen nicht als missionarische Feminist:innen in Frage kommen.

Ich antworte auf diese Verteidigung der liberalen Feminist:innen an verschiedenen Stellen des Buches. Meine Antwort darauf ist, kurz gesagt, viergleisig. Erstens räume ich ein, dass der missionarische Feminismus eine schematisierte Position oder ein Idealtypus ist. Zweitens akzeptiere ich, dass sich ein Großteil meiner Analyse auf die Ideologie bezieht, die in unserer Gesellschaft zirkuliert, und nicht auf Philosoph:innen. Das stört mich nicht, denn das Problem des missionarischen Feminismus ist eindeutig ein Problem in der Welt, unabhängig davon, ob es eine explizite Position dazu in der philosophischen Literatur gibt oder nicht. Ich denke, es ist ein akzeptables Ziel der akademischen philosophischen Arbeit, analytische Strenge einzusetzen, um uns zu helfen, Politik und den öffentlichen Diskurs zu verstehen.

Meine dritte Antwort wirft den liberalen feministischen Philosoph:innen etwas Subtileres vor als die Befürwortung eines missionarischen Feminismus. Natürlich würden die meisten liberal-feministischen Philosoph:innen den missionarischen Feminismus auf der Ebene der expliziten Prinzipien ablehnen, aber viele von ihnen verfallen ihm auf der Ebene der Problemauswahl und der Anwendung von Prinzipien auf Fälle. Zum Beispiel behauptet Nussbaum in *Sex and Social Justice* ausdrücklich, dass Frauen überall auf der Welt „die Sprache des Liberalismus sprechen“, nur weil sie ihren Wert für sich selbst als Personen zum Ausdruck bringen; sie argumentiert auch, dass die Tatsache, dass Frauen Wahlgemeinschaften bilden, nachdem sie ihre Ehemänner verlassen haben, als Beweis dafür genommen werden sollte, dass Feminist:innen sich nicht so sehr um die Zerstörung von Familien und Gemeinschaften sorgen müssen, wie sie es tun (Nussbaum 1999, 46–49). Alison Jaggars wichtiger Artikel „Saving Amina“ macht deutlich, dass Nussbaums und Okins Betonung kultureller Praktiken ihre Verbundenheit mit einer Perspektive offenbart, die „andere“ Kulturen

und nicht Neoliberalismus und Militarismus als Hauptursache für ihre Unterdrückung ansieht.<sup>3</sup>

Viertens argumentiere ich, dass die typische liberal-feministische Antwort auf dekoloniale feministische Kritik fragend ist (Khader 2019, 16). Die Antwort liberaler feministischer Philosoph:innen auf dekoloniale Kritik besteht vor allem in der Kritik des Relativismus, und die Literatur ist reich an prominenten Beispielen dafür, wie die von Nussbaum und Okin (Nussbaum 2000, Okin 1999). Meiner Ansicht nach kritisieren anti-imperialistische Feminist:innen häufig bestimmte westliche Werte, und ihnen mit der Behauptung zu antworten, wir bräuchten einige universelle Werte, geht am Thema vorbei. Die wirklichen universellen Werte könnten nämlich in ‚anderen‘ Kulturen zu finden sein.

Ich möchte auch darauf hinweisen, dass die Art von nuancierter Einschätzung von Nussbaum und Okin (die ich beide sehr bewundere), die ich anbiete, nicht oft von liberalen feministischen Philosoph:innen gegenüber dekolonialen feministischen Theoretiker:innen angeboten wird. Mir fallen mindestens drei bekannte Artikel von hochkarätigen liberal-feministischen Philosoph:innen ein, die postkolonialen Feminist:innen fehlerhafte Positionen zuschreiben, aber keine davon zitieren. Damit will ich nicht sagen, dass wir uns auf eine Art akademischen Wettlauf nach unten einlassen sollten; ich habe mich in diesem Buch sehr bemüht, meine wissenschaftliche Sorgfaltpflicht gegenüber der liberalen feministischen Philosophie zu erfüllen. Mir geht es darum, dass wir ernsthafter darüber nachdenken müssen, wie epistemische Arbeit und epistemische Wohltätigkeit in der Philosophie verteilt werden. Es scheint mir klar zu sein, dass die Kritik an den vorherrschenden Ansichten in der politischen Philosophie stärker unter die Lupe genommen wird als die von den Rändern, und dass dies eine Praxis ist, die wir versuchen sollten zu ändern, wenn wir wirklich glauben, dass das Infragestellen weit verbreiteter Überzeugungen für die Praxis der philosophischen Wahrheits- oder Erkenntnissuche zentral ist.

