

Schweigen und institutionelle Vorurteile

MIRANDA FRICKER

Lassen Sie mich dort beginnen, wo ich auch enden werde: beim Begriff des *Schweigens*. Es gibt viele Arten des Schweigens, auf der allgemeinsten Ebene könnte man jedoch sagen, dass Schweigen zwei Aspekte aufweist – einen positiven und einen negativen. Der negative Aspekt besteht im erzwungenen Schweigen derjenigen, die auf irgendeine Weise daran gehindert werden, ihren Stimmen Gehör zu verschaffen. Diese Art von Schweigen wird normalerweise durch eine Ungerechtigkeit bewirkt. Der positive Aspekt besteht im aktiven, aufmerksamen Schweigen derjenigen, die *zuhören*, und die vielleicht versuchen, eine Stimme auszumachen, die selten gehört wird. Diese Art des Schweigens gehört zu einer moralischen Haltung der *Aufmerksamkeit* für andere – eine Offenheit dafür, wer sie sind und was sie zu sagen haben. Der Großteil dessen, was ich in diesem Text diskutieren möchte, kann unter einen dieser beiden Aspekte des Schweigens subsumiert werden.

Es gibt eine Bemerkung von Simone Weil, die ich in diesem allgemeinen Zusammenhang besonders anregend finde, sowohl politisch als auch philosophisch. Sie sagt darin Folgendes:

„Der Mensch ist so gemacht, dass derjenige, der zertritt, nichts fühlt; nur derjenige, der zertreten wird, fühlt. Solange man sich nicht auf die Seite der Unterdrückten gestellt hat, um mit ihnen zu fühlen, kann man sich das nicht klarmachen.“¹

1 Weil 1978: 139. „L’homme est ainsi fait que celui qui écrase ne sent rien, que c’est celui qui est écrasé qui sent. Tant qu’on ne s’est pas mis du côté des opprimés pour sentir avec eux on ne peut pas se rendre compte.“ (Weil 1959: 142, Übersetzung: Bunkenborg/Miller). Ich danke Clark Elliston für seine Hilfe bei der Quellensuche dieses Zitats. Meine Überlegungen wurden zum ersten Mal im Rahmen der „Simone

Die hier formulierte Idee betrifft eine politische Dimension des Wissens und Verstehens – sie bringt den Gedanken zur Sprache, dass das Innehaben einer Position sozialer Macht dazu tendiert, bestimmte Stellen der Realität zu verschleiern oder zu verfälschen. Diese grundlegende Idee ist in zwei verschiedenen Zusammenhängen bedeutsam, die ich hervorheben und beleuchten möchte: Der erste Zusammenhang betrifft eine aus der feministischen Philosophie stammende allgemeine methodologische Auffassung über die Art und Weise, wie Philosophie betrieben werden soll (diese Auffassung ist vielleicht gerade dabei, sich nach und nach doch auch im gängigeren Philosophieverständnis zu etablieren). Weils Bemerkung nimmt diese Auffassung vorweg, die uns lehrt, dass wir den Blickwinkel derjenigen auf der Verliererseite einnehmen müssen, wenn wir ein umfassendes Verständnis von menschlichen Praktiken, sozialen Phänomenen und Beziehungsmustern erlangen wollen. Als diejenigen, die unterdrücken (die „zertreten“, um Weils Formulierung beizubehalten), sind wir nicht nur nicht in der Lage zu wissen, wie es ist, unterdrückt zu werden, sondern – und das ist ein eigener Punkt – auch unsere allgemeine Auffassung der sozialen Welt, in der Unterdrückungen statthaben, unterliegt einer einseitigen Perspektive, der Perspektive der Mächtigen.

Diese Idee ist mindestens so alt wie Marx, aber der Feminismus hat ihr einen neuen und weniger theoretisch überfrachteten Ausdruck verliehen, und es ist allen voran der Feminismus, der sie kürzlich der englischsprachigen Philosophie zugänglich gemacht hat. Besonders wichtig ist, dass wir in der feministischen Philosophie seit den 1980er Jahren eine Auseinandersetzung mit der Idee des Standpunktes finden, von dem aus die Welt betrachtet wird. Ein Standpunkt ist dabei ein Blickwinkel, der durch eine gegebene sozial-identitäre Positionierung und die Bandbreite der sozialen Erfahrungen, die typischerweise mit ihr einhergeht, ermöglicht (aber nicht garantiert) wird – soziale Positionierungen, die wir mit Kategorien wie „älter“, „Frau“, „homosexuell“, „heterosexuell“, „Mensch mit Behinderung“, „Mensch ohne Behinderung“, „Mann“ zu erfassen beginnen können sowie mit zahlreichen Zusammensetzungen solcher einfachen Identitätskategorien. Im makroökonomischen Kontext meint dieser Gedanke, dass jemand, der am oberen Ende der Leiter steht, nicht in der Lage ist, die Situation derjenigen am Boden vollständig zu erfassen. Im häuslichen Bereich bedeutet es,

Weil Lectures on Human Value – 2009“ in Melbourne und Sydney vorgestellt, und sie haben von den Diskussionen in diesem Kontext enorm profitiert. Besonders danken möchte ich C.A.J. Coady, Karen Jones, Martin Krygier, Genevieve Lloyd und Michael Smith für ihre hilfreichen Beiträge und insbesondere Raimond Gaita – für die Einladung, für die gewonnenen philosophischen Einsichten und für seine unendlich großherzige Gastfreundschaft.

dass es unwahrscheinlich ist, dass jemand, der von klein auf daran gewöhnt ist, dass sich jemand anderer um die alltägliche Reproduktionsarbeit kümmert – ihn ernährt und im Allgemeinen hinter ihm herräumt –, eine realistische Einschätzung davon besitzt, wie viel Arbeit wirklich dabei anfällt, jemanden zu versorgen. Die Standpunkte der ökonomisch Unterlegenen oder der ungewürdigten Fürsorgenden sind als „epistemisch privilegiert“ beschrieben worden – privilegiert sind sie in doppelter Hinsicht: sowohl im Hinblick auf den größeren Umfang sozialer Realität, die sie in den Blick bekommen, als auch hinsichtlich einer entsprechend weniger einseitigen Perspektive, die es vermag, die Welt auf allgemeinere Weise zu verstehen.

Obwohl diese philosophischen Ideen sich im Laufe der 1980er Jahre entwickelten, bin ich ihnen erst 1990 begegnet, als ich ein Masterstudium in *Women's Studies* absolvierte. Der Philosophie-Bachelor, den ich zuvor gemacht hatte, konfrontierte die Studierenden nicht mit feministischer philosophischer Literatur – das ist verständlich: Es waren noch die Anfangstage. Doch als ich dann schließlich feministische philosophische Literatur las, war ich erstaunt. Das war offensichtlich Philosophie, und trotzdem schien es so, als ob dieser Denkstil irgendwo im toten Winkel des englischsprachigen Philosophiekanons stattfand. Philosophie ist immerhin auch eine sozial-historische Instanz, eine kollektive Unterhaltung, die sich über Historie und sozialen Raum erstreckt, und ich entdeckte, als ich zum ersten Mal feministische Philosophie las, dass man sich darum bemühen muss, auch dem Schweigen Gehör zu schenken, um zu verstehen, was Philosophie ist, das heißt, um eine angemessene Perspektive auf die historische Entwicklung der Philosophie zu finden. Auf der Ebene des philosophischen Kanons wird das von der bereits erwähnten methodologischen Lektion veranschaulicht, die uns von der feministischen Philosophie angetragen wird: Wenn man ein soziales Phänomen verstehen will, ist man gut beraten, es von der Perspektive derjenigen zu betrachten, deren Stimmen kaum zu hören sind. Man kann dies als eine moderatere Variante derselben Idee verstehen, der Weil politischen Ausdruck gibt, wenn sie sagt: „Solange man sich nicht auf die Seite der Unterdrückten gestellt hat [...], kann man sich das nicht klarmachen.“

