

„Sinn für Ungerechtigkeit“ Über die Rolle von Gefühlen bei dem Widerstand gegen epistemische Ungerechtigkeit

zeitschrift
diskurs

www.diskurs-zeitschrift.de

Ausgabe 6
Gefühle des Widerstandes

Kontakt
burdman@unistra.fr

Erschienen
April 2021

Javier Burdman

University of Strasbourg, Marie Skłodowska-Curie Fellow

Abstract

The recent literature on epistemic injustice has convincingly showed that injustice is often self-concealing, because those who suffer it lack the hermeneutical resources to talk about it. How, then, are the victims of epistemic injustice capable of denouncing and resisting it? The article seeks an answer to this question by inquiring into what Judith Shklar calls the “sense of injustice.” Following Shklar, I argue that the identification and critique of injustice relies on feeling rather than established moral values. In order to clarify how feelings can be the source of universal claims, I turn to an interpretation of Kant’s analysis of the feeling of the sublime developed by Jean-François Lyotard. According to this interpretation, any act of communication generates a silence that calls to be expressed. Following this view, I argue that epistemic injustice leads to a universalist act of epistemic resistance on the basis of the feeling that silenced voices ought to be heard.

Keywords

Epistemische Ungerechtigkeit, Widerstand, Gefühle, Shklar, Lyotard

In *Über Ungerechtigkeit* behauptet Judith Shklar (1997: 139; Übersetzung geändert): „Trotz aller Schwierigkeiten, denen wir begegnen, wenn es darum geht, eine Ungerechtigkeit von einem Unglück zu unterscheiden und die wirklichen Opfer auszumachen, wissen wir sehr wohl, was wir fühlen, sobald wir sie erkannt haben.¹ Macht es sich geltend, ist der Sinn für Ungerechtigkeit unmissverständlich, selbst wenn wir uns weigern, es anzuerkennen“. Shklar lenkt die Aufmerksamkeit auf das zweifache Wesen der Ungerechtigkeit. Einerseits ist Ungerechtigkeit als Gegenstand der Erkenntnis nicht evident, weil es schwierig, wenn nicht sogar unmöglich ist, eindeutig zu bestimmen, wann sie stattfindet und wer die Opfer sind. Andererseits ist Ungerechtigkeit als Gefühl, das sich geltend macht, evident. Der erste Aspekt der Ungerechtigkeit hat in den letzten Jahren dank den Arbeiten zu epistemischer Ungerechtigkeit viel Aufmerksamkeit erhalten. Ungerechtigkeit ist ‚epistemisch‘, wenn die Opfer sie nicht mitteilen können, entweder weil sie nicht als zuverlässige Erkenntnisquelle anerkannt werden oder weil es ihnen an den Begriffen mangelt, um die ungerechte Situation zu beschreiben. Deshalb kann man nie mit Gewissheit Gerechtigkeit von Ungerechtigkeit unterscheiden. Die Regeln, mit denen wir diese Unterscheidung machen, könnten uns daran hindern, bestimmte Erfahrungen der Ungerechtigkeit wahrzunehmen. Shklar zufolge sollten wir daher unserem „Sinn für Ungerechtigkeit“ vertrauen: ein Sinn, der uns zum Erkennen von Ungerechtigkeit befähigt, auch wenn wir nicht erklären können, was Ungerechtigkeit ist.

Die Idee, dass man Ungerechtigkeit aufgrund eines Sinns aufdecken kann, führt zu schwierigen Fragen. Sind Gefühle nicht subjektiv und deshalb potenziell willkürlich? Wie können wir dann mit anderen darüber sprechen und sie von der Ungerechtigkeit einer Situation überzeugen? Da Gefühle normalerweise als grundlegend innerlich und subjektiv angesehen werden, gründen prominente politische Philosophen wie Jürgen Habermas, John Rawls und Rainer Forst Politik auf Argumentation und Rechtfertigung. Innerhalb dieser Auffassung sind moralische Gefühle der Ausgangspunkt eines Verfahrens normativer Verallgemeinerung, das auf Vernunft gründet. Dagegen behaupten Shklar sowie Theoretiker der epistemischen Ungerechtigkeit, dass das Vertrauen in die Vernunft ebenfalls gefährlich ist. Wie können wir wissen, dass die Gründe, mit denen wir Gerechtigkeit von Ungerechtigkeit unterscheiden, nicht einige Perspektiven ausschließen? Wenn Ungerechtigkeit oftmals epistemisch ist, sollten wir immer aufmerksam dafür sein, dass die Gründe, aufgrund derer wir Praktiken und Institutionen als gerecht oder ungerecht betrachten, selbst Ungerechtigkeit verursachen könnten. Es stellt sich dann die Frage, ob Gefühle eine Alternative beziehungsweise eine Ergänzung zu vernünftigen Gründen für das Erkennen und die Kritik von Ungerechtigkeit sein können.