In einem Beitrag über die Philosophie von Audre Lorde (Khader 2022) argumentiere ich, dass Lordes berühmte Rede von 1984 über die „Master’s Tools“ am besten als Kritik an ungerechten epistemischen Arbeitsströmen von den Unterdrückten zu den Dominanten zu verstehen ist. Vereinfacht ausgedrückt ist Lorde der Meinung, dass unsere Energie für

---

3 Siehe Narayan (1997) für ein Argument, warum „culture talk“ kolonialen Zwecken dient.

das Streben nach Wissen endlich ist und dass die Aufforderung an Marginalisierte oder Unterdrückte, die Anliegen der Herrschenden weiter zu diskutieren, eine Möglichkeit ist, die Aufmerksamkeit von anderen epistemischen Projekten abzulenken. Dies ist zum Beispiel ein Teil des häufigen Einwandes von People of Color, wenn sie gebeten werden, Weiße über Rassismus aufzuklären; sie müssen ihre Aufmerksamkeit davon ablenken, das Wissen zu produzieren, dem ihre Gemeinschaften Priorität einräumen, um Menschen in dominanten „racial“ Gruppen zu unterrichten, und oft, um ihnen Fakten beizubringen, die bereits weithin bekannt sind. Ich denke, es lohnt sich, sich bewusst zu machen, wie sich die wiederholte Konzentration der philosophischen Diskussion über Kolonialität auf die Frage, ob dekoloniale Feminist:innen gegenüber liberalen feministischen Philosoph:innen fair sind, negativ auf unsere kollektive Fähigkeit auswirkt, die koloniale Situation zu verstehen. Ich bin gerne bereit, die Details liberal-feministischer Darstellungen zu diskutieren, aber ich möchte auch nicht zulassen, dass die Frage nach meiner Fairness ihnen gegenüber die wirklichen, moralisch dringenden Fragen in der Welt, um die es in diesem Buch geht, in den Schatten stellt.

Wechseln wir von der Frage, wie ich liberale feministische Philosoph:innen diskutiere, zu der Frage, ob eine dekoloniale feministische Position innerhalb des Liberalismus erreicht werden kann. Genauso wie ich über die epistemischen Auswirkungen besorgt bin, wenn wir zu viel Zeit damit verbringen, meine Fairness gegenüber liberalen Feminist:innen zu diskutieren, bin ich auch über die epistemischen Auswirkungen der weit verbreiteten Annahme zugunsten des Liberalismus besorgt. Um das klarzustellen: Ich sehe den Liberalismus nicht als unrettbar an und ich glaube auch nicht, dass es für eine:n dekoloniale Theoretiker:in fruchtlos wäre, ein solches Projekt zu versuchen. Tatsächlich kritisiert *Decolonizing Universalism* den Liberalismus nicht direkt, sondern seine Hegemonie, oder genauer gesagt, die Häufigkeit, mit der Behauptungen, die den Feminismus an den Liberalismus binden, ohne Rechtfertigung aufgestellt werden. Wenn ich zum Beispiel behauptete, dass der Widerstand gegen Unterdrückung konzeptionell nicht mit normativem Individualismus zusammenhängt, dann will ich damit sagen, dass diejenigen, die behaupten, Feminismus erfordere Ersteres, ein Argument vorbringen müssen. Das Ziel des besonderen Schadens der Unterdrückung ist eine soziale Gruppe, also muss die Idee, dass normativer Individualismus notwendig ist, unterstützt werden. Und es reicht nicht aus, zu behaupten, dass Individualismus höchst intuitiv ist (für wen?).