Dies ist also die erste Idee, die ich in Bezug auf Weils anregende Bemerkung herausstellen möchte. Um den Punkt ganz allgemein zu fassen: Dem Schweigen zuzuhören, ist häufig lehrreich. Aber was bedeutet es, dem Schweigen zuzuhören, wenn wir Philosophie betreiben? Es ist eine Sache, eine historische Perspektive auf den Kanon einzunehmen, um eine informiert kritische Haltung denjenigen Mechanismen gegenüber zu erlangen, die bestimmen, was aufgenommen und was außen vor gelassen wird. Eine ganz andere Sache aber ist es, so könnte man einwenden, vorzuschlagen, dass *dem Schweigen zuzuhören* als solches ein

nützlich philosophisches Instrument sein kann, ein Leitfaden für das Vorgehen philosophischen Erklärens. Nehmen wir an, unser methodologisches Gebot sei wie folgt: Was auch immer du verstehen willst, versuche es vom Blickwinkel der Machtlosen aus zu betrachten, von denjenigen aus, die als Verlierende aus der Praxis hervorgehen, die du erklären willst. Nun ist es völlig richtig, dass diese Idee bei vielen Fragen oder Themen der Philosophie keine Anwendung finden wird. Wenn ich mich zum Beispiel für eine metaphysische Frage wie „Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts?“ interessiere, bezweifle ich, dass ich mit dem methodologischen Vorschlag, die Frage vom Blickwinkel der Machtlosen aus zu betrachten, etwas anfangen könnte. Oder auch, wenn mein Interesse einer durch und durch abstrakten Frage der Erkenntnistheorie gilt – wie zum Beispiel der Frage, ob es dasselbe ist, den gerechtfertigten und wahren Glauben zu haben, dass die Katze auf der Matte sitzt, wie zu wissen, dass die Katze auf der Matte sitzt –, dann bemühe ich mich wohl tatsächlich vergeblich, wenn ich versuche, sie vom Blickwinkel der Machtlosen aus zu betrachten. Aber nicht alle philosophischen Fragen sind von dieser Art. Tatsächlich sind nicht einmal alle *epistemologischen* Fragen dieser Art (oder zumindest sind sie es nicht mehr). Was, wenn wir uns für die Epistemologie des Bezeugens oder testimonialer Akte interessieren – also insbesondere für die Frage, was Hörende berechtigt, etwas zu glauben, das ihnen eine andere Person erzählt und so vielleicht dank dieser zu Wissen zu gelangen. In der jüngeren Vergangenheit kam es Erkenntnistheoretikerinnen und -theoretikern, die sich für diese Frage interessierten, nicht in den Sinn, dass es lohnenswert sein könnte, diese Angelegenheit vom Blickwinkel der Machtlosen anzugehen. Es wird sich aber herausstellen, dass es dies durchaus ist.

Es bedarf nur zweier Schritte, um zu der Position zu gelangen, von der aus wir dies erkennen können. Zunächst müssen wir die Epistemologie testimonialer Akte als die Epistemologie einer *sozialen Praxis zwischen Menschen* begreifen. Im Wesentlichen ist sie die Praxis des Gebens und Empfangens von Informationen, eine Praxis, in der die Hörenden dem, was ihnen erzählt wird, unterschiedlich viel Vertrauen schenken oder es zurückweisen oder sich vielleicht eines Urteils vorerst enthalten werden. Testimoniale Akte als eine Praxis zu begreifen, ist tatsächlich ein großer Schritt in Anbetracht des historisch vorherrschenden Selbstverständnisses der analytischen Philosophie, das sie lediglich als Auseinandersetzung mit der Natur unserer Konzepte und mit den Worten, die wir zu ihrer Formulierung nutzen, auffasst. (Wenn die Idee von Praktiken überhaupt eine Rolle spielte, dann nur in der Form unserer begrifflichen und linguistischen Praktiken.) Glücklicherweise hat die Idee, dass der Untersuchungsgegenstand der Philosophie auf das Begriffliche und Linguistische beschränkt ist, seit einigen Jahrzehnten an Einfluss für das Schaffen von Philosophinnen und Philoso-

phen verloren und ist in jüngster Zeit explizit in Kritik geraten,² sodass die linguistische Wende (*linguistic turn*) nun als abgelöst betrachtet werden kann von alternativen, lebensnäheren Auffassungen davon, was Philosophie erklären und beleuchten kann. Nachdem wir nun diesen ersten Schritt gemacht haben, also dahin gekommen sind, den Untersuchungsgegenstand der Epistemologie testimonialer Akte in *den menschlichen Praktiken des Erzählens und des (Nicht-) Akzeptierens dessen, was uns erzählt wird*, zu erkennen, bekommen wir eine Idee davon, wie wir den zweiten Schritt unternehmen können. Wir verstehen nun, was es bedeuten könnte, diese Praxis vom Blickwinkel der Machtlosen aus zu betrachten, vom Blickwinkel der zum Schweigen Gebrachten. Testimoniale Praktiken beinhalten Versuche der Wissensübermittlung an andere, aber was, wenn diese anderen nicht hören, nicht hören können oder wollen? In diesem Fall wird die Sprecherin oder der Sprecher vielleicht zum Schweigen gebracht. Eine erste Formulierung könnte also lauten: Wenn eine Sprecherin oder ein Sprecher gehört werden sollte, aber nicht gehört wird, wird sie oder er zum Schweigen gebracht.

Dies wäre natürlich zu voreilig. Immerhin gibt es Fälle, in denen Sprecherinnen und Sprecher, die angehört werden sollten, letztendlich doch nicht gehört werden und in denen es ein Fehler wäre, diese als „zum Schweigen gebracht“ zu charakterisieren. Vor allem wäre es völlig falsch, die Zuhörende oder den Zuhörenden zu beschuldigen, jene zum Schweigen *gebracht* zu haben. Ein Beispiel hierfür kann eine irrtümliche Identitätszuschreibung sein, oder die schlichte Unkenntnis über jemandes Fachkompetenz in einem bestimmten Bereich. Man stelle sich die Situation in einem Flugzeug vor, wenn ein Passagier plötzlich ernsthaft erkrankt. Der Flugbegleiter tut sein Bestes, um mit der Situation zurechtzukommen, als eine andere Passagierin anfängt, ihm energisch Anweisungen zu geben. Bis zu dem Moment, in dem der Flugbegleiter merkt, dass die rechthaberische Passagierin Krankenschwester ist (vielleicht dauert es einige Minuten, bevor sie etwas offensichtlich Medizinisches sagt), nimmt er ihre Vorschläge vielleicht nicht allzu ernst und schenkt ihren Worten wenig Glauben, bis sie ihre Fachkenntnis auf irgendeine Weise unter Beweis stellt. In Beispielen wie diesen wird die Sprecherin nicht zum Schweigen gebracht, und zwar weil es sich lediglich um einen unschuldigen Fehler von Seiten des Hörers handelt.

Es gibt allerdings auch andere Beispiele. Man stelle sich vor, eine Managerin – eine attraktive, junge, blonde Frau – macht bei einer geschäftlichen Besprechung einen guten Vorschlag darüber, wie die Firma eine ihrer Leistungen ver-

2 Vgl. Williamson 2007; obwohl seine beeindruckende Verteidigung der „Lehnstuhl-Philosophie“ die linguistische Konzeption unglücklicherweise keineswegs durch etwas Differenzierteres ersetzt.

bessern könnte, doch niemand am Tisch nimmt ihren Vorschlag wirklich ernst. Oder man stelle sich einen weißen Polizeibeamten vor, der den schwarzen Fahrer eines teuren Autos anhält, um ihn zu fragen, ob er der Eigentümer ist und der Behauptung des Fahrers gegenüber misstrauisch bleibt. Bei dieser Art von Beispielen kommuniziert eine Person eine Aussage irgendeiner Art (einen Vorschlag oder eine bezeugende Aussage), und die oder der Zuhörende misst den Worten der Sprecherin oder des Sprechers zu wenig Glaubwürdigkeit bei – dieses Mal aber nicht aufgrund eines unschuldigen Fehlers; die Abwertung der Glaubwürdigkeit ist hier vielmehr Vorurteilen geschuldet. Der entsprechende Vorgang, mit dem wir die Worte anderer aufnehmen und ihre Glaubwürdigkeit herabstufen, wird durch die vorurteilsbehaftete Wahrnehmung der Sprechenden durch die Zuhörenden korrumpiert. Die Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmer nehmen die attraktive, junge, blonde Frau auf eine Weise wahr, die unvereinbar damit ist, dass sie nützliche, sachkundige Vorschläge macht; der weiße Polizeibeamte nimmt den schwarzen Fahrer in einer Art wahr, die es als unwahrscheinlich erscheinen lässt, dass er wahrheitsgemäß behauptet, der rechtmäßige Besitzer des Autos zu sein.

Führen wir ein reales Beispiel an, um unsere Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit des Phänomens zu lenken. Am 22. April 1993 wurde ein Jugendlicher namens Stephen Lawrence im Londoner Stadtbezirk Greenwich von einer kleinen Gang weißer Jugendlicher erstochen. Stephen Lawrence und sein Freund Duwayne Brooks, mit dem er gemeinsam an der Bushaltestelle wartete, waren schwarz. Dem Mord ging keine Provokation, überhaupt keine feindselige Interaktion voraus. Es war eine vollkommen einseitige, explizit rassistisch motivierte Attacke – das Einzige, das ihr vorausging, war der Zuruf rassistischer Beschimpfungen von Seiten der fünf oder sechs Angreifer auf der gegenüberliegenden Straßenseite. Die Gang stürzte sich dann auf Stephen Lawrence, wobei ein oder möglicherweise zwei ihrer Mitglieder ihm zwei tiefe Stichwunden zufügten, die seinem Leben wenige Minuten später ein Ende setzten. Die mittlerweile allgemein bekannte polizeiliche Handhabung der Mordermittlung war so schuldhaft verpfuscht, dass eine unabhängige Untersuchung unter der Leitung von Sir William Macpherson in Auftrag gegeben wurde – der Bericht dieser Untersuchung ist als der „Macpherson-Bericht“ bekannt. Aus diesem Bericht beziehe ich meine Informationen sowie die Grundlagen für die epistemische, ethische und politische Interpretation, die ich vorschlagen werde.

