



Feministische Überlegungen zur Gerechtigkeit aus der Perspektive des globalen Südens

Nivedita Menon

Gerechtigkeit erfordert, dass wir hinterfragen, was im Laufe der Zeit zur Normalität geworden ist. Gerechtigkeit erfordert, dass wir uns über Konventionen hinwegsetzen.

Gerechtigkeit als Ordnung?

Oftmals ist das, was als „gerecht“ erscheint, nichts anderes als die Normalisierung einer früheren Geschichte der Gewalt. Die Weitergabe von Benachteiligungen von Generation zu Generation, genauso wie für eine Handvoll anderer die Weitergabe von Reichtum und Privilegien von Generation zu Generation. Diese der Normalität zugrunde liegenden Geschichten der Gewalt nicht anzuerkennen, bedeutet, eine Geschichte der Gewalt zu legitimieren.

Der Historiker Pankaj Jha drückt es so aus: Gerechtigkeit verlangt von uns, wie ein Historiker zu denken. Man darf nicht beim Jetzt stehen bleiben. Das Jetzt hat eine Geschichte. Aber Geschichte ist nicht nur das, was in der Vergangenheit geschehen ist – Geschichte ist das, was geschieht; Geschichte handelt von der Gegenwart. Die Vergangenheit wird nicht deshalb wichtig, weil die Menschen sich daran erinnern wollen, was in der Vergangenheit geschehen ist. Wenn man über die Vergangenheit spricht, geht es eigentlich darum, auf eine bestimmte Weise über die Gegenwart und auf eine bestimmte Weise über die Zukunft zu sprechen. Deshalb gibt es so viele verschiedene Versionen dessen, was in der Vergangenheit geschehen ist. Wenn ich also von „Geschichte der Gewalt“ spreche, meine ich damit das Hier und Jetzt, nicht etwas, das vorbei und abgeschlossen ist. Die Vorstellung, dass etwas „gerecht“ ist, entspringt einer früheren Geschichte der Gewalt – einer, die weitergeht – und am Ende, weil Ordnung herrscht, erscheint sie normal, sogar natürlich.

Der französische Philosoph Romain Rolland sagte: „Wenn Ordnung Ungerechtigkeit ist, dann ist Unordnung der Beginn von Gerechtigkeit.“ Wir müssen „soziale Ordnung“ kritischer betrachten.

In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen eine Geschichte über die nicaraguanische Gebärdensprache erzählen. Ich habe erst kürzlich erfahren, dass Gebärdensprache nicht einfach eine Abbildung des bestehenden Alphabets ist, sondern eine eigenständige Sprache. Das zeigt uns, wie viele Aspekte des Lebens für Privilegierte unsichtbar bleiben. Nicaragua ist ein Land, in dem 1979 eine Militärdiktatur durch eine Revolution gestürzt wurde. Als diese Revolution stattfand, gab es einen enormen Druck, das Bildungswesen zu revolutionieren. Eine der Maßnahmen, die beschlossen wurden, war die Einführung eines richtigen Unterrichts in der Gebärdensprachen Da es sich um eine sehr isolierte Gesellschaft handelte, hatten die Gehörlosen dort bereits eine eigene Sprache entwickelt – anders als alle anderen Gebärdensprachen der Welt –, die als nicaraguanische Gebärdensprache bezeichnet wird. Nach der Revolution begann man mit der Einrichtung von Schulen für gehörlose Kinder, um ihnen eine formale Bildung zu ermöglichen. Interessant war, dass die neuen Schüler jedes Jahr die Gebärdensprache ihrer älteren Mitschüler übernahmen und dann die Regeln brachen. Sie führten neue Wörter und neue Denk- und Satzbildungsweisen ein, die die Sprache verbesserten. Die nächste Generation brach die Regeln erneut und so weiter, wodurch die nicaraguanische



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

Gebärdensprache komplex und flexibel wurde. Die nicaraguanische Gebärdensprache (NSL) gilt weltweit als „absolut einzigartig, da sie die einzige Sprache ist, die jemals ohne andere sprachliche Einflüsse entstanden ist und von Anfang an aufgezeichnet wurde“. Was ich aus dieser erstaunlichen Geschichte über die Entstehung und Entwicklung einer relativ neuen Sprache gelernt habe, ist, dass Regelverstöße (also „Unordnung“) die Grundlage für neues Wissen sein können, das das bisher Unsichtbare widerspiegelt.

Und die Reflexion des Unsichtbaren ist schließlich der Weg zur Gerechtigkeit.