Jugov verteidigt den Liberalismus jedoch nicht in Gänze; ihre Position scheint zu sein, dass der Liberalismus, und insbesondere der politische Liberalismus, meiner Kritik am missionarischen Feminismus Rechnung tragen kann. Ein spezieller Punkt, den sie hier anführt, ist, dass mein Ansatz dem Rawls'schen Konzept des überlappenden Konsenses sehr ähnlich ist. Er ist in der Tat recht ähnlich, aber ich glaube nicht, dass dies das impliziert, was Jugov zu glauben scheint. Es stimmt, dass ich wie Rawls der Meinung bin, dass Geschlechtergerechtigkeit mit einer Vielzahl von metaphysischen Lehren vereinbar ist. Aber ich glaube nicht, dass daraus folgt, dass der Liberalismus die Lösung für die globale Geschlechterungerechtigkeit ist. Schließlich ist der Rawls'sche Liberalismus hochgradig revisionistisch. Mehr noch: Die Tatsache, dass eine Position revidiert werden kann, bedeutet nicht, dass sie die beste ist.

Die Tatsache, dass der Liberalismus so viele Überarbeitungen oder Klarstellungen benötigt, um nichtideologisch zu funktionieren, legt nahe, dass ein direkterer Weg, um gegen Geschlechterungerechtigkeit zu argumentieren, wünschenswert sein könnte, vor allem, wenn wir einen Weg finden können, der den guten Elementen des Liberalismus in extensiver Weise entspricht. Der Gedanke, dass der Liberalismus sich selbst rechtfertigen muss, wird noch überzeugender, wenn wir anerkennen, dass der Liberalismus mehrfache Rechtfertigungen für den Kolonialismus geliefert hat und von kolonisierten Menschen und Feminist:innen weitgehend abgelehnt wird. (Es steht Jugov zur Verfügung zu behaupten, dass sie sich gegen kontingente Merkmale des Liberalismus wenden, aber wir wissen, wie dieses Gespräch beantwortet wird, wenn das Argument *mutatis mutandis* über den Sozialismus vorgebracht wird). Und dann ist da noch die Tatsache, dass der theoretische Preis für Rawls' Übergang zum politischen Liberalismus die Bindung seiner Sichtweise an eine bestimmte Zeit und einen bestimmten kulturellen Ort war. Um in Gang zu kommen, braucht der politische Liberalismus eine öffentliche Kultur des Einverständnisses über das Konzept der freien und gleichen Person. Ein solches Einverständnis ist im globalen Kontext sicherlich nicht vorhanden. Darüber hinaus haben einige Feminist:innen argumentiert, dass der politische Liberalismus die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat ohne Frage akzeptiert, so dass der Kampf für Geschlechtergerechtigkeit im Widerspruch zu der Art von Pluralismus stehen kann, die der politische Liberalismus zu akzeptieren bereit ist (siehe Abbey 2007). All dies soll keine endgültige Verurteilung des Liberalismus sein; er mag letztendlich die „richtige“ Familie politischer Ansichten sein. Aber

um herauszufinden, ob er das ist, müssen wir mehr Fragen stellen als die, ob er revidiert werden kann – und uns auf Argumente zubewegen, ob er das sein sollte und wie die konkurrierenden Ansichten aussehen.