Duwayne Brooks war Hauptzeuge des Verbrechens und, obwohl physisch unverletzt, ebenfalls Opfer des Angriffs. Es gibt klare Vorschriften, die regeln, wie das Opfer eines Verbrechens zu behandeln ist: Es muss getröstet und entsprechend seiner Bedürfnisse behandelt werden. Einer der größten Verhaltens-

mängel der Polizei an jenem Tag war, dass sie Herrn Brooks zu keiner Zeit auf die durch die Vorschriften festgelegte Weise betreute. Der Bericht hält fest, dass niemand, obwohl er offensichtlich ein entsetzliches Trauma erlitten hatte, versuchte, Duwayne Brooks zu trösten oder zu beruhigen.³ Er war vermutlich knapp einer direkten körperlichen Attacke entkommen, er war terrorisiert worden und hatte seinen Freund vor seinen Augen verbluten sehen, während er, einige Zeit nachdem sich die Polizei bereits am Tatort eingefunden hatte, auf das Eintreffen des Rettungswagens wartete. Diese Ankunftsreihenfolge der beiden Notdienste war unglücklich und nicht gerade hilfreich für die Beziehung zwischen Duwayne Brooks und den anwesenden Polizeibeamten. Aber wichtiger ist, dass die Polizei anscheinend von der Annahme ausging, dass es irgendeine Form von Kampf gegeben hatte, der letztlich in der Messerattacke gipfelte und Brooks, ganz zu schweigen von seinem ermordeten Freund, dementsprechend als einen am Verbrechen Beteiligten behandelte. Er war also ein Opfer, das nicht wie ein Opfer behandelt, sondern stattdessen spontan als Teil des Problems wahrgenommen wurde. Es gilt in all dem aber noch etwas anderes zu berücksichtigen – nämlich den *epistemischen* Strang der Geschichte, den ich herausstellen möchte. Die polizeiliche Wahrnehmung von Duwayne Brooks macht erklärlich, warum er, obwohl er offiziell ein Zeuge war – die Hauptinformationsquelle über das Verbrechen –, vor Ort genauso wenig auf angemessene Weise als Zeuge behandelt wurde wie als Opfer. Aus dem Macpherson-Bericht geht deutlich hervor, dass die untersuchenden Beamten Duwayne Brooks' Worte auf eine Weise wahrnahmen, die unvereinbar damit war, seiner Zeugenaussage über den Angriff irgendeine ernsthafte Glaubwürdigkeit beizumessen. Im Absatz 5.11 legt der Bericht dar:

„Die Beamten versäumten es, sich auf Herrn Brooks einzulassen und den Informationen, die er ihnen gab, gründlich nachzugehen. Obwohl er wusste, wo die Angreifer zuletzt gesehen worden waren, schlug niemand vor, dass er an der Durchsuchung der Gegend beteiligt werden sollte. Niemand scheint richtig versucht zu haben, ihn zu beruhigen oder anzuerkennen, dass er die Wahrheit sprach. Hinzu kommt noch, dass Inspector Steven Groves, der einzige leitende Beamte, der bereits vor dem Eintreffen des Rettungswagens zugegen war, offensichtlich nicht versuchte, von Herrn Brooks zu erfahren, was vorgefallen war.“

In dieser Geschichte eines rassistischen Mordes an einem 18-jährigen Mann und einer polizeilichen Untersuchung, die aufgrund von rassistischen Vorurteilen so verzerrt und falsch gehandhabt wurde, dass es viele Jahre lang so aussah, als ob

3 Vgl. Kapitel fünf des Macpherson-Berichts, vor allem 5.10-12 und 5.3. Der Bericht wurde 1999 veröffentlicht und kann online eingesehen werden. Für die URL siehe das Literaturverzeichnis.

keine erfolgreiche Strafverfolgung stattfinden könnte,⁴ finden wir ein eindrucksvolles Beispiel des Phänomens, das ich testimoniale Ungerechtigkeit nenne. Hierbei verzerren Vorurteile auf der Seite der oder des Zuhörenden die Wahrnehmung der oder des Sprechenden derart, dass die ihm oder ihr zugeschriebene Glaubwürdigkeit abgewertet wird. In diesem Fall scheint es so, dass die Polizei vor Ort so gut wie gar nicht hörte, was Duwayne Brooks zu sagen hatte, und dass vorurteilsbehaftete rassistische Stereotypisierungen die Ursache dafür waren. Es ist deshalb angemessen, Duwayne Brooks als auf höchst ungerechte Weise zum Schweigen gebracht zu betrachten. Neben den offensichtlichen Auswirkungen dieses Zum-Schweigen-Bringens auf die polizeiliche Untersuchung und das anschließende Gerichtsverfahren ist da außerdem die intrinsische epistemische Ungerechtigkeit, die Duwayne Brooks zugefügt wurde – ihm wurde in seiner Fähigkeit als Wissender, genauer: als Wissensvermittler Unrecht getan. Er wurde aufgrund von Vorurteilen daran gehindert, Wissen weiterzugeben, das er zu teilen in der Lage war. Wir können ihn als in zweifacher Weise daran gehindert be-greifen, Wissen mitzuteilen, zwei Weisen, die es zu unterscheiden gilt:

Erstens wurde er *präventiv* zum Schweigen gebracht, das heißt, die Art, wie die Polizei ihn wahrnahm, brachte sie dazu, sich im Großen und Ganzen einfach nicht darum zu bemühen, ihn um Informationen zu ersuchen. Wir haben bereits im Macpherson-Bericht gesehen, dass der einzige vor Ankunft des Rettungswagens anwesende leitende Beamte nicht versuchte, „von Herrn Brooks zu erfahren, was passiert war“. Zweitens, insoweit Duwayne Brooks tatsächlich die Möglichkeit gegeben wurde, sein Wissen vor Ort weiterzugeben, wurde er, so scheint es, nicht richtig gehört. Seine Aufregung wurde als Feindseligkeit statt als traumatischer Stress wahrgenommen, und seine wütende Frustration dem gegenüber, was er als mangelndes polizeiliches Bemühen um das Leben seines Freundes ansah, der bis zur Ankunft des Rettungswagens blutend auf dem Gehweg lag, wurde als Aggression gegen die Polizei verstanden. Insgesamt wurde er also nicht gebührend anerkannt als die Wissensquelle, die er ganz eindeutig war.⁵ Diese beiden Formen des Zum-Schweigen-Bringens sind zentrale Formen testimonialer Ungerechtigkeit.

4 Im Januar 2012 wurden zwei Männer für den Mord an Stephen Lawrence verurteilt.

5 Der Bericht macht deutlich (unter 5.14), dass, während die polizeiliche Behandlung von Herrn Brooks am Tatort und selbst später noch im Krankenhaus völlig unangemessen und inadäquat war, die Behandlung, die er später in der Plumstead Police Station erfahren hat, besser war: Ein Beamter kam, um ihm die Möglichkeit zu geben, seine Mutter zu sehen und nach Hause zu gehen (was er ablehnte) und um im Verlauf der Nacht ein ausführliches Zeugnis von ihm aufzunehmen.

Das Unrecht der hier verübten testimonialen Ungerechtigkeit mag einem als einigermaßen unerheblich erscheinen, verglichen mit der ungeheuerlichen rechtlichen Ungerechtigkeit, die darin besteht, dass ein oder mehrere Mörder der Strafverfolgung entgehen. In einem offenkundigen Sinn ist dies wahr: Es ist wichtiger, dass ein Mord angemessen untersucht und Recht gesprochen wird, als dass jemand *einen* Fall von testimonialer Ungerechtigkeit vermeidet. Dass Duwayne Brooks zum Schweigen gebracht wurde, könnte als lediglich ein schuldhaftes Versagen der Polizei unter vielen anderen erscheinen, die zusammengenommen letztlich in der gescheiterten Ermittlung gipfelten. Ich glaube jedoch, dass die hier auf dem Spiel stehenden testimonialen und rechtlichen Ungerechtigkeiten nicht voneinander trennbar sind, da die rechtliche Ungerechtigkeit bei dieser Untersuchung, die so falsch gehandhabt wurde, dass dies eine Strafverfolgung letztlich vereitelte, vor allem auf die an Duwayne Brooks verübte testimoniale Ungerechtigkeit zurückzuführen ist. Mit anderen Worten: Dass Brooks zum Schweigen gebracht wurde, war selbst Teil der misslungenen Untersuchung und scheint einer der Hauptgründe ihres Scheiterns gewesen zu sein und zwar weil insbesondere die testimoniale Ungerechtigkeit dafür verantwortlich war, dass man sich die entscheidende Gelegenheit, vor Ort Hinweise aufzunehmen, entgehen ließ. Insofern rechtliche Gerechtigkeit direkt von einer Offenheit gegenüber dem abhängt, was Zeuginnen und Zeugen sowie andere Beteiligte zu sagen haben, hängt sie auch direkt von testimonialer Gerechtigkeit ab. Wenn wir darüber hinaus über das Unrecht nachdenken, das mit der von Duwayne Brooks erlittenen testimonialen Ungerechtigkeit zusammenhängt, so wird offensichtlich, dass es in keiner Weise isoliert, flüchtig oder einmalig ist; es ist vielmehr Teil eines allgemeinen Musters vorurteilsbehafteter Wahrnehmung und vorurteilsförmiger Glaubwürdigkeitsurteile. Er war außerdem nicht die einzige schwarze Person, die im Laufe der Untersuchungen testimoniale Ungerechtigkeit durch die Polizei erfahren musste. Im Macpherson-Bericht findet sich ein Zitat von Doreen Lawrence, der Mutter von Stephen Lawrence, in dem sie ihre Erfahrungen mit der Polizei zu jenem Zeitpunkt beschreibt, zu dem sie und ihr Mann eigentlich regelmäßig über den Fortgang der Ermittlungen hätten informiert werden sollen. Sie berichtet:

„Im Grunde wurden wir als leichtgläubige Einfaltspinsel betrachtet. Das zeigt sich vor allem in Detective Chief Superintendent Isleys Kommentar, ich sei wohl dazu angehalten worden, Fragen zu stellen. Vermutlich ist es in seinen Augen nicht möglich, dass ich eine intelligente, schwarze Frau mit eigenen Gedanken bin, die selbst in der Lage ist, Fragen zu stellen. Wir wurden herablassend behandelt und abgespeist [...].“⁶

6 Macpherson-Bericht unter 4.4.

Betrachten wir das Wesen des hier involvierten epistemischen Unrechts. Das intrinsische Unrecht testimonialer Ungerechtigkeit liegt in der *epistemischen Beleidigung*: Das Subjekt wird in seiner Fähigkeit als wissendes, also als rationales Wesen, abgewertet. Diese Beleidigung ist weitreichend. Stimmt man der Annahme zu, dass unsere Rationalität Teil unseres Wertes als Menschen ist, dann ist der Umstand, in seiner Fähigkeit als Wissende oder Wissender als minderwertig wahrgenommen und behandelt zu werden gleichbedeutend damit, als ein minderwertiger Mensch wahrgenommen und behandelt zu werden. Im Anschluss an das Trauma des Mordes erfuhr auch Duwayne Brooks diese erweiterte epistemische Beleidigung durch die Polizei. Seine Behandlung ist eine ethische Ungerechtigkeit. Sie ist außerdem eine grobe epistemische Fehlleistung, da der Polizei Wissen entging, das sie benötigt hätte, um das Beweismaterial zusammenzutragen. Hier beobachten wir die eigenartige Hybridität testimonialer Ungerechtigkeit, die zugleich ethisch und epistemisch ist: Duwayne Brooks wurde moralisches Unrecht zugefügt, und der Polizei (ganz zu schweigen von der Familie Lawrence und der Gesellschaft als ganzer) entging Wissen, das von Herrn Brooks zum Zweck strafrechtlicher Beweise hätte entgegengenommen werden sollen.

Ich habe an anderer Stelle über das Wesen dieser Art von Unrecht geschrieben und auch über die Hoffnung, dass wir als Individuen in uns selbst eine korrigierende Tugend testimonialer Gerechtigkeit zu kultivieren versuchen könnten, anhand derer wir den Einfluss von Vorurteilen auf unsere Glaubwürdigkeitsurteile ausgleichen.⁷ Ich stelle sie als korrektive Tugend dar, weil wir vernünftigerweise nicht darauf hoffen können, unsere Urteile vollständig von Vorurteilen zu befreien. Dies liegt daran, dass ich der (vielleicht eher pessimistischen) Überzeugung bin, dass vorurteilsförmige Stereotypen in der sozialen Luft liegen, die wir atmen – ich meine damit, dass sie in der kollektiven sozialen Vorstellung dauerhaft vorhanden sind –, und wir deshalb, selbst dann, wenn wir keine sexistischen oder rassistischen *Überzeugungen* vertreten, nicht davor gefeit sind, dass vorurteilsförmige Stereotypen unsere Glaubwürdigkeitsurteile beeinträchtigen, sodass wir auf von uns selbst unbemerkte Weise eine Abwertung der Glaubwürdigkeit zulassen, die wir bestimmten Sprecherinnen und Sprechern aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit zuweisen (das geschieht freilich auch in Abhängigkeit von den sozialen Gruppen, denen *wir* jeweils angehören). Ein Mitglied eines Einstellungskomitees zum Beispiel mag keine altersdiskriminierenden Überzeugungen vertreten und dennoch die jüngere Bewerberin allein aufgrund ihrer Jugendlichkeit spontan bevorzugen, wobei sich das einzig und allein mit dem sub-

7 Vgl. Fricker 2007, Kapitel vier und sieben.

tilen Einfluss des Stereotyps vom langsameren, weniger flexiblen, sich weniger bereitwillig aufopfernden älteren Mitarbeiter erklären lässt.

Es ist eine gewisse *kritische Offenheit* dem Wort anderer gegenüber, vermittelt durch eine unvoreingenommene Wahrnehmung ihrer als Individuen, welche die oder der Einzelne herzustellen versuchen muss. Wir könnten diese Fähigkeit des Zuhörens als eine besondere Art der *Aufmerksamkeit* für andere begreifen. Inspiriert von Simone Weils Konzept der Aufmerksamkeit, die Weil als letztlich mit jener *unfokussierten* Betrachtungsform verknüpft betrachtet, die sie als für das Gebet charakteristisch begreift, entwickelt Iris Murdoch ihr eigenes deutlicher ethisches Konzept der „liebvollen Aufmerksamkeit“, wie wir sie Personen und anderen Wesen zuteilwerden lassen.⁸ Trotz der fokussierten Natur von Murdochs liebevoller Aufmerksamkeit teilt diese mit Weils Konzept eine Sichtweise, die von Aspekten des Selbst unverstellt, unvoreingenommen ist – eine Art der Wahrnehmung oder ein *Wahrnehmungsvermögen*, möchte ich sagen, das seinem Wesen nach fundamental passiv ist, im Sinne von frei von jeder Beeinflussung durch den Willen.⁹ In Murdochs bekannter, wenn auch mittlerweile etwas überholter Veranschaulichung dieser Art von Aufmerksamkeit präsentiert sie uns eine Schwiegermutter, die ihre neue Schwiegertochter zunächst als ein „dummes vulgäres Mädchen“ wahrnimmt und beklagt, dass ihr Sohn „unter seinem Niveau“ geheiratet hat¹⁰. Es gelingt ihr, sich durch ihr Verhalten nicht zu verraten, sodass niemand außer ihr selbst weiß, was sie fühlt. Nach und nach beginnt sie, ihre Schwiegertochter mit anderen Augen zu sehen. Anhand eines bewundernswerten Prozesses der Selbstdisziplinierung gelangt sie schließlich zu

8 Vgl. Murdoch 1970: 34.

9 „Simone Weil sagt, dass der Wille uns nicht zu moralischer Verbesserung führt, sondern nur mit der Idee strenger Pflichten verbunden werden sollte. Moralische Veränderung rührt her von der *Aufmerksamkeit* für die Welt, deren natürliches Resultat eine Minderung des Egoismus ist, weil sie einen stärkeren Sinn primär natürlich für die Realität von anderen Menschen, aber auch für die anderer Dinge bewirkt. Diese Sichtweise stimmt mit der östlichen Weisheit (und mit Schopenhauer) darin überein, dass wir letzten Endes keinen Willen haben sollten.“ [Übersetzung: Bunkenborg/Miller].

„Simone Weil says that will does not lead us to moral improvement, but should be connected only with the idea of strict obligations. Moral change comes from an *attention* to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of the reality of, primarily of course other people, but also other things. Such a view accords with oriental wisdom (and with Schopenhauer) to the effect that ultimately we ought to have no will.“ (Murdoch 1992: 52).

10 Vgl. Murdoch 1970:17 [Übersetzung: Bunkenborg/Miller].

einer neuen, vom Standesdünkel befreiten Wahrnehmung von ihr. Murdoch stellt sich vor, dass diese Frau zu sich selbst sagt: „Ich bin altmodisch und konventionell. Ich könnte Vorurteile haben und engstirnig sein. Ich könnte einen Standesdünkel haben. Ich bin zweifellos neidisch. Schau ich nochmal hin.“ Daraufhin beobachtet sie ihre Schwiegertochter und denkt ganz bewusst über sie nach, bis sich allmählich ihr Blick auf sie ändert.¹¹