1 Viele Ideen in diesem Artikel habe ich durch die Diskussionen im Seminar „Epistemische Ungerechtigkeit“ entwickelt, das ich im Wintersemester 2019-2020 zusammen mit Kristina Lepold an der Goethe Universität Frankfurt unterrichtet habe. Ich bedanke mich bei den Studenten/innen und bei Kristina Lepold für die spannenden Diskussionen. Eine frühere Fassung habe ich im Workshop „New Universalisms“ vorgestellt, der 2019 am Hanse-Wissenschaftskolleg stattgefunden hat. Ich bedanke mich bei Inés Valdez, Alasia Nuti, Julian Culp und Madeleine Eifenbein für die hilfreichen Anmerkungen. Auch die Empfehlungen eines/er anonymen Gutachters/in von *diskurs* haben mir dabei geholfen, den Artikel zu verbessern. Andreas Schindel hat den Text redigiert und mir dabei geholfen, einige Ideen klarer zu formulieren.

Dieser Aufsatz geht auf diese Frage anhand einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ungerechtigkeit, Gefühlen und allgemeinen Ansprüchen ein. Mein Ausgangspunkt bilden Arbeiten zu epistemischer Ungerechtigkeit, die zeigen, dass Ungerechtigkeit oftmals in verborgener Form auftritt und deshalb schwierig zu erkennen ist. Dieser Aspekt von Ungerechtigkeit ist zentral, wenn man Praktiken des Widerstandes gegen Ungerechtigkeit zu entwickeln versucht. Trotzdem haben Theoretiker der epistemischen Ungerechtigkeit eine zentrale politische Frage ausgelassen: Wie führen Erfahrungen von Ungerechtigkeit zu universellen Ansprüchen auf ihre Überwindung? Um diese Frage zu beantworten, untersuche ich die Rolle von Shklars Idee eines ‚Sinns für Ungerechtigkeit‘ bei der Identifikation und Kritik von ungerechten Zuständen. Ich argumentiere, dass Shklar zwar zu Recht die Relevanz von Gefühlen in Abgrenzung zu Argumenten als Grundlage der Kritik von Ungerechtigkeit betont, sie jedoch keine Erklärung dafür hat, warum der Sinn für Ungerechtigkeit Ursprung universeller Ansprüche auf soziale Transformation sein kann. Um dieses Problem anzugehen, untersuche ich im letzten Teil Lyotards Interpretation von Kants Gefühl des Erhabenen als ein Modell für die Allgemeinheit des Gefühls der Ungerechtigkeit. Schlussendlich argumentiere ich, dass Lyotards Konzeption sowohl Shklars Ansatz wie auch Theorien der epistemischen Ungerechtigkeit ergänzt. Mithilfe seiner Überlegungen ist es möglich zu erklären, wie Situationen epistemischer Ungerechtigkeit potenziell zu Handlungen epistemischen Widerstandes führen können, die einen universellen Anspruch auf soziale Transformation erheben.

Es ist wichtig zu klären, dass der Sinn für Ungerechtigkeit eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung für die Entwicklung epistemischen Widerstandes ist. Natürlich ist der Übergang von epistemischer Ungerechtigkeit zu kollektiven Handlungen, die sie bekämpfen, auf mehrere soziale beziehungsweise politische Bedingungen angewiesen. Sozialwissenschaftler*innen haben sich ausführlich mit diesen Bedingungen beschäftigt. In diesem Artikel gehe ich auf die politikphilosophische Frage ein, wie epistemisch ausgeschlossene Individuen und Gruppen eine solche Ausschließung erfahren und sie als ungerecht betrachten können. Ich nehme als selbstverständlich an, dass sich ohne eine solche Erfahrung epistemischer Widerstand aus epistemischer Ungerechtigkeit nicht ergeben kann. Wann und auf welche Weise der Sinn für Ungerechtigkeit tatsächlich Handlungen gegen Ungerechtigkeit hervorbringt, ist eine empirische Frage, mit der ich mich im Kontext dieser Diskussion nicht befasse. Ziel dieses Artikels ist vielmehr, verstärkte Aufmerksamkeit auf die Relevanz von der affektiven Dimension bei sowohl theoretischen als auch empirischen Studien zu epistemischem Widerstand zu legen.

