

Auf Ungerechtigkeit antworten

Einsatzorte politischen Wahrnehmens

CHRISTINA SCHÜES

Fragen über Gerechtigkeit und Glück, Ungerechtigkeit und Unglück beschäftigen die Menschen, seit sie über ihr gemeinsames und individuelles Leben nachdenken. Diskussionen über diese Fragen waren in der Antike nicht weniger kontrovers als heute. Was jeweils als gerecht oder als glücklich, als ungerecht oder unglücklich zu bezeichnen ist, hängt von der eingenommenen ethischen und politischen Perspektive, ihrer Definitionsmacht und den Interessen der Beobachter_innen ab. Das Urteil „das ist ungerecht“ kommt den meisten Menschen leicht über die Lippen. Der „Ungerechtigkeitssinn [ist] nicht nur stechender, sondern auch scharfsinniger als der Gerechtigkeitssinn; denn die Gerechtigkeit ist öfter das, was fehlt, und die Ungerechtigkeit das, was herrscht. Und die Menschen haben eine deutlichere Vorstellung von dem, was den menschlichen Beziehungen fehlt, als von der rechten Art, sie zu organisieren.“¹ Doch obgleich die Wahrnehmung und Erfahrung von Ungerechtigkeit „stechender“ ist, haben Denker der traditionellen abendländischen Philosophiegeschichte zwischen Platon und Rawls sich eher auf die Bedeutung der Gerechtigkeit konzentriert und diese als allgemeines Prinzip oder Konzept entworfen. Hierbei lassen sich zwei konzeptionelle Ausrichtungen der Gerechtigkeit benennen, die eher verhindern, dass das Erleiden von Ungerechtigkeit in den Blick kommt:

Erstens legte Aristoteles im V. Buch der *Nikomachischen Ethik* mit dem Verständnis einer distributiven und ausgleichenden Gerechtigkeit die Grundlagen für unsere Vorstellungen einer gerechten Gesellschaft. Doch viele Arten der

1 Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, 2. Auflage, München 2005, S. 241.

Ungerechtigkeit haben mit Unterdrückungskonstellationen oder verwehrter Anerkennung und weniger mit einer Verteilungsproblematik zu tun. So geht es vielen Menschen oft nicht vorrangig darum, mehr Güter zu bekommen, sondern um die Anerkennung ihrer Situation, ihres Leids, ihrer Leistung oder um die mitmenschliche Zuwendung in einer Gruppe oder Gesellschaft.

Zweitens haben die meisten Gerechtigkeitsdiskurse den Handelnden und weniger denjenigen, der Unrecht erleidet, im Blick. Diese Täterzentrierung ist bereits prominent in einem Grundlagentext über Gerechtigkeit, nämlich in Platons *Politeia* angelegt. In einer erkenntnistheoretischen Perspektive legt Platon die Unwissenheit der rhetorisch begabten Bürger offen, um die Suche nach einem tragfähigen Konzept von Gerechtigkeit voranzutreiben. Der Platonischen Tugend geht es um die Ordnung der Seele eines Handelnden, dessen Seelenteile entzweit werden, wenn er ungerecht handelt. Diese Vorstellung der Unordnung der Seelenteile überträgt Platon auf die *Polis*; auch deren Teile geraten im Falle des ungerechten Staates in widersprüchliche Verhältnisse.

1. EINLEITUNG – HANDELN UND ERLEIDEN

Ein Perspektivenwechsel von einem abstrakten Modell der Gerechtigkeit hin zur Thematisierung der Erfahrung von Ungerechtigkeit bildet eine Grundlage für eine feministische Phänomenologie, die den Blick auf die epistemischen und ethisch-politischen Dimensionen der Ungerechtigkeit zu öffnen vermag. In diesem Beitrag, der eine responsive Phänomenologie mit einer feministischen politischen Theorie verbindet, möchte ich zeigen, dass auf Ungerechtigkeit unterschiedlich geantwortet werden kann und dass die Weise, *wie* geantwortet wird, Konsequenzen hat für das Selbstwertgefühl und das leibliche Eingebundensein der Betroffenen. In einem ersten Schritt werde ich die Täterzentriertheit in Platons Gerechtigkeitstheorie herausarbeiten und einen Weg hin zur Wahrnehmung von Ungerechtigkeit aufzeigen.

In vielen Dialogen, auch im ersten Buch von Platons *Politeia*, kreisen die Untersuchungen um die Frage, „auf welche Weise man leben soll“, und zwar insbesondere vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Ungerechtigkeit „stark“² sei, also eine große Kraft auf die Seele besitze. Im Text wird deutlich, dass Ungerechtigkeit nicht einfach nur die Tugend eines Handelnden verführe, auch rui-

2 Platon: *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band V, griechisch u. deutsch, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, ergänzt v. Franz Susemihl u.a., hrsg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 352 d 8, 350 d 8.

niere sie, wenn sie herrscht, die Beziehungen zwischen den Menschen und die Verhältnisse in der Gesellschaft, da sie Entzweiung, Hass und Kämpfe untereinander bewirke. Platon bezieht seine Position durch die Aussage von Sokrates auf die Seele des Handelnden: „Die gerechte Seele also und der gerechte Mensch wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte.“³ Der Gegenspieler Thrasymachos vertrat die Position, dass für den Stärkeren die ungerechte Handlung nützlicher sei, weil er damit einen Vorteil gegenüber einem anderen bekomme. Nur der Dumme, so Thrasymachos, handelt nicht zum eigenen Vorteil.⁴

Somit haben beide Positionen – also die von Sokrates und die von Thrasymachos – vorrangig das Glück des Handelnden im Blick. Beide Positionen konzentrieren sich vor allem auf die Konsequenzen der Handlung für die Befindlichkeit des Handelnden, aber das Erleiden dieser Handlungen wird weniger beleuchtet. Diese *Täterzentriertheit* hat die Gegenwartsdiskurse über Gerechtigkeit, aber auch die Strafjustiz, maßgeblich beeinflusst: Betrachtet wird die Handlung in Bezug auf den Handelnden, die beurteilende Perspektive konzentriert sich auf den Täter. Diejenigen Menschen, die aufgrund einer ungerechten Handlung zu leiden haben, werden von einer täterzentrierten Perspektive ausgeschlossen. Die Ungerechtigkeit erschien in diesem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang lediglich als Mangel und als Aufforderung, über Gerechtigkeit nachzudenken, als Verteilungsproblem von Gütern und Chancen sowie als eine Verfehlung auf Seiten des Handelnden. Somit ist ein Perspektivenwechsel notwendig, von dem Entwurf einer allgemeinen Konzeption einer gerechten Gesellschaft hin zur Thematisierung der erlittenen Ungerechtigkeit als eines eigenen Phänomens, das nicht nur als Abwesenheit von Gerechtigkeit erfasst wird. Ungerechtigkeit ist nicht einfach das Gegenstück zu Gerechtigkeit.⁵ Sie kann nicht einfach als Nicht-Gerechtigkeit verstanden werden. Als die Erfahrung einer moralischen Verletzung und eines Unrechterleidens bedarf die Ungerechtigkeit einer eigenen Untersuchung und Klärung.