Was Murdoch hier beschreibt, trifft den Kern dessen, was wir unter der individuellen Tugend der testimonialen Gerechtigkeit verstehen sollten. Erstens verlangt sie reflexives Bewusstsein darüber, dass man für dieses oder jenes Vorurteil anfällig sein könnte. Zweitens gründet sie sich auf eine beständige Motivation, solche Vorurteile zu überwinden und drittens gewährleistet sie hierbei ein angemessenes Maß an Erfolg. Im Fall der testimonialen Gerechtigkeit beruht die Überwindung eines Vorurteils darauf, dass es jemandem gelingt, ihre oder seine Wahrnehmung der oder des Sprechenden so zu korrigieren, dass ihr oder ihm ein gebührendes Maß an Glaubwürdigkeit zuteilwird. Dort, wo dieses angemessene Maß unklar ist, können wir nach weiterer Evidenz suchen oder unser Urteil einfach zunächst einmal zurückhalten. Die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit – das Vermögen, die echten menschlichen Individuen hinter den Vorurteilen zu sehen – ist im ethischen Leben unentbehrlich. Sie ist in persönlichen Beziehungen so unabdingbar, wie zwischen Murdochs Schwiegermutter und -tochter, und sie ist ebenfalls unentbehrlich als Teil des sozialen, institutionellen Lebens. Wenn nur einer der zuständigen, nach Stephen Lawrences Mord anwesenden Polizeibeamten die Fähigkeit für diese Art der Aufmerksamkeit besessen hätte, dann wäre Duwayne Brooks *angehört* worden. Er hätte nicht die epistemische Ungerechtigkeit erlitten, die ihm widerfahren ist, und mehr Beweise hätten sichergestellt werden können, bevor es dafür zu spät war. Aber ich werde hier nicht weiter auf die Frage individueller Tugenden eingehen, denn tugendhafte Individuen, die innerhalb einer Institution arbeiten, sind offensichtlich bloß ein Teil der Antwort. Manchmal weisen Institutionen tief verwurzelte Laster auf, wie zum Beispiel Rassismus, selbst wenn die dort arbeitenden Individuen für sich, *als Individuen*, dieses Laster nicht aufweisen. Einige der wichtigsten Fälle testimonialer Ungerechtigkeit betreffen die Behandlung von Individuen durch Kollektive und vor allem durch Institutionen wie Einstellungskomitees, Unternehmen, Gerichte und natürlich auch Polizeikräfte. Und Tatsache ist, dass mehr hinter dem Rassismus (oder was immer das Laster sein mag) solcher Institutionen steckt als die Summe der rassistischen Individuen, die in ihnen arbeiten. Deshalb möchte ich mich auf die kollektive Dimension des Rassismus konzentrieren, welche in der gerade betrachteten Geschichte voller rassistischer Vorurteile am Werk ist.

11 Vgl. ebd. [Übersetzung: Bunkenborg/Miller].

Ich kann die Frage nicht klären, inwiefern es bei der Londoner Polizei einzelne rassistische Beamtinnen oder Beamte gab oder noch gibt. Aber das wichtigste und gesellschaftlich am prominentesten diskutierte Ergebnis des Macpherson-Berichts war, dass wir es bei der Londoner Polizei mit „institutionellem Rassismus“ zu tun haben.¹² Das ist eine Idee, die (zumindest in ihrer Reinform) zu unterscheiden ist von der Behauptung, dass es eine bestimmte Zahl von Beamtinnen oder Beamten gab, die Rassistinnen oder Rassisten waren. Das Konzept des institutionellen Rassismus ist in der Tat ethisch so wichtig wie schwer auszumachen; die Anschuldigungen gegen die Londoner Polizei führten damals dementsprechend zu vielen irritierten und kontrovers geführten gesellschaftlichen Diskussionen. Diese Irritation drückte sich bereits in der vom damaligen Kommissar der Londoner Polizei öffentlich geäußerten Befürchtung aus, dass, sollte der Bericht die Polizei als institutionell rassistisch darstellen, diese Anschuldigung von den durchschnittlichen Polizeibeamten und dem Großteil der Öffentlichkeit so aufgenommen würde, als ob die Mehrheit der Polizeibeamten „ihren Alltag im Lichte und im Sinne rassistischer Überzeugungen bewältigen“¹³. Die Gefahr eines fortwährenden öffentlichen Missverständnisses über die Rolle, die polizeilicher Rassismus in diesem Fall gespielt hatte, und die intelligenten Bemühungen, die im Macpherson-Bericht unternommen wurden, um dieses Verständnis zu verbessern, unterstreichen die soziale Wichtigkeit der philosophischen Unterscheidung zwischen Haltungen, die auf der Ebene des Indivi-

12 Der Macpherson-Bericht setzt sich vornehmlich in Kapitel sechs mit Rassismus auseinander und betont ausdrücklich den Unterschied zwischen individuellen rassistischen Einstellungen und nicht intendierten rassistischen Resultaten in Bezug auf die Behandlung von schwarzen und ethnischen Minderheiten durch die Polizei. Unter 6.34 definiert er für die Zwecke des Berichts das Konzept des institutionellen Rassismus wie folgt: „Das kollektive Versäumnis einer Organisation, Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe, Kultur oder ihrer ethnischen Zugehörigkeit einen angemessenen und professionellen Service zu bieten. Beobachtet werden kann dies in Prozessen, Haltungen und Verhaltensweisen, die aufgrund von unbeabsichtigten Vorurteilen, Unkenntnis, Gedankenlosigkeit und rassistischen Stereotypisierungen in Diskriminierungen zu Lasten von ethnischen Minderheiten gipfeln“. Der Absatz fährt folgendermaßen fort: „Er [der Rassismus] besteht fort aufgrund des Versäumnisses der Organisation, seine Existenz und Ursachen offen anzuerkennen und ihm durch Grundsätze, Beispielhaftigkeit und Führung angemessen zu begegnen. Ohne ein Eingeständnis und ohne die Ergreifung von Gegenmaßnahmen gegen diese Form des Rassismus kann er als Teil des Ethos und der Kultur der jeweiligen Organisation fortbestehen. Er ist eine zermürbende Krankheit.“

13 Er wird im Macpherson-Bericht unter 6.46 zitiert.

duums und Haltungen, die auf der Gruppenebene vertreten werden. Kürzlich kam es in den Medien des UK zu erneuten Diskussionen über institutionellen Rassismus (veranlasst durch den zehnten Jahrestag der Veröffentlichung des Berichts) und mein Eindruck ist, dass unser kollektives öffentliches Verständnis davon, zumindest im UK, nach wie vor unzureichend ist. Ich werde deshalb versuchen, etwas Nützliches über diese Art von institutionellem Laster zu sagen, sodass wir zu einem fundierteren philosophischen Verständnis davon gelangen können und damit auch über die Ursachen jener Art von testimonialer Ungerechtigkeit, die Duwayne Brooks erlitt.

In viele Formen des institutionellen Rassismus sind sicherlich eine beachtliche Zahl rassistischer Individuen involviert. Um jedoch den institutionellen Aspekt herauszuschälen, können wir uns das Beispiel vornehmen, in dem eine Gruppe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer bestimmten Institution als Privatpersonen nicht rassistisch sind, in der jedoch trotzdem institutioneller Rassismus vorhanden ist. Wie ist dies möglich? Eine mögliche Erklärung bezieht sich nur auf die Verfahren: Es ist sicherlich möglich, dass es in einer Institution schlechte Verfahren gibt, die diskriminierende Resultate zeitigen, selbst wenn keine einzelne Mitarbeiterin und kein einzelner Mitarbeiter affirmativ diskriminierende Einstellungen vertritt. Manchmal wird dies als indirekte Diskriminierung bezeichnet. Ein Beispiel hierfür ist die Festsetzung einer Mindestkörpergröße für einen bestimmten Beruf, wodurch Angehörige ethnischer Gruppen, deren Durchschnittsgröße geringer ist als der nationale Durchschnitt, indirekt diskriminiert werden. Verfahren können in Bezug auf ihre Ergebnisse gut oder schlecht verfasst sein. Aber es sind nicht die Verfahren selbst, auf die ich mich konzentrieren möchte. Vielmehr möchte ich den Fokus auf die mögliche Spannung zwischen den privaten Einstellungen von Individuen und denjenigen Einstellungen, die auf der Ebene der jeweiligen Gruppe vertreten werden, richten.

Der Hauptgrund einer solchen Entkoppelung der Einstellungen auf Gruppenebene von denjenigen auf individueller Ebene ist darin zu suchen, dass Menschen soziale Akteure mit multiplen sozialen Rollen sind, die ihrerseits verschiedene „praktische Identitäten“¹⁴ hervorbringen. Praktische Identitäten können rollenspezifische Handlungsgründe generieren, sodass eine einzelne Person sich in einer Spannung – sogar in einem Widerspruch – zwischen Verpflichtungen und Motiven wiederfinden kann, die von zwei verschiedenen praktischen Identitäten hervorgebracht werden. Ich kann Gründe haben, etwas *als Mutter*, *als Lehrerin*, *als Universitätsangestellte*, *als Tochter*, *als Freundin* zu tun, und all dies wären praktische Identitäten von mir. Offensichtlich können die Gründe, die

14 Ich übernehme diesen Ausdruck von Christine Korsgaard (vgl. dies. 1996, Kapitel drei).

durch meine Rolle als Lehrerin entstehen, mit Gründen, die ich als Mutter habe, in Konflikt geraten, zum Beispiel, wenn eine in Bedrängnis geratene Studentin in letzter Minute Hilfe braucht, um ihre Dissertation rechtzeitig einzureichen, aber die Kinder krank sind. Oder stellen wir uns, um ein ganz anderes Beispiel zu nennen, ein altgedientes Vorstandsmitglied eines örtlichen Musikvereins vor. Als Vorstandsmitglied mag er der Förderung des Vereins aufrichtig verpflichtet sein, während er als Anwohner in Bezug auf die wiederholten Unannehmlichkeiten, die dadurch entstehen, dass an den Probeabenden des Vereins schon früh alle Parkplätze belegt sind, ebenso der Meinung sein kann, dass es keine Katastrophe wäre, würde sich der Verein auflösen. Der Mechanismus beruht hier darauf, dass unsere zahlreichen Verpflichtungen relativ sind zu der einen oder anderen unserer praktischen Identitäten. Die persönlichen Bedenken des Vorstandsmitglieds über die Weiterführung des Musikvereins sind real, aber obwohl er diese Bedenken hat, kann er sich trotzdem als Teil des Musikvereins freimütig dem kollektiven Einsatz für die Förderung des Vereins anschließen. Dies liegt daran, dass er sich gemeinsam mit den anderen Mitgliedern der Arbeit für die Zukunft des Vereins verpflichtet fühlt.¹⁵

