



Dieser Artikel zeichnet das Konzept des Kosmopolitismus von seinem Aufkommen in den 1990er Jahren bis zu seiner kritischen Rezeption und dekolonialen Dekonstruktion nach und betrachtet, wie beide kanonische Denker der frühen Neuzeit deuten. Die Autorin und der Autor verstehen den modernen Kosmopolitismus als ein kritisches Unterfangen, das sich gegen ein etatistisches Modell globaler Beziehungen und die neoliberale Globalisierung positioniert.

Vom kolonialen zum dekolonialen Kosmopolitismus?

Ablehnung, Kritik und Wiederaneignung eines Schlüsselbegriffs
der politischen Philosophie

Von Sarah-Lea Effert und Andreas Niederberger

Der Kosmopolitismus ist eine wichtige Position der politischen Philosophie seit den 1990er Jahren. Bis dahin diente der Ausdruck vor allem dazu, den Lebensentwurf von Kosmopolit*innen, also von Menschen zu bezeichnen, die gerne reisen, für „das Fremde“ aufgeschlossen sind und sich insgesamt weltoffen verhalten. Für den neuen „Kosmopolitismus“ sind wir dagegen alle Weltbürger*innen.¹ Dies wird nun jedoch nicht als Haltung, sondern als Anspruch verstanden: Denn die entsprechenden Ansätze gehen von der Voraussetzung aus, dass allen Men-

schen gleicher Wert oder wenigstens gleiche grundlegende Ansprüche zukommen. Damit richten sie sich gegen eine politische Philosophie, die sich als „Staatsphilosophie“ versteht und Gerechtigkeit oder Legitimität wesentlich innerhalb von Staaten denkt. Die Staatsphilosophie entspricht dem Modell einer Welt von souveränen Nationalstaaten, das seit dem Westfälischen Frieden von 1648 zum Standard geworden ist. Diesem Modell zufolge sind Staaten für das Recht und die Rechte ihrer eigenen Bürger*innen verantwortlich, jenseits der Grenzen haben

sie aber – so sie sich nicht über das Völkerrecht selbst mehr auferlegen – höchstens die Pflicht, nicht in das Handeln anderer Staaten einzugreifen. Eine solche Beschränkung auf einzelne Staaten wird aufgrund von wenigstens drei Faktoren am Ende des 20. Jahrhunderts fragwürdig: Erstens kommt es zu einer immer weiter greifenden ökonomischen Globalisierung, die gravierende Auswirkungen auf das Leben von Menschen, aber auch das Steuerungsvermögen von Staaten hat. Selbst wenn es nur darum ginge, die Ansprüche und das Wohlergehen von Bür-

ger*innen zu gewährleisten, scheint der Staat in wichtigen Hinsichten nicht mehr in der Lage zu sein, die Erwartungen an ihn zu erfüllen. Zweitens sind seit den 1970er Jahren die Menschenrechte zunehmend prominent und zu einer Einschränkung beziehungsweise Verpflichtung für das Handeln von Staaten auch jenseits ihrer Grenzen geworden. Nicht nur jeweilige Bürger*innen können Ansprüche geltend machen, sondern Menschen schlechthin bloß aufgrund ihres Menschseins. Drittens schließlich haben das Ende des Kalten Krieges und insbesondere die neue Bedeutung der Vereinten Nationen etwa in den Maßnahmen gegen die Intervention des Irak in Kuwait zur Folge, dass zum ersten Mal institutionelle Alternativen zum Staat denkbar werden, für einige scheint sogar ein Weltstaat erreichbar. Damit verliert auch der Vorbehalt eines schlechten oder ohnmächtigen Utopismus gegenüber Forderungen, die über den Staat hinausreichen, an Überzeugungskraft.

Der neue philosophische Kosmopolitismus hat sehr verschiedene Formen angenommen:² So gibt es Ansätze, die die Reichweite des moralischen Universalismus in den Mittelpunkt rücken, andere, die Prinzipien globaler Gerechtigkeit entwickeln, und wieder andere, die Kriterien für legitime transnationale Institutionen oder Akteure diskutieren, zu denen neben der Europäischen Union oder den Vereinten Nationen auch Nichtregierungsorganisationen oder multinationale Konzerne gehören. Für einige der Ansätze gründet der Kosmopolitismus in allgemeinen Menschenrechten, während andere nach Bedingungen suchen, unter denen Koexistenz und Kooperation im globalen Raum gelingen kann. Dabei verstehen sich alle diese Ansätze als Kritiken der existierenden Weltordnung mit ihrem Denken in (nationalstaatlichen) Grenzen sowie ihren Beherrschungsmechanismen und Ausbeutungsverhältnissen.