Zwei Sichtweisen auf das Lernen – Rancière und Freire

Die andere Geschichte, die ich erzählen möchte, stammt von einem berühmten französischen Philosophen namens Jacques Rancière, der ein Buch mit dem Titel *„Der unwissende Lehrer“* geschrieben hat. In diesem Buch erzählt Rancière die Geschichte eines tatsächlichen Lehrers namens Joseph Jacotot, der entsandt wurde, um Menschen in einem flämischsprachigen Gebiet Französisch beizubringen. Sie konnten kein Französisch und er konnte kein Flämisch. Der Lehrer hatte eine zweisprachige Übersetzung von der *„Ilias“*, in der auf der einen Seite Französisch und auf der anderen Seite Flämisch stand. Der Lehrer gab den Kindern den Text und forderte sie auf, die französischen Wörter herauszufinden, indem sie sie mit dem flämischen Teil verglichen. Und alle Schüler lernten Französisch, indem sie „ihre Intelligenz selbst entdeckten“, wie Rancière es ausdrückte.

Als ich diese Geschichte las – als jemand aus einem ehemals kolonialisierten Land, dessen Sprachen vollständig marginalisiert wurden –, fragte ich mich, warum Rancière, ein liberaler, aufgeklärter Philosoph, nicht eine einfache Frage gestellt hat: Warum war der Lehrer in einer Position, in der die flämischen Kinder Französisch lernen mussten, er selbst aber kein Flämisch lernen musste? Der Grund dafür lag in der Art und Weise, wie der französische Nationalstaat entstanden war. Alle Nationalstaaten seit dem 18. Jahrhundert wurden durch die Marginalisierung anderer Sprachen als der dominierenden und durch die Assimilation oder Zerstörung lokaler Kulturen geschaffen. Französisch war die Sprache des französischen Nationalstaates, und so musste Flämisch – eine Minderheitensprache – zugunsten des Französischen verdrängt werden. Warum dachte Rancière nicht einmal darüber nach? Weil er als Franzose dies als Fortschritt betrachtete. Unabhängig von der jeweiligen Sprache ist es jedoch die Idee „eine Nation, eine Sprache“ oder vielmehr „eine Nation, ein Alles“, die zu Ungerechtigkeit führt. Was der Lehrer tat, war eine Art von Bildung – er bereitete flämische Kinder darauf vor, in einer französisch dominierten Welt zu leben, die sich bereits um sie herum herausgebildet hatte. Aus diesem Grund haben viele Historiker gesagt, dass der Prozess der Schaffung eines modernen Nationalstaates dem Kolonialismus ähnelt.

Eine andere Sichtweise auf das Lehren als die von Rancière ist *die Pädagogik der Unterdrückten* des brasilianischen Wissenschaftlers und Aktivisten Paulo Freire. Paulo Freire sah die Pädagogik wie folgt: Der Lehrer lehrt die Schüler fünf Dinge und die Schüler lehren den Lehrer fünf Dinge. Aus dieser pädagogischen Methode leite ich die Idee des „Außen“ ab. Wenn etwas im Inneren normal ist, denkt man plötzlich, wenn das Außen hereinbricht: „Oh! Das ist also nicht feststehend und natürlich? Das ist nicht in Ordnung?“ Was ich als Außen bezeichne, kann ein Lehrer oder ein Freund oder eine Bewegung oder ein Buch sein. Es gibt immer ein Außen, das die Konsolidierung

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

von Machtstrukturen verhindert. Ob es sich nun um Kapitalismus, Patriarchat oder Suprematismus auf der Grundlage einer religiösen, rassistischen oder klassenbezogenen Identität handelt, es gibt immer ein Außen, das hereinbricht. Das ist es, was Paulo Freire meinte: Die Schüler sind das „Außen“ des Wissens des Lehrers und die Lehrer sind das „Außen“ des Wissens der Schüler. Wenn das Außen hereinbricht, destabilisiert es dich. Es lässt dich fragen: „Oh, habe ich mich die ganze Zeit geirrt?“ Und manchmal ist es an der Zeit zu sagen: „Ja, ich habe mich geirrt, aber die neue Welt, die sich offenbart, ist wunderbar.“

Gerechtigkeit als Gleichheit

Die Vorstellung von Gerechtigkeit als Unparteilichkeit klingt sehr fair, ist aber überhaupt nicht fair.

Gerechtigkeit muss auf der Idee basieren, Unterschiede anzuerkennen und Bedürfnisse zu erkennen. Dies wird in akademischen Kreisen seit langem diskutiert, aber es taucht auch immer dann auf, wenn es um Debatten über positive Diskriminierung geht, wie zum Beispiel die Reservierung von Plätzen für bestimmte Kasten in meinem Land Indien oder reservierte Sitzplätze für Frauen in Bussen. Der Kern der Sache ist derselbe: Sollte die Gesellschaft Unterschiede anerkennen? Sollte Gerechtigkeit auf der Idee der Unterschiedlichkeit basieren oder nicht?

Es gibt zwei Arten von Unterschieden: hierarchische Unterschiede, die offensichtlich unfair und ungerecht sind. Südafrika hatte beispielsweise ein auf Unterschieden basierendes System – die Apartheid, die zwischen den Rassen unterschied –, aber dieses System war auch zutiefst hierarchisch und ungerecht, da es nur einigen Menschen Rechte gewährte, während es vielen anderen Rechte verwehrte. Unterschiede sind nicht von Natur aus hierarchisch, aber soziale Strukturen schaffen Hierarchien.