Ich denke, dass berufliche und halb-berufliche Bindungen an Ziele, Werte und sogar Überzeugungen oft diese praktische identitäts-relative Form annehmen. Und das ist auch gut so, denn sonst wären die einzigen Bindungen, zu denen wir im Stande wären, jene, die wir schon persönlich eingegangen sind, unabhängig von den praktischen Identitäten, die mit unserer Mitgliedschaft in Berufs- oder Freizeitgruppen einhergehen. Ich möchte außerdem darauf hinweisen, dass die rollenspezifischen Verpflichtungen sehr oft auch in persönliche Verpflichtungen übergehen können, was durchaus hilfreich für die Festigung unserer beruflichen und sonstigen Verpflichtungen sein kann. Sind diese Rollen außerdem von ethischer Bedeutsamkeit, kann dies Teil eines Prozesses der persönlichen moralischen Entwicklung sein – eines Prozesses der Erweiterung unseres moralischen Horizonts in einer bestimmten Richtung. Ein Hochschullehrer etwa könnte sich zunächst aus reinem Pflichtbewusstsein im Kontext seiner Lehrerrolle um die Angelegenheiten seiner Studierenden kümmern, sich dann aber bald so in seine Rolle finden, dass ihm daraus ein persönliches Anliegen wird. Dies könnte ihn zu einer empathischeren, menschlicheren Perspektive führen, beispielsweise mit Blick darauf, was ein Hochschulstudium für Studierende ohne akademischen Hintergrund bedeutet. Angesichts der Tatsache, dass solche Entwicklungen im moralischen Bewusstsein nicht auf Antrieb geschehen, sondern

15 Ich recurriere hier auf das „Joint-commitment-Modell“ kollektiver Handlungsfähigkeit, das Margaret Gilbert entwickelt hat, insbesondere auf ihre Ausführungen bezüglich kollektiver Überzeugungen (vgl. Gilbert 1994: 251 sowie dies. 2004: 102).

Zeit benötigen, ist es eine gute Sache, dass solch ein Lehrer die Aufgabe des gewissenhaften Betreuers für seine Studierenden annehmen kann, noch bevor er dahin gelangt (wenn er denn dahin gelangt), ihr mit persönlichem Engagement nachzugehen.

Dieses allgemeine Modell davon, wie Menschen Verpflichtungen als Teil ihrer unterschiedlichen praktischen Identitäten eingehen, ist auf unseren institutionellen Rassismusfall anwendbar. Fragen wir uns also, wie es moralisch verwerfliche kollektive Einstellungen – zum Beispiel Rassismus auf Gruppenebene – geben kann, ohne dass sie von rassistischen Einstellungen herrühren, die Beamte als Privatpersonen vertreten. Ich schlage vor, dass dies auf dieselbe Weise funktioniert wie im Beispiel unseres Vorstandsmitglieds im Musikverein: als Frage verschiedener praktischer Identitäten, die bestimmte Haltungen und Bindungen mit sich bringen, die wiederum einen irreduzibel kollektiven Charakter besitzen. Solche Verpflichtungen sind Beispiele für ein „Wir-Denken“ und die Einstellungen sind irreduzible „Wir-Haltungen“¹⁶. Als Privatperson mag eine Beamtin oder ein Beamter aktiv keine rassistischen Vorurteile besitzen, und trotzdem schließt oder passt sie oder er sich in der Uniform einer rassistischen Kultur am Arbeitsplatz an. Solch eine Kultur könnte von auf den ersten Blick harmlosen rassistischen Witzen und Spitznamen geprägt sein, von einer Neigung, rassistische Stereotype zu bedienen, die wiederum Einfluss darauf nehmen, wie Beamtinnen oder Beamte schwarze Menschen am Ort eines Verbrechens oder beim Verhör wahrnehmen. Im Macpherson-Bericht äußerten sich Mitglieder der Black Police Association zu eben dieser rassistischen „Berufskultur“ bei der Londoner Polizei. Lassen Sie mich ein Zitat anführen, das zwei entscheidende Punkte berührt: Der eine betrifft die spezifische Natur der Polizeiarbeit, der andere die Macht der Berufskultur am Arbeitsplatz, die bei nahezu allen, ganz gleich ob weiß oder schwarz, rassistisch vorurteilsförmige Haltungen produziert. Nachfolgend das Zitat des Beamten:

„Angesichts der Tatsache, dass die mehrheitlich weißen Beamten nur in konfrontativen Situationen auf Angehörige der schwarzen Community treffen, neigen sie dazu, Schwarze im Allgemeinen mit Stereotypen zu belegen. Dies kann zu vielerlei negativen Einstellungen gegenüber Schwarzen und Annahmen über Schwarze führen. Wir sollten also nicht unterschätzen, dass die Berufskultur innerhalb der Polizei eine der Hauptursachen für institutionellen Rassismus ist, dafür also, dass wir schwarze Menschen auf ungleiche Weise behandeln.“

16 Diese suggestive Bezeichnung wird von Raimo Tuomela in seiner Arbeit zu kollektiver Intentionalität verwendet; vgl. z.B. ders. 2002.

Interessanterweise sage ich ‚wir‘, denn im Wesentlichen ist innerhalb der Einheit kein merklicher Unterschied zwischen schwarz und weiß auszumachen. Wir alle erliegen dieser Berufskultur. Einige von uns mögen denken, dass wir sie bei der ein oder anderen Gelegenheit überwinden, aber im Großen und Ganzen neigen wir dazu, den Normen dieser Berufskultur zu entsprechen, die, sagen wir, übermächtig ist in Bezug auf die Formung unserer Ansichten über eine bestimmte Community und unsere Wahrnehmung derselben“.¹⁷

Dieser Kommentar weist auf den besonderen Mechanismus des institutionellen Rassismus hin, den ich herauszustellen versuche (ich bezweifle nicht, dass es darüber hinaus noch andere gibt). Das institutionelle Laster rührt daher, dass Gruppenmitglieder sich letztlich dadurch einer Praxis der rassistischen Stereotypisierung verpflichten, dass sie sich dieser Praxis als Teil der Arbeitsplatzkultur anschließen. Das kollektive Engagement im Sinne dieser Praxis wird auf diese Weise Teil der praktischen Identität einer Polizeibeamtin oder eines Polizeibeamten dieser Einheit. Und wurde diese Bindung erst einmal eingegangen, macht die Identifizierung mit der Gruppe es kostspielig, sie wieder aufzukündigen. Sich von den rassistischen Einstellungen loszusagen wird, aufgrund der lokalen Wirksamkeit bzw. Konstruktion dieser praktischen Identität, gleichbedeutend damit, seine Gruppenzugehörigkeit in Frage zu stellen. Es ist beinahe wie zu sagen „Ich bin nicht länger *eine/einer von euch*“, nicht länger Teil des „Wir“. Dies scheint jedenfalls ein Weg zu sein, auf dem ein Laster wie Rassismus sich in einer Institution festsetzen kann, ohne dass es notwendigerweise der Fall wäre, dass eine Beamtin oder ein Beamter *als Privatperson* vernünftigerweise als Rassistin bzw. Rassist beschrieben werden könnte. Es ist selbstverständlich nicht mein Ziel, irgendjemanden freizusprechen, mein Anliegen ist es vielmehr, eine Erklärung zu bieten. Sich rassistischen Einstellungen als Teil einer beruflichen Identität passiv anzuschließen, *ist* eine Art Rassismus; es ist allerdings etwas anderes als bereits im Vorfeld rassistische Einstellungen aktiv zu vertreten, die man dann als Teil einer unabhängigen praktischen Identität in das Kollektiv einbringt. Das passive Phänomen ist damit vereinbar, persönlich nichtrassistische Einstellungen zu vertreten, sogar antirassistische Einstellungen, aber nicht genug Mut aufzubringen, sich dem Gruppendruck durch die Kolleginnen und Kollegen entgegenzustellen. Es kann sehr viel Mut erfordern, sich einer bestehenden Arbeitsplatzkultur zu verweigern, mag sie noch so abstoßend sein. Und diese Schwierigkeit wird noch durch die Tatsache verschärft, dass die Duldung der Werte, Ziele oder Überzeugungen der Gruppe mit einer Verpflichtung den anderen Gruppenmitgliedern gegenüber einhergeht. Das heißt, die Distanzierung von verwerflichen Haltungen bedeutet, den übernommenen Verpflichtungen nicht zu entsprechen – Verpflichtungen

17 Macpherson-Bericht, Absatz 6.28.

tungen, die jemand eingeht, wenn er zu solchen Witzen, Redensweisen und Einstellungen beiträgt.