Von der Kolonialität des Kosmopolitismus...

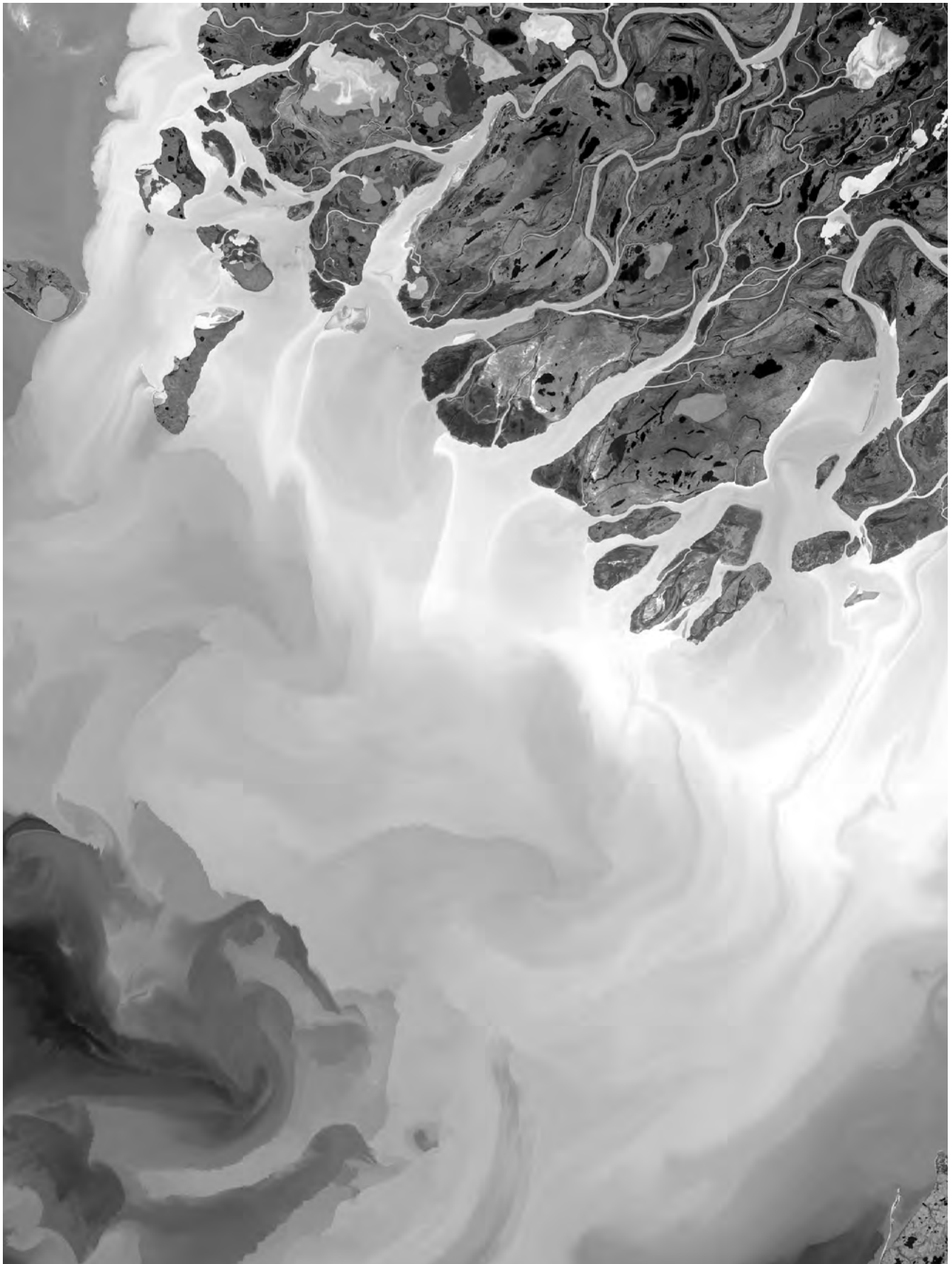
Trotz dieses kritischen Selbstverständnisses wird der Kosmopolitismus zunehmend selbst problematisiert, und zwar insbesondere auch aus den Teilen der Welt, deren Ansprüche der Kosmopolitismus vermeintlich zur Geltung bringen soll. In dieser Perspektive trägt auch ein wohlmeinender und durchaus als kritisch und progressiv zu bezeichnender Kosmopolitismus dazu bei, dass Kolonialität fortgeführt wird – eine Auffassung, die durch die Arbeit post- und de-kolonialer Theoretiker*innen mittlerweile zu einer weithin anerkannten Position auch im Globalen Norden geworden ist, sowohl in als (vielleicht vor allem auch) außerhalb der Universitäten.