Unterschiede in Bezug auf Rasse, Kaste, Klasse und Geschlecht sind gleichzeitig hierarchisch. Nehmen wir das Geschlecht. In der Welt, in der wir leben, bestimmt das Geschlecht, das uns bei der Geburt zugewiesen wird, unser gesamtes Leben und wie wir es leben. Dies ergibt sich aus dem Funktionieren des Patriarchats, der Heteronormativität, der Darstellung der Welt als nur zwei Geschlechter umfassend.

Aber wir leben heute in einer Welt, die sich seit dem 20. Jahrhundert radikal verändert hat. Wir wissen, dass es mehr als zwei Geschlechter gibt, und nehmen das heute fast als selbstverständlich hin. Als ich aufwuchs, musste ich mich mit dieser Welt auseinandersetzen und lernen. Warum? Wegen einer sehr starken Queer-Bewegung. Wir haben diese Dinge erfahren, weil es Widerstand aus der Gesellschaft gab. Und um ein ethisches Leben zu führen, kann man nicht sagen: „Alles, was ich weiß, ist richtig.“ Vielmehr müssen wir sagen: „Alles, was ich weiß, muss sich möglicherweise ändern“ – und es ändert sich jeden Tag.

Judith Butler ist eine Philosophin, die seit langem argumentiert, dass Geschlecht durch multiple Diskurse konstruiert wird, darunter Medizin und Wissenschaften wie Biologie. Butler sagt, es gebe einen mächtigen Rahmen, die „heterosexuelle Matrix“, die die Welt so erscheinen lässt, als gäbe es nur zwei Geschlechter und als würde jedes Geschlecht nur vom „anderen“ Geschlecht angezogen. Butlers Infragestellung dieses Rahmens ist gefährlich für die bestehende Gesellschaftsordnung, die patriarchalisch, heterosexistisch und ungerecht ist. Und jetzt gibt es in den USA einen starken,

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



staatlich unterstützten Widerstand gegen diese Art der Lehre oder Diskussion über Geschlecht.

Das Problem ist nicht die Unterschiedlichkeit an sich, sondern dass diese Unterschiedlichkeit in soziale Umstände eingebettet ist, die Hierarchien schaffen. Nehmen wir eine körperliche Behinderung wie Blindheit. Warum ist Blindheit eine Behinderung? Weil die Welt für sehende Menschen gemacht ist. Sprichwörter wie „Im Land der Blinden ist der Einäugige König“ sind völlig falsch. Der Spruch macht nur deshalb Sinn, weil diese Welt für Sehende gemacht ist und es daher für Blinde schwierig und problematisch wird.

Ich möchte Ihnen eine kleine Geschichte erzählen. Einer meiner Freunde arbeitet in einem Forschungsinstitut, in dem einer seiner Kollegen blind ist. An einem Winterabend gegen 16 Uhr schaute er bei diesem Kollegen vorbei. Um 17:30 Uhr war es bereits so dunkel, dass mein Freund in dem Zimmer seines Kollegen nichts mehr sehen konnte. Also sagte er zu seinem blinden Freund: „Willst du nicht das Licht einschalten?“ Der Freund lachte und sagte: „Wenn du es unbedingt brauchst, kannst du es einschalten!“ Es war der Sehende, der durch die Dunkelheit behindert war, der Blinde hatte kein Problem damit. Angenommen, Sie würden in einer Welt leben, die für Blinde strukturiert wäre, dann gäbe es keine Zugeständnisse an die Dunkelheit, und wir Sehenden wären diejenigen, die über Dinge stolpern würden, und die Behinderung wäre die derjenigen, die sehen können. Körperliche Unterschiede sind nur deshalb Behinderungen, weil die Gesellschaft eine bestimmte Norm voraussetzt und sich um diese Norm herum aufbaut.

Mein Punkt ist also, dass Gerechtigkeit auf dem Gedanken der Gleichbehandlung basieren muss. Bei Gerechtigkeit geht es nicht um Gleichheit, sondern darum, Unterschiede anzuerkennen. Dies ist eine alte Debatte in der vorherrschenden Politikwissenschaft. Feministinnen und Anhängerinnen und Anhänger der Critical Race Theory haben die Idee der Gerechtigkeit als Gleichheit scharf kritisiert.

Wenn man Gerechtigkeit im Hinblick auf Unterschiede betrachtet, kann man über soziale Gerechtigkeit und *affirmative action* entlang der vielen Achsen der Ungleichheit nachdenken, die in der Welt existieren. Daraus entstehen Ideen zur Umverteilung.

Gerechtigkeit als Freiheit

Gibt es einen Unterschied zwischen Befreiung und Freiheit (*freedom and liberty*)? Die meisten westlichen Philosophen unterscheiden nicht zwischen den beiden Begriffen, mit Ausnahme von Hannah Arendt, auf die wir noch zurückkommen werden. Andere betrachten Freiheit und Befreiung als Synonyme.

