ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-48-3 € 20,–

polylog

49 2023

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Răzvan Sandru, Fernando Wirtz, Mădălina Diaconu (Hg.)

Futurismus und Futurität

Mit Beiträgen von Federica María González Luna Ortiz, Matthias Fritsch, Johanna Wenzel, Tanay Gandhi, Christoph Brunner & Sophie Peterson, Abbed Kanoor und anderen

SONDERDRUCK

FUTURISMUS UND FUTURITÄT

3 (dt.) /11 (engl.)
RĂZVAN SANDRU, FERNANDO WIRTZ, MĂDĂLINA DIACONU
Futurismus und Futurität/Futurism and Futurity
Einleitung/Introduction

17
ABBED KANOOR
Kultur, Ideologie, Ontologie
Ein interkulturell-phänomenologischer Ansatz über die Zukunft von Traditionen

35
FEDERICA MARÍA GONZÁLEZ LUNA ORTIZ
The Mimetic Dimension of Desire in Postcolonial Societies

49
CHRISTOPH BRUNNER & SOPHIE PETERSON
Thinking from the End
On Apocalyptic Realism, Futurity, and Speculative Fabulation

63
MATTHIAS FRITSCH
Indigene Klimapolitik und Generationengerechtigkeit

79
JOHANNA WENZEL
Sinofuturismus und das Versprechen alternativer Zeitlichkeit

97
TANAY GANDHI
Against Progress
Democratic Enactments and Embracing a Precarious Future

110 *Berichte, Bücher & Medien*

128 *Impressum*

129 *Bestellen*

MATTHIAS FRITSCH

Indigene Klimapolitik und Generationengerechtigkeit

ABSTRACT: This paper proposes a concept of justice for future people that is mindful of Indigenous critiques of the so-called »Anthropocene«. I first review these critiques, which suggest that motivating pro-futural care by dreading an impending climate crisis tends to betray a privileged, often settler-colonial perspective. The beneficiaries of colonialism now have the »luxury« of viewing the environmental crisis as one that lies mostly in the future, while many Indigenous communities have been living with such a crisis for a long time. I then review various Indigenous accounts of intergenerational relations, in which I find the wide-spread claim that present generations owe to descendants because they received gifts from ancestors as well as the land. I elaborate this view as what I call asymmetrical reciprocity among generations. The final section argues that this view can help to demarginalize the future: above all, by disallowing a linear view of time according to which a focus on the future permits the neglect of the past. Hence, climate ethics and intergenerational justice must face the history of colonialism.

KEYWORDS: climate ethics; Indigenous philosophy; justice between generations; Anthropocene; spiraling time; settler colonialism

MATTHIAS FRITSCH ist Professor für Philosophie an Concordia University, Montréal. Seine Forschung konzentriert sich auf Klimagerechtigkeit, Umweltphilosophie, kritische Theorie und Dekonstruktion. Zuletzt erschien *Taking Turns with the Earth* (Stanford University Press).

Dieser Artikel stellt einen Begriff von Gerechtigkeit für Menschen in der Zukunft vor, der versucht, die indigenen Kritiken am Begriff des Anthropozäns und der damit verbundenen Klimaeschatologien zu berücksichtigen. (1) Im ersten Abschnitt werden diese Kritiken besprochen, die darauf hindeuten, dass hinter der Motivation für den Schutz der Umwelt durch die Angst vor einer drohenden Klimakrise tendenziell eine privilegierte, oft siedlungskoloniale Perspektive steckt. Aus Sicht

1 Ich bedanke mich bei Lisa Guenther und Matthew Raymond sowie bei anonymen Rezensent:innen für ausführliche und äußerst hilfreiche Kommentare.

vieler indigener Völker[2] ist das, was in solchen apokalyptischen Erzählungen am meisten gefürchtet wird, den kolonisierten Völkern auf der ganzen Welt bereits widerfahren.[3] Ein angemesseneres Verhältnis zur Zukunft erfordert daher eine differenziertere Betrachtung der Vergangenheit. (2) Auf dieser Grundlage wird im nächsten Abschnitt ein kurzer Überblick über verschiedene indigene Darstellungen der Ethik zwischen den Generationen gegeben, vom Sieben-Generationen-Modell der Haudenosaunee-Verfassung bis zu den Gabe-Praktiken der Maori. Ich werde vorschlagen, dass ein grundlegender und gemeinsamer Gedanke in diesen Darstellungen die Ansicht zu beinhalten scheint, dass die gegenwärtigen Generationen der Zukunft zum Teil deshalb etwas schulden, weil sie etwas aus ihrer Vergangenheit erhalten haben. (3) Im letzten Abschnitt möchte ich darauf eingehen, wie die sich daraus ergebende Vorstellung dessen, was ich als asymmetrische Reziprozität bezeichne, dazu beitragen kann, die Zukunft zu entmarginalisieren und dekolonisieren. Anstelle von »eine Geschichte – eine Menschheit« richtet sich diese Sichtweise der Reziprozität an Menschen wie mich – weder Baumeister kolonialer Institutionen, noch Angehöriger indigener Nationen – als Nutznießer einer ererbten Welt, die durch und durch von der Geschichte des Kolonialismus strukturiert ist, und fordert sie auf, Verantwortung für vergangene und andauernde koloniale Gewalt zu übernehmen.

Wie indigene Autor:innen […] hervorgehoben haben, ähneln die Folgen des Kolonialismus für indigene Bevölkerungsgruppen in gewisser Weise den befürchteten »apokalyptischen« Folgen des Anthropozäns […]. Anstatt sich an der Projektion einer apokalyptischen Zukunft zu beteiligen, stellen indigene Perspektiven zum Klimawandel die Gegenwart als bereits dystopisch dar.

INDIGENE KRITIK AM ANTHROPOZÄN

Viele indigene Autor:innen kritisieren Standardnarrative zum Anthropozän, die die heutige Zeit als heimgesucht von einer dystopischen Zukunft verstehen. In dieser Verkürzung auf die Zukunft neigen Narrative der Klima- und Naturkatastrophen dazu, die Erfahrungen einiger Bevölkerungsgruppen, insbesondere indigener Völker, die bereits gewaltsamen Veränderungen ihrer Lebensweise durch koloniale Gewalt ausgesetzt waren, zu marginalisieren. Wie indigene Autor:innen, etwa der Potawatomi-Wissenschaftler und philosophische Aktivist Kyle Whyte, hervorgehoben haben, ähneln die Folgen des Kolonialismus für indigene Bevölkerungsgruppen in gewisser Weise den befürchteten »apokalyptischen« Folgen des Anthropozäns, zu denen

2 Für die Zwecke dieses Artikels folge ich der Definition des Begriffs »indigen« von Whyte, Caldwell und Schaefer, die meines Erachtens in etwa mit der Definition z. B. der UN-Erklärung der Rechte indigener Völker übereinstimmt: »›Indigenous peoples' refer to the nearly 400 million people across the world whose communities, polities, and nations exercised self-determination according to their own social, cultural, and ecological systems – that is, governance systems – prior to periods in which other human groups dominated them through various combinations of imperial invasion, colonial exploitation and occupation, and settlement of their territories.« Whyte, Caldwell, Schaefer: *Indigenous Lessons*, 154; s. auch https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html [01.04.2022].