Hierbei bringen Autor*innen wie Achille Mbembe, Walter Dignolo oder Sylvia Winter insbesondere zwei Beobachtungen gegen das Selbstverständnis des dann bloß vermeintlich neuen Kosmopolitismus vor: Erstens vermag die Annahme, dass die letzten Jahrhunderte durch das Modell einer Welt souveräner Staaten geprägt waren, vielleicht den europäischen Kontext zu beschreiben. Sie kann allerdings nicht erklären, wie es zunächst zum Kolonialismus und dann sogar zur Einbindung von Kolonien in imperialistische Ordnungen gekommen ist. Den Kolonisierten wurde offensichtlich keine souveräne Selbstregierung zugestanden, sodass wenigstens für das koloniale Verhältnis das westfälische Modell nicht ausschlaggebend war. Mbembe hält in diesem Sinn fest, dass die neuzeitliche koloniale und dann imperiale Ausdehnung Europas auf eine „wahrhaft despotische Herrschaft“ abzielte, was nur dadurch erklärbar ist, dass sie über Leute ausgeübt werden sollte, mit denen man nichts gemeinsam hatte.³

Diese Beobachtung als solche stellt für den neuen Kosmopolitismus nicht unbedingt ein Problem dar. Er geht zwar von der souveränen Koexistenz von Staaten als

Standardfall aus. Dabei steht für ihn jedoch nicht die wechselseitige Anerkennung der Staaten als souveräne im Mittelpunkt, sondern er betont vielmehr die Probleme einer Konzentration auf die Bedingungen innerhalb von Staaten und der letztlich Ungebundenheit des Handelns dieser Staaten jenseits ihrer Grenzen. Kolonialismus und Imperialismus ließen sich folglich gerade als Ausdruck der souveränen Entscheidung von Staaten verstehen, den Kolonisierten Ansprüche auf Selbstregierung und das Verfügen über ihr Gemeinwesen abzusprechen und sie mit Gewalt den Interessen der Kolonisierenden zu unterwerfen. Hiergegen führen die post- oder dekolonialen Autor*innen aber zweitens die Beobachtung an, dass Kolonialismus und Imperialismus zwar tatsächlich gewaltförmige Interessenpolitik gewesen sein mögen. Sie wurden jedoch gerade mit kosmopolitischen Begründungen und zwar zum Teil sogar von denjenigen Autoren gerechtfertigt, die heute als alternative theoretische Bezugspunkte zum Souveränismus angeführt werden. Dabei stehen nicht nur die Beiträge etwa von Immanuel Kant oder Jeremy Bentham zur Rassentheorie im Fokus, sondern auch die Weise, wie der Universalismus frühneuzeitlicher Autoren zu Hierarchisierung und Ausschluss führen kann.

Dieser Auffassung zufolge bewegt sich der vermeintlich neue Kosmopolitismus somit in einer problematischen Traditionslinie. Diese Traditionslinie des neuzeitlichen Kosmopolitismus, die paradigmatisch Francisco de Vitoria oder Kant verkörpern, richtet sich in der Tat gegen Vorstellungen einer gebotenen, zum Beispiel christlichen Ordnung der Welt, aus der einige die Berechtigung ableiten, andere dieser Ordnung zu unterwerfen. Die Falschheit dieser Unterwerfung wird unter Rückgriff auf universelle Ansprüche aller begründet: Alle Menschen haben gleichermaßen das Recht, die Ordnung zu bestimmen, in der sie leben. Deshalb sind Erober-



(1) Dekolonialer Kosmopolitismus: geteilte Erde.
Quelle: unsplash, Copyright USGS



(2) Moderner Kosmopolitismus: globale Ansprüche.
Quelle: unsplash, Copyright Markus Spiske

rungs- und Unterwerfungsprojekte zu verurteilen, in denen sich einige anmaßen, über anderen zu stehen und sie deshalb in die von ihnen favorisierte Ordnung zwingen zu dürfen. Das Problem eines solchen vermeintlich kolonialismuskritischen Kosmopolitismus ist aber in den Augen Mignolos, dass er über seinen Universalismus globalistisch bleibt. Auch er arbeitet mit der Vorstellung eines globalen Zusammenhangs und einer „monozivilisatorischen Erfahrung“, in der den jeweiligen Menschen und Gemeinschaften bestimmte Ansprüche zukommen – und er geht vor allem davon aus, dass es die europäischen Autoren sind, die erkennen und sagen können, welche Ansprüche wem zukommen, sowie welche (und dass überhaupt eine) Entwicklungsperspektive anzustreben ist. Die Kritik eines christlichen oder sonstwie den partikularen Zielen Europas dienenden Kolonialismus trägt auf