Literatur und Alltagsgespräche sind eher den konkreten Problemen der Menschen und damit ihren Erfahrungen von Ungerechtigkeit zugeneigt. Diese Zuwendung ist nicht verwunderlich, da es ihrer Vorstellungskraft immer eher ob-

3 Ebd., 353 e 9.

4 Thrasymachos hat seine Nachfolger in der konsequenzialistischen Ethik in der Variante des Utilitarismus gefunden. Das Nützlichkeitsprinzip ist nach wie vor Leitlinie gegenwärtig prominenter Ethikansätze in Wirtschaft, Gesellschaft und Wissenschaft.

5 Der Überblicksartikel von Micha Brumlik „Ungerechtigkeit“ zeigt, dass die Begriffe Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit lange Zeit als Gegenbegriffe verstanden wurden (Brumlik, Micha: Artikel „Ungerechtigkeit“, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Darmstadt 1989, S. 163-166).

lag, sich in die konkrete Situation, das Einzelschicksal und das Leid ihrer Protagonisten einzufühlen. Konkrete Konstellationen in scheinbar ausweglosen zwischenmenschlichen Verwicklungen, die erlittene Zurücksetzung durch soziale Ungleichheit oder die Stimmlosigkeit derjenigen, die Gewalt erleiden und daran zerbrechen, das sind Themen für Literatur oder Berichterstattung.

Das Leid eines einzelnen Menschen in einer konkreten Situation oder die Unterdrückung in einer Struktur oder in Verhältnissen, die das Individuum zu ersticken drohen, kann von anderen Menschen vielleicht beobachtet werden, aber wird womöglich von denen, die in ihr gefangen sind, noch nicht einmal wirklich bemerkt. Die von Marx'scher Lektüre beeinflusste Frage, ob eine Ungerechtigkeit nur dann vorläge, wenn sie von denjenigen, die sie erleiden, auch erfahren wird, spaltet die Position der unmittelbar betroffenen Person von der Person, die beobachtet und meint, ein Geschehen der Ungerechtigkeit wahrzunehmen. Beide Perspektiven, die der Person, die Ungerechtigkeit am eigenen Leibe erfährt, und die Person, die eine Ungerechtigkeit sieht oder von ihr hört und darüber zu berichten weiß, können wahrgenommen, übersehen oder ignoriert werden. Hierbei hat der Begriff des *Wahrnehmens* von Ungerechtigkeit ebenso zwei Bedeutungen wie auch der *Sinn* für Ungerechtigkeit doppeldeutig ist. Sowohl das Wahrnehmen von Ungerechtigkeit wie auch der Sinn für Ungerechtigkeit implizieren einen Sinn für Gerechtigkeit.⁶ Die eine Bedeutung des Sinns liegt darin, dass etwas als etwas erkenntnistheoretisch in einer bestimmten Bedeutung erkannt wird und sich als moralische Verletzung zeigt. Die Möglichkeit und Fähigkeit, durch eine moralische Verletzung wahrzunehmen und berührt zu werden, offenbart, dass dieser Sinn in seiner wahrgenommenen Bedeutung mit einem weiteren Sinn, nämlich dem ‚Sinn haben für...‘, verschränkt ist. Ungerechtigkeit wahrzunehmen, heißt auch sensibel sein für etwas und eröffnet die Möglichkeit eines Strebens nach Gerechtigkeit.⁷ Ungerechtigkeit wird wahrgenom-

6 Judith N. Shklar (*Über Ungerechtigkeit, Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, übersetzt v. Christiane Goldmann, Frankfurt a.M. 1997) beschreibt den Sinn für Ungerechtigkeit als „Unrechtsempfinden“, das sich in zornigen Reaktionen oder der gekränkten Ehre ausdrückt (vgl. ebd., S. 105ff.). Es sind damit Empfindungen, die deutlich leiblich gespürt und von außen körperlich gesehen werden an einer geröteten Haut, zitternden Gebärden oder einer klagenden Stimme. Shklar verweist nicht auf Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, z.B. S. 218ff.), aber ihre Beobachtungen erinnern zum Teil an seine Ausführungen.

7 Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit wahrzunehmen und für sie sensibel zu sein, bedeutet aber nicht notwendig, sich für Gerechtigkeit einzusetzen. Auf die Gefahr, dass eine Übersensibilisierung für Ungerechtigkeit in weitere Ungerechtigkeiten umschla-

men, wenn Menschen von der mit ihr einhergehenden moralischen Verletzung berührt werden. Wenn Ungerechtigkeit *als* Ungerechtigkeit und als moralische Verletzung wahrgenommen und wenn sie in einen Vermittlungs- und Beurteilungsdiskurs überführt wird, dann kann Gerechtigkeit sinnvoll gefordert werden.

2. UNGERECHTIGKEIT WAHRNEHMEN UND DARSTELLEN?

Gerechtigkeit wie auch Ungerechtigkeit betreffen die ethischen und politischen Verhältnisse zwischen Menschen. Die meisten Erfahrungen, die wir täglich machen, finden in zwischenmenschlichen Beziehungen und Verhältnissen statt. Deshalb hat die Erfahrung von Ungerechtigkeit immer mit anderen Menschen zu tun und *sollte* andere Menschen etwas angehen. Weil Ungerechtigkeit eine moralische Verletzung ist, die körperlich und emotional gefühlt wird und sprachlich wirkt, sollte sie nicht sein.⁸ Ungerechtigkeiten können *sein*, selbst wenn sie (vgl. Abschnitt 2.1) nicht wahrgenommen werden; Ungerechtigkeiten und Unrecht können (vgl. Abschnitt 2.2) durch drastische Methoden *wahrnehmbar gemacht* werden, was eher zu mehr Ungerechtigkeit im Sinne der Entwürdigung, mindestens jedoch zu einem moralischen Unbehagen führt.

2.1 Ungerechtigkeit und ihre Unabhängigkeit von der Wahrnehmung

Selbst wenn die Betroffenen eine Ungerechtigkeit nicht notwendig als moralische Verletzung fühlen oder wahrnehmen, so wird sie doch auf emotionaler, körperlicher und sprachlicher Ebene wirken. So wird möglicherweise ein Vorfall schlicht verschwiegen, der Lebensalltag diesem Verschweigen angeglichen oder mit erfundenen Bedeutungen zugedeckt. Ute Gerhard beschreibt pointiert, dass die „häufigsten Beschädigungen und Verletzungen der Würde, der Selbstbestimmung und der körperlichen Unversehrtheit von Frauen sowie ihr Ausschluss aus der Öffentlichkeit und die Behinderung ihrer Lebenschancen“ nicht erfasst werden, weil sie schlicht der Privatsphäre zugerechnet werden und der Privatbe-

gen kann, deutet Burkhard Liebsch (vgl. ders.: *Menschliche Sensibilität*, Weilerswist 2008. S. 107).

8 Vgl. Delhom, Pascal: Verletzte Integrität, in: Sybille Krämer/Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache*, München 2010, S. 127-141.

reich als Schutz der Frauen bzw. Familie deklariert wird.⁹ In dieser Verdeckung durch normative und menschenrechtliche Diskurse liegt ein Grund dafür, dass bisweilen Ungerechtigkeiten von den Betroffenen als solche nicht wahrgenommen werden und sie somit nicht zur Sprache kommen, obgleich die Betroffenen möglicherweise unter ihrer Situation leiden.

2.2 Die Zurschaustellung von Leid

Die Medienberichte über die „Flüchtlingskrise“ gipfelten im Foto des kleinen Flüchtlingsjungen Ailan Kurdi, der ertrunken und tot am Strand angespült worden war. Sein Bild löste mehr als andere Fotografien gesellschaftliche und politische Debatten aus. Nach einigen Wochen war auch dieses Bild des Leidens in den Hintergrund getreten. Es scheint mir grotesk: Wir schauen uns ein Foto an und plötzlich werden wir des Unrechts in der Welt gewahr?