3 Dillon: *Imagining Indigenous futurisms*; Scott: *(Indigenous) place and time*; Whyte: *Indigenous science (fiction)*.

die erzwungene Vertreibung von ihrem Land, der Verlust sinnvoller Wechselbeziehungen mit Tieren, Pflanzen und Land sowie der Verlust von Handlungsfähigkeit und Selbstbestimmung gehören.[4] Diese Folgen sind keine drohende Katastrophe, sondern die gegenwärtig andauernde Realität der kolonialen Vergangenheit. Anstatt sich an der Projektion einer apokalyptischen Zukunft zu beteiligen, stellen indigene Perspektiven zum Klimawandel die Gegenwart als bereits dystopisch dar.[5]

Die Sorge um die Zukunft der Menschheit als Ganzes, wie es der Begriff des Anthropozäns suggeriert, neigt dazu, die Gewalt der Vergangenheit und der Gegenwart zu vergessen, und verrät damit eine unzulässige Marginalisierung der indigenen Erfahrung. Die Entwicklung einer Theorie der Generationengerechtigkeit für zukünftige Menschen, die nur nach »vorne« schaut und die gewalttätige Geschichte nicht berücksichtigt, offenbart somit eine problematische Perspektive, die sich nicht um marginalisierte Gruppen und indigene Bevölkerungen kümmert.[6] In seiner auf die gesamte Menschheit bezogenen Universalität versäumt es der Begriff des Anthropozäns auch, die Gewalt des Kolonialismus mit den gegenwärtigen ökologischen Destabilisierungen zu verbinden. In den letzten Jahren haben Autor:innen wie Ian Baucom, Olúfẹ́mi Táíwò und Kathryn Yussuf die Klimakrise geschichtlich und gesellschaftlich sowohl mit der Geschichte der Sklaverei als auch mit der Geschichte des Kolonialismus in Verbindung gebracht.[7]

Aus diesen Gründen ist der Klimawandel untrennbar mit dem Bruch von Verwandtschaftsbeziehungen verbunden, die gekennzeichnet sind durch Gegenseitigkeit, Vertrauen, Verantwortlichkeit und Einverständnisse zwischen Bevölkerungsgruppen, und die durch die Kolonialgeschichte, und in der Gegenwart durch anhaltende Marginalisierung und Umweltveränderungen, unterschiedlich betroffen sind. Indigene Völker haben sich oft so verstanden, dass sie auf Umweltveränderungen mit erneuerten und umgestalteten Verwandtschaftsbeziehungen reagieren. Für Whyte sollten wir daher nicht nur von Klimakipppunkten sprechen, sondern auch von »relationalen Kipppunkten«, die die kolonialen Siedlerstaaten nicht angehen wollten. Dies »explains why some of us have pointed out that colonialism is itself a form of anthropogenic climate change«.[8] Darüber hinaus befürchten indigene Völker oft, dass die Idee einer dringenden Reaktion auf die Klimakrise dazu benutzt wird, sie erneut ins Abseits zu drängen oder ihnen zu schaden, unter anderem weil »die erforderlichen Beziehungsqualitäten für eine koordinierte Reaktion fehlen.«[9] Und dies, obwohl sie von

Die Sorge um die Zukunft der Menschheit als Ganzes, wie es der Begriff des Anthropozäns suggeriert, neigt dazu, die Gewalt der Vergangenheit und der Gegenwart zu vergessen, und verrät damit eine unzulässige Marginalisierung der indigenen Erfahrung.

4 Whyte: *Indigenous science (fiction)*; Whyte: *Our Ancestors' Dystopia Now*.

5 S. etwa Scott: *(Indigenous) place and time*, 73.

6 S. etwa Whyte: *Too late for indigenous climate justice*, 5.

7 Ian Baucom: *History 4° celsius*; Olúfẹ́mi O. Táíwò: *Reconsidering reparations*; Yussuf, *A billion Black Anthropocenes or none*.

8 Whyte: *Too late for indigenous climate justice*, 4–5.

9 Whyte: *Too late for indigenous climate justice*, 5.

zentraler Bedeutung für den Schutz der Natur und den Kampf gegen den Klimawandel sind, aber auch für die Achtung ihrer Rechte gegenüber den globalen Bergbauunternehmen und der Agrarindustrie.[10]

Im Gegensatz zur Auslöschung der kolonialen und indigenen Geschichte sind indigene Ansätze zum Klimawandel oft durch dialogische Erzählungen zwischen Nachkommen und Vorfahr:innen motiviert. Whyte zufolge beruht ein solcher Dialog auf dem, was er nach Durchsicht verschiedener indigener Berichte und nach Gesprächen mit mehreren indigenen Wissenschaftler:innen und Ältesten »spiralförmige Zeit« nennt. Er bezieht sich dabei auf die Maori-Wissenschaftlerin Makere Stewart-Harawira, die zentral argumentiert: »Within Maori ontological and cosmological paradigms, it is impossible to conceive of the present and the future as separate and distinct from the past, for the past is constitutive of the present and, as such, is inherently reconstituted within the future.«[11]

»Within Maori ontological and cosmological paradigms, it is impossible to conceive of the present and the future as separate and distinct from the past, for the past is constitutive of the present and, as such, is inherently reconstituted within the future.«

Makere Stewart-Harawira (Fn. 11)

Die Zeitspirale, die nach Stewart-Harawira auch von Heideggers und Gadamers hermeneutischem Zirkel inspiriert ist[12], verbindet die Gegenwart in ihrer Öffnung auf die Zukunft hin sowohl mit vergangenen Generationen als auch mit dem Land und der Erde. Wir werden auf die gleichzeitige Verflechtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie von Zeit und Raum in der Spirale zurückkommen – eine Doppelung, von der Stewart-Harawira meint, sie sei am besten durch die »Doppelspirale« der Maori dargestellt.[13] Hierzu ließe sich noch viel sagen, und gerne würde ich selbst mehr über die Idee der Zeitspirale erfahren. Hier aber möchte ich nur anmerken, dass die Spirale weder eine zyklische noch eine lineare Zeit bezeichnet. Der Gegensatz zwischen diesen beiden ist im Abendland oft dazu benutzt worden, seine Überlegenheit zu behaupten, die eurozentrische Vision eines Volkes mit linearer Geschichte, die andere zum bloßen Mythos in zyklischer Wiederkehr des Gleichen degradiert.[14] Die Ontologie der Spirale bietet uns aber die Chance, sowohl den zyklischen Fundamentalismus (und seine rousseauistischen Schemata) als auch die historische Teleologie zu vermeiden.[15]

Wenn die Zeitspirale nicht linear verläuft, geht es bei der indigenen Antwort auf das Anthropozän nicht nur darum, den Beginn des Anthropozäns weiter zurück zu verschieben, etwa von der Industrialisierung zum frühmodernen Kolonialismus, von 1750 bis 1492 – auch wenn das helfen wird, den Zusammenhang zwischen Klimawandel und Ko-

10 S. www.ienearth.org/ und www.indigenousclimateaction.com/publications [11.11.2022].

11 Stewart-Harawira: *The New Imperial Order*, 42; zur Spirale, s. auch Maffie, *Aztec Philosophy* und Harjo, *Spiral to the Stars.*

12 Stewart-Harawira: *The New Imperial Order*, 24.

13 Stewart-Harawira: *The New Imperial Order*, 34.

14 Tatsächlich bemerkt Whyte in einer Fußnote: »[Joanne] Rappaport gave an insightful commentary that engaged differences between time as a cycle or as a spiral«, Whyte: *Indigenous science (fiction)*, 239 n4. Leider habe ich keinen Zugang zu Rappaports Kommentar.