Die westliche, liberale politische Theorie hat der Freiheit traditionell den höchsten Stellenwert unter den liberalen Werten eingeräumt und sie über Gleichheit und Gerechtigkeit gestellt. Die individuelle Freiheit wurde erst dann geschätzt, als die Bauernschaft im 16- bis 18. Jahrhundert in Europa vollständig von ihrem Land enteignet wurde und eine Gesellschaft entstand, die einerseits aus wenigen Grundbesitzern und andererseits aus einer großen Masse von rechtlosen, besitzlosen Menschen bestand. Erst nach diesen Umwälzungen wurde die individuelle Freiheit zu einem Wert, den die westliche Philosophie vertrat. In „*Das Kapital*“ verwendet Marx ironischerweise das Wort „frei“ für diese Bauern, die gewaltsam von ihrem Land entwurzelt wurden und



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

nichts als ihre Arbeitskraft übrig hatten – sie haben nichts, sie wurden von allem befreit, was sie besaßen.

Die bekannteste Formulierung stammt von Isaiah Berlin, der zwischen negativer Freiheit und positiver Freiheit unterschied. Negative Freiheit ist die Abwesenheit von Zwang und Einschränkungen durch externe Instanzen (einschließlich des Staates) gegenüber dem Individuum.

Positive Freiheit ist die Möglichkeit, die Kontrolle über das eigene Leben zu übernehmen und seine grundlegenden Ziele zu verwirklichen. Dies wird oft eher Kollektiven als dem Individuum zugeschrieben. Es lässt sich jedoch argumentieren, dass das Streben nach Freiheit, verstanden als Selbstverwirklichung oder Selbstbestimmung (sei es des Individuums oder der Gemeinschaft), staatliche Eingriffe erfordern kann, die von Liberalen normalerweise nicht zugelassen werden. Aus diesem Grund stehen Berlin und andere Liberale dem positiven Konzept der Freiheit skeptisch gegenüber, da es ihrer Meinung nach die Gefahr des Autoritarismus in sich birgt.

Für die meisten Denker des globalen Südens jedoch, seien es afrikanische Denker wie Julius Nyerere, Kwame Nkrumah oder Fanon oder in Indien Gandhi und BR Ambedkar, wurde dieser Wert nie als Freiheit, sondern als Befreiung im Kontext des Antiimperialismus definiert und immer als gemeinschaftlicher Wert verstanden. Befreiung (*freedom*) bedeutete nie nur die Befreiung von der Kolonialherrschaft, sondern die Freiheit (*freedom*), eine neue, gerechte Gesellschaft aufzubauen.

Für Nyerere war das Konzept der *Ujamaa*, das mit „Familienzugehörigkeit“ übersetzt werden kann, mit gemeinschaftlichen Werten verbunden, die ein neues sozialistisches Tansania aufbauen sollten. Für Nkrumah war es der afrikanische Sozialismus, der auf dem Verständnis der gemeinschaftlichen Grundlage der meisten afrikanischen vorkolonialen Gesellschaften und dem Fehlen einer Tradition des Privateigentums beruhte. Daraus begründete er die Existenz eines indigenen afrikanischen Weges zum Sozialismus, der scheinbar einen dritten Weg zwischen dem westlichen Kapitalismus und dem sowjetischen Kommunismus bot.

Für Frantz Fanon ist Befreiung (*freedom*) soziale Befreiung (*freedom*), die Befreiung (*freedom*) des Individuums in Staat und Gesellschaft. Dazu gehören das Bewusstsein der Befreiung (*freedom*), Selbstverwirklichung und Gehorsam gegenüber sich selbst. Das bedeutet, dass die Menschen selbst Entscheidungen treffen sollten, die sie betreffen. Das kann niemand für sie tun. Entscheidungen sollten nicht von den Führern getroffen werden, sondern vom Volk, vom gesamten Volk. Das ist Befreiung (*freedom*).

Damit diese Art von Befreiung (*freedom*) verwirklicht werden kann, ist es wichtig, dass der Nationalstaat nicht nur frei von äußerer Kontrolle (durch Imperialismus) ist, sondern dass auch die politischen und sozialen Verhältnisse so gestaltet sind, dass die Menschen ihre Freiheit zum Ausdruck bringen und bewahren können. Die menschliche Gemeinschaft muss nicht nur ein freier Staat, sondern auch eine freie Gesellschaft sein.

Für Gandhi ist Befreiung (*freedom*) *Swaraj*, Selbstbestimmung – das heißt Befreiung von einem externen Herrscher, aber auch Kontrolle über sich selbst, Disziplin, eine Reihe ethischer Prinzipien, die den Einzelnen und die Gemeinschaft binden.