Die Suche nach solchen Beispielen scheint mir eine Gratwanderung zwischen einem moralischen Unbehagen, das bebilderte Leid von anderen Menschen zur Schau zu stellen, und der Notwendigkeit, das Erleiden von Ungerechtigkeiten in öffentlichen Berichten bekannt zu machen.¹⁰ Rhetorisch gefragt: Ab wann befeuert das Zeigen von Bildern oder die dramatische Darstellung von Leid, um sich womöglich selbst als Autorin in einer gelungen Präsentation zu erhöhen, eher den Mediendiskurs der Desensibilisierung und Gewöhnung zur ‚Nicht-Gewöhnung‘ an Bilder von ertrunkenen Flüchtlingen im Mittelmeer, von verwaisten Kindersoldaten in Afrika oder Armutsvierteln irgendwo in der Welt?

Aber – so würden wir im Zuge eines Gegendiskurses argumentieren – die unterschiedlichen Menschen, die Ungerechtigkeit erfahren, sind darauf angewiesen, gesehen und gehört zu werden. Sie brauchen die öffentliche Wahrnehmung, um Linderung von Leid und Gerechtigkeit zu fordern. Es geht darum, dass die „Bedingung aller Wahrheit“ und die Bedingung der Gerechtigkeit erfüllt werden, nämlich dafür einzutreten, „Leiden beredt werden zu lassen“¹¹. Eine erste vorsichtige Unterscheidung in diesem Zusammenhang führt zur sozialpsychologischen Frage, ob eine Person, die ungerecht behandelt wurde, gesehen oder gehört werden *sollte* oder *will*. Sozialpsychologisch ist es, wie die Rechtsphiloso-

9 Vgl. Gerhard, Ute: Unrecht zur Sprache bringen – Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs, ‚Human Rights Lecture‘ vom 3.3.2005, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin, S. 5 auf:

https://kompass.humanrights.ch/cms/upload/pdf/de/Gleichberechtigung_Lecture.pdf

10 Siehe dazu den umsichtigen und verantwortungsvollen Diskurs von Sonntag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, aus dem Englischen v. Reinhard Kaiser, Wien 2003.

11 Beide Stellen in: Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975, S. 29.

phin Judith N. Shklar beobachtet hat, nicht immer der Fall, dass Menschen sich als *Opfer* von Ungerechtigkeit sehen *wollen*.¹² Wer als Opfer bezeichnet wird, hat im gegenwärtigen Diskurs der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit keine wirkliche Rolle, mindestens keine aktive Rolle. Ein Opfer ist oft als Verlierer gebrandmarkt. Der ungerecht Handelnde hat einen Charakter, ist aktiv; der Person, die ungerecht behandelt wurde, bleibt eher der mitleidige Blick oder womöglich die leicht unverständige Nachfrage, ob man sich nicht hätte mehr bemühen oder vor der Ungerechtigkeit schützen können.

Der historische Blick könnte helfen, den unrühmlichen Status des Opfers aufzuhellen. Vor dem 17. Jahrhundert waren Opfer Tiere, die geopfert wurden; seit jeher durfte sich das Publikum in Komödien über das Opfer amüsieren; Jugendsprache kennt die Anrede „du Opfer“ als Beleidigung. Dennoch gehört es prinzipiell zu den Diskursen der demokratischen Verfassung eines Staates, die Perspektive der Opfer von Verbrechen, Unterdrückungsstrukturen, Verfehlungen zu hören und den Menschen eine Stimme zu geben, um so Ausgleich und Entschädigung zu institutionalisieren. Das heißt allerdings nicht, dass es in der Realität immer gelingt, die Betroffenen zu hören oder ihnen eine Stimme zu geben.

3. DIE SOZIALPHÄNOMENOLOGISCHE ZUGANGSWEISE

Meine sozialphänomenologische Zugangsweise in diesem Zusammenhang ist somit, erstens, eine negative; d.h. sie ist darauf gerichtet, was nicht sein soll, normativ nicht bejaht wird und nicht einfach positiv beschrieben werden kann. Zweitens ist für sie die Erfahrungsebene der *Responsivität* zentral; wird sie entfaltet, kann das Wahrnehmen einer Ungerechtigkeit im *epistemischen und ethischen Sinne* eines Erleidens und einer moralischen Verletzung deutlich gemacht werden. Somit geht es in meinem Beitrag um die Erfahrung von Ungerechtigkeit, die konkret erlitten, wahrgenommen oder von der gehört wird. Zeugin oder Zeuge einer Ungerechtigkeit wird sowohl die Person, die sie erleidet, als auch diejenige, die sie lediglich bei anderen wahrnimmt. Erfahrungen können erzählt werden; manchmal von denjenigen, die sie selbst erleben; ein anderes Mal von denjenigen, die Zeuge eines ungerechten Geschehens werden. Es kann aber auch sein, dass für Erfahrungen die Worte fehlen oder dass Menschen wegsehen, nicht wahrhaben wollen, was passierte, oder nicht hören wollen von denjenigen, die zu berichten wissen. Somit ist Thema meines Beitrags, über das Antworten auf Un-

12 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 49f.

gerechtigkeit als Einsatzorte politischen und feministischen Wahrnehmens zu sprechen.

Grob unterschieden werden können zwei Fragerichtungen, die mit unterschiedlichen Verständnissen von Sozialphilosophie zu tun haben: Zum einen kann geschaut werden, was als Ungerechtigkeit zählt und wie sie von denjenigen, die sie erleiden, ausgedrückt werden kann. Im Vordergrund steht dann die Frage, ob die betroffene Person eine Stimme und Sprache hat, um ihr Leid sinnvoll auszudrücken, damit es anerkannt werden kann. Dieser Ansatz steht in der Hegel'schen Tradition der *Anerkennungstheorien* von Charles Taylor, Axel Honneth, und (in anderer Weise) Judith Butler, die den Blick auf die Fähigkeit, eine Stimme zu haben, richten und darauf, ob eine Person Beachtung findet.

Zum anderen kann geschaut werden, was als Ungerechtigkeit zählt und wie sich eine Person vom Leiden an Ungerechtigkeit, von der Verletzung der von Ungerechtigkeit betroffenen Person affizieren und ansprechen lässt. Im Vordergrund steht also der Blick auf die Fähigkeit zu hören, sich ansprechen zu lassen. Dieser Ansatz steht eher in der Tradition der *Alteritätstheorien*, die mit den Namen Jacques Derrida oder Bernhard Waldenfels verbunden werden und sich u.a. auf Emmanuel Levinas als klassischen Autor beziehen.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass beide Ansätze komplementär zu einander verstanden und miteinander vermittelt werden müssen, um erstens Phänomenologie mit politischen Ansprüchen zu verbinden und um zweitens die Erfahrung von Ungerechtigkeit als moralische Verletzung sichtbar und hörbar zu machen, damit Betroffene letztendlich eine Stimme und Sprache entwickeln und haben können.