15 S. hierzu Fritsch: *Taking Turns with the Earth*, 123f.

lonialismus zu verdeutlichen.[16] Nach meinem Verständnis bedeutet die Zeitspirale vielmehr, dass die gegenwärtig Lebenden in erster Linie als die Nachkommen der Vorfahr:innen und die Vorfahr:innen der Nachkommen zu verstehen sind (und damit die westliche Privilegierung der Gegenwart aufheben, die Heidegger und Derrida bekannterweise als »Metaphysik der Präsenz« kritisiert haben).

In diesem ontologischen Sinne ist der intergenerationelle Dialog mit Vorfahr:innen und Nachkommen, obwohl kontrafaktisch, nicht »imaginär« im Sinne eines binären Gegensatzes zu »real«. Der Dialog findet nicht zwischen einer realen Gegenwart und der nicht realen Vergangenheit und Zukunft statt. Meines Erachtens betrachtet ein Denken der wesentlichen Intergenerationalität die Gegenwart vielmehr als durch den Dialog von Vergangenheit und Zukunft konstituiert, als eine Brücke in der Kette der Generationen und der materiellen und kulturellen Transmission. Diese Vorstellung von der Generationenzeit als erweitertem Dialog wird durch einige Interpretationen des bekannten »Sieben-Generationen-Modells« der indigenen Völker Nordamerikas veranschaulicht. Während die einen dieses Modell als Projektion von sieben Generationen in die Zukunft betrachten, betonen andere stärker die Rolle der Vorfahr:innen. Ted Jojola etwa, der renommierte indigene Stadtplaner an der Universität von New Mexico (und Mitglied des Pueblo of Isleta), beschreibt die Gegenwart im Sieben-Generationen-Modell als Brücke zwischen Vor- und Nachfahren.[17] Eine Brücke kann es aber nicht geben ohne das, was sie auf zwei Seiten verbindet. So verstanden, bestimmt dieses Modell die Gegenwart in ihrem konstitutiven Bezug zu (mindestens) drei Generationen in der Vergangenheit und drei in der Zukunft. Es ist diese starke Bestimmung der Gegenwart als Brücke, die einen neuen Sinn für den Dialog zwischen den Generationen begründet. Als Brücke, die sich auf eine Spirale stützt – verzeihen Sie die Vermischung der Figuren – ist dieser Dialog, wie gesagt, nicht einfach nur imaginär im Gegensatz zu real, sondern betrifft in der Tat die Verfassung der Gegenwart selbst.

Meines Erachtens betrachtet ein Denken der wesentlichen Intergenerationalität die Gegenwart vielmehr als durch den Dialog von Vergangenheit und Zukunft konstituiert, als eine Brücke in der Kette der Generationen und der materiellen und kulturellen Transmission.

Asymmetrische, landbasierte Reziprozität zwischen den Generationen

Aber was können wir über den Inhalt dieses Dialogs sagen, worüber wird gesprochen werden? Die Konzeption des Dialogs zwischen den Generationen führt Whyte dazu, zwei zentrale und miteinander verbundene Fragen zu stellen: »First, in the words of Robin Wall Kimmerer, how do we return the gifts from our ancestors? In having received gifts from the past, what do we owe? And second, how are we to become good ancestors ourselves?«[18] Diese beiden Formulierungen

16 S. z. B. Moore: *Anthropocene or Capitalocene?*

17 Jojola: *Indigenous Planning*, 457. Dagegen Clarkson, *Our Responsibility to the Seventh Generation*.

18 Whyte: *Indigenous science (fiction)*, 229; Whyte bezieht sich hier auf Kimmerer: *Returning the gift*.

trennen die Frage der Beziehungen zur Vergangenheit nicht von den Beziehungen zu den zukünftigen Menschen. Der konstitutive Erhalt der Gaben von unseren Vorfahr:innen wirft die Frage auf, wie wir selbst gute Vorfahr:innen sein können, wie wir also die Gabe zurück- und weitergeben. Hier wird deutlich, dass (für Whyte und andere) der Dialog zwischen den Generationen untrennbar mit den Verpflichtungen zwischen den Generationen verbunden ist, die sich um den Begriff der Gabe drehen. Die heute Lebenden sind aufgefordert, gleichzeitig nach vorne und nach hinten zu blicken und sich selbst als Empfänger:innen einer – wie auch immer modifizierten – Gabe zu sehen, die an künftige Generationen weitergegeben werden soll und wird. Im zweiten Abschnitt werde ich versuchen, diese normative Untrennbarkeit von Vergangenheit und Zukunft zu erfassen, indem ich den Begriff der asymmetrischen Reziprozität zwischen den Generationen vorschlage.

Der konstitutive Erhalt der Gaben von unseren Vorfahr:innen wirft die Frage auf, wie wir selbst gute Vorfahr:innen sein können, wie wir also die Gabe zurück- und weitergeben. […] Die heute Lebenden sind aufgefordert, gleichzeitig nach vorne und nach hinten zu blicken und sich selbst als Empfänger:innen einer – wie auch immer modifizierten – Gabe zu sehen, die an künftige Generationen weitergegeben werden soll und wird.