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

Und schließlich sah Ambedkar Befreiung (*freedom*) als untrennbar mit einer sozialen Revolution verbunden an. Befreiung bedeutete für ihn die Abschaffung des Kastensystems und die Befreiung von der unterdrückerischen Kastenordnung insgesamt, nichts weniger als eine soziale Revolution. Für Ambedkar würde also eine politische Revolution allein keine Befreiung bringen, sondern es bedürfe einer sozialen Revolution.

Die einzige westliche Philosophin, die zwischen Freiheit und Befreiung unterschied, war Hannah Arendt. Arendt verstand Freiheit nur im Sinne von negativer Freiheit – Befreiung von Unterdrückung. Diese Freiheit ist eng gefasst, sie kann vom Einzelnen im Privaten genossen werden, sogar unter einem Monarchen oder einer feudalen Hierarchie, sagte sie. Befreiung (*freedom*) ist jedoch weiter gefasst: „Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten, Zugang zum öffentlichen Raum“.

Was Arendt hier tut, so argumentiert die Philosophin Hannah Pitkin, ist, Befreiung (*freedom*) als Gegenpol zur Idee der historischen Unausweichlichkeit zu verstehen – Befreiung ist die menschliche Fähigkeit zu Handeln, Kreativität, Spontaneität und Initiative, anstatt hilflos zuzusehen, wie sich die Geschichte vollzieht.

Für einen Feminismus, der über eine enge liberale Interpretation hinausgeht, kann Befreiung (*freedom*) nicht nur den Einzelnen betreffen, sondern ist unweigerlich mit der Gemeinschaft verbunden – einzelne, individuelle Frauen können nicht frei sein, das Patriarchat muss beendet werden, damit jede Frau wirklich frei sein kann.

Kann Gerechtigkeit nur postnational sein?

An dieser Stelle möchte ich auf die Grenzen dessen hinweisen, was Sanjib Baruah als „heimatbezogene“ Vorstellungskraft bezeichnet, selbst innerhalb antinationalistischer Bewegungen. Baruah plädiert für eine „alternative institutionelle Vorstellungskraft“ anstelle dieser heimatbezogenen. Diese alternative Vorstellung würde Identität von einer territorial und ethnisch verwurzelten Kollektivität lösen. Er drängt darauf, dass die ethnischen Heimatländer der Region (er schreibt im Kontext des Nordostens Indiens, aber ich denke, das Argument hat eine breitere Gültigkeit) aufgelöst werden, indem man der großen Zahl „illegaler“ Einwanderer Staatsbürgerrechte gewährt und, was noch wichtiger ist, dass der Nordosten seine Beziehungen zu seinen östlichen Nachbarn über internationale Grenzen hinweg ausbaut. Derzeit ist eine solche alternative Vorstellung sicherlich nicht die vorherrschende Vision, die sich am Horizont abzeichnet, weder seitens des indischen Staates noch seitens der aufständischen Bewegungen. Und der Vorschlag, über die nationalen Grenzen hinauszuschauen, würde als Aufruhr angesehen werden.

Aber wir müssen diese Fragen weiterhin stellen. Was oder wer ist eigentlich ein illegaler Migrant? Migranten stehen für das Phänomen der Bevölkerungsbewegungen, das seit mehreren hundert Jahren weltweit verbreitet und üblich ist. Diese Bewegungen waren sowohl freiwillig (Seefahrer, Nomaden, einfallende Armeen, die sich schließlich in den eroberten Gebieten niederließen) als auch erzwungen (Sklavenhandel, Vertragsarbeiter auf Plantagen). Als jedoch das System der Nationalstaaten fest etabliert war, gerieten solche Bewegungen selbst unter die Kontrolle der neuen „Heimatländer“. Von diesem Zeitpunkt an (etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts) wurde Migration eng mit der Frage der Sicherheit der Nationalstaaten verknüpft. Ranabir Samaddar weist darauf hin, dass das, was als „Migration“ bezeichnet wird, eigentlich eine Fortsetzung der natürlichen menschlichen

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

Wanderungsbewegungen durch die Jahrhunderte ist, die durch neue nationale Grenzen plötzlich illegal wurden. Was heute als neue Rechte bezeichnet werden muss, wie beispielsweise das Recht, zum Handel, zur Arbeit oder zum Weiden von Tieren nationale Grenzen zu überschreiten, sind keine neuen Privilegien, sondern lediglich die Wiederlegitimierung alter Praktiken.

Mahmood Mamdani stellt eine überraschende Behauptung auf, die der nationalistischen Denkweise widerspricht: Kulturelle Gemeinschaften, die in einer gemeinsamen Vergangenheit verwurzelt sind, haben nicht unbedingt eine gemeinsame Zukunft. Politische Gemeinschaften hingegen sind nicht durch eine gemeinsame *Vergangenheit* definiert, sondern durch die Entschlossenheit, „unter einem einzigen politischen Dach“ eine gemeinsame *Zukunft* zu gestalten. Er ist daher der Ansicht, dass die Rechte der Bürger an den Ort ihrer Arbeit gebunden sein sollten, unabhängig davon, wo sie arbeiten, und nicht an den Zufall ihres Geburtsortes.