4. ERFAHRUNGEN VON UNGERECHTIGKEIT UND RESPONSIVITÄT

Vor dem Hintergrund dieser vorangegangenen Erläuterungen und Perspektivenverschiebungen werden im Folgenden zwei Fragen im Fokus meines Beitrages stehen:

- Was heißt „auf Ungerechtigkeit ,antworten““? (4.1)
- Was heißt „auf ,Ungerechtigkeit‘ antworten““? (4.2)

Während die erste Frage ihr besonderes Augenmerk auf das *Antworten* richtet, soll die zweite Frage ausgehend von einem Verständnis des Antwortens Aspekte der *Ungerechtigkeit* entfalten. Erfahrungen finden immer in Beziehungskontex-

ten von Gesellschaft und Kultur statt. Dieses gilt gleichermaßen für das Antworten und Fragen, den Umgang miteinander und die Sprache selbst. Deshalb werde ich im letzten Teil dieses Beitrags die Einsatzorte des politischen und feministischen Wahrnehmens als Beziehungsorte thematisieren.

4.1 Was heißt auf Ungerechtigkeit *antworten*?

Wie ist das Antworten auf Ungerechtigkeit zu verstehen und was sind seine Voraussetzungen? Die Tatsache, dass nicht jede Antwort auf Ungerechtigkeit angemessen ist, scheint mir ethisch evident. Das Übersehen oder die forcierte Zurschaustellung eines Leids sind mögliche unangemessene Antworten auf Ungerechtigkeit. Antworten auf Ungerechtigkeit setzt voraus, dass etwas *als Ungerechtigkeit* wahrgenommen wurde. Etwas muss mir auffallen, mich als moralische Verletzung berühren. Gleichsam wie ein *Widerfahrnis* werde ich von Dingen oder Geschehnissen affiziert, sprechen mich Menschen oder Sachverhalte an. Der Begriff des Widerfahrnisses geht auf das antike Wort *Pathos* zurück, das verwendet wurde, um eine passivische Form des Erkennens hervorzuheben.¹³ „Widerfahrnis“ heißt aber nicht, dass etwas erlitten wird, das unausweichlich wirkt.¹⁴ Betrachte ich eine Wahrnehmung retrospektiv, dann mag es so erscheinen, als ob ich das, was ich sehe, nicht hätte anders sehen können. Von daher

13 Vgl. hierzu die Ausführungen von Bernhard Waldenfels, der philosophiegeschichtliche Aspekte der Unterscheidung von Tun und Lassen, *Pathos*, *Widriges*, *Widerfahrnisse* der Seele anführt (vgl. ders.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2002, S. 15f.).

14 Der Begriff des „Widerfahrnisses“ ist besonders vor dem Hintergrund der „Neuen Phänomenologie in Frankreich“ (vgl. Hans-Dieter Gondek/László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 2011) klärungsbedürftig. Autoren dieser Tradition (von M. Henry zu J.-L. Marion und M. Richir) ersetzen Husserls Begriff des Phänomens mit dem des „Ereignisses“, das einem widerfährt und das als Schlüssel für das Verständnis dieser Denkrichtung gilt. Nicht ganz zu Unrecht wird hierbei die Allgemeingültigkeit einer Husserl'schen Aktintentionalität kritisiert. Wenn aber letztendlich das bei Husserl angenommene Korrelationsapriori infrage gestellt wird und die Phänomene als Ereignis einem passivisch verstandenen Bewusstsein widerfahren, dann hat man es nicht mehr mit der von Merleau-Ponty angenommenen „Anonymität“ des leiblichen Bewusstseins zu tun, sondern mit einer „asubjektivistischen“ Position, die jedes subjektive Wahrnehmen auf ein passives Erleiden reduziert und jegliche Konstitutionsleistung eines Subjekts, sei sie durch Aufmerksamkeit oder willentliche Zuwendung unterstützt, für nichtig erklärt. Deshalb schließe ich mich diesem Verständnis von Passivität nicht an.

liegt es nahe, wahrnehmen als erleiden zu verstehen. Wenn aber Widerfahrnis im Sinne eines „Sichangerührtfühlers“ oder als ein „Ergriffenwerden, das unserem Begreifen und Erfassen uneinholbar vorausgeht“¹⁵, verstanden wird, dann liegt diesem immer noch die subjektive Perspektive mit ihrer leiblichen Verankerung in der Welt, etwa im Raum, in der Zeit und Sprache, zugrunde. Wird Widerfahrnis im Sinne des Berührtwerdens aufgefasst, dann ist es auch möglich, zu verstehen, dass jemand mehr oder weniger sensibel ist, seine Sensibilität auf besondere Vorkommnisse oder Umstände ausrichtet und sich deshalb auch leichter berühren, affizieren lässt. Umgekehrt besteht die Möglichkeit, sich im wahrsten Sinne des Wortes die Sensibilität abzutrainieren. Wer der Umwelt mit einer Haltung der Gleichgültigkeit, der Abstumpfung oder des ‚kalten Blicks‘ begegnet, wird sich weniger leicht von dem Leid der Menschen berühren lassen.

Diese Ausführungen zeigen, dass in jedem Falle immer *etwas* wahrgenommen wird. Und *was* wahrgenommen wird und *wer* mich anspricht, darauf und auf den antworte ich, aber ich *höre* ihn oder sie nicht unbedingt. Vielleicht wende ich mich gleich ab und vergesse den Vorfall sofort, so als hätte er nie stattgefunden.

Mit der Phänomenologie Edmund Husserls gesagt: Wir sind zum Sinn verdammt.¹⁶ Oder weiterführend mit der in der Tradition der Alteritätstheorien stehenden responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels formuliert: „Es liegt nicht an uns, ob, wohl aber *wie* wir antworten.“¹⁷ Die grundsätzliche Responsivität, also Antwortfähigkeit der Menschen, bedeutet, dass es nicht möglich ist, nicht zu antworten. „Keine Antwort ist auch eine Antwort“ befindet spitz der Volksmund, sprachphilosophisch orientiert bemerkte der Kommunikationswissenschaftler und Psychotherapeut Paul Watzlawick, dass wir nicht nicht kommunizieren können.¹⁸

Worauf wir antworten, hängt damit zusammen, was wir wahrnehmen und wie wir uns angesprochen fühlen. Aber *wie* wir antworten, auf das, was wir

15 Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, S. 91; vgl. dazu auch Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*.

16 Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950, S. 313ff. Husserl betont die Einheit von Sinn und „thetischem Charakter“ als „noematischen Satz“, der aber noch nicht als Urteil zu verstehen ist.

17 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2015, S. 22.

18 Vgl. Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 11. Auflage, Bern 2007, S. 61.

wahrnehmen, liegt in unseren „Händen“¹⁹, weil es einen „Spielraum“ von Möglichkeiten gibt, der in der „responsiven Differenz“ zwischen „worauf“ und „wie“ wir antworten, liegt.²⁰ Die Differenz zwischen „worauf“ und „wie“ eröffnet einen Raum, in dem die Weise, *wie* geantwortet wurde, nachträglich bewahrheitet, *worauf* geantwortet wurde. Es kann retrospektiv, nachträglich gefragt werden: Worauf habe ich wem oder wie geantwortet? *Wie* auf etwas geantwortet wurde, offenbart *worauf* geantwortet wurde. Unsere Antwort kommt gewissermaßen immer schon zu spät, da die Erfahrung bereits in Gang gesetzt wurde.