Zuvor möchte ich jedoch ein Problem ansprechen, das sich aus der Verwendung der Terminologie der »Gabe« im Zusammenhang mit dem Kolonialismus ergibt. Denn schließlich kann die historische Gewalt des Kolonialismus kaum als Geschenk an die indigenen Völker in der Gegenwart bezeichnet werden. Natürlich müssen wir die Bedeutung der Gabe für indigene Völker und für Siedler:innen auseinanderhalten, auch wenn dies nicht einfach binär geschehen kann. Indigene Völker sprechen von Gaben des Landes und der Vorfahr:innen, einschließlich der Lehren, Praktiken und Lebensweisen, die ihnen helfen, kolonialer Gewalt zu widerstehen. *Grosso modo* erhalten die Siedler:innen von ihren Vorfahr:innen die materiellen und sozialen Vorteile der kolonialen Gewalt, die unsere Vorfahr:innen entweder direkt begangen oder indirekt geduldet und toleriert haben. Doch trotz dieser notwendigen Unterscheidung sollten wir nicht den Anspruch übersehen, dass die Natur der Gabe ontologisch konstitutiv für die Gegenwart ist, sowohl für die Siedler:innen als auch für die indigenen Völker. Für viele der indigenen Autor:innen, von denen ich hier zu lernen versuche, wäre die heutige Generation nicht ohne die Gabe der Vergangenheit, der Vorfahr:innen und des Landes. Wir müssen also die Fähigkeit bewahren, zwischen Nutzen und Schaden in Bezug auf das, was ein Volk geerbt hat, zu unterscheiden. Aber der Begriff der Gabe spricht eben auch die Abhängigkeit der Gegenwart von der Vergangenheit und der Zukunft an. Auf diese Weise zeigt er, dass die Gewalt des Kolonialismus fortbesteht, als Teil des Erbes, das die Gegenwart ausmacht. Wir können uns weder von dem abkoppeln, was bereits geschehen ist, noch unsere Verantwortung dafür leugnen, denn es kommt auf uns zu als unsere Vergangenheit und damit bereits als unsere Zukunft.

In diesem Sinne wende ich mich nun direkter dem Begriff der Gabe der Vorfahr:innen und der Gabe der Zukunft zu. Wie die Potawatomi-Gelehrte Kimmerer schreibt: »For much of human time on the planet, before the great illusion, we lived in cultures that understood the covenant of reciprocity, that for the

earth to stay in balance, for the gifts to continue to flow, we must give back in equal measure for what we take.«[19] Unter dem Banner der Reziprozität sehen wir also, dass Gaben und Pflichten zwei Seiten derselben Medaille sind. Der Empfang einer Gabe ist mit der Pflicht verbunden, sie zum Nutzen anderer einzusetzen. Dieser Gedanke der reziproken Gegenseitigkeit, insbesondere in Bezug auf die Erde, findet sich auch in Glen Sean Coulthards *Red Skin, White Masks*, in dem er eine »geerdete Normativität (*grounded normativity*)« im Gegensatz zur »Politik der Anerkennung« vorschlägt, die der kanadische Kolonialstaat betreibe. Der Begriff der geerdeten Normativität oder »ortsbezogenen Ethik (*place-based ethics*)« wendet sich gegen das Streben nach Akkumulation und kapitalistischer Expansion, das die Geschichte der kanadisch-indigenen Beziehungen bestimmt hat. Um dies weiter zu begründen, beruft sich Coulthard auf den Dene-Ältesten Philip Blake, der mit folgenden Worten zitiert wird: » We have lived with the land, not tried to conquer or control it or rub off its riches […] It is our greatest wish to be able to pass on this land to succeeding generations in the same condition that our fathers [sic] have given it to us. I believe your nation might wish to see us not as relics from the past, but as a way of life, a system of values by which you may survive in the future. This we are willing to share.«[20]

In diesen Lehren von Kimmerer und Blake können wir also eine doppelte Vorstellung von Reziprozität erkennen, sowohl mit dem Land oder der Erde als auch mit Vorfahr:innen und Nachkommen. Die Gabe des Landes wird als konstitutiv für die Menschen angesehen, die auf ihm und von ihm leben. Wie Coulthard sagt, ist Land hier Identität, eine »identity that locates us as an inseparable part of an expansive system of interdependent relations covering the land and animals, past and future generations, as well as other people and communities«.[21] Es ist diese indigene Identität, die als Grundlage dient, von der aus die kapitalistische Expansion und die koloniale Souveränität abgelehnt werden. Und obwohl nicht-indigene Gruppen diese Identität nicht einfach für sich beanspruchen können und daher andere und zusätzliche Ressourcen finden müssen, um den rassistischen und kolonialen Kapitalismus abzulehnen, wird dennoch oft suggeriert, dass das Verständnis der *conditio humana* (hier: geerdete Normativität und landbasierte, generationenübergreifende Reziprozität) entweder universell ist oder ein Angebot zum Dialog darstellt. Wie Blake sagt, »dieses [Wertesystem] sind wir bereit zu teilen«.[22] Im Folgenden werde ich die asymme-

Wie Coulthard sagt, ist Land hier Identität, eine »identity that locates us as an inseparable part of an expansive system of interdependent relations covering the land and animals, past and future generations, as well as other people and communities«. (Fn. 21)

19 Kimmerer: *Returning the Gift* Seitenzahl.

20 Coulthard: *Red Skin*, 63. Zur Kritik an der Subsumption indigener Ansprüche unter einer Politik der Anerkennung, insbesondere im Zusammenhang des Gabebegriffes, s. auch Day: *Who is this we that gives the gift?*

21 Coulthard: *Red Skin*, 63.

22 Kimmerer ermutigt in der Tat alle, sich als Indigene an einem Ort und als Erben der Gaben der indigenen Lehren anzusehen (Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, 207, s. auch 9). Whyte, Caldwell und Schaefer argumentieren im Gegensatz dazu, dass die indige-

trische Reziprozität als eine differenzierende Universalität diskutieren.

Ich glaube, dass die in den indigenen Auffassungen auftauchende Begriffe der Reziprozität und der Gabe verwandt sind mit dem, was ich an anderer Stelle als asymmetrische Reziprozität zu entwickeln versucht habe.[23] Ich schlage diesen Begriff als Beitrag zu Konzepten der intergenerationellen Gerechtigkeit vor, insbesondere zu indigenen Konzepten. Die Entwicklung dieses Begriffs stützt sich auf die zeitgenössische ökonomische Literatur zum wirtschaftlichen Transfer zwischen den Generationen und vor allem auf den Anthropologen Marcel Mauss, der in seinem berühmten *Essay sur le don* von 1921 versucht, einige indigene Gabepraktiken zusammenzufassen. Lassen Sie mich zunächst kurz skizzieren, was ich mit »Asymmetrie« meine.

Die Asymmetrie der Gabe impliziert auch einen Überschuss oder ein Übermaß, da die Gesamtheit der von der Vergangenheit erhaltenen Gaben im Wesentlichen unaneigenbar ist.

Erstens impliziert die Asymmetrie eine indirekte Beziehung der Reziprozität. Im Gegensatz zu unserer üblichen Definition von Reziprozität, die eine zweiseitige Beziehung bezeichnet, bei der A dem B etwas gibt und B die Gabe an A zurückgibt (also etwa ein Tausch), impliziert die indirekte Reziprozität eine dreiseitige Beziehung: A gibt B etwas, das B an C weitergibt.[24] Zweitens versucht die Asymmetrie, den konstitutiven Charakter der Gabe zu fassen. Als konstitutive steht die Gabe in einem Verhältnis der Dissymmetrie zu den Empfänger:innen, denn sie kann nicht als bloßes Objekt gesehen werden, das der:die Empfänger:in annehmen oder ablehnen kann. Das Land (wir könnten zumindest Sprachen und Traditionen hinzufügen) ist identitätsstiftend oder daseinsstiftend in einem kulturellen Sinne, der von der materiellen Abhängigkeit von natürlichen Systemen untrennbar ist. Da das Land die Beziehungen zwischen den Generationen mitbestimmt, bedeutet dies, dass die Menschen in der Gegenwart durch den Empfang der Gaben aus der Vergangenheit mitbedingt sind. Ohne die betreffenden Gaben wären sie nicht das, was sie sind.