## Respekt für die Handlungsfähigkeit und Autonomie der Frauen

Reibold befasst sich mit einer der tiefgreifendsten philosophischen Fragen, die von den sozialen Befreiungsbewegungen aufgeworfen werden, nämlich der Frage, wie wir Unterdrückung definieren sollten. Sie bietet eine sehr anspruchsvolle Version einer Ansicht, die ich in diesem Buch kritisiere und die ich auch in meiner anderen Arbeit über Autonomie ausführlicher kritisiere – nämlich die Ansicht, dass Unterdrückung als eine Einschränkung der Handlungsfähigkeit definiert werden sollte. Reibolds Ansicht scheint die Sorge zugrunde zu liegen, dass der Feminismus, den ich vertrete, es zulässt, die Zustimmung von Frauen zu sexistischen Praktiken in Frage zu stellen, und dass die Zulassung solcher Kritik ein Instrument des Imperialismus ist. Mein erstes Buch „Adaptive Preferences and Women’s Empowerment“ (Khader 2011), ist eine buchlange Antwort auf diese allgemeinen Bedenken. Darin argumentiere ich, dass Feminist:innen eine Konzeption des Guten annehmen müssen, um die Akzeptanz der eigenen Unterdrückung durch Frauen zu kritisieren, dass aber die Implikationen dieser Sichtweise weniger besorgniserregend sind, als man denken könnte, sobald wir die Konzeption des Guten richtig formulieren und unsere nicht-normativen Annahmen ändern. Wir brauchen ein Konzept des Guten, das durch kulturübergreifende Überlegungen zustande gekommen ist, sowie ein Konzept, das vage ist und mehrere Realisierungen zulässt.

Ich trage eine Version dieser Ansicht in *Decolonizing Universalism* hinein. Auch dort vertrete ich die Ansicht, dass Feminist:innen eine deliberativ erarbeitete und mehrfach realisierbare normative Konzeption annehmen müssen. Aber diesmal ist das Konzept Unterdrückung, definiert als systemische Benachteiligung einer sozialen Gruppe. Da ein Großteil meiner Antwort auf Reibold auf Details meiner Sichtweise eingehen wird, die ich zurücktreten ließ, um mich auf die praktischen Probleme zu konzentrieren, möchte ich kurz auf Elemente meiner Sichtweise eingehen, die sich von Reibolds Charakterisierung unterscheiden. Erstens behauptet Reibold, dass ich die Definition von Unterdrückung, die ich in diesem Buch verwende, nicht rechtfertige. Das ist nicht ganz richtig; ich behaupte, dass dies das ist, wofür

die feministischen Bewegungen vor Ort tatsächlich kämpfen. Ich zitiere hier einige empirische Studien, darunter auch solche, die darauf bedacht sind, feministische Bewegungen von Frauenbewegungen zu unterscheiden. Eine Möglichkeit, *Decolonizing Universalism* zu betrachten, besteht also darin, von der Tatsache auszugehen, dass es in der Welt eine Praxis gibt, die „Feminismus“ genannt wird und in einer Vielzahl von Kontexten auftritt. Das Buch ist ein Versuch, die normativen Ziele zu definieren, die diese Bewegung für sich selbst festgelegt hat. Ich bin gerne bereit zu erklären, dass das Ideal des Widerstands gegen Unterdrückung seine Legitimität zum Teil aus der kulturübergreifenden deliberativen Praxis bezieht; ich gehe davon aus, dass ich dies im Buch erklärt habe und dass es in der Methodik des Buches implizit enthalten ist. Zweitens möchte ich meinen Gebrauch von Menschenrechten im Buch präzisieren. Ich behaupte, dass die Objekte der Menschenrechte (nicht die Rechte selbst) die beste (wenn auch nicht erschöpfende) Liste der universellen Güter sind, die wir haben. Ich behaupte, dass der Grund dafür darin liegt, dass die Liste auf der Grundlage von Überlegungen erstellt wurde (unvollkommene Überlegungen sind besser als gar keine). Ich denke also, dass die Befürwortung von Deliberation in *Decolonizing Universalism* offensichtlich ist, wenn auch nicht ausführlich diskutiert.