Diese Beobachtungen führen zur zweiten Frage, die den Titel des Beitrags präzisiert:

4.2 Wie auf *Ungerechtigkeit* antworten? Was heißt es, auf *Ungerechtigkeit* zu antworten?

In Bezug auf die eröffnete Differenz von „worauf antworten“ und „wie antworten“ möchte ich zwei Forderungen von Judith N. Shklar, die in der Tradition der Anerkennungstradition der negativen Sozialphilosophie steht, hervorheben: Die eine Forderung lautet „putting cruelty first“²¹, es ist eine Forderung, die dazu aufruft, dass eine Gesellschaftstheorie die Erfahrung von Ungerechtigkeit vor-

19 Judith Butler verweist in *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* (aus dem Englischen v. Kathrina Menke u. Markus Krist, Berlin 1998, S. 19) auf den Zusammenhang von Sprache und Handlungsmacht. Siehe hierzu die spannende Parabel von Toni Morrison, in der sich eine blinde Frau durch eine geschickte Antwort einer unmöglichen Entscheidung entzieht (vgl. Morrison, Toni: Nobel Lecture vom 7. Dezember 1993 auf: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html). In Analogie gedacht: Es liegt auch an uns, wie wir antworten, auf das, was wir sehen.

20 Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 83. Waldenfels bezieht den Begriff der „responsiven Differenz“ auf die Differenz zwischen dem Anspruch des Anderen und der Antwort. „Die ‚responsive Differenz‘ zwischen dem Anspruch, *worauf* wir antworten, und dem, *was* wir ziel-, regel- oder problemorientiert, also stets auf bestimmte Weise zur Antwort geben, fällt nicht in die jeweilige Ordnung aus Zielen, Geboten und Problemen, sondern sie läßt die Ordnungen erst entstehen.“ (Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995, S. 420). Ich zögere, meine Überlegungen zur Erfahrung der Ungerechtigkeit in dieser Deutlichkeit auf der Ebene der Ansprüche zu verorten.

21 Shklar, Judith N.: *Putting Cruelty First*, in: dies., *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts 1994, S. 7-44, hier S. 7.

rangig und sinnvoll berücksichtigen muss. Die zweite Forderung zielt auf eine Schärfung des Sinns für Ungerechtigkeit und hat deutlich mit dem, „worauf“ geantwortet wird, zu tun.

Zur ersten Forderung: Shklar hat beobachtet, dass die Bereitschaft, ein Ereignis ungerecht zu nennen, oft mit der Bereitschaft und Fähigkeit, den Betroffenen zu helfen, korreliert.²² Deshalb stellt sie die schwierige Frage: Was zählt als Ungerechtigkeit und nicht etwa als Unglück? Die Ursachenforschung ist eine Möglichkeit, Hinweise für die Unterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit zu bekommen. Liegt die Ursache eines Geschehens eher im Handlungsbereich von Menschen, dann werden sie auch eher zur Verantwortung gezogen. Bei einem Unglück dagegen, dessen Verursachung vielleicht schlicht in der Natur zu liegen scheint, sind Menschen geneigt, niemanden als verantwortlich „anzuklagen“.²³ Denn ist ein Vorfall als Unglück akzeptiert, dann gibt es auch keinen Zorn oder keine Empörung gegen andere Menschen. Im Falle einer Ungerechtigkeit aber geht deshalb von Betroffenen der Anspruch aus, „ein sie betreffendes Geschehen, das für sie ungerecht ist, nicht als Unglück, sondern für uns so zu qualifizieren, daß wir ‚die Version der Opfer‘ anerkennen und annehmen.“²⁴ Shklar weiß um die Schwierigkeit, die von Ungerechtigkeit Betroffenen zu identifizieren. Ihre Position beabsichtigt, die Perspektive der (potenziell) Betroffenen zu stärken.

Die Frage, was als Unglück und was als Ungerechtigkeit beschrieben wird, hängt von sehr unterschiedlichen Faktoren ab: Etwa von der jeweiligen Definitionsmacht der Interessensperspektive oder des Standpunktes, von der Möglichkeit als Betroffene, sich entsprechend zu äußern, oder von den allgemeinen Normvorstellungen in der Gesellschaft. Die Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück dient der Schärfung des Sinnes für Ungerechtigkeit und der Klärung, *wie* auf die Verletzung eines Menschen geantwortet werden kann. Der Sinn für Ungerechtigkeit beinhaltet neben der genannten Sensibilität, Empathie, Interpretationsgabe und Orientierungskraft ein Erkenntnisinteresse für die Erforschung der *Ursachen* und ein moralisches Sinnverstehen für die *Ansprüche* der anderen. Wer diesen Sinn, diese „Sensibilität für Gerechtigkeit“ im Sinne einer Tugend, einer „Bürgertugend“ hat, wird eher etwas als ungerecht wahrnehmen und entsprechend antworten.

22 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 10.

23 Vgl. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. 71ff.

24 In Anlehnung an Shklar formuliert: Thumfahrt, Alexander: Kritische Gerechtigkeits-theorien und Ungerechtigkeit im Transformationsprozeß, in: Andreas Dornheim et al. (Hg.), *Gerechtigkeit – Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen 1999, S. 208-248, hier S. 214.

Shklars zweite Forderung besagt, dass den Erfahrungen von Ungerechtigkeit *mit einem Sinn für Ungerechtigkeit* und der Vermeidung von passiver Ungerechtigkeit zu begegnen sei. Passive Ungerechtigkeit bezeichnet nicht nur unsere „habituelle Gleichgültigkeit gegenüber dem Elend anderer, sondern ein weitaus eingeschränkteres und spezifisch bürgerliches Versagen, private und bürgerliche Akte von Ungerechtigkeit aufzuhalten“. ²⁵ Sind wir als Bürger_innen immer auf irgendeine Weise ungerecht, wenn wir antworten, indem wir vorbeischaun, Verbrecher nicht anzeigen, schweigend ungerechte Gesetze akzeptieren? *Worauf* wird dann eigentlich geantwortet?

Fragen müssen angesichts der jeweiligen konkreten Umstände gestellt werden: Wann ist der Tod oder die Verletzung, die Misshandlung oder Vernachlässigung eines Kindes einfach nur ein Unglück, weil es in diesen sozialen oder familiären Kontext geboren wurde? Was heißt es, einen gesellschaftlichen Missstand als Ungerechtigkeit zu sehen? Wann muss eingegriffen werden? Und von wem?

Die „passiv-ungerechten Bürger“, diejenigen, die einfach herumstehen und nichts tun, antworten mit Ausflüchten wie „ach, welch ein Unglück, das Leben ist ungerecht“ oder „da war eh nichts zu machen“ und bestärken mit ihrer Untätigkeit die zerstörerische und verletzende Kraft der ungerechten Handlung, ungerechten Beziehung oder ungerechten Struktur. ²⁶ Mit einer Haltung des Nicht-Verstehen-Wollens einer Ungerechtigkeit oder, wie oben bereits erwähnt, des Sich-nicht-berühren-Lassens wird Betroffenen noch die weitere Ungerechtigkeit der Missachtung zugefügt. Die Missachtung der Ungerechtigkeit führt einem ohnehin schon verletzten Menschen noch weiteres Leid zu, denn er oder sie erleidet nicht nur die ungerechte Handlung; darüber hinaus wird ihm oder ihr noch bescheinigt, dass die vermeintliche Ungerechtigkeit gar nicht existent sei und es deshalb eine Ungerechtigkeitserfahrung gar nicht geben könne. Das heißt, die Person selbst muss sich fragen, ob sie noch bei Sinnen ist, ob sie ihrer eigenen Verletzungserfahrung trauen kann, ob sie eigentlich verstehbar oder verständlich sei.