diese Weise selbst zur Rechtfertigung eines anderen, letztlich sogar tiefer greifenden Kolonialismus und dann später auch des Imperialismus bei: Ausgehend von dem vermeintlich für alle Menschen Gleichen wird denjenigen, die kolonisiert werden, vorgehalten, dass ihnen auf der individuellen, gemeinschaftlichen oder politischen Ebene die Voraussetzungen fehlen, um diese Gleichheit wirklich beanspruchen oder leben zu können. Der Kolonialismus stellt so gesehen keine Unterwerfung mehr dar, sondern mit ihm schaffen die Kolonisierenden die Bedingungen für vernünftige Selbstverhältnisse, produktives Arbeiten und friedliche Regierung. Damit hat – wie sich mit Bezug auf Sylvia Winter⁴ argumentieren lässt – der Kosmopolitismus die patriarchalen und rassistischen Formen des kolonialen Einschlusses nicht nur nicht hinreichend herausgefordert, sondern vielleicht sogar zu deren Funktionieren beigetragen.

Indem bestimmte Gruppen als weniger menschlich betrachtet werden, können sie von Ansprüchen, die vermeintlich allen Menschen zukommen, gerade ausgeschlossen werden.

Indem der neue Kosmopolitismus an den Universalismus des neuzeitlichen Kosmopolitismus anschließt, bleibt er – so der Vorbehalt – auch dessen Verstrickung in den Kolonialismus verhaftet. Auswirkungen dieser weiteren Verstrickung zeigen sich in der Unterstützung von neuen Gestalten des Kolonialismus und Imperialismus, wie dem Humanitarismus oder dem Wirken internationaler Einrichtungen wie der Weltbank. Sie stehen aber vor allem ganz grundlegend einer Gestaltung der globalen Beziehungen entgegen, in der Menschen und Gemeinschaften einander als gleichwertige und ebenbürtige begegnen. Mit Frantz Fanons wichtiger Schrift zu den Verdammten dieser Erde⁵ ließe sich für die Ana-

lyse postkolonialer Theoretiker*innen konstatieren: Die Überwindung der Kolonialität und die Emanzipation von Ausgebeuteten, Beherrschten oder ganz Ausgeschlossenen, wie sie uns heute in Form von Flüchtenden und Migrant*innen in Lagern vor den Grenzen reicher Länder, der Schwarzen und People of Colour in Massenhaftierung in den USA, in der wachsenden transnationalen Gruppe der Wohnungs- und Arbeitslosen oder in den besonders von der Klimakrise betroffenen Menschen im Globalen Süden begegnen,⁶ ist nicht mit einer Fortführung des egal wie kritisch gewendeten, doch alt bleibenden Denkens zu erreichen.

... über einen kritischen zu einem dekolonialen Kosmopolitismus?

„Wenn die kosmopolitischen Ideale im und für das einundzwanzigste Jahrhundert aufrechterhalten werden sollen, muss der Kosmopolitismus für seine Verbrechen zur Rechenschaft gezogen werden.“⁷ Die Kritik am neuen Kosmopolitismus könnte dafür sprechen, dieses Projekt zu verwerfen. Und in der Tat forderte Mignolo in Texten vom Beginn der 2000er Jahre einen „kritischen Kosmopolitismus“, der vor allem durch die Problematisierung des Kosmopolitismus gekennzeichnet sein sollte.⁸

Der zuvor bereits konstatierte Erfolg der post- und dekolonialen Kritik hat in vielen Bereichen jedoch nicht zu anderen Formen von Kooperation und Respekt (oder gar den vielfach auch geforderten Reparationen) geführt. Die Unmöglichkeit eines unproblematischen Kosmopolitismus wird vielmehr ganz im Gegenteil oft sogar als Entschuldigung dafür angeführt, warum es in vielen Bereichen – und zwar gerade in solchen, von denen der Globale Süden besonders dramatisch betroffen ist – keine globale Kooperation und keinen globalen Rechtfertigungszusammenhang gibt.

So beobachten wir in den letzten Jahren, etwa in der Migrations- und Klimapolitik, ein Wiedererstarken des Staatenmodells: Staaten bestimmen ganz offen ihre eigenen Interessen und erachten deren (vermeintliche) Bedrohung als legitimen Grund, bislang anerkannte Ansprüche etwa von Menschen auf der Flucht oder von besonders von der Klimakrise Betroffenen zu missachten. Auch lässt sich fragen, ob die Zurückweisung des Kosmopolitismus zu viel Zurückhaltung eingeladen hat mit Blick auf die Möglichkeit politischer Kritik – und Solidarisierung – über den eigenen lokalen Kontext hinaus.