Epistemische Ungerechtigkeit

In der Einleitung zu *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* erläutern die Herausgeber, dass epistemische Ungerechtigkeit „Formen ungerechter Behandlung“ bezeichnet, „die sich auf Probleme der Erkenntnis, des Verständnisses und der Teilnahme an kommunikativen Praktiken beziehen“ (Kidd, Medina & Pohlhaus 2017: 1). Obwohl das Feld epistemischer Ungerechtigkeit den Herausgebern zufolge „viele Themen, Debatten und philosophische Traditionen oft in einer innovativen Weise zusammenbringt“, spielen politische Fragen häufig nur eine sekundäre Rolle darin.

Insofern es sich bei epistemischer Ungerechtigkeit um ein gesellschaftliches Phänomen handelt, berühren alle Arbeiten zu diesem Thema auf die eine oder andere Weise auch politische Aspekte. Eines der Ziele dieser Arbeiten besteht darin zu zeigen, dass epistemologische Fragen oft auch politisch sind. Dennoch ist die Frage danach, wie öffentliches, kollektives Handeln gegen Ungerechtigkeit entstehen kann, bislang kaum systematisch untersucht worden. Genauer gesagt ist es ein zentraler politischer Aspekt des Widerstandes gegen Ungerechtigkeit, der wenig Aufmerksamkeit erhalten hat: Warum berufen sich die Kritik und der Widerstand gegen Ungerechtigkeit auf universelle Ideen wie Gleichheit, Freiheit, Autonomie und Würde?

Wie bereits angesprochen, weist der Begriff der epistemischen Ungerechtigkeit auf Arten von ungerechter Behandlung bei Praktiken der Erkenntnis, Kommunikation und des Verständnisses hin. Es ist aber ein bestimmter Aspekt, der epistemische Ungerechtigkeit von anderen Arten der Ungerechtigkeit unterscheidet: sie hindert einige Akteure daran, ihr Leid auszudrücken. In dieser Hinsicht ist epistemische Ungerechtigkeit mit dem Problem der Ideologie verbunden. Die Frage ist nicht, wie man Situationen von Herrschaft und Unterdrückung, die bereits festgestellt und beschrieben wurden, verstehen und bestreiten kann, sondern wie man diese Situationen erkennen kann, wenn sie immer schon Teil unserer kommunikativen Praxis sind.

Ein zentraler Beitrag der Forschung zu epistemischer Ungerechtigkeit besteht in der Aufdeckung und Beschreibung von mehreren Mechanismen, die Ungerechtigkeit verdecken. In dem wegweisenden Buch *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* unterscheidet Fricker zwischen testimonialer und hermeneutischer Ungerechtigkeit [*testimonial injustice* und *hermeneutic injustice*]. Beide Arten von Ungerechtigkeit hindern Individuen oder Gruppen daran, eine Reihe von Erfahrungen mitzuteilen, indem ihre Fähigkeiten als Wissende infrage gestellt werden. Bei testimonialer Ungerechtigkeit „wird die Glaubwürdigkeit, die einem Sprecher zugeschrieben wird, durch Vorurteile tendenziell vermehrt oder vermindert“ (Fricker 2007: 17). Versucht der Sprecher eine Situation oder eine Erfahrung mitzuteilen, zweifeln die Zuhörer daran, dass er dazu fähig sei, die beschriebene Situation oder Erfahrung richtig zu erkennen. Der Zweifel beruht nicht auf Beweisen, dass der Sprecher nicht glaubwürdig ist, sondern auf der Idee, dass Sprecher mit bestimmten Merkmalen grundsätzlich nicht glaubwürdig sind. Andererseits bezeichnet hermeneutische Ungerechtigkeit „die Verdunkelung eines bedeutsamen Bereichs der eigenen sozialen Erfahrung gegenüber dem kollektiven Verständnis aufgrund eines strukturellen Identitätsvorurteils in den kollektiven hermeneutischen Ressourcen“ (Fricker 2007: 155). Diese Art von Ungerechtigkeit betrifft nicht den Sprecher selbst, sondern seine hermeneutischen Ressourcen, das heißt, die sprachlichen Mittel, mit denen Individuen ihre Erfahrungen beschreiben. Zwar stellen die Zuhörer nicht die Glaubwürdigkeit des Sprechers infrage, jedoch sind die hermeneutischen Ressourcen in der Gesellschaft so verteilt, dass es ihm an Wörtern mangelt, mit denen er den Zuhörern eine Erfahrung verständlich machen könnte.