Eine mögliche Reaktion von Betroffenen auf die faktische oder eingebildete Missachtung der erlittenen Ungerechtigkeit ist, dass sie ihre Erfahrung oder Verletzung durch die Ungerechtigkeit als schicksalhaft oder Unglück charakterisieren, gerade um nicht doppelt gekränkt und verletzt zu werden. ²⁷

25 Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, S. 15.

26 „Kraft“ ist ein Begriff, den auch Platon für die zerstörerische Seite der Ungerechtigkeit verwendet hat.

27 Gesellschaftliche Gerechtigkeit ist nur dort möglich, wo Ungerechtigkeit von Betroffenen oder Mitbürgern und Mitbürgerinnen in öffentlicher Rede als Erfahrung (oder

Eine wichtige Ergänzung zu meinen Überlegungen bezüglich der Missachtung von Ungerechtigkeits Erfahrungen oder von Berichten über sie thematisiert Miranda Fricker mit dem Begriff der *epistemischen Ungerechtigkeit*. Die phänomenologische Perspektive ist ausgerichtet auf die grundlegende Struktur der Responsivität in der Wahrnehmung und Erfahrung von Ungerechtigkeit, die gesellschaftstheoretische und sozialphilosophische Herangehensweise von Shklar fragt nach unterschiedlichen Erfahrungsweisen, die ausweisen, ob ein Unglück oder etwa eine Ungerechtigkeit vorliegt. Beide Perspektiven, die sich in unterschiedlicher Weise jeweils auf die Voraussetzungen von Ungerechtigkeit richten, sind nicht im engeren Sinne als ethische Ansätze zu verstehen. In diesem Sinne geht es auch Miranda Fricker nicht um einen ethischen Ansatz zur Ungerechtigkeit. Sie diskutiert explizit die epistemischen Voraussetzungen von Ungerechtigkeit und fragt konkret: Wer wird überhaupt *gehört*, wenn es darum geht, über Erfahrungen von Ungerechtigkeit zu berichten?²⁸

Frickers These ist, dass einer Person, besonders in Bezug auf ihre Erkenntnisfähigkeit, Unrecht getan werden kann, indem z.B. ihre Ungerechtigkeits Erfahrung schlicht als *inexistent* gilt; ihr also so geantwortet wird, als würde ihr die Erkenntnisfähigkeit gleichermaßen abgesprochen und als würde ihre Wahrnehmung nicht zählen. Das „worauf“ geantwortet wird, entspricht nicht dem, *was* die betroffene Person oder die Zeugin erfahren hat oder zu sagen versucht. Das kann sowohl in Bezug auf die Erfahrung selbst erlittener Ungerechtigkeit passieren, als auch in Bezug auf die Wahrnehmung einer erlittenen Ungerechtigkeit von anderen. Wenn einem Zeugen oder einer Zeugin oder einer von Ungerechtigkeit betroffenen Person aufgrund von Vorurteilen, etwa der Hautfarbe, des gesellschaftlichen Status, des Geschlechts schlicht die Erkenntnisfähigkeit und damit die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird, dann handelt es sich um eine epistemische Ungerechtigkeit. Der Einsatzort der feministischen Phänomenologie ist die Praxis mit ihren Erfahrungen des täglichen Lebens und sie zielt auf ein Verstehen und klärendes Einmischen. Es ist somit eine ihrer wichtigsten Aufgaben,

als mögliche Gefahr) beklagt werden kann. Denn erst die Rede über Ungerechtigkeit, die ihr eine Stimme gibt, sie hört und sie als solche im öffentlichen Bewusstsein konstituiert und normativ verurteilt, initiiert ein Streben nach Gerechtigkeit. Das heißt also, dass die Frage, *wie geantwortet* wird unmittelbar zusammenhängt mit der Frage, *worauf geantwortet* wird. Wenn ich *auf Ungerechtigkeit* antworte, dann wird sie mir als Ungerechtigkeit, und nicht etwa als Unglück, aufgefallen sein.

- 28 Vgl. Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford 2007. In Bezug auf Kinder siehe Schües, Christina: Epistemic Injustice and Children's Well-being, in: Johannes Drerup et al. (Hg.), *Justice, Education and the Politics of Childhood*, Berlin 2016, S. 155-170.

Formen und Strukturen epistemischer Ungerechtigkeit aufzudecken und zu kritisieren, damit gesellschaftlichen und politischen Missständen, wie Ungerechtigkeit, deutlich entgegengetreten werden kann.

Um Ungerechtigkeiten aufzudecken, brauchen wir Zeugnisse. Aber *wem* kann *warum* geglaubt werden? Glauben wir den Worten von Kindern? Denjenigen, die vielleicht stottern oder Angehörige bestimmter ethnischer Gruppen sind? Fricker unterscheidet zwei Arten epistemischer Ungerechtigkeit: „Die Ungerechtigkeit des Zeugnisses bedeutet, dass Vorurteile einen Hörer dazu führen, dem Sprecher mangelnde Glaubwürdigkeit zu attestieren; eine hermeneutische Ungerechtigkeit findet auf einer früheren Ebene statt, nämlich wenn die kollektiven interpretativen Sprachressourcen zu einer Kluft führen, die jemanden unfair benachteiligt, weil sie oder er nicht ‚sinnvoll‘ über die sozialen Erfahrungen berichten kann.“²⁹

Die erste Variante der Ungerechtigkeit der individuellen Zeugenschaft liegt zum Beispiel vor, wenn man einer Roma nicht glaubt, weil sie eine ‚Zigeunerin‘ ist und ‚eh lügt‘. Die zweite Variante ist die hermeneutische Ungerechtigkeit. Sie bezieht sich auf den Umstand, dass die passende Sprache und das treffende Vokabular nicht vorliegen und es keinen Diskurs über die Vorgänge gibt. Zum Beispiel war häusliche Gewalt gegen Frauen erst formulierbar, als auch der Status der Ehefrau in Bezug auf die Eherechte geändert wurde.

Beide Formen der Ungerechtigkeit, die der Zeugenschaft des Individuums und die hermeneutische, führen zu folgenden gesellschaftlichen Problemen:

- Die Erfahrung, Situation oder Struktur der Ungerechtigkeit wird nicht im Sinn einer Ungerechtigkeit verstanden, weil die Zeugen oder Zeuginnen nicht gehört werden oder der Sprachdiskurs fehlt.
- Der Person, der Ungerechtigkeit widerfährt, wird entweder nicht geglaubt, weil ihr die Glaubwürdigkeit fehlt, oder sie kann die Ungerechtigkeit nicht formulieren, weil die Konzepte kulturell oder gesellschaftlich fehlen.