Wie Reibold möchte ich verhindern, dass „andere“ Frauen und ihre Handlungen in böser Absicht in Frage gestellt werden, aber im Gegensatz zu Reibold glaube ich nicht, dass das Vorhandensein eines normativen Inhalts an sich die Ursache dafür ist, dass die Ansichten „anderer“ Frauen in Frage gestellt werden. Stattdessen behaupte ich, dass das schädliche Hinterfragen durch ein Unvermögen verursacht wird, die Realität der Entscheidungsfindung unter nicht idealen Bedingungen zu verstehen; was wie falsches Bewusstsein aussieht, ist oft das Streben nach der verfügbaren Option, die das objektive individuelle Wohlbefinden am besten fördert. (Übrigens kann dieser Teil meiner Theorie auch die Grundlage für eine Replik auf Müllers Sorge, dass die Unterdrückten nicht immer in der Lage sind ihre eigene Unterdrückung zu verstehen, liefern; meine Antwort lautet, dass dies in der Tat ein Problem ist, aber eines dessen Wichtigkeit von missionarischen Feministinnen aufgebläht wurde, weil sie nicht verstehen, dass „andere“ Frauen oftmals sich an unterdrückenden Praktiken beteiligen, weil das ihre genuin beste Option ist)

Ich behaupte in *Decolonizing Universalism* auch, dass es nicht-normative epistemische Gewohnheiten sind, wie die missionarischen feministischen, die ich im ersten Kapitel des Buches beschreibe (wie Gerechtig-

keitsmonismus, Moralismus und eine verhängnisvoll idealisierte globale Sozialontologie), die dazu führen, dass Frauen im und aus dem globalen Süden als unwürdig angesehen werden, über ihr eigenes Schicksal zu entscheiden. Einer der Gründe, warum angenommen wird, dass die Verschleierung nicht Teil einer geschlechtergerechten Welt sein wird, und warum angenommen wird, dass Frauen, die daran glauben, anti-feministisch sind, ist, dass missionarische Feminist:innen davon ausgehen, dass eine geschlechtergerechte Welt wie der heutige Westen aussehen wird. Ein weiterer Grund ist, dass angenommen wird, dass diese Frauen einer Gehirnwäsche durch unverbesserliche „rückständige“ Kulturen unterzogen wurden. Es geht also nicht darum, dass ich mich nicht um die Hinterfragung kümmere, sondern darum, dass ich versuche, einen Weg zu finden, die Sorge um die Hinterfragung mit einer Tatsache in der Welt in Einklang zu bringen, die wir meiner Meinung nach vernünftigerweise ablehnen können. Das ist die Tatsache, dass die Menschen (im Norden und im Süden) es manchmal nicht für angebracht halten, gegen ihre eigene Unterdrückung zu kämpfen oder sich ihr sogar entgegenzustellen.

Doch nun zu Reibolds positivem Vorschlag, der in nuancierter Weise versucht, auf die Besorgnis über das Hinterfragen zu reagieren, indem er den Inhalt des normativen Konzepts verschiebt. Die weniger nuancierte Version dieser Ansicht, auf die ich sowohl in *Decolonizing Universalism* als auch in *Adaptive Preferences and Women's Empowerment* ausführlich eingehe, lautet, dass feministische Veränderungen immer dann stattfinden, wenn Frauen ihre Handlungsfähigkeit zum Ausdruck bringen. Diese Ansicht ist eindeutig fehlerhaft, denn sie schließt logischerweise die Möglichkeit aus, dass Frauen an ihrer eigenen Unterdrückung beteiligt sind oder andere Frauen unterdrücken; außerdem vermengt sie feministische Bewegungen mit rechtsgerichteten Frauenbewegungen. Reibolds plausible Ansicht ist, dass feministische Veränderungen dann eintreten, wenn die Entscheidungsmacht von Frauen im Vergleich zu Männern (oder die einer Geschlechtergruppe im Vergleich zu einer anderen) zunimmt. Sie teilt also meine Ansicht, dass die relative Benachteiligung das Problem ist, schlägt aber vor, dass wir einem Gut, der wertneutralen Autonomie, Vorrang vor anderen geben sollten.