Aber wenn epistemische Ungerechtigkeit in verborgener Form stattfindet, wie können die Akteure sie aufdecken und ihr begegnen? Um auf diese Frage einzugehen, ist es fruchtbar, sich auf hermeneutische Ungerechtigkeit zu konzentrieren, weil sie, Fricker zufolge, inhärent strukturell ist. Während testimoniale Ungerechtigkeit oftmals von Vorurteilen ausgeht, die Akteure individuell überwinden können, geht her-

hermeneutische Ungerechtigkeit immer aus der ungleichen Verteilung epistemischer Ressourcen hervor. Daher kann man hermeneutische Ungerechtigkeit nicht überwinden, indem man Individuen schlicht zuhört und ihnen glaubt. Man sollte vielmehr auf das hören, was das Individuum nicht sagen kann: „Diese Art des Zuhörens erfordert es, genau so sehr darauf zu hören, was *nicht* gesagt wird, wie auf das, was gesagt wird“ (Fricker 2007: 171–172). Fricker zufolge besteht Zuhören in korrektiven Praktiken, die die ungleiche Verteilung epistemischer Ressourcen ausgleichen. Zuhörer sollten nicht annehmen, dass alle gleichermaßen fähig sind, ihre eigenen Erfahrungen zu beschreiben, sondern vielmehr aufmerksam dafür sein, dass einige Gruppen zu einer solchen Beschreibung weniger fähig sind als andere. Die „Tugend der hermeneutischen Gerechtigkeit“ besteht in der Entwicklung eines Bewusstseins für diese strukturelle Benachteiligung: „Das Ziel besteht darin, zu begreifen, dass der Sprecher mit einer objektiven Schwierigkeit kämpft, und nicht mit einem subjektiven Mangel“ (Fricker 2007: 169). Durch ein reflexives Bewusstsein hört der Zuhörer mehr als das, was ihm intuitiv verständlich ist und verleiht der Sprache jener, die epistemisch benachteiligt sind, mehr Glaubwürdigkeit. Epistemische Tugend zielt darauf ab, strukturelle epistemische Nachteile auszugleichen, so dass man allen so zuhören kann, als ob epistemische Ressourcen gleich verteilt wären (Fricker 2007: 170).

Frickers Untersuchung liefert fruchtbare konzeptuelle Ressourcen, um Situationen von epistemischer Ungerechtigkeit zu verstehen und zu beschreiben. Dennoch stößt ihre Untersuchung an Grenzen, wenn es um die politische Herausforderung geht, Ungerechtigkeit zu beanstanden. José Medina stellt die Grenzen von Frickers Ansatz in seinem Buch *The Epistemology of Resistance* heraus, das sich systematisch mit den politischen Folgen von epistemischer Ungerechtigkeit beschäftigt (Medina 2013: 113). Medina stellt zwei miteinander verbundene Kritikpunkte an Fricker dar: *Erstens* schenkt Fricker dem Handeln des Sprechers bei der Veränderung epistemischer Ungerechtigkeit wenig Aufmerksamkeit; *zweitens* stützt sich Fricker auf ein distributives Modell epistemischer Ressourcen, das die vielfältigen sozialen Positionen und Interaktionen verdeckt, die epistemische Ungerechtigkeit erzeugen (Medina 2013: 97–99). Ausgehend von diesen Kritikpunkten entwickelt Medina eine Theorie des „epistemischen Widerstandes“, das heißt, der Praktiken, durch die epistemische Ungerechtigkeit beanstandet und verändert wird.