In beiden Fällen wird dann nicht *auf* „Ungerechtigkeit“ geantwortet, sondern z.B. auf ein Unglück oder nur auf das übertriebene Gejammer einer leidenden Person.³⁰

29 Fricker: *Epistemic Injustice*, S. 1 [Übersetzung der Verfasserin, C.S.].

30 Natürlich ist es auch möglich, dass genau umgekehrt, nämlich aufgrund einer nicht geglaubten Zeugenaussage (weil die Person aus äußeren oder äußerlichen Gründen als unglaubwürdig abgestempelt wurde), ein Unglück, zum Beispiel ein Verkehrsunfall durch Steinschlag, als herbeigeführte Tat beurteilt und entsprechend ein ‚Täter‘ oder eine ‚Täterin‘ zu Unrecht bestraft wird. Somit kann sowohl durch die Wahrnehmung und eine Handlung wie auch durch eine richtige Zeugenaussage, deren Glaubwürdig-

5. SELBSTWERTGEFÜHL UND LEIBLICHE SITUIERUNG

Wenn einer Person systematisch und wiederkehrend aufgrund von Vorurteilen nicht geglaubt wird, dann wird dadurch auch ihr Selbstwertgefühl beschädigt, verhindert und verletzt.³¹ Diese Beobachtung scheint mir richtig, doch die Begründung fehlt. Hier können wir im Zusammenhang mit der leiblichen Situierung des Wahrnehmens, wie sie etwa Husserl und Merleau-Ponty entfalten, verstehen, dass das Selbstwertgefühl wesentlich mit der Wahrnehmung verstrickt ist, durch die sich Menschen auf eine Welt als eine ihnen äußerliche Gegenstandswelt beziehen, die prinzipiell mit anderen Menschen geteilt wird. Der Glaube an die eigene Wahrnehmungsfähigkeit prägt das Verhältnis zur Welt und Gesellschaft. Erfahrungen zu haben, wahrzunehmen, etwas zu erleben, heißt von seinem eigenen Standpunkt abzusehen (nicht unbedingt bewusst), um ein Mitglied der Gemeinschaft zu sein und in persönlicher, alltäglicher „natürlicher Einstellung“ zu leben.³² Mitglied einer Wahrnehmungs- und Erfahrungsgemeinschaft zu sein und in alltäglicher Einstellung zu leben, bedeutet, dass wir leiblich mit anderen in-die-Welt eingebunden sind, Erfahrungen teilen können, sie auch mitteilen können, einander (mehr oder weniger) verstehen, dieselben Dinge meinen. Dieser geteilte Sinn setzt *sinnesgenetisch* drei Mechanismen voraus, nämlich eine *Ent-Perspektivierung*, *Ent-Gegenwärtigung* und *De-Zentrierung* der Wahrnehmung. Alle drei Aspekte sind miteinander verwoben und arbeiten zusammen, sie betonen unterschiedliche Aspekte der Konstitution von Wahrnehmungen und Erfahrungen.

Ent-Perspektivierung – Meine eigene Wahrnehmung wird ent-perspektiviert sowohl im räumlichen als auch im normativen Sinn, um zu einer objektiven, allgemeinen Ansicht eines Gegenstandes oder eines Ereignisses zu gelangen. Ein einfaches Beispiel ist die Wahrnehmung eines Geldstücks: Streng genommen sehe ich es von meinem subjektiven Standort als elliptisch. Aber ich beziehe mich darauf, als sei es rund und als hätte es einen bestimmten Wert. Mein subjektiver Standort in der Welt, vom dem aus ich perspektivisch die Dinge betrachte, ist in dem Vorgang der Objektivierung *enteignet* worden. Diese Form der Ent-Perspektivierung und Enteignung meiner privilegierten Ich-Position in jeder

keit aber angezweifelt wird, ein Unglück als Ungerechtigkeit behandelt werden, was wiederum ungerecht wäre.

31 Vgl. Fricker: *Epistemic Injustice*, S. 55.

32 Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950, Kap. 1 u. 2.

Erfahrung transformiert das leibliche Selbst zeitlich, räumlich, sozial und kulturell in ein Mitglied einer bestimmten „Lebensform“. Ludwig Wittgenstein beschreibt das Ergebnis dieser Transformation: „Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“³³

Ent-Gegenwärtigung – Der Aspekt der Ent-Gegenwärtigung betrifft die Zeitstruktur. Jede Wahrnehmung, jede Erfahrung trägt immer Gegenwärtiges und Nicht-Gegenwärtiges in sich, etwas, das bereits vergangen ist oder erst noch in das Sinnesfeld rücken wird. „Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Entfremdung. [...] So kommt bezogen auf ‚mein‘ Selbst in mir ein ‚anderes‘ Ich zur Seinsgeltung.“³⁴

De-Zentrierung – Erfahrung heißt intentional auf etwas *als etwas* gerichtet zu sein. Erfahrung heißt also, nicht nur im Augenblick des Hier und Jetzt zu sein, sondern immer auch intentional *bei* der „Sache dort“ und bei dem, was wahrgenommen wird. Als leibliches Selbst nehme ich die Dinge als „selbstverständlich“ und vergesse mich selbst – zumindest solange keine Irritationen, Konflikte oder Störungen auftreten.

Zusammengenommen führen diese drei Aspekte dazu, dass meine Wahrnehmung in einen gemeinsamen Wahrnehmungshorizont eingebunden ist. Hierbei können Brüche und Verunsicherungen auftreten: Die Verunsicherung auf der Wahrnehmungsebene, die eine Person betrifft, die glaubt, etwas beobachtet oder erlebt zu haben, was aber andere anzweifeln oder völlig verneinen, führt dazu, dass sie sich schließlich fragen muss: ‚Ticke‘ ich eigentlich noch normal? Sehe ich ‚Dinge‘, die andere nicht sehen? Bin ich normal? Eine epistemische Verunsicherung auf der Wahrnehmungsebene ist auch auf der gesellschaftlichen Ebene angesiedelt.

Ein weiterer Aspekt ist, dass die Ungerechtigkeit der Zeugenschaft (*testimonial injustice*) eine Person auch von gesellschaftlichen Vertrauensbeziehungen ausschließt. Prinzipiell wird einer Person Wahrnehmungsfähigkeit und Wahrhaftigkeit unterstellt. Epistemische Ungerechtigkeit entzieht einer Person genau dieses Vertrauen.³⁵ Damit führt diese Form von Ungerechtigkeit zu einer Gesell-

33 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, §241.

34 Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Band VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1954, S. 189.

35 Weitere Ansätze zur Rolle des Vertrauens siehe Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Verantwortung und Vertrauen* (= Friedenstheorien, Band 1), Freiburg/München 2015.

schaft und zu Beziehungen, die bestimmte Personen aufgrund von rassistischen, sexistischen oder anderen Vorurteilen von der Zeugenschaft ausschließen oder sie aufgrund von sozial und kulturell eingeübten Sprachdiskursen zur Stimmlosigkeit verdammen. In Avishai Margalits Sinne ist das keine „anständige und gerechte Gesellschaft“³⁶.

Wenn eine Gesellschaft keine Sprache für bestimmte Geschehnisse hat, die als ungerecht oder vielleicht als Gewalt erfahren werden, dann widerfährt den Individuen, die von solch einem Geschehen betroffen sind, womöglich eine doppelte Ungerechtigkeit:

- Sie erleiden eine ethische Ungerechtigkeit, wie etwa Unterdrückung oder gesellschaftliche Exklusion.³⁷
- Sie erleiden eine epistemische Ungerechtigkeit, was bedeutet, nicht in der Lage zu sein, darüber zu berichten bzw. nicht gehört zu werden, sei es als Betroffene oder als Zeugin oder Zeuge.

Als ein strukturelles Identitätsvorurteil sind sowohl die Ungerechtigkeit der Zeugenschaft als auch die hermeneutische Ungerechtigkeit gesellschaftlich und kulturell verankert.³⁸ Im Falle der hermeneutischen Ungerechtigkeit kann ein Tatbestand von denen, die eine Ungerechtigkeit erfahren haben, nicht sinnvoll beschrieben werden. Kulturelle Gepflogenheiten, sprachliche Ausdrücke, Körpersprache, rechtliche Bestände oder auch institutionelle Traditionen lassen das, was sie sagen, in Bezug *worauf* sie es sagen und worauf andere antworteten, unüberzeugend und trivial erscheinen.