Einige post- und de-koloniale Theoretiker*innen haben aus den höchstens ambivalenten Auswirkungen der Kritik in der letzten Dekade den Schluss gezogen, über sie hinauszugehen und eine positive(re) Neubestimmung des Kosmopolitismus zu unternehmen. Auch diese Perspektive steckt bereits im oben angeführten Zitat Mignolos: Ein dekolonialer Kosmopolitismus muss sicherlich mit dem intellektuellen Erbe des eurozentrischen Universalismus brechen. Er muss aber auch reale Perspektiven für die Wiedergutmachung und Überwindung des Unrechts eröffnen, zu dem die Allianz von Kosmopolitismus und Kolonialismus/Imperialismus geführt hat und das die Welt bis heute kennzeichnet.

Im Fokus der verschiedenen Dimensionen oder Formen eines dekolonialen Kosmopolitismus stehen daher insbesondere vier Perspektiven: Im Anschluss an die Debatten über epistemisches Unrecht gibt es erstens die Forderung nach einem epistemischen Kosmopolitismus, wie ihn Kristina Rolin genannt hat.⁹ Hierbei geht es darum, über die bloße Suche nach dem vermeintlich objektiv besten Argument hinauszugehen, die den westlichen Rationalismus charakterisiert. Es sollte auch die Verantwortung derjenigen, die jeweils Wissen vor- oder einbringen, gegenüber den jeweiligen Gemeinschaften, in

denen das Wissen generiert wurde oder für die das Wissen von Bedeutung ist, berücksichtigt werden. Die Allgemeinheit von Wissen soll also durch eine moralische Dimension erweitert und darüber grundlegend transformiert werden. Dem Wissen kommt auf diese Weise nicht einfach abstrakt universelle und in diesem Sinn kosmopolitische Geltung zu. Es wird vielmehr darüber kosmopolitisch, dass es als Wissen all diejenigen angemessen einbezieht, deren Wissen es ist oder sein soll. Mit einem solchen epistemischen Kosmopolitismus würde bereits einem wesentlichen Unrecht des Kolonialismus entgegengewirkt, nämlich der Zerstörung und Abwertung von vielen lokalen Wissensformen, die oft auch mit Gewalt gegenüber den Träger*innen und Nutzer*innen dieses Wissens einherging.

Das Unrecht des Kolonialismus reicht aber natürlich sehr viel weiter, sodass zweitens ein restitutiver oder reparativer Kosmopolitismus gefordert wird. Hierbei geht es einerseits darum, die über den Globus verflochtenen Akteure der Kolonisierung beziehungsweise deren oft weiterhin von den früheren Kolonien bevorteilte Nachfahren insbesondere im Globalen Norden für die Verbrechen und Schädigungen des Kolonialismus zur Rechenschaft zu ziehen. Andererseits sollen aber auch Restitutionen und Reparationen selbst – etwa im Sinn des epistemischen Kosmopolitismus – kosmopolitisch neu begriffen werden, sodass nicht auf diese Weise neue Verletzungen und Schädigungen geschehen. Hierin zeigt sich – wie insgesamt im Feld post- und dekolonialer Ansätze – auch eine Kritik an der historischen Dekolonisierung, in der zum Teil neue Eliten einfach den alten Eliten gefolgt sind beziehungsweise die alten Kolonialmächte Restitutionen und Reparationen unter Absehung lokaler Differenzen und Herrschaftsverhältnisse vornehmen.¹⁰

Die beiden genannten Perspektiven machen schon deutlich, dass der dekoloniale Kosmopolitismus

bestrebt ist, die Vielfalt, die Pluralität, wie es bei Mignolo und in neueren Ansätzen im Anschluss an ihn heißt, und die lokalen Besonderheiten nicht als Gegensatz zum Kosmopolitismus zu verstehen. Sie sollen vielmehr zum eigentlichen Merkmal eines Kosmopolitismus werden, für den der Zusammenhang in einer Differenz charakteristisch ist, die nicht in einem höheren, abstrakten Ganzen aufgehoben wird. In jüngeren Texten spricht Mignolo daher auch nicht mehr vom Kosmopolitismus, sondern von einem kosmopolitischen Lokalismus. Gegen ein Denken von einem globalen, den Akteuren selbst vorhergehenden und von ihnen bloß hinzunehmenden Zusammenhang her, dem Globalismus in Mignolos Sicht, wird ein irreduzibler Lokalismus gestellt. In ihm vernetzen die Akteure sich mit anderen und arbeiten so an „gemeinsamen, horizontalen und pluralistischen globalen Entwürfen“. ¹¹ Nur ein strikter Lokalismus, so diese dritte Perspektive im dekolonialen Feld, vermag dem Kolonialismus in allen seinen Varianten entgegenzutreten. Wenn Kosmopolitismus heißt, dass sich tatsächlich alle Menschen gleichermaßen zur Geltung bringen können, dann kann der Kosmopolitismus, so er sich nicht doch in ein Programm geradezu notwendiger Entwicklung und die damit einhergehende Kolonisierungsbeachtung verwandeln will, nur von der Unhintergebarkeit des Lokalen her verstanden werden.