Von zentraler Bedeutung für Medinas Konzeption epistemischer Ungerechtigkeit ist der Begriff der „vielfachen Öffentlichkeiten“. In Abgrenzung zu Frickers Modell des Sammelns epistemischer Ressourcen, behauptet Medina: „Ein heterogenes soziales Gefüge umfasst plurale Öffentlichkeiten mit verschiedenen Weisen des Sprechens und Verstehens ihrer Erfahrungen“ (Medina 2013: 104). Deswegen sollte Widerstand gegen Ungerechtigkeit nicht als eine stufenweise Öffnung gegenüber jenen verstanden werden, denen es an epistemischen Ressourcen mangelt. Widerstand besteht vielmehr in einer beweglichen Öffnung gegenüber vielfältigen Imaginationen und Sensibilitäten. Hierfür sind die „Prinzipien epistemischer Reibung“ zentral, die in der Fähigkeit bestehen, „sich zwischen verschiedenen Sensibilitäten zu bewegen, die Welt aus mehr als einer Perspektive wahrzunehmen, verschiedene Standpunkte gleichzeitig aufrecht zu erhalten, so dass sie verglichen und entgegengesetzt, voneinander korrigiert und wenn möglich kombiniert werden können“ (Medina 2013: 74). Ziel ist es, eine Sensibilität für neue Situationen von Ungerechtigkeit zu entwickeln, die aus viel-

fältigen Reibungen zwischen epistemischen Standpunkten stammen. Medina zufolge kann diese Sensibilität eine politische Praxis hervorbringen, die auf der kontingenten Berührung von vielfältigen Widerstandsakten gründet. Letztendlich besteht der Kampf gegen Ungerechtigkeit in „radikaler Offenheit“ (Medina 2013: 274), das heißt, in der Bereitschaft vielfältiger Individuen und Gruppen, auf die Ideen von anderen zu antworten.

Obwohl Medina die politischen Herausforderungen beleuchtet, die aus Frickers Untersuchung hervorgehen, ist seine Analyse der Verbindung zwischen der Erfahrung der Ungerechtigkeit und dem Widerstand gegen Ungerechtigkeit ungenau. Medina betont zu Recht, dass moderne Gesellschaften aus einem Gefüge von vielfältigen Öffentlichkeiten mit unterschiedlichen und dynamischen Verbindungspunkten bestehen. Folglich hat er auch recht damit, dass Widerstand gegen Ungerechtigkeit auf „radikaler Offenheit“ gründen sollte, nicht auf dem Versuch, alle Erfahrungen von Ungerechtigkeit stufenweise intelligibler zu machen. Um zu verstehen, warum und wie sich Handlungen epistemischen Widerstandes miteinander verbinden und so kollektive Bewegungen ermöglichen, brauchen wir aber eine genauere Erklärung der Entstehung solcher Handlungen. Genauer gesagt, brauchen wir eine Erklärung dafür, wie Situationen epistemischer Ungerechtigkeit, bei denen einige Individuen oder Gruppen eine Leiderfahrung nicht mitteilen können, zu Handlungen epistemischen Widerstandes mit universellen Ansprüchen führen, das heißt, Handlungen, die einen Anspruch erheben, dass Praktiken und Institutionen als Antwort auf solche Leiderfahrungen verändert werden sollen. Die Verbindung zwischen epistemischer Leiderfahrung und universeller Ansprüche gegen Ungerechtigkeit kann man mithilfe von Shklars Idee des „Sinnes für Ungerechtigkeit“ beleuchten. Da der Sinn für Ungerechtigkeit immer schon mit einer moralischen Erfahrung verflochten ist, sind die Opfer fähig, ihr Leiden in einen universellen Anspruch auf soziale Veränderung zu verwandeln.

Was ist der Sinn für Ungerechtigkeit?

In diesem Abschnitt untersuche ich Shklars Auffassung des „Sinnes für Ungerechtigkeit“. Obwohl die Arbeiten zu epistemischer Ungerechtigkeit die Rolle der Gefühle bei dem Erkennen und dem Entgegenwirken von Ungerechtigkeit berücksichtigt haben, wurden Gefühle vor allem instrumentell betrachtet. Sowohl Fricker als auch Medina sehen Gefühle als Mittel an, die Individuen mehr oder weniger sensibel für Ungerechtigkeit machen, nicht aber als Hinweise darauf, dass Ungerechtigkeit stattfindet. Ihrer Ansicht zufolge besteht epistemische Ungerechtigkeit in der Unfähigkeit, sich auf andere affektiv zu beziehen, zum Beispiel aufgrund des Mangels an Mitleid (Fricker 2007: 79; Medina 2013: 81). Sensibilität für Ungerechtigkeit erfordert eine Veränderung der affektiven Fähigkeiten, so dass Individuen bessere und offenere Zuhörer werden. Zwar handelt es sich dabei um einen wichtigen Aspekt, jedoch lassen Fricker und Medina die grundlegendere Rolle der Gefühle beim Erkennen von Ungerechtigkeit unberücksichtigt. Wir können unsere Gefühle trainieren, um sensibler für Ungerechtigkeit zu werden. Aber setzt dieses Training nicht ein grundlegendes Gefühl voraus, das uns zuallererst zur Sensibilität für Ungerechtigkeit aufruft? Um überhaupt sensibler für Ungerechtigkeit werden zu wollen, muss man zuallererst ein mo-