Der Preis für Reibolds differenziertere Sichtweise ist jedoch, dass sie viele der Probleme auf sich nimmt, die sie mir zuschreibt. Die Autonomie selbst ist ein umstrittener Wert, der Gegenstand erheblicher transnationaler feministischer Kritik war. Wenn wir dies einmal erkannt haben, werden wir sehen, dass Reibolds Sichtweise eine Hinterfragung vieler Frauen erfordert,

nicht nur hypothetisch, sondern tatsächlich. Frauen, die nicht glauben, dass ihnen gleiche Entscheidungsbefugnisse zustehen, gibt es zuhauf, im Norden wie im Süden. Um ein Beispiel zu nennen, das ich in diesem Buch ausführlich behandle: Die ägyptischen Salafistinnen in Saba Mahmoods *Politics of Piety* glauben, dass sie ihren Ehemännern gehorchen müssen. Mahmood weist darauf hin, dass dies die überlegte Ansicht dieser Frauen ist, zu der sie in vielen Fällen gekommen sind, indem sie bewusst viel egalitäre Ansichten, die sie früher in ihrem Leben vertraten, abgelehnt haben. Reibolds Ansicht bedeutet also, dass diese Frauen etwas schätzen sollten, was sie nicht tun. Außerdem besagt Reibolds Ansicht nicht nur, dass diese Frauen Autonomie schätzen sollten, sondern auch, dass sie Gleichheit schätzen sollten. In der Tat leistet die Gleichheit in Reibolds Konzept der Unterdrückung eine Menge normativer Arbeit, da es in ihrer Sichtweise letztlich um die Verteilung von Autonomie geht. Wir sollten nicht zulassen, dass der Begriff „Autonomie“ als Ablenkungsmanöver fungiert, das uns vom Vorhandensein signifikanter, kontroverser normativer Inhalte in ihrer Auffassung ablenkt.

Der wahre Grund für die Ähnlichkeit zwischen Reibolds und meiner Meinung ist, dass es im Feminismus um das Hinterfragen geht. Natürlich wollen wir nicht die Art von Hinterfragung, über die Reibold am meisten besorgt ist, die Art, die Imperialisten dazu bringt, zu denken, dass die Entscheidungen von Frauen nicht respektiert werden sollten, dass ihre Ich-Perspektive wertlos ist, oder dass Mittel wie Krieg der Weg sind, um feministische Ziele zu erreichen. Wir wollen auch kein einseitig von Nord nach Süd gerichtetes Hinterfragen. Aber Feminismus erfordert, zumindest in Gesellschaften, die sexistische Unterdrückung praktizieren, die Kritik am Status quo und an der Beteiligung von Frauen an seiner Aufrechterhaltung. Kritik, einschließlich der Kritik an verinnerlichten unterdrückerischen Ideologien, ist ein wichtiger Teil des sozialen Wandels, und so ist es nicht überraschend, dass Reibolds Ansicht am Ende einen großen Teil davon unterstützt. Eine Möglichkeit, *Decolonizing Universalism* zu lesen, besteht darin, Frauen im globalen Norden aufzufordern, ihre eigenen Ansichten darüber, was „gut“ für andere Frauen ist, und ihre Beteiligung an der Unterdrückung dieser Frauen zu überdenken. Selbst anti-imperialistisches Engagement impliziert also, dass es manchmal gut ist, Frauen zu hinterfragen.

Der eigentliche Unterschied zwischen Reibolds Ansicht und meiner ist die Verteilung.<sup>4</sup> Sie glaubt, dass Autonomie das einzige relevante Gut ist,