Kurz gesagt, wir müssen uns von den Heimatvorstellungen lösen, die unseren ethischen Horizont einschränken.

Jede radikale transformative Politik muss heute postnational sein. So wie sie von einer Gruppe südasiatischer Wissenschaftler, der auch ich angehöre, entwickelt wurde, ist der Begriff „postnational“ nicht im Sinne von „nach“ zu verstehen, sondern im Sinne von „durch die Nation hindurchgegangen“. In dieser Vorstellung vom Postnationalismus ist das Beharren auf einer kompromisslosen Kritik der Nation das genaue Gegenteil des Arguments für einen Postnationalismus „von oben“, das aus zwei gegensätzlichen Positionen heraus vorgebracht wird – einerseits aus der Position, in der die Souveränität der Nation im Interesse des globalen Kapitals umgangen werden soll, und andererseits aus der Position einer habermasischen Verherrlichung des globalen Universalismus. Die Art von Postnationalismus, auf die ich mich beziehe, lässt sich eher als „von unten“ bezeichnen. Seine Politik lässt sich durch jede Idee repräsentieren, die gegen die Hegemonie gerichtet ist, unabhängig davon, ob sich diese Hegemonie auf Entwicklung, Sexualität, Kaste/Gemeinschaft oder etwas anderes bezieht. Ebenso wichtig ist jedoch, dass er als zweidimensional betrachtet werden muss – zum einen „über“ der Nation, über nationale Grenzen hinweg, und zum anderen „unter“ der Nation, indem er sich der Einbeziehung in die „größere“ nationale Identität widersetzt und auf Raum-Zeit-Verläufen besteht, die nicht mit den progressiven vorherrschenden Narrativen von Nation und Geschichte übereinstimmen.

Die erste Dimension ist in gewisser Weise leichter als subversive Strategie zu erkennen, da sie von der Annahme bestehender Nationen ausgeht, die sie dann hinterfragt. Dazu können grenzüberschreitende Solidaritäten von feministischen, antinuklearen und pazifistischen Bewegungen gehören. Im jüngsten Konflikt (2025) zwischen Indien und Pakistan wurde inmitten einer sehr angespannten Atmosphäre eine gemeinsame Erklärung von über tausend Feministinnen aus beiden Ländern veröffentlicht, in der zum Frieden aufgerufen wurde.

Die andere Dimension der postnationalen Politik – „unterhalb“ der Nation – ist als Strategie weniger offensichtlich, da sie nicht von der vorherigen Existenz der Nation ausgeht. Noch wichtiger ist, dass ihre subversive Seite genau im Gegenteil dessen liegen könnte, was die Politik „über“ der Nation antreibt – nämlich der Strategie des Ausstiegs und der Bewegung über Grenzen hinweg. Die Hinterfragung der Nation von

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

unten kann vielmehr die Weigerung beinhalten, wegzuziehen, wie zum Beispiel in den Kämpfen gegen große Staudämme oder Bergbauprojekte, die eine massive Umsiedlung der Bevölkerung mit sich bringen. Dazu können auch die Kämpfe verschiedener Gruppen um die Kontrolle über ihre natürlichen Ressourcen gehören, die für die kapitalistische Ausbeutung geöffnet werden.

Diese Dimension kann auch die Beanspruchung von Geschichten beinhalten, die parallel zur Geschichte der Nation verlaufen, ohne sich mit ihr zu überschneiden. Die Menschen betrachten sich selbst als Angehörige einer Region, nicht unbedingt eines abstrakten Nationalstaates. In Gujarat traf ich beispielsweise nach dem Massaker an Muslimen im Jahr 2002 Zubeida in einem Notlager. Sie hatte ein kleines Geschäft für Armreifen betrieben, das von den Randalierern zerstört worden war. Im Schatten des Neembaums, der den Dargah schützte, den Schrein, auf dessen Gelände das Flüchtlingslager stand, unterhielt sie sich mit mir über Delhi, wo sie Verwandte hat. Aber es stellte sich heraus, dass sie ursprünglich nicht aus Gujarat stammte. Sie fragte mich: „Bindravan gayi ho?“ Warst du schon einmal in Vrindavan? Sie sprach es jedoch auf die lokale Art aus, nicht auf die Sanskrit-Art, wie ich es sage. Vrindavan liegt in einem anderen Bundesstaat Indiens und wird mit der Kindheit des Gottes Krishna in Verbindung gebracht. Es ist ein sehr heiliger Wallfahrtsort. Nein, antworte ich. Sie fragte: „Tirath karne nahin gayi?“ (Waren Sie noch nie auf Pilgerreise dort?)

„Hum wahin se hain. Wahi hamara vatan hai.“ (Wir kommen von dort. Das ist unser Land.)