ralisches Gefühl erfahren, das gegen Ungerechtigkeit aufbegehrt. Genau dieses Gefühl ist es, das Shklar „Sinn für Ungerechtigkeit“ nennt: nicht ein Gefühl, das Ungerechtigkeit verhindert oder beanstandet, sondern eins, das uns die Ungerechtigkeit als solche bewusst macht. Anders gesagt, ist man aufgrund des Sinnes für Ungerechtigkeit in der Lage, eine Erfahrung als ungerecht zu betrachten und sich daher auch zu ihrer Veränderung aufgerufen zu sehen.

Bevor ich tiefer auf die Bedeutung des Sinnes für Ungerechtigkeit eingehe, werde ich kurz die Ähnlichkeiten zwischen Shklars Ansicht und der von Fricker und Medina herausstellen. Die drei Autoren beschäftigen sich mit Situationen von Ungerechtigkeit, die im Rahmen eines Gerechtigkeitsmodells nicht als Defizit begriffen werden können. Ungerechtigkeit besteht ihnen zufolge nicht in Praktiken und Strukturen, die einem allseitig als gültig erachteten Gerechtigkeitsmodell widersprechen, sondern in der Unfähigkeit einiger Gruppen, das Leid mitzuteilen, das Praktiken und Institutionen ihnen zufügen. Deshalb gilt nicht, dass man bereits im Besitz eines bestimmten Gerechtigkeitsbegriffs sein muss, um eine Situation als ungerecht zu erkennen. Vielmehr erfährt man zuerst, dass eine Situation ungerecht ist, und entwickelt dann Praktiken dagegen, die als ‚gerecht‘ angesehen werden. Folglich erfordert der Widerstand gegen und die Kritik an Ungerechtigkeit, dass man eine Sensibilität für spezifische Situationen von Ungerechtigkeit entwickelt. Da wir im Voraus nicht wissen, ob bestimmte Praktiken oder Institutionen gerecht oder ungerecht sind, müssen wir jenen zuhören, die sagen, dass sie unter ihnen leiden. Und wir müssen bereit sein, in Reaktion auf ihre Ansprüche unsere Meinungen zu ändern. Das Ziel ist nicht, den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ein für alle Mal richtig zu bestimmen, sondern offen für unvorhersehbare Situationen von Ungerechtigkeit zu bleiben.

Wie aber kommen Individuen oder Gruppen zu der Idee, dass eine soziale Praktik oder Institution ‚ungerecht‘ ist? Um diese Frage zu beantworten, prägt Shklar die Idee eines ‚Sinnes für Ungerechtigkeit‘. Wie ich am Anfang erwähnt habe, beschreibt Shklar den Sinn für Ungerechtigkeit als einen vorbegrifflichen Beweis, dass eine bestimmte Situation ungerecht ist: „Macht es sich geltend, ist der Sinn für Ungerechtigkeit unmissverständlich, selbst wenn wir uns weigern, es anzuerkennen“ (Shklar 1997: 139). Über eine Interpretation von Rousseau gelangt Shklar zu einer Definition des Sinnes für Ungerechtigkeit als einer angeborenen Fähigkeit, Missachtung zu fühlen, wenn Erwartungen gleicher Behandlung nicht erfüllt werden. Jede Gesellschaft umfasst Regeln, durch die man zwischen lobenswerten und tadelnswürdigen Individuen unterscheidet. Dieser Unterschied, so Shklar, „führt in uns zu emotionalen Veränderungen, die uns schließlich sowohl zu Tätern wie zu Opfern der Ungerechtigkeit machen“ (Shklar 1997: 144). Die Regeln der Gerechtigkeit selbst erzeugen Ungleichheiten, die man oft als ungerecht auffasst, und deswegen ist es „die Gerechtigkeit selbst, von der aller Sinn für Ungerechtigkeit seinen Ausgang nimmt“ (Shklar 1997: 144). In dieser Hinsicht behauptet Shklar: „Wenn wir einander beurteilen, entsteht unversehens eine Ungleichheit wechselseitiger Wertschätzung, die anderen, Abhängigkeit und Unterdrückung enthaltenden Ungleichheiten Tür und Tor öffnet“ (Shklar 1997: 144). Der Sinn für Ungerechtigkeit geht dann aus der von einem Wertesystem erzeugten Ungleichheit hervor. Er ist wie eine unbequeme Mahnung, dass ein solches System Unterdrückung erzeugt.