Natürlich handelt es sich um eine Verpflichtung, die nicht hätte eingegangen werden sollen und nun, da sie einmal eingegangen wurde, aufgekündigt werden sollte; doch das ändert nichts an der Tatsache, dass diese Verpflichtung einige psychologische Kraft besitzt. In ihr liegt die inhärent zwangsförmige Macht, die diese Form der „Wir-Einstellung“ annehmen kann.¹⁸ Es ist gut möglich, dass das Einzige, was von einer ethisch guten Person in einer solchen Situation erwartet werden kann, darin besteht, sich eine unausgesprochene Nicht-Teilnahme an dieser Kultur zu eigen zu machen und zweifellos selbst noch hierbei das Risiko der Isolation in Kauf zu nehmen.

Wenn institutionelle Laster tatsächlich auf diese Weise Fuß fassen können, dann haben wir auch etwas über institutionelle Tugend gelernt. Denn beide können durch denselben Mechanismus Einfluss gewinnen. Wenn sich die Mitglieder eines Einstellungskomitees, eines Gerichts oder einer Polizeieinheit gemeinsam einem tugendhaften Ziel verschreiben, wie zum Beispiel dem des seriösen, nicht rassistischen zwischenmenschlichen Umgangs im Beruf, dann kann diese Verpflichtung an die mit der Mitgliedschaft verbundene praktische Identität geknüpft werden. Das ist eine mögliche Erklärung dafür, wie sich ein *Ethos* innerhalb einer Institution etablieren kann: indem es durch wertbezogene Bindungen verwoben wird mit der eigenen Identität als Beamtin oder Beamter dieser Institution.

Die ethische Bedeutung, die der institutionellen Tugend testimonialer Gerechtigkeit zukommt, ist in der vorangegangenen Diskussion offensichtlich geworden (Duwayne Brooks wurde in seiner Fähigkeit als Wissensvermittler Unrecht getan). Und ich habe auch versucht, ihre epistemische Bedeutung in Form von verlorenem Wissen herauszustellen (der Polizei entging wertvolles Beweismaterial am Tatort). Es gibt da allerdings noch eine *politische* Dimension, auf die ich abschließend noch mein Augenmerk richten möchte. Nach einer weitverbreiteten Auffassung von politischer Freiheit, namentlich der republikanischen, ist Freiheit eine Frage der Nichtbeherrschung.¹⁹ Wenn zum Beispiel eine Person mit einem Mann verheiratet ist in einer Gesellschaft, in der Vergewaltigung in der Ehe nicht strafbar ist, dann wird diese Person beherrscht, selbst wenn sie wie selbstverständlich davon ausgehen kann, dass ihr Ehemann noch nicht einmal im Traum daran denken würde, ihr Gewalt anzutun oder sie zu nötigen. Ihr Status

18 Dieses Argument zur internen, zwingenden Kraft von gemeinsamer Verpflichtung wird von Margaret Gilbert vorgebracht, auf deren Modell pluraler Subjektivität ich implizit zurückgreife; vgl. insbesondere Gilbert 2000.

19 Vgl. Pettit 1997.

als unfrei wird durch das Kontrafaktische bestimmt: *Wenn* er sie verletzen würde, würde er das ungestraft tun. Dass diese kontrafaktische Möglichkeit gegeben ist, macht ihre Beherrschung aus und in diesem Sinne ist die Person nicht frei. Wird jemand von einer Person beschäftigt, die sie oder ihn ohne gebührenden Grund und ohne Entschädigung entlassen könnte, sind die Betroffenen in ähnlicher Weise beherrscht und in diesem Sinne nicht frei. Was hier Freiheit von Unfreiheit unterscheidet, ist die Sicherheit vor oder das Ausgeliefertsein an bestimmte Formen des willkürlichen Eingriffs, wobei sich ein willkürlicher Eingriff dadurch auszeichnet, dass er nicht an kollektiven Interessen ausgerichtet ist. Besteuerung ist ein Eingriff, aber er ist nicht willkürlich; für ein Verbrechen verhaftet zu werden ist ein Eingriff, aber wenn es auf richtige Weise geschieht, ist er nicht willkürlich. Natürlich geschehen in jeder Gesellschaft schlimme Dinge: Menschen werden angegriffen, ausgeraubt, ohne gebührenden Grund entlassen und so weiter. Aber entscheidend dafür, dass diese Eingriffe nicht als willkürlich gelten, ist die Möglichkeit des Opfers, die ungerechte Behandlung anzufechten. Ein Verbrechen könnte man anfechten, indem man es anzeigt, eine ungerechte Entlassung, indem man seinen Fall vor ein Arbeitsgericht bringt. Insofern man sie anfechten kann, gilt die Behandlung nicht mehr als willkürlich. Der Auffassung von politischer Freiheit als Nichtbeherrschung zufolge sind wir also frei, insofern wir angemessen vor willkürlichen Eingriffen geschützt sind und gebührend geschützt zu sein, ist eine Frage unserer Möglichkeit, sie dort, wo sie geschehen, anzufechten.

Freiheit als Nichtbeherrschung hängt also entscheidend vom Vermögen der Anfechtung ab. Aber was erfordert Anfechtung? Neben der grundlegenden linguistischen Bedingung kommunikativen Erfolgs erfordert das Anfechten ungerichteter Behandlung ganz entscheidend, dass der betreffenden Person richtig zugehört wird, frei von Vorurteilen.²⁰ Es erfordert somit, dass das Arbeitsgericht, die Beschwerdekommision, die untersuchende Polizeieinheit oder was immer die relevante institutionelle Einrichtung sein mag, die *Tugend testimonialer Gerechtigkeit besitzt*. Duwayne Brooks wurde nicht richtig angehört, er wurde zum Schweigen gebracht. Es erübrigt sich zu sagen, dass er nicht zum Schweigen gebracht worden wäre, hätte die Polizei über die institutionelle Tugend testimonialer Gerechtigkeit verfügt, das heißt, hätte die Polizei das gemeinsame Anliegen verfolgt, die Aussagen der Zeugen vorurteilsfrei anzuhören. Doch zusätzlich zur testimonialen Ungerechtigkeit, die Duwayne Brooks erlitt, und aufgrund derselben erweist es sich, dass er in bedeutender Weise politisch unfrei war.

Seine Anfälligkeit für testimoniale Ungerechtigkeit bedeutete, dass seine Anfechtungsfähigkeit radikal beeinträchtigt war. In der Nacht des Mordes an sei-

20 Dies ist eine explizite Festlegung von Pettits Darstellung (vgl. Pettit 1997: 63).

nem Freund versuchte er unter anderem durchaus die Attacke, der *er* selbst ebenfalls zum Opfer gefallen war, anzufechten; aber er konnte sie nicht anklagen, weil die anwesende Polizei nicht imstande war, ihn ohne Vorurteile anzuhören. Zusätzlich zur ethischen und epistemischen Relevanz testimonialer Ungerechtigkeit können wir nun also ihre politische Dimension erkennen. Für die hier betrachtete republikanische Freiheitskonzeption erweist sich die institutionelle Tugend testimonialer Gerechtigkeit (für jene Institutionen, an die Bürgerinnen und Bürger ihre Anfechtungen richten können müssen) als konstitutive Bedingung für politische Freiheit.

Ich habe dieses Argument in Bezug auf eine Konzeption von Freiheit als Nichtbeherrschung angebracht. Das Argument kann jedoch auf andere Konzeptionen politischer Freiheit ausgeweitet werden, vorausgesetzt, sie berücksichtigen das Vermögen der Anfechtung. Wenn Freiheit als negative Freiheit verstanden wird, dann ist man frei, insoweit man nicht daran gehindert wird, Dinge zu tun, die man tun will. In dieser liberalen Konzeption ist Freiheit eine Frage der De-facto-Freiheit vor Eingriffen. Hier ist man nicht *dadurch* unfrei, dass die Chefin oder der Chef das Recht hat, eine Person ohne gebührenden Grund zu entlassen. Die Person bleibt frei, es sei denn, dass und solange bis die Chefin oder der Chef sie tatsächlich grundlos feuert. In dieser Sichtweise ist das Vermögen der Anfechtung nicht als konstitutive Bedingung in die Freiheit eingelassen, nichtsdestotrotz können wir aber eine direkte kausale Verbindung zu ihr erkennen: Wenn eine Person einer Gruppe angehört, die für testimoniale Ungerechtigkeit von Seiten von Institutionen wie etwa Arbeitgeberseite oder Arbeitsgerichte anfällig ist, dann weiß die jeweilige Chefin oder der Chef, dass sie oder er mit größerer Wahrscheinlichkeit als bei anderen Angestellten damit durchkommen wird, diese Person grundlos zu entlassen. Das vergrößert das Risiko eines solchen Freiheitsmissbrauchs ungemein. Wir können deshalb für alle liberalen Freiheitskonzeptionen gleichermaßen festhalten, dass die Anfälligkeit für testimoniale Ungerechtigkeit eine spezifische Verletzlichkeit gegenüber Übergriffen auf die politische Freiheit eines Menschen hervorbringt.