Und dieser konstitutive Charakter bringt uns zum dritten und letzten Aspekt der Asymmetrie, nämlich der Tatsache, dass die Gabe nicht vollständig angeeignet werden kann. Die Asymmetrie der Gabe impliziert auch einen Überschuss oder ein Übermaß, da die Gesamtheit der von der Vergangenheit erhaltenen Gaben im Wesentlichen unaneigenbar ist. Land, Sprachen, Traditionen, Bräuche usw. können nicht wie Konsumgüter in einer Tauschwirtschaft berechnet und vereinnahmt werden, sondern bleiben für den:die Empfänger:in überschüssig (ohne damit Luxus oder Hülle und Fülle zu meinen). Dieser unaneigenbare Überschuss ist die Bedingung für die Aneignung der Vergangenheit durch die Gegenwart sowie für die Öffnung und Verknüpfung der Aneignenden mit der Zukunft. Wäre die Gabe nämlich vollständig von der Gegenwart angeeignet oder verbraucht, gäbe es für die Gegenwart nichts, was sie der Zukunft

nen Lehren nicht für die gesamte Menschheit gelten (Whyte, Caldwell und Schaefer: *Indigenous Lessons*).

23 Fritsch: »*La justice doit porter*«; Fritsch: *Taking Turns,* Kapitel 3; Fritsch: *Asymmetrical Reciprocity in Intergenerational Justice*.

24 S. etwa Kimmerer: *Braiding Sweetgrass*, 28.

(einschließlich ihrer eigenen) geben könnte – sie wäre nicht mehr Brücke, sondern Ende und Tod, auch der Tod der Gegenwart selber. Der überschüssige Charakter der Gabe weist also darauf hin, dass die Gegenwart etwas empfängt, das über sie selbst hinausgeht, und weiterhin, dass sie für diesen Übergang verantwortlich ist, in einem Sinne, der die Frage aufwirft, wie diese Verantwortung schlechter oder besser übernommen und gelebt werden kann. Die Gabe als solche ruft uns zurück zur Vergangenheit und zur Zukunft in ihrer indirekten Wechselseitigkeit, da die mitkonstitutive Bedingung der Gegenwart, wie wir gesehen haben, als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft begriffen werden kann. Die Rede von der Asymmetrie der intergenerationellen Reziprozität soll also auch die Unmöglichkeit erfassen, die Quelle der intergenerationellen Verpflichtung eindeutig der Vergangenheit oder der Zukunft zuzuordnen. Damit sind wir wieder bei unserer vorangegangenen Diskussion über die Zeitspirale, denn die Gabe der Vergangenheit ruft uns aus der Zukunft zu und verpflichtet uns auf diese Weise, sie weiterzugeben.

Mauss' Behandlung alter Rechtstraditionen (z. B. der römischen und germanischen) sowie indigener Schenkungspraktiken (von den Maori und den Trobriandern bis zu den Haida und den Tlingit, den Yuit und den Inuit) ergänzt diese Analyse um ein Argument, das den Ursprung der Normativität selbst benennt. Er verknüpft den Begriff der Gabe nämlich mit der Verpflichtung zur Reziprozität und zur Rück- oder Weitergabe. Das Grundargument basiert auf dem Begriff des asymmetrischen Überschusses der Gabe, der besagt, dass die Gabe nicht nur von dem:der Geber:in stammt, sondern vielmehr von einem viel größeren Bereich von Traditionen, Vorfahr:innen und dem Land oder der Erde abhängt, die Mauss als den »Ursprungsboden« bezeichnet.[25] Wenn also der:die Empfänger:in die Gabe annimmt, ist das, was er:sie erhält, immer mehr als die gegebene Gabe, denn es verweist noch immer auf diese vielfältigen Relationen von Mitproduzent:innen, Vorfahr:innen und der Natur. Dieser Überschuss impliziert die Verpflichtung zur Rückgabe. Denn die Annahme der Gabe bekräftigt das, was unassimilierbar bleibt, so dass der:die Empfänger:in nicht anders kann, als es an andere und an die Natur weiterzugeben – dies aber auf eine Art, die man normativ beurteilen kann. Wie bei Kimmerer entfaltet die Schenkung also ein Feld der Abhängigkeit und der Relationalität, in dem die Möglichkeit, eine Gabe zu geben, zu empfangen und weiterzugeben, sowohl Ahnen und Nachkommen als auch das Land (oder die Natur oder die Erde) sowie die Hilfe von Zeitgenoss:innen benötigt, die es dem:r Empfänger:in und Weitergeber:in ermöglichen, die Gabe in ihrem Lauf zu erhalten. Kimmerer nennt diesen größeren Bereich oder das Feld der Abhängigkeit »a landscape of gifts peopled by nonhuman relatives, the sovereign beings who sustain us, including the plants«.[26] Die-

Wenn also der:die Empfänger:in die Gabe annimmt, ist das, was er:sie erhält, immer mehr als die gegebene Gabe, denn es verweist noch immer auf diese vielfältigen Relationen von Mitproduzent:innen, Vorfahr:innen und der Natur. Dieser Überschuss impliziert die Verpflichtung zur Rückgabe.

25 Mauss: *Essai sur le don*, 17. Im Original, »le sol dont elle est issue«, auch »foyer d'origine«.

26 Kimmerer: Mishkos Kenomagwen, *The Lessons of Grass*, 27.

se Gaben-Landschaft ist konstitutiv für jede Weitergabe und auch für jedweden Tauschgegenstand, und bleibt als solche uneinnehmbar und nicht auf Eigentum reduzierbar.

DIFFERENZIERUNG DER VERGANGENHEIT UND ENTMARGINALISIERUNG DER ZUKUNFT

Die asymmetrische Reziprozität bietet ein Modell zur Entmarginalisierung der Zukunft, indem sie die Differenzierung der Vergangenheit als Bedingung für die Gegenwart berücksichtigt.

Im letzten Abschnitt möchte ich darauf eingehen, wie dieser Begriff der asymmetrischen Reziprozität bei der Aufgabe der Entmarginalisierung der Zukunft helfen kann. Zuvor möchte ich jedoch eine Sorge über den kulturellen Extraktivismus ansprechen, die sich darauf bezieht, ob die asymmetrische Reziprozität für eine globale Menschheit vorgeschlagen werden sollte. Da ich selbst kein indigener Forscher bin, besteht die berechtigte Sorge, dass die Aneignung von Ideen aus der indigenen Kultur und ihre Platzierung auf dem »Markt der Ideen« der gleichen Logik der Extraktion folgt, die Ureinwohner:innen ihres angestammten Landes beraubt hat. Vielleicht folgt also der kulturelle Extraktivismus dem Ressourcenextraktivismus auf dem Fuße.