Eben weil sie jedem Wertesystem innewohnt, kann man nicht im Voraus erklären, wann und warum man Ungerechtigkeit fühlen sollte. Eine solche Erklärung würde eine a priori Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erfordern. Shklar zufolge aber erzeugt diese Unterscheidung selbst Ungerechtigkeit. Deshalb kann der Sinn für Ungerechtigkeit nicht von einem Modell der Gerechtigkeit ausgehen, sondern es gilt umgekehrt, dass der Sinn für Ungerechtigkeit die Vorbedingung jedes Modells der Gerechtigkeit darstellt. An dieser Stelle folgt Shklar Rousseaus Auffassung moralischer Gefühle, die jener als universell sowie angeboren beschreibt. In *Émile* und im *Diskurs über die Ungleichheit* erklärt Rousseau, dass grundlegende Gefühle wie Ressentiment, Wut und Mitleid unmittelbar beziehungsweise ohne die Vermittlung durch Begriffe existieren (Rousseau 1998: 43; 2003: 59–62). Ohne ein natürliches Gefühl von Mitleid mit anderen wären wir unfähig, uns Sorgen um ihr Leid zu machen. Und ohne natürliches Ressentiment gegen jemanden, der uns Unrecht tut, hätten wir keine Vorstellung von unmoralischen Handlungen. Anhand dieses Modells behauptet Shklar, dass man aufgrund des Gefühls von Verlust, das eine unerfüllte Erwartung verursacht, ein moralisches Wesen wird: „Keine Vorstellung davon zu haben, was es heißt, ungerecht behandelt zu werden, bedeutet, über keinerlei moralisches Wissen zu verfügen und kein moralisches Leben zu führen“ (Shklar 1997: 145). Um irgendeine Art des moralischen Urteils fällen zu können, muss man zuallererst Ungerechtigkeit erfahren haben. Diese Erfahrung kann nicht von einer a priori Erkenntnis der Gerechtigkeit abgeleitet werden.

Es gibt aber einen wichtigen begrifflichen Unterschied, der dem Sinn für Ungerechtigkeit eigen ist, und zwar die Idee, dass ein bestimmtes Leid von menschlicher Tätigkeit oder Untätigkeit verursacht wird. In dieser Hinsicht ist Ungerechtigkeit anders als Unglück. Man kann etwa an den Folgen eines Erdbebens leiden. Dieses Leid ist aber nicht „ungerecht“, weil niemand daran schuld ist (obwohl Shklar erwähnt, dass Menschen manchmal einen irrationalen Sinn für Ungerechtigkeit haben, der sie zur Beschuldigung Gottes führt). Oft wird aber Unglück zu Ungerechtigkeit, sobald es den Menschen auffällt, dass ihr Leid eine Folge der Tätigkeit oder Untätigkeit von anderen ist. Als Beispiel erwähnt Shklar die Vorstellung, dass Frauen naturgemäß die Last des Gebärens und der Kinderfürsorge zu tragen hätten: „Worin gründet dieses Unglück? Es liegt im Körper der Frau und ihrer Rolle für die Fortpflanzung der Gattung. Daran ist nichts ungerecht“ (Shklar 1997: 110). Sobald man jedoch erfährt, dass das Gebären und die Kinderfürsorge nicht natürliche Funktionen der Frauen sind und durch Technologie oder die Umgestaltung der Gesellschaft verändert werden können, wird Unglück zu Ungerechtigkeit: „Eine Frau zu sein, ist ein Unglück, das zu einer Ungerechtigkeit wurde, weil wir unsere Lage verändern wollen“ (Shklar 1997: 113–114). Natürlich ist die Grenze zwischen Unglück und Ungerechtigkeit nicht fest, sondern dynamisch. Das Auftreten neuer Umstände könnte dazu führen, dass sich bisheriges Unglück in Ungerechtigkeit verwandelt. Einschränkungen und Leiderfahrungen, die gegenwärtig als natürlich angesehen werden, könnten irgendwann der Tätigkeit oder Untätigkeit bestimmter Personen zugeschrieben werden.