Eine sicherlich verwandte, aber doch auch nicht spannungslos zur vorhergehenden stehende vierte Perspektive des dekolonialen Kosmopolitismus zeigt sich bei Autor*innen, die eine andere Dezentrierung des westlichen Denkens fordern, nämlich eine, die den Vorrang der geteilten Erde oder Welt vor den Menschen betont. Die *condition cosmopolitaine* ergibt sich dieser Betrachtung zufolge daraus, dass die Menschen eine Welt bewohnen, das heißt nicht nur und vielleicht nicht einmal primär dadurch, dass

sie diese Welt teilen, die Welt also nur eine ist. Wichtig ist vielmehr, dass es sie ohne diese Welt nicht gäbe. Der Kosmopolitismus verweist so – wie Dipesh Chakrabarty oder Achille Mbembe in unterschiedlichen Weisen herausstellen – auf die Verantwortung der Menschen, ihre Welt zu erhalten. Chakrabarty greift in diesem Sinn die Diskussionen über das Anthropozän, also das vom Menschen bestimmte Erdzeitalter, auf, ¹² während Mbembe die Einsicht in eine einzige Welt aller Menschen als Voraussetzung für nachhaltige menschliche Existenz und sogar das Überleben des Menschen überhaupt sieht. ¹³

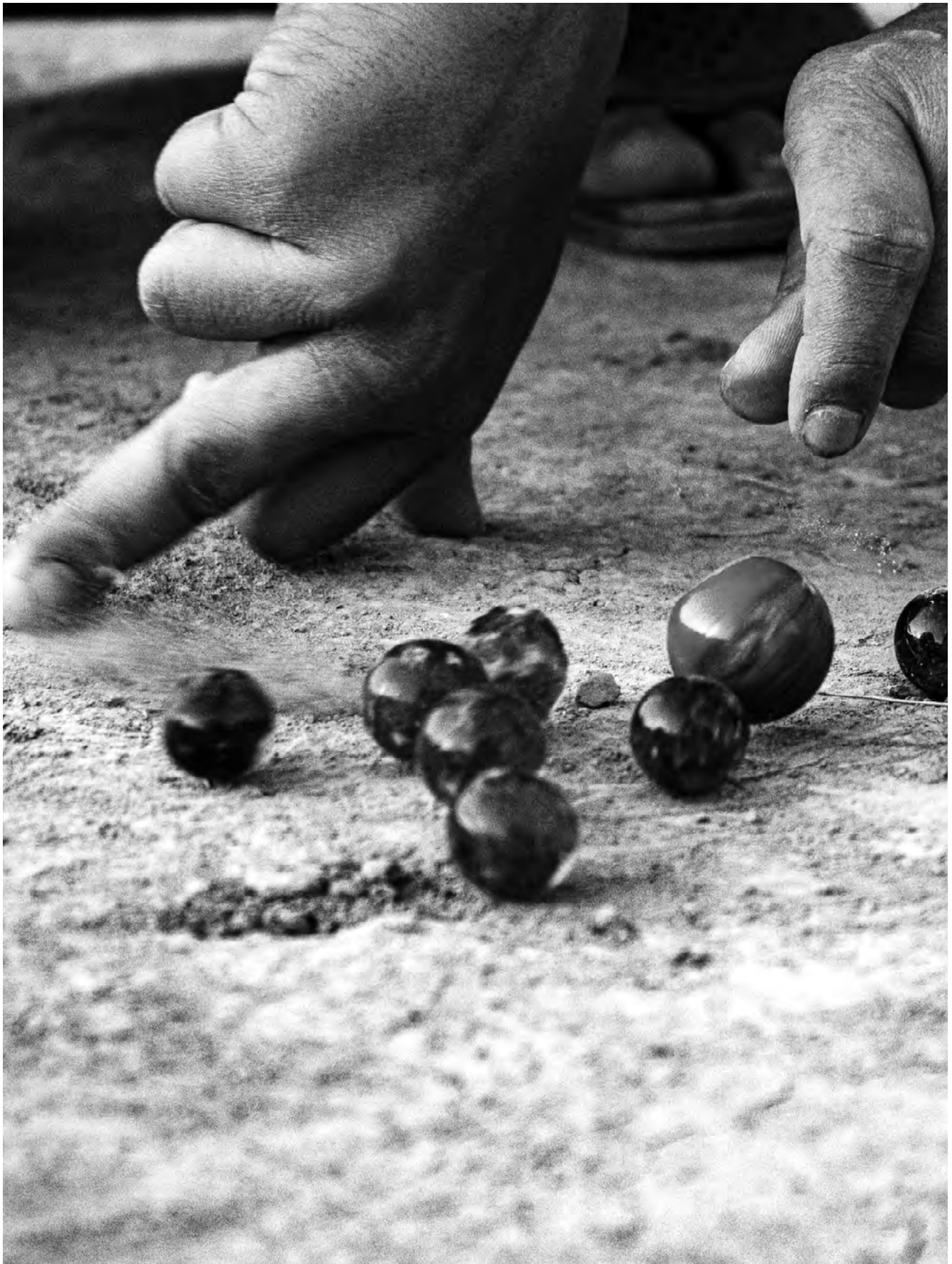
Damit bleibt der Kosmopolitismus auch innerhalb der post- und dekolonialen Debatte – und vielleicht zum ersten Mal bewusst von vielen Theoretiker*innen als solches gedacht – ein „travelling concept“. Das bedeutet in diesem Fall (auch), dass die Debatte im Bewusstsein der problematischen Geschichte des Begriffs geführt wird, er also auch dekonstruiert und explizit von verschiedenen Standpunkten aus neu interpretiert wird, womit er weiterhin umstritten und unabgeschlossen bleibt. Die Notwendigkeit, Verwendungen des Begriffs des Kosmopolitismus genau zu überprüfen, wird von den post- und dekolonialen Autor*innen deutlich herausgearbeitet.