Als Antwort auf diese Sorgen über Extraktivismus und einen Mangel an Vertrauen und Gegenseitigkeit zwischen indigenen und nicht-indigenen Völkern möchte ich zunächst hervorheben, dass nicht alle Berichte über asymmetrische Reziprozität aus dem stammen, was wir heute indigene Quellen im engeren Sinne nennen würden. Mauss stützt sich zum Beispiel auf frühe germanische und römische Traditionen, in denen ältere Praktiken und Vorstellungen überlebt haben sollen. Indirekte intergenerationelle Reziprozität wurde auch von westlichen Philosoph:innen und Wirtschaftswissenschaftler:innen vorgeschlagen,[27] wobei in einigen Fällen auf Mauss verwiesen wurde (ohne jedoch dessen indigene Quellen hervorzuheben[28]). Und zweitens, wie oben im Fall des Dene-Ältesten zitiert, verallgemeinern einige indigene Gelehrte selbst die Lehre von der Gabe. Denn es ist die generationenübergreifende und landbasierte Reziprozität, die Philip Blake als zukünftiges Wertsystem vorschlägt.[29]

Vor allem aber möchte ich hier einen dritten wichtigen Punkt hervorheben: Der Begriff der asymmetrischen Reziprozität vermeidet es, den Sinn der Zukunft auf eine Zukunft zu beschränken, die für alle gleich wäre. Dieser Begriff verhindert gerade die Auffassung, dass die »Menschheit« hinreichend einheitlich ist, so dass wir einfach davon sprechen könnten, dass sie einer gemeinsamen Zukunft gegenübersteht. Vielmehr differenziert der Begriff der intergenerationellen Reziprozität die Beziehungen zur Vergangenheit, und damit zur Zukunft. Die asymmetrische Reziprozität bietet ein Modell zur Entmarginalisierung der Zukunft, indem sie die Differenzierung der Vergangenheit als Bedingung für die Gegenwart berücksichtigt. Im indigenen Kontext zum Beispiel prägt die vergangene (und

27 Gosseries: *Three Models of Intergenerational Reciprocity*; Kolm: *Reciprocity*.

28 S. etwa Arrondel & Masson: *Altruism, Exchange or Indirect Reciprocity*.

29 S. auch Stewart-Harawira: *New Imperial Order*, 24.

andauernde) Gewalt des Kolonialismus die Möglichkeiten der Indigenität in der Zukunft. Umgekehrt – und ohne hier die Schäden gleichsetzen zu wollen – kann die Geschichte des Kolonialismus, während sie den Nutznießer:innen viele Vorteile beschert, auch als Verarmung der Möglichkeiten für Siedler:innen und Nachkommen von Siedler:innen angesehen werden, zum Beispiel durch die Förderung eines Verständnisses von mitkonstitutivem Land als Eigentum und von Beziehungen mit anderen als wirtschaftliche Transaktionen durch ein atomistisches Individuum. Wir müssen der Vergangenheit gedenken, aber wir müssen uns in verschiedenen Formen erinnern, um differenzierte Möglichkeitshorizonte zu erschließen.

Die Sozialontologie der asymmetrischen Reziprozität vertieft also den Punkt, dass die Beziehung zur Zukunft sowohl ontologisch als auch normativ untrennbar mit den Beziehungen zur Vergangenheit verbunden ist. Der Grundgedanke besteht darin, dass gerade eben weil die Definition von »indigenen Völkern« (z. B. in den verschiedenen UN-Erklärungen), aber auch die Definitionen von Whyte und anderen[30], einen Bezug zur kolonialen Enteignung enthalten, die Möglichkeit des respektvollen Lernens von indigenen Völkern es erfordert, die Prozesse zu verstehen, die sie ihres Landes beraubt haben, und den Kampf für ihre Selbstbestimmung und die Rückgabe des gestohlenen Landes in der Zukunft zu unterstützen. In diesem Sinne beinhalten die Bedingungen, unter denen nicht-indigene Gruppen legitimerweise die Gaben der indigenen Lehren erben könnten, den Widerstand gegen den fortbestehenden Kolonialismus – sowohl wegen des inhärenten Unrechts der kolonialen Gewalt und des Landraubs, als auch weil die intergenerationelle Reziprozität und die damit verbundenen Verpflichtungen diesen Widerstand erfordern (siehe unten). Ein solcher Widerstand schließt die Notwendigkeit ein, überhaupt erst die Fähigkeit zu entwickeln, diese Gaben zu empfangen, was nicht nur eine kognitive Anstrengung erfordert, sondern Teil des Aufbaus einer alternativen Welt werden sollte. Entscheidend ist hier aber auch, dass der Begriff der asymmetrischen Reziprozität gerade durch die Anerkennung der engen Verbindung zwischen der Zukunft und der differenzierten Vergangenheit zu einem gemeinsamen Bezugspunkt werden kann und sich somit für uns alle empfiehlt. Die asymmetrische Reziprozität trägt also auf drei Arten dazu bei, die Vergangenheit zu differenzieren und die Zukunft zu entmarginalisieren.

Die erste, die wir soeben erörtert haben, verbindet die Zukunft konstitutiv mit der Vergangenheit und ruft daher zur Wachsamkeit gegenüber ererbtem Unrecht und den damit verbundenen Vorurteilen auf. Ein Vorteil der asymmetrischen Reziprozität besteht also darin, dass diese Auffassung der Beziehungen zwischen den Generationen (und mit dem Land, der Natur oder der Erde) notwendigerweise und immer die Vergangenheit berücksichtigt: Es könnte keine (apokalyptische, hoffnungsvolle oder wie auch immer geartete)

Die asymmetrische Reziprozität »verbindet die Zukunft konstitutiv mit der Vergangenheit und ruft daher zur Wachsamkeit gegenüber ererbtem Unrecht und den damit verbundenen Vorurteilen auf«.

30 Whyte, Caldwell und Schaefer: *Indigenous Lessons*, 154.

Beziehung zur Zukunft geben, die nicht auch die Besonderheiten der Vergangenheit einschließen würde. Die asymmetrische Reziprozität erfasst die Zeit im Allgemeinen (z. B. die spiralförmige Zeit) so, dass sie die spezifische Vergangenheit der Geschichten von Unterdrückung, Enteignung und Kolonisierung nach oben spült. Wenn wir versuchen, die Zukunft zu entgrenzen, sollten wir die Vergangenheit nicht nur in Betracht ziehen, sondern müssen dies tun, da die Gabe für das Sein und die Identität in der Gegenwart konstitutiv ist.

Die asymmetrische Reziprozität erfasst die Zeit im Allgemeinen (z. B. die spiralförmige Zeit) so, dass sie die spezifische Vergangenheit der Geschichten von Unterdrückung, Enteignung und Kolonisierung nach oben spült.