Hamara „vatan“. Vatan bedeutet Heimat. Aber sie betrachtete weder den Nationalstaat noch irgendeinen muslimischen Pilgerort als ihre Heimat. Für diese muslimische Frau, Zubeida, war ihr vatan Bindraban, Vrindavan, das Land Krishnas. Sie identifizierte sich mit keiner Nation. Wie die meisten gewöhnlichen Menschen identifizierte sie sich mit einem Ort und seiner lokalen Kultur.

Das Postnationale beinhaltet die Anerkennung und Wertschätzung dieser vielfältigen Geschichten und Identitäten.

Gerechtigkeit ist antikapitalistisch

Der Kapitalismus ist ungerecht. Seine Etablierung ist mit Gewalt verbunden, mit der Einhegung von Gemeingütern und der Enteignung von Menschen aus ihren Lebensräumen. Und er geht mit Gewalt gegenüber der Umwelt einher.

Betrachten wir einmal die Idee des Wachstumsrückgangs (*Degrowth*) – eine Idee, die 2008 in Südeuropa offiziell aufkam, deren Wurzeln jedoch bis in die 1970er Jahre zurückreichen. *Degrowth* ist ein Aufruf zur Verringerung von Produktion und Konsum, um das Wohlergehen der Menschen zu steigern und die ökologischen Bedingungen und die Gerechtigkeit auf unserem Planeten zu verbessern. Mit anderen Worten: Wirtschaftliche Aktivitäten dürfen die Tragfähigkeit des Planeten nicht überschreiten und sollten das Wohlergehen der Menschen fördern, nicht das gierige Streben nach Reichtum. Natürlich hätte dies im Kontext des globalen Nordens eine ganz andere Bedeutung als im globalen Süden – aber wir dürfen nicht vergessen, dass es auch im Norden extrem arme Menschen und im Süden extrem reiche Menschen gibt. Die Bedeutung der Idee des Wachstumsrückgangs (*Degrowth*) liegt darin, dass sie die Idee des natürlichen und unendlichen Wachstums delegitimiert, die im Süden nicht nur von den Eliten, sondern sogar von der Linken vertreten wird. Die Idee des *Degrowth* ist

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

somit radikal antisystemisch. *Degrowth*-Feministinnen haben eine Erklärung veröffentlicht, in der sie die Anerkennung von Care-Arbeit als Arbeit und „ein Ende der Subalternisierung der Reproduktion im Dienste des Produktionsbereichs“ fordern. Die soziale Organisation von Arbeit und Pflegearbeit muss demokratisch neu gestaltet werden. Der Bereich der öffentlichen Wohlfahrt, „der durch Jahrzehnte des Neoliberalismus, der Sparpolitik, der Strukturanpassung und der Privatisierung von Bildung und Gesundheitswesen so stark ausgehöhlt wurde“, muss neu aufgebaut werden. Vor allem müssen unsere Volkswirtschaften, die im Griff des „auf heteropatriarchalen kapitalistischen Prinzipien basierenden Wachstumsparadigmas“ stehen, in Richtung Emanzipation geführt werden.

Die feministische *Degrowth*-Antwort ist Teil einer Blüte von Denkansätzen rund um diese zentrale feministische Idee vom Wert und der Marginalisierung von Pflegearbeit.

Jeder Versuch, die ökologische Krise nur auf zentralisierte Weise auf der Ebene der Nationalstaaten zu bewältigen, ist zum Scheitern verurteilt. Ebenso wichtig sind die Abkehr hin zu dezentralisierten, aber miteinander verbundenen lokalen Lebensweisen, die Wiederauffüllung der Gemeingüter und die absolute Ablehnung der Idee des Wachstums. Ein solcher Rückzug könnte zumindest zu Beginn staatliche Unterstützung erfordern. Das wäre kein passiver, unpolitischer Akt, sondern vielmehr ein zutiefst politischer Gegenschlag gegen die anhaltende Gewalt des Unternehmenskapitals und der staatlichen Systeme, die es stützen.

Ich möchte hier auf Renaturierung „*Rewilding*“ verweisen, eine spezifische ökologische Strategie, aber ich möchte den Begriff auch als Metapher für einen bewussten politischen Rückzug aus der „Zivilisation“ verwenden, die normalerweise der „Wildheit“ gegenübergestellt wird. Renaturierung kann viele Formen annehmen, auf die ich hier nicht näher eingehen werde, aber Pradip Krishen ist beispielsweise jemand, der Renaturierung in Indien praktiziert, „eine Form der ökologischen Wiederherstellung in kleinem Maßstab“, wie er es ausdrückt. Er widerspricht der Idee der „kompensatorischen Aufforstung“ und sagt:

„Ein alter Wald ist viel mehr als die Summe seiner Bäume. Wie kann man eine Gemeinschaft aus Pflanzen, Pilzen, Mikroben, Insekten und Tieren wiederherstellen, die alle Teil eines lebenden Dschungel-Ökosystems sind? Wie viele Jahrzehnte würde das dauern? Und wie schafft man einen Boden, der von Mikroorganismen und Mykorrhiza wimmelt, die den Humus besiedeln, dessen Aufbau 30.000 Jahre gedauert hat?“

In verschiedenen Teilen Indiens gibt es Initiativen zur Renaturierung, von denen einige von Menschen aus der Mittelschicht ins Leben gerufen wurden, die eine ökologische Vision haben, über das kulturelle Kapital verfügen, um diese zu verwirklichen, und die Fähigkeit besitzen, Finanzmittel zu beschaffen. Diese Tatsachen entziehen ihren Errungenschaften jedoch nicht unbedingt ihre Legitimität. Bei den meisten dieser Initiativen werden lokale Gemeinschaften in den Prozess einbezogen, Menschen, die sonst keine Stimme oder keinen Raum zum Handeln finden.