Kann ein dekolonial reflektierter und gebrochener Kosmopolitismus aber transformativ bleiben? Der philosophische Kosmopolitismus seit den 1990er Jahren hat sich, wie zu Beginn gesagt wurde, als kritisches Projekt gegenüber dem Modell des souveränen Staates und einer neoliberalen Globalisierung positioniert. Wogegen oder wofür positioniert sich der dekoloniale Kosmopolitismus? Vermag er politische Theorie und Philosophie oder sogar die Politik selbst mit Blick auf gerechtere Verhältnisse anzuleiten? Ein möglicherweise produktiv im Licht eines dekolonialen Kosmopolitismus zu bearbeitendes Feld wären die aktu-

ell beobachtbaren Entwicklungen zu einer globalen Entflechtung. Da auch der dekoloniale Kosmopolitismus die Gefahren einer Politik kennt, die bloß auf die Interessen von Nationalstaaten zurückgeht, und sich zugleich kritischer als der westliche neuere Kosmopolitismus zu jeglichen Formen auch der politischen und (völker)rechtlichen Globalisierung stellt, könnte er einen wichtigen Beitrag dazu leisten, eine emanzipatorische De- oder Re-Globalisierung zu denken. Eine solche müsste sich mit den epistemischen und restitutiven Ansprüchen dekolonialer Kosmopolitismen befassen und sie wäre lokal zu verankern beziehungsweise mit Verantwortung für die geteilte Welt zu gestalten. Je stärker der dekoloniale Kosmopolitismus sich selbst von anderen Formen des Kosmopolitismus emanzipiert und als eigenständiges Projekt wahrgenommen wird, desto interessanter wird es dabei, zu beobachten, inwiefern er selbst noch als *ein* Projekt zu bezeichnen ist. In der Ausarbeitung der Ansätze treten nämlich durchaus sehr verschiedene Herangehensweisen hervor und auch in der politischen Selbstverortung dekolonialer Theoretiker*innen angesichts aktueller weltpolitischer Konflikte und Krisen wie dem Krieg Russlands gegen die Ukraine, dem Israel-Gaza-Krieg (und hier insbesondere bei der Frage, welche Strategien und Akteure man als legitim erachtet) oder dem geopolitischen Wirken Chinas zeigen sich Differenzen. Der sicherlich zu einfache Gegensatz des dekolonialen Kosmopolitismus zum westlichen jüngeren Kosmopolitismus wird damit möglicherweise mittelfristig in neue Konstellationen übergehen.