Man kann an dieser Stelle drei Dimensionen des Sinnes für Ungerechtigkeit bei Shklar unterscheiden. Der erste Aspekt betrifft seine logische Form. Der Sinn für Ungerechtigkeit geht aus der internen Begrenztheit jedes Wertesystems hervor, das heißt, aus den Ungleichheiten und Unterdrückungen, die jenes System durch die Ein-

richtung des Unterschieds zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erzeugt. Der zweite Aspekt betrifft seinen Ursprung. Der Sinn für Ungerechtigkeit ist angeboren und kann von keiner theoretischen Auffassung abgeleitet werden. Der dritte Aspekt betrifft seine phänomenologische Struktur. Der Sinn für Ungerechtigkeit besteht in einem Leid, das mit der Idee verbunden ist, dass das Leid von menschlicher Tätigkeit oder Untätigkeit verursacht wird und deshalb mittels menschlicher Fähigkeiten überwunden werden kann.

Diese drei Aspekte des Sinnes für Ungerechtigkeit sind hilfreich, um die Entstehung epistemischen Widerstandes zu verstehen. Wie ich im vorherigen Abschnitt gezeigt habe, tritt epistemische Ungerechtigkeit in verborgener Form auf, weil die Opfer unfähig sind, über sie zu sprechen. Deswegen ist es unklar, wie sich die Opfer epistemischer Ungerechtigkeit der Ungerechtigkeit bewusst werden können, damit sie Praktiken des Widerstandes entwickeln. Shklar zufolge geht dieses Bewusstsein aus einem angeborenen, universellen Gefühl hervor. Ein solches Gefühl ist ein Zeichen dafür, dass unser Wertesystem beziehungsweise unser heutiges Verständnis des Unterschieds zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit bestimmte Stimmen und Erfahrungen ausschließt. Dazu verweist das Gefühl auf die Möglichkeit sozialer Veränderung. Ohne eine Vorstellung davon, dass wir fähig sind, bestimmte Situationen des Leids zu überwinden, hätten wir nicht das Gefühl, dass die Situation ungerecht ist. Es sei betont, dass Shklar im Unterschied zu Fricker und Medina nicht bloß vorschlägt, einen Sinn für Ungerechtigkeit zu entwickeln. Vielmehr behauptet sie, dass alle Menschen diesen Sinn, der die Idee der Gerechtigkeit erst ermöglicht, immer schon haben. Der Sinn für Ungerechtigkeit ist kein Vermögen, das wir entweder entwickeln oder auch nicht entwickeln können, sondern eine unmittelbare Erfahrung, die wir entweder anerkennen oder vor der wir uns verschließen. In dieser Hinsicht ist der Sinn für Ungerechtigkeit eine Art von „Meta-Gefühl“. Bestimmte Gefühle wie Mitleid, Demut, Neugier können dabei helfen, Ungerechtigkeit zu vermindern. Aber dafür muss man zuallererst fühlen, dass Ungerechtigkeit stattfindet und vermindert werden soll. Das ist die Rolle des Sinnes für Ungerechtigkeit.

Das Problem der Universalität

Shklars Idee eines Sinnes für Ungerechtigkeit ist hilfreich, wenn es darum geht, die Möglichkeit und den Ursprung epistemischen Widerstandes zu verstehen. Dennoch stößt man mit Shklars Auffassung moralischer Gefühle an Grenzen. Im Anschluss an Rousseau bestimmt Shklar den Sinn für Ungerechtigkeit als ein universelles, angeborenes Gefühl, das die Grundlage moralischer Urteile bildet. Wie gezeigt, existiert dieses Gefühl unabhängig von Begriffen: Wir fühlen, dass eine Situation ungerecht ist, auch wenn wir nicht erklären können, warum sie ungerecht ist. Dennoch enthält das Urteil, dass eine Situation ungerecht ist, einen universellen Anspruch beziehungsweise eine Erwartung, dass alle dem Anspruch zustimmen. Worauf stützt sich diese Erwartung? Kann eine Person erwarten, dass alle eine Situation als ungerecht betrachten, bevor sie mit anderen über die Situation gesprochen hat? Es ist wichtig, sich diese Frage zu stellen, um die Verbindung zwischen moralischen Gefühlen und der Mitteilbarkeit und Verallgemeinerung moralischer Urteile zu verstehen. Ansonsten könnte der Glaube entstehen, moralische Urteile seien grundsätzlich subjektiv und kämen daher nicht als Gegenstand einer sinnvollen Auseinandersetzung infrage. Shklar ist

der Ansicht, dass der Sinn für Ungerechtigkeit universell ist