Daneben müssen wir jedoch auch die Praktiken der lebenden Adivasi und der indigenen Völker weltweit berücksichtigen, die die biologische Vielfalt bewahren, die durch räuberisches Kapital in Zusammenarbeit mit dem Staat bedroht und oft zerstört wird.

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.



Translation: German/Deutsch Document: TB_NiveditaMenon

Damit verbunden ist die Idee der Ernährungssouveränität – eine radikale Alternative zur „Ernährungssicherheit“, die sich nur auf die Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln bezieht. Ernährungssouveränität hingegen ist laut der Nyeleni-Erklärung von 2007 „das Recht der Völker auf gesunde und kulturell angemessene Lebensmittel, die mit ökologisch vertretbaren und nachhaltigen Methoden hergestellt werden, sowie ihr Recht, ihre eigenen Lebensmittel- und Agrarsysteme zu definieren. Sie stellt die Wünsche und Bedürfnisse derjenigen, die Lebensmittel produzieren, vertreiben und konsumieren, in den Mittelpunkt der Lebensmittelsysteme und -politik und nicht die Anforderungen der Märkte und Unternehmen.“ Ernährungssouveränität, Ländersouveränität, Renaturierung und Degrowth bilden zusammen ein Geflecht miteinander verbundener Praktiken, die dem trostlosen Beton des Kapitalismus entkommen und ihn sogar überwinden könnten, wie der Pipalbaum, der seine Wurzeln in den Wänden von Hochhäusern verankert und diese zu spalten droht, während er sie immer tiefer drückt, oder wie das Unkraut, das in den Rissen grauer Gehwege sprießt.

Feministische, ambedkaritische, postnationale und degrowth-orientierte Perspektiven im 21. Jahrhundert erkennen Uniformität als antidemokratisch an, das Lokale als legitimen Raum der Selbstbehauptung und implizieren eine Hinwendung zu partizipativen Formen der Demokratie – mit all den Unsicherheiten, die diese Veränderungen mit sich bringen, denn diese Unsicherheit ist ethischer als die starren Gewissheiten des Nationalstaates.

Eine gerechte Zukunft basiert nicht auf der Auslöschung vielfältiger Identitäten, nicht auf „Einheitlichkeit“, sondern auf der Verbreitung von Identitäten. Um zum Schluss auf Picassos Frage zurückzukommen, sehe ich diese Frage „Ist sie nicht ziemlich klein?“ als den Eintritt des „Außen“ in eine gefestigte Welt, der deren Bedeutungskodizes, ihren gesunden Menschenverstand und ihre Ordnung destabilisiert. Ich lasse mich hier von der Idee des „Grenzdenkens“ inspirieren, die zuerst von Gloria Anzaldúa verwendet und anschließend von dekolonialen Denkern, allen voran Walter D. Mignolo, weiterentwickelt wurde. Wie Mignolo es ausdrückt, „bedeutet Grenzdenken, an der Grenze zu verweilen, nicht Grenzen zu überschreiten“. Dekolonialer Grenzgedanke, so Mignolo, beinhaltet „epistemische Ungehorsamkeit“ gegenüber normativen, eurozentrischen Wissensrahmen. Ich würde den Begriff „Außen“ verwenden, um auf multiple und sich verschiebende Grenzen auch innerhalb des dekolonialen Denkens hinzuweisen.

Bei Gerechtigkeit geht es also nicht um eine große Revolution. Es geht darum, täglich ein wenig an sozialen Normen zu nagen, bis sich plötzlich, bevor man sich versieht, die gesamte Landschaft verändert hat.

In diesem Raum, den wir bewohnen, stelle ich mir für die Zukunft eine lebendige Demokratie vor, die intern umkämpft und lokal verwurzelt ist, Heterogenität anerkennt, kollektive Verantwortung für ökologische Wiederherstellung und Transformation übernimmt, antikapitalistisch und auf Renaturierung ausgerichtet ist, sich für soziale Gerechtigkeit und Geschlechtergerechtigkeit einsetzt und Demokratie immer als einen Horizont betrachtet, der niemals erreicht werden kann, niemals als Abschluss fungiert, sondern die Möglichkeit offen hält, dass in unbestimmten Zukünften neue Identitäten, neue Bedürfnisse und neue Vorstellungen von Gerechtigkeit entstehen.

Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.