Summary

We trace the concept of cosmopolitanism from its rise in the 1990s to its critical reception and decolonial deconstruction and how both have



(3) Dekolonialer Kosmopolitismus: Pluriversalität.
Quelle: unsplash, Copyright Muhammad Hussam

reflected upon canonical thinkers from the early modern period. We take modern cosmopolitanism to be a critical undertaking, positioning itself against a statist model of global relations and neoliberal globalisation. This critical project has, however, become the subject of criticisms itself, especially from those parts of the world whose claims it was supposed to assert. According to postcolonial and decolonial critique, modern cosmopolitanism continues a problematic line of thought, based on a Eurocentric universalism, which has promulgated equal claims for all, only to deny some the prerequisites to assert them. The success of postcolonial and decolonial critique has, however, not led to other forms of cooperation and respect. Hence, multiple theorists have started to move beyond the criticism and have developed forms of decolonial cosmopolitanism centred on epistemic questions, restitution, localism and pluriversality, and the idea of a shared world. Having presented these versions of decolonial cosmopolitanism, we pose some questions where and how decolonial cosmopolitanism could travel moving forward.

Anmerkungen

- 1) Vgl. zum Zusammenhang von altem und neuem Kosmopolitismus Niederberger 2019.
- 2) Vgl. Lutz-Bachmann u.a. 2010.
- 3) Mbembe 2015, 87.
- 4) Wynter 2003.
- 5) Fanon 1970.
- 6) Vgl. zu dieser Aufzählung Wynter 2003.
- 7) Mignolo 2010, 116.
- 8) Mignolo 2000.
- 9) Rolin 2017, 478.
- 10) Vgl. in diesem Sinn etwa die Kontroversen über die Restitution der sogenannten Benin-Bronzen.
- 11) Mignolo 2021, 185.
- 12) Chakrabarty 2018, Kap. 8.
- 13) Mbembe 2015, 259–261.

Literatur

- Chakrabarty, Dipesh: *The Crises of Civilization, Exploring Global and Planetary Histories*, Oxford University Press, Oxford 2018.
 – Fanon, Frantz: *Les damnés de la terre*, Mas-

pero, Paris 1970.

- Lutz-Bachmann, Matthias/Niederberger, Andreas/Schink, Philipp (Hg.): *Kosmopolitismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Velbrück, Weilerswist 2010.
 – Mbembe, Achille: *Critique de la raison nègre*, Éditions la Découverte, Paris 2015.
 – Mignolo, Walter D.: *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism*, in *Public Culture* 12/2000, 721–748.
 – Mignolo, Walter D.: *Cosmopolitanism and the Decolonial Option*, in *Studies in Philosophy and Education* 29/2010, 111–127.
 – Mignolo, Walter D.: *The Many Faces of Cosmo-polis*, in ders.: *The Politics of Decolonial Investigations*, Duke University Press, Durham/London 2021, 183–228.
 – Niederberger, Andreas: *Was bedeutet Kosmopolitismus im 21. Jahrhundert? Bilanz und Perspektiven*, in Gerd Brudermüller, Daniela Demko, Kurt Seelmann (Hg.): *Kosmopolitismus in einer globalisierten Welt. Philosophische und rechtliche Herausforderungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019, 9–55.
 – Rolin, Kristina: *Scientific Community: A Moral Dimension*, in *Social Epistemology* 31/2017, 468–483.
 – Wynter, Sylvia: *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument*, in *The New Centennial Review* 3/2003, 257–337.

Die Autor*innen

Sarah-Lea Effert studierte Philosophie und Wirtschaftswissenschaften an der Frankfurt School of Finance & Management mit einem Auslandsaufenthalt in Bifröst, Island und im Anschluss politische Theorie an der University of Oxford. Es folgte eine zweijährige Tätigkeit für die deutsche UNESCO-Kommission. Seit 2020 verfolgt sie ihr Dissertationsprojekt zur Rolle von Bürger*innen-Tugend in einem republikanischen Kosmopolitismus. Von 2020 bis 2024 war sie Kollegiatin im Gerhard Mercator Graduiertenkolleg Weltoffenheit, Toleranz und Gemeinsinn und seit 2022 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für politische Philosophie an der Universität Duisburg-Essen.

Andreas Niederberger ist Professor für Praktische Philosophie und stellvertretender Vorsitzender des Vorstands des Centre for Global Cooperation Research an der Universität Duisburg-Essen. Er wurde 2002 in Frankfurt promoviert, wo er sich 2008 auch habilitierte. Andreas Niederberger lehrt und forscht zur Geschichte der Philosophie, insbesondere zum Republikanismus in der Philosophie der Frühen Neuzeit und zu Immanuel Kant, sowie zu systematischen Fragen in den Bereichen der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und der Ethik, wie beispielsweise der Legitimität politischer Ordnung unter Bedingungen der Globalisierung, den Menschen-

rechten, der Klimagerechtigkeit, der Ethik der Migration, der praktischen Rationalität und der kollektiven Intentionalität.



Andreas Niederberger. Foto: Daniel Schumann

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/82796

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20241217-144706-9

Erschienen in: UNIKATE 61 (2024), S. 16-25

Alle Rechte vorbehalten.