

# 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 Hilke 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, dass 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 kommunitär 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 Denkexperiment 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.