Es ist nun an der Zeit, den Bogen zurück zu unserem Ausgangspunkt zu schlagen. Ich habe mit der Idee begonnen, dass Schweigen positive und negative Aspekte aufweist. Ich habe eine negative Art des Schweigens untersucht, die mit einer bestimmten Ungerechtigkeit einhergeht, nämlich testimonialer Ungerechtigkeit. Und ich habe eine positive Art des Schweigens diskutiert, die mit jener Art liebevoller Aufmerksamkeit gegenüber einem Individuum einhergeht, die es einem ermöglicht, *durch* das Rauschen der Vorurteile hindurch zu *hören*. Abschließend möchte ich nun zu meinem ersten Gedanken über die philosophische Methode zurückkehren und zum Wert, der darin liegt, soziale Praktiken vom

Blickwinkel derjenigen aus zu betrachten, die verlieren, wenn die Dinge schiefgehen. Bereits der Begriff testimonialer Ungerechtigkeit signalisiert eine gewisse Aufmerksamkeit für die Schattenseite epistemischer Praktiken – das heißt eine Aufmerksamkeit dafür, wie unsere zahlreichen Praktiken, mithilfe derer wir Wissen erlangen, bewahren oder eben verlieren, schiefgehen und Unrecht bewirken können. Das für sich ist bereits eine Abweichung von der Norm. Die Philosophie neigt dazu, sich ausschließlich darauf zu konzentrieren, was erforderlich ist, damit eine bestimmte Praxis gelingt; darauf, was etwa für Gerechtigkeit erforderlich ist. Dahinter verbirgt dich die Annahme, dass – sofern eine klare Vorstellung von den Bedingungen gegeben ist, derer es bedarf, um Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft zu realisieren – Ungerechtigkeit in der Nichteinhaltung einer ihrer positiven Bedingungen besteht. Dies aber setzt die implizite methodologische Annahme voraus, dass alle Phänomene, die wir mit unserer Philosophie zu erklären suchen, in der Situation verwirklichter Gerechtigkeit gegeben sein werden, sodass also ein Fokus auf die Mechanismen der Ungerechtigkeit keine weiteren Erkenntnisse über die positive Konstitution und Aufrechterhaltung von Gerechtigkeit ans Licht bringen kann.

Zwar habe ich eingeräumt, dass dies ein geeignetes Vorgehen bezüglich einiger Themen sein kann, für den Fall testimonialer Praxis allerdings habe ich versucht zu zeigen, dass es Aspekte der vollständig funktionalen Praxis – gar der idealen Praxis – gibt, die nur dann sichtbar werden, wenn wir untersuchen, was geschieht, wenn die Dinge schiefgehen. Das traditionelle philosophische Ideal testimonialen Austausches besagt nur, dass die Glaubwürdigkeit, welche die oder der Zuhörende dem Gesagten schenkt, im Verhältnis zur Wahrscheinlichkeit seiner Wahrheit stehen muss. Wir sollten aber in Abgrenzung dazu über das Ideal testimonialer Praxis nachdenken, das aus der hier geführten Diskussion hervorgegangen ist. Das hier entwickelte Ideal ist eines, in welchem jeder und jedem, die oder der etwas Relevantes zu sagen hat, die Möglichkeit offensteht, es zu kommunizieren und vorurteilsfrei angehört zu werden.

In solch einer Situation könnten die jeweils Sprechenden zuversichtlich sein, dass sie keiner testimonialen Ungerechtigkeit ausgesetzt sein werden. Die Zuhörenden wären nicht nur den *Inhalten* des Gesagten gegenüber intellektuell und emotional offen (kritisch offen, wie ich es ausgedrückt habe), sondern sie wären darüber hinaus auch der *Person* der oder des Sprechenden gegenüber offen („liebervoll aufmerksam“, um Murdochs Formulierung zu gebrauchen). Um noch knapper zu beschreiben, worauf es ankommt: Die Zuhörenden kultivieren eine Fähigkeit, den Einfluss von Vorurteilen auf ihre Urteile auszugleichen. Das Gelingen dieser Praxis – *falls* sie uns gelingt; ich spreche, wie gesagt, von einem Ideal – wird wohl immer ein großes Maß an selbstkritischer Bemühung und län-

gerer Bekanntschaft voraussetzen, so wie im Falle von Murdochs Beispiel der Schwiegermutter, die ihre Wahrnehmung reflektiert und diszipliniert, sodass sie ihre Schwiegertochter nach und nach anders, nämlich passiver, wahrheitsgemäßer wahrzunehmen lernt.

Man sollte hinzufügen, dass es auch ernsthafter Bemühungen der Schwiegertochter bedürfen könnte, da die Leistung, jemandem richtig und aufmerksam zuzuhören, sicherlich erfordern kann, dass die jeweils Sprechenden versuchen, sich Gehör zu verschaffen; dass sie tatsächlich versucht, die eingefahrenen Muster der Wahrnehmung und der Glaubwürdigkeitsurteile der ZuhörerIn zu durchbrechen, sodass sie *befähigt* wird, zu hören, was gesagt wird.

Diese Konzeption der idealen testimonialen Praxis ist weit entfernt von der skelettartigen traditionellen Konzeption, die nur betont, dass jemandes Glauben im Verhältnis zur Wahrscheinlichkeit stehen muss, dass die testimoniale Aussage wahr ist. Das ist das denkbar schlankste epistemische Ideal testimonialen Austausches und in der ein oder anderen Gestalt sollte es als das wesentliche Ziel des von mir vorgestellten umfassenderen Ideals erhalten bleiben. Aber für sich allein genommen ist es methodologisch bei Weitem zu unterkomplex. Es ist, als würde man Leuten erklären, dass die idealen Abenteuerferien solche sind, in denen nichts schiefgeht und niemand verletzt wird, ohne nur auf die Idee zu kommen, auch nur einige der Dinge zu erwähnen, die bei Abenteuerferien ganz eindeutig schiefgehen können. Ein intelligentes Praxisideal kennt die Risiken und die Maßnahmen, die gegen diese in Anschlag gebracht werden können. Im Gegensatz zum traditionellen Ideal testimonialer Akte nimmt unser differenzierteres Ideal entscheidende Informationen über einen der testimonialen Praxis endemisch innewohnenden Typus des Risikos in sich auf – nämlich des Risikos, dass Vorurteile die Sprechenden zugewiesene Glaubwürdigkeit herabzustufen vermögen mit dem Ergebnis, dass eine Ungerechtigkeit begangen wird und Wissen verloren geht. Die Omnipräsenz dieses Risikos ist in unserer Diskussion nur aufgrund der Konzeption tiefgreifender sozialer Situiertheit von Sprechenden und Zuhörenden zutage getreten, welche sich wiederum unserem methodologischen Vorhaben verdankt, testimoniale Akte vom Blickwinkel derjenigen aus zu betrachten, die benachteiligt werden, wenn die Dinge schiefgehen. Ohne diese Konzeption hätte sich nichts von dem Vorangegangenen unter philosophischen Gesichtspunkten zugänglich machen lassen.

In der Aufmerksamkeit gegenüber diesen Formen der Dysfunktionalität testimonialer Praxis liegt also der Schlüssel für ein umfassenderes Verständnis auch des Idealfalls. Nur indem wir das Phänomen testimonialer *Ungerechtigkeit* untersuchen, können wir lernen zu erkennen, dass es so etwas wie testimoniale *Gerechtigkeit* gibt, können wir dazu gelangen, ihre ethische Bedeutung und ihre

Verbindung zur politischen Freiheit zu würdigen. Ich habe dargelegt, dass dieses Projekt in der feministischen methodologischen Einsicht wurzelt, die wir uns zum Ausgangspunkt gemacht haben und die bereits in Simone Weils eingangs zitierter Bemerkung anklingt. Eine Philosophie, die sich von dieser Einsicht leiten lässt, hofft, indem sie dem Schweigen Gehör schenkt, zu einem sozial fundierteren und philosophisch reichhaltigeren Verständnis der menschlichen Praxis zu gelangen, die sie jeweils zu verstehen beabsichtigt.

Übersetzt von Francesca Bunkenborg und Simone Miller

LITERATUR

- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford.
- Gilbert, Margaret (2000): *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham, MD.
- Dies. (1994): Remarks on Collective Belief, in: Frederick F. Schmitt (Hg.), *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*, Lanham, MD, S. 235-255.
- Dies. (2004): Collective Epistemology, in: *Episteme* 1 (2) (October), S. 95-97.
- Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge.
- Murdoch, Iris (1970): *The Sovereignty of Good*, London.
- Dies. (1992): *Metaphysics as a Guide to Morals*, London.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
- Tuomela, Raimo (2002): *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*, Cambridge.
- Weil, Simone (1959): *Leçons de Philosophie*, Paris (englisch: dies. (1978): *Lectures on Philosophy*, übersetzt von Hugh Price, Cambridge).
- Williamson, Tim (2007): *The Philosophy of Philosophy*, Oxford.

ONLINE-QUELLEN

- Macpherson, Sir William (1999): *The Stephen Lawrence Inquiry: Report of an Inquiry by Sir William Macpherson of Cluny*, advised by Tom Cook, The Right Reverend Dr John Sentamu, Dr Richard Stone (Feb 1999) siehe: <http://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm42/4262/sli-00.htm>