Zweitens könnte man, wie oben erörtert, der Meinung sein, dass die Gabe, zumindest unterm Strich, immer nur ein Nutzen und kein Schaden ist, und dass es daher falsch oder sogar pervers wäre, diesen Begriff auf den Kolonialismus anzuwenden, d. h. von ererbten Gaben mit tiefem historischen Leid und Unheil zu sprechen. Mit anderen Worten, die bloße Anwendung der Gabe auf dieses Erbe würde nur die »Sieger der Geschichte« privilegieren, um eine Formulierung von Walter Benjamin zu übernehmen. Man kann jedoch feststellen, dass der Begriff der Intergenerationalität, den die Gabe impliziert, nützlich ist, um die Leugnung oder Vernachlässigung der ererbten Vergangenheit konstruktiv abzulehnen. Whyte erörtert zum Beispiel, wie potenzielle nicht-indigene »Verbündete« indigener Völker dazu neigen, zu glauben, sie seien frei von jeglicher Schuld, die von ihren eigenen Vorfahr:innen herrühren würde. Indem sie ihre »Ahnenphantasien« vergessen – die Hoffnungen auf die Zukunft z. B. ihrer Siedler-Vorfahr:innen – neigen diese Verbündeten dazu, die gewalttätigen Gaben zu leugnen, die sie von ihren Vorfahr:innen erhalten haben, die indigene Völker kolonisiert, unterdrückt, vertrieben und ermordet haben: »Many of the ancestors of today's allies designed the worlds we live in today to fulfill their fantasies of the future. Today's worlds, such as those of U. S. settler colonialism in North America, were constructed to provide privileges to their descendants. They were gifts of a troubling sort … Perhaps it is all part of allies' ancestral fantasies that their descendants would have the privilege of unlimited individual and collective agency to exploit Indigenous peoples and the privilege of claiming moral high ground as saviors. Detaching one's self from one's ancestral fantasies is a problematic activity because we cease to acknowledge the counterfactual space of unfolding dialogue with our ancestors and descendants from particular generations.«[31]

Zu den beunruhigenden Gaben gehört die weit verbreitete Abwesenheit indigener Kontrolle über Land, Souveränität und Rechtssysteme, aber auch die Fähigkeit von Nicht-Indigenen, sich für unschuldig zu halten und sich somit als potenzielle Retter bedrohter indigener Völker zu verstehen. Als Reaktion darauf sollten die Nutznießer:innen dieser Kolonialgeschichte den Begriff der generationenübergreifenden Gabe und der Zeitspirale ernst nehmen, um einen Dialog mit *ihren eigenen* Vorfahr:innen zu führen – was Alexis Shotwell in einem etwas anderen Kontext als »clai-

31 Whyte: *Indigenous science (fiction)*, 237–238.

ming bad kin« bezeichnet hat.[32] Auf diesem Wege können sie die Kosten der beunruhigenden Gaben verstehen, die sie erhalten haben. Da der Dialog kontrafaktisch ist, könnte er zudem alternative Möglichkeiten der Vergangenheit für die Zukunft aufzeigen. Eine solche Repotenzialisierung der Vergangenheit darf jedoch weder Unschuld beanspruchen, noch die koloniale Vergangenheit im Namen einer gemeinsamen Zukunft verleugnen. In einem anderen, aber verwandten Kontext sprach Walter Benjamin in seinen bekannten Thesen »Über den Begriff der Geschichte« von der »unterdrückten Vergangenheit« (These XVII) nicht nur als der »namenlosen Fron« (These VII), die durch den zweifelhaften Fortschritt des Kapitalismus vergessen wurde, sondern auch als den verpassten Chancen in der Vergangenheit, die der Widerstand zurückholen und eventuell reaktivieren kann.[33]

Damit können wir zu meinem dritten und letzten Punkt in der Liste der Entmarginalierungsvorteile der asymmetrischen Reziprozität übergehen, nämlich dem Zusammenhang dieser Reziprozität mit einem Argument für Schadensersatz. Reziprozitätspflichten werden oft in Form von Äquivalenz angegeben. Wir haben dies zum Beispiel bei Philip Blake in der Vorstellung gefunden, das Land in »demselben« oder mindestens so guten Zustand weiterzugeben, wie es von den Vorfahr:innen erhalten wurde. Nun kann man sich zu Recht fragen: Wenn dies der normative Inhalt des Begriffs der Reziprozität ist, was ist dann, wenn das Erbe in einem degradierten Zustand erhalten wird? Als Antwort darauf ist es wichtig, die Ursachen der Degradation zu unterscheiden, damit man erkennen kann, wie eine gegenwärtige Generation verpflichtet sein könnte, das Erbe zu verbessern. Zur Veranschaulichung ein Beispiel: Wenn ein:e frühere:r Nutzer:in ein Fahrrad durch Überbeanspruchung, z. B. durch das Austragen von Zeitungen, beschädigt und dann sowohl das beschädigte Fahrrad als auch den Gewinn weitergibt, dann sollte der:die nachfolgende Nutzer:in unter sonst gleichen Bedingungen den ererbten Gewinn dazu verwenden, den Schaden zum Wohle eine:r dritten Nutzer:in zu beheben. Diese Art von Argument lässt sich auf den Klimawandel übertragen im Hinblick auf die heutige Generation der weißen und entwickelten Welt. Nachdem sie die Vorteile der Industrialisierung und Kolonialisierung geerbt hat und genießt, müssen die Nutznießer:innen nun vor allem die damit verbundenen Klimaschäden sowie Umwelt- und Rassenungerechtigkeiten ausgleichen. Somit ließe sich asymmetrische Reziprozität mit indigenen Reparationsforderungen im Kontext des Klimawandels verbinden – ohne natürlich solche Forderungen auf Reparationen zu reduzieren.[34]

Nachdem sie die Vorteile der Industrialisierung und Kolonialisierung geerbt hat und genießt, müssen die Nutznießer:innen nun vor allem die damit verbundenen Klimaschäden sowie Umwelt- und Rassenungerechtigkeiten ausgleichen.

32 Shotwell: *Claiming Bad Kin.*

33 Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, S. 696, 703. Zu der hier angedeuteten Lektüre dieses dichten Textes von Benjamin, siehe auch Fritsch, *Promise of Memory*, S. 40ff.

34 Zum Zusammenhang von Klimawandel und Reparationen für (hauptsächlich) Sklaverei, s. Táíwò: *Reconsidering Reparations.*

Dies wirft die Frage auf, was Entschädigung für indigene Völker bedeuten könnte – eine Frage, die nur in fairem Dialog zu beantworten wäre. Angesichts der zentralen Rolle von Land im indigenen Widerstand gegen den Kolonialismus, in der indigenen »continuance« und »survivance«[35] und in indigenen Auffassungen von intergenerationellen Relationalität wird deutlich, dass es keine Dekolonisierung ohne Rückgabe von Land geben kann.[36] Ich wollte hier zum Ausdruck bringen, dass die asymmetrische Reziprozität und die Gabe, wie sie in der indigenen Philosophie selbst diskutiert werden, die Anerkennung und den Widerstand gegen die blutige Geschichte der Gewalt erfordern, in Antwort worauf wir versuchen, Zukunftsvorstellungen zu entmarginalisieren.