4 Wenn ich diesen Begriff verwende, will ich die Unterdrückung nicht auf eine

während ich glaube, dass es eine Reihe anderer Güter gibt. Ich habe Gründe für die Bevorzugung der pluralistischen Sichtweise erwogen, von denen viele aus der transnationalen feministischen Wissenschaft stammen. Einer davon, den ich bereits erwähnt habe, ist, dass es unklar ist, ob wir einen kulturübergreifenden Konsens über den Wert der Autonomie haben – oder über die Vorstellung, dass ihre Bedeutung intrinsisch ist oder dass sie ein Trumpf anderer Güter ist. Ein weiterer Punkt hat mit einem Punkt zu tun, den ich als zentral für die Literatur über transnationale, dekoloniale und auch sozialistische Feminismen betrachte. Dieser Punkt besagt, einfach ausgedrückt, dass westliche Feminist:innen die Anliegen „anderer“ Frauen als anti-feministisch missverstehen, wenn diese Frauen anderen Gütern als der Autonomie Priorität einräumen. (Innerhalb des westlichen Feminismus geht es auch oft darum, dass Elitefrauen die geschlechtsspezifischen Belange von Frauen aus der Arbeiterklasse verkennen, wenn diese anderen Gütern als der Autonomie Vorrang einräumen.) Denken Sie zum Beispiel an die Tatsache, dass es vielen Frauen mehr darum geht, die Belastung durch Pflege- und Hausarbeit zu verringern als die Entscheidungsbefugnis zu stärken. Das ist zum Beispiel der Grund, warum manche Frauen die Polygamie bevorzugen, auch wenn der Mann das „Oberhaupt“ des Haushalts bleibt. Das ist auch der Grund, warum viele Frauen den Kampf um mehr Entscheidungsgewalt im Haushalt als einen Kampf der Elitefrauen ansehen und sich stattdessen einen besseren Arbeitsschutz für Frauen oder die Aufwertung der Hausarbeit wünschen. Reibolds Sicht der Unterdrückung ist natürlich nicht so detailliert, wie es in einem Artikel oder Buch der Fall wäre, aber sie legt nahe, dass die Frage, ob diese Frauen Feminist:innen sind oder nicht, anhand der Frage entschieden werden kann, wie viel Entscheidungsbefugnis sie haben wollen, oder dass es wichtiger ist, ihre Entscheidungsbefugnis zu vergrößern, als sich für eine Verringerung ihrer Arbeitsbelastung einzusetzen (ironischerweise unabhängig davon, ob sie das wollen). Ich will damit nicht sagen, dass Entscheidungsmacht nicht wichtig ist (und wie Reibold einräumt, behaupte ich, dass sie aus empirischen Gründen besonders wichtig ist), sondern ich will damit sagen, dass ihr Vorrang in Fällen wie diesem zu Fehleinschätzungen führt, die wir vermeiden sollten.

Natürlich gibt es in der Debatte über die Rolle, die Autonomie im Konzept der Unterdrückung spielen sollte, noch viel mehr zu sagen, und ich

---

Form der Ungleichverteilung reduzieren; ich meine nur „die Währung des Vorteils“.

schätze Reibolds Einladung, darüber weiter nachzudenken. Sobald wir anerkennen, dass Reibolds Ansicht einen normativen Inhalt hat, stellt sich für die transnationale feministische Praxis die dringende Frage, wie dick oder dünn das von uns verwendete normative Konzept des Feminismus sein sollte. (Vielleicht ironischerweise sorgt sich Jugov, dass mein Konzept der Unterdrückung zu dünn ist; Reibold sorgt sich, dass es zu dick ist). Die Frage, wie weitreichend ein Konzept des Guten sein sollte, das transnationale Feminist:innen vertreten sollten, ist eine Frage von größter philosophischer und praktischer Bedeutung, und ich erhebe nicht den Anspruch, das letzte Wort zu haben. Es ist eine Frage, über die Philosoph:innen debattieren sollten, und zwar auf eine Weise, die die Lehren aus den Bewegungen und der Wissenschaft im und über den globalen Süden ernst nimmt.

### *Literatur*

- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Khader, Serene J. 2011. *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. „Must Theorising about Adaptive Preferences Deny Women's Agency?“ *Journal of Applied Philosophy*. Vol. 29 (4): 302–17. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2012.00575.x>.
- . 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. *Studies in Feminist Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lorde, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press.
- Nussbaum, Martha. 2000. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford.
- Okin, Susan Moller. 1999. „Reply“. In *Is Multiculturalism Bad for Women*, herausgegeben von Joshua Cohen, Matthew Howard und Martha Nussbaum, 115–32. Princeton: Princeton University Press.