Aber vielleicht merkt die *hörende Person* doch, dass etwas ausgedrückt werden soll, was so die Sprache gar nicht zulässt. Sich ansprechen lassen von der Sprachlosigkeit einer Person, die eine kaum formulierbare ‚Ungerechtigkeit‘ auszudrücken versucht, kann zur Aufdeckung einer hermeneutischen Ungerechtigkeit führen. Dieses Sich-ansprechen-Lassen ist individuell, aber auch strukturell auf kulturelle und gesellschaftliche Verhältnisse bezogen. Hier kommt die Differenz zwischen „worauf“ und „wie“ deutlich zum Einsatz. Ein Antworten

36 Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Amerikanischen v. Gunnar Schmidt u. Anne Vonderstein, Frankfurt a.M. 1999, S. 18.

37 Zur Ungerechtigkeit als Unterdrückung in Bezug auf Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt siehe Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, aus dem Amerikanischen v. Michaela Adelberger, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M. 1996, S. 99-139.

38 Vgl. Fricker, *Epistemic Injustice*, S. 150ff.

kann zu einer Frage führen, nämlich zur Frage: Was war, worauf habe ich wem oder was geantwortet? Wird aufgrund des Antwortens gefragt, also die Antwort in eine Frage überführt, kann eine vielleicht denkwürdige Sprachlosigkeit in den Blick kommen. Wird sie thematisiert, entsteht ein Ort der Offenheit und Aufmerksamkeit: Vielleicht wurde das, worauf geantwortet wurde, systematisch als etwas anderes wahrgenommen?

Das Fragen, das Rückfragen ist eine Initiative, eine Anerkennung einer Beziehung, eine Zuwendung und damit ein Einsatz an einem Ort.³⁹ So wie Bauen Orte hervorbringt, so bringen Antworten, die zu Fragen führen, „Einsatzorte“ des Denkens und Handelns hervor.

6. WAS SIND DAS FÜR ORTE, DIESE *EINSATZORTE* POLITISCHEN UND FEMINISTISCHEN WAHRNEHMENS?

Wer antwortet und so antwortet, dass die Antwort zu einer Frage, Rückfrage führt, der mischt sich ein, besetzt einen Ort, öffnet einen Raum zwischen den Menschen. Es ist dieser Zwischenraum, der von seinen Beziehungen lebt und der der Pluralität bedarf.⁴⁰ An diesem Ort und diesem Raum wird ein *Einsatzort* initiiert, an dem gehört und gesprochen werden *kann*. Es ist Kennzeichen eines politischen und feministischen Ortes, dass an ihm die Erfahrung des Leidens ein Gesicht bekommen kann, dass an ihm die Sprachlosigkeit Gehör findet und dass über die Responsivität im Sinne des Antwortens und der Verantwortung reflektiert wird. Aber der Ort ist nicht einfach da, er muss immer wieder neu initiiert werden – zum Einsatz gebracht werden.

Wie geantwortet wird, entscheidet, *was* gefragt und wie das *worauf* befragt wird. Es ist die Frage danach, wer wie gesprochen hat und mit welcher Stimme, es ist die Frage danach, worauf man selbst sich hat ansprechen lassen – es ist also die Frage, ob das, worauf ich geantwortet habe, wirklich das ist, was ich verstehe und was für mich Sinn hat. Könnte es wohl sein, dass das, was ich verstehe, nicht der Sinnerfahrung von der Person entspricht, die mir gerade von ihrer Erfahrung der Ungerechtigkeit berichtet?

39 Durch einen Ort wird ein Raum eingeräumt. Wie Heidegger schreibt: „Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden“ (Heidegger, Martin: Bauen Wohnen Denken, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage, Pfullingen 1985, S. 139-156, hier S. 148).

40 Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 5. Auflage München/Zürich 1987.

An Orten des politischen und feministischen Wahrnehmens und der politischen Philosophie wird letztendlich zu diskutieren sein, wie auf Erfahrung von Ungerechtigkeit geantwortet werden könnte. Wie Verletzung und Grausamkeit an erste Stelle setzen? Wie Verletzung beschreiben, ohne sie gleich zu rationalisieren? Wie sich ansprechen lassen, ohne sich auch Willkür auszusetzen? Wie Sprache gerecht werden lassen? So geht es an den Orten einer feministischen Philosophie als politischer Philosophie und als Phänomenologie um eine reflektierende Aufmerksamkeit und um ein Hören und Sprechen in gerechter Sprache. Allerdings wird die Verantwortung hierfür nicht von einer Norm abgebildet werden können, sondern für sie muss am Beziehungsort der Philosophie immer wieder neu gesorgt werden.

LITERATUR

- Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 5. Auflage, München/Zürich 1987.
- Brumlik, Micha: Artikel „Ungerechtigkeit“, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Darmstadt 1989, S. 163-166.
- Butler, Judith: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen v. Kathrina Menke u. Markus Krist, Berlin 1998.
- Delhom, Pascal: Verletzte Integrität, in: Sybille Krämer/Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache*, München 2010, S. 127-141.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.): *Verantwortung und Vertrauen* (= Friedenstheorien, Band 1), Freiburg/München 2015.
- Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford 2007.
- Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 2011.
- Heidegger, Martin: Bauen Wohnen Denken, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, 5. Auflage, Pfullingen 1985, S. 139-156.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1950.
- Ders.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, Band VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag 1954.
- Liebsch, Burkhard: *Menschliche Sensibilität*, Weilerswist 2008.

- Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Amerikanischen v. Gunnar Schmidt u. Anne Vonderstein, Frankfurt a.M. 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt u. eingeführt v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.
- Platon: *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band V, griechisch u. deutsch, übersetzt v. Friedrich Schleiermacher, ergänzt v. Franz Susemihl u.a., hrsg. v. Karlheinz Hülser, Frankfurt a.M./Leipzig 1991.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff, 2. Auflage, München 2005.
- Schües, Christina: Epistemic Injustice and Children's Well-being, in: Johannes Drerup et al. (Hg.), *Justice, Education and the Politics of Childhood*, Berlin 2016, S. 155-170.
- Shklar, Judith N.: Putting Cruelty First, in: dies., *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts 1994, S. 7-44.
- Shklar, Judith N.: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, übersetzt v. Christiane Goldmann, Frankfurt a.M. 1997.
- Sonntag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, aus dem Englischen v. Reinhard Kaiser, Wien 2003.
- Thumfarth, Alexander: Kritische Gerechtigkeitstheorien und Ungerechtigkeit im Transformationsprozeß, in: Andreas Dornheim et al. (Hg.), *Gerechtigkeit – Interdisziplinäre Grundlagen*, Opladen 1999, S. 208-248.
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995.
- Ders.: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2002.
- Ders.: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2015.
- Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, 11. Auflage, Bern 2007.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971.
- Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, aus dem Amerikanischen v. Michaela Adelberger, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M. 1996, S. 99-139.

ONLINE-QUELLEN

Gerhard, Ute: Unrecht zur Sprache bringen – Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs, ‚Human Rights Lecture‘, im Deutschen Institut für Menschenrechte, Berlin am 03.03.2005, auf:

http://kompass.humanrights.ch/cms/upload/pdf/de/Gleichberechtigung_Lecture.pdf

Morrison, Toni: Nobel Lecture, auf:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html vom 07.12.1993.