35 Zu diesen Begriffen, s. Whyte, Caldwell, Schaefer, *Indigenous Lessons*, 153; Vizenor, *Survivance*; Breinig, *Native Survivance*.

36 S. Whyte und Meissner, *Without Land, Decolonizing American Philosophy is Impossible*.

BIBLIOGRAPHIE

Arrondel, Luc, and André Masson: Altruism, Exchange or Indirect Reciprocity: What Do the Data on Family Transfers Show? In: *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity: Applications Volume 2*, hg. v. Serge-Christophe Kolm und Jean Mercier Ythier. Amsterdam: Elsevier, 2006, 971–1053.

Baucom, Ian: *History 4° Celsius: Search for a Method in the Age of the Anthropocene.* Durham: Duke University Press, 2020.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. *Gesammelte Schriften*, Band I.2. Frankfurt: Suhrkamp, 1974, 691–704.

Breinig, Helmbrecht: Native Survivance in the Americas. In: *Survivance: Narratives of Native Presence*, hg. v. Gerald Vizenor. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008, 39–60.

Clarkson, Linda et al.: *Our Responsibility to the Seventh Generation: Indigenous Peoples and Sustainable Development*. Winnipeg: International Institute for Sustainable Development, 1992.

Coulthard, Sean Glen: *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

Day, Richard: Who Is This We That Gives the Gift? Native American Political Theory and the Western Tradition. In: *Critical Horizons* 2.2, 2001, 173–201.

Dillon, Grace L.: Imagining Indigenous Futurisms. In: *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*, hg. v. G. L. Dillon. Tucson, Arizona, USA: University of Arizona Press, 2012, 1–15.

Foster, J. B., Clark, B. and York, R.: *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press, 2010.

Fritsch, Matthias: *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*. Albany: State University of New York Press, 2005.

Fritsch, Matthias: The Gift of Nature in Mauss and Derrida. In: *Oxford Literary Review* 37.1, 2015, 1–23.

Fritsch, Matthias: *Taking Turns with the Earth*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

Fritsch, Matthias: »La justice doit porter au-delà de la vie présente«: Derrida on Ethics Between Generations. In: *Symposium* 21:1, 2017, 231–253.

Fritsch, Matthias: Asymmetrical Reciprocity in Intergenerational Justice. In: *Future Design: Incorporating Preferences of Future Generations for Sustainability*, hg. v. Tatsuyoshi Saijo. Berlin: Springer, 2020, 17–36.

Fritsch, Matthias: Response to Critics of *Taking Turns with the Earth*. In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII:2, 2020, 557–588, https://www.openstarts.units.it/handle/10077/30975 [16.05.2023].

Gosseries, Axel: Three Models of Intergenerational Reciprocity. In: *Intergenerational Justice*, hg. v. Axel Gosseries and Lukas H. Meyer. Oxford: Oxford University Press, 2009, 119–146.

Harjo, Laura: *Spiral to the Stars. Muskoke Stories of Futurity*. Tucson: University of Arizon Press, 2019.

Jojola, Ted S.: Indigenous Planning: Towards a Seven Generation Model. In: *Reclaiming Indigenous Planning*, hg. v. Ryan Walker, et al. Montreal: McGill-Queens University Press, 2013, 457–472.

Kimmerer, Robin Wall: *Braiding sweetgrass: indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2013.

Kimmerer, Robin Wall: Returning the Gift. What Does Earth Ask of Us? *Center for Humans and Nature*, 2013. https://www.humansandnature.org/earth-ethic-robin-kimmerer [13.02.2023].

Kimmerer, Robin Wall: *Mishkos Kenomagwen*, the Lessons of Grass: Restoring Reciprocity with the Good Green Earth. In: *Traditional Ecological Knowledge. Learning from Indigenous Practices for Environmental Sustainability*, hg. v. Melissa K. Nelson und Daniel Shilling. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 27–56.

Kolm, Serge-Christophe: Reciprocity: Its Scope, Rationales and Consequences. In: *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity, vol. 1*, hg. v. S. Kolm and J. Mercier Ythier. Amsterdam: Elsevier, 2006, 371–541.

Maffie, James: *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.

Mauss, Marcel: *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques*. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

Moore, Jason W. (Hg.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press, 2016.

Scott, Conrad: (Indigenous) place and time as formal strategy: Healing immanent crisis in the dystopias of Eden Robinson and Richard Van Camp. In: *Extrapolation* 57(1–2), 2016, 73–93.

Shotwell, Alexis: Claiming Bad Kin. In: *Bearing* 3,2019, 8–11. http://archive.blackwoodgallery.ca/publications/SDUK_03-Bearing.pdf [13.02.2023.]

Stewart-Harawira, Makere: *The New Imperial Order: Indigenous Responses to Globalization*. London: Zed Books, 2005.

Stewart-Harawira, Makere: Returning the sacred: Indigenous ontologies in perilous times. In: *Radical Human Ecology*, hg. v. L. Williams, R. Roberts, A. MacIntosh. London: Routledge, 2016, 73–90.

Táíwò, Olúfẹ́mi O.: *Reconsidering Reparations*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Tuck, Eve, and Yang WK. Decolonization is not a metaphor. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1(1), 2012, 1–40.

Vizenor, Gerald (Hg.): *Survivance: Narratives of Native Presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2008.

Whyte, Kyle Powys: Our Ancestors' Dystopia Now: Indigenous Conservation and the Anthropocene. In: *The Routledge Companion to the Environmental Humanities*, hg. v. Ursula K. Heise. London: Routledge, 2017, 206–215.

Whyte, Kyle Powys: Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. In: *Environment and Planning E: Nature and Space* 1(1–2), 2018, 224–242.

Whyte, Kyle Powys: What Do Indigenous Knowledges Do for Indigenous Peoples?

In: *Traditional Ecological Knowledge: Learning from Indigenous Practices for Environmental Sustainability*, ed. Melissa K. Nelson, Dan Shilling. Cambridge University Press, 2018, 57–84.

Whyte, Kyle Powys: Too late for indigenous climate justice: Ecological and relational

tipping points. In: *WIREs Climate Change* 11, 2019, (doi: 10.1002/wcc.603).

Whyte, Kyle, Caldwell, Chris, and Schaefer, Marie: Indigenous Lessons about Sustainability Are Not Just for ›All Humanity‹. In: *Sustainability. Approaches to Environmental Justice and Social Power*, hg. v. Julie Sze. New York: New York University Press, 2018, 149–179.

Whyte, Kyle, Talley, J. L., and Gibson, J. D.: Indigenous mobility traditions, colonialism, and the anthropocence. *Mobilities*, 14:3, 2019, 319–335.

Whyte, Kyle, and Shelbi Nahwilet Meissner: Without Land, Decolonizing American Philosophy Is Impossible. In: *Decolonizing American Philosophy*, hg. v. Corey McCall, Phillip McReynolds. New York: SUNY Press, 2022, 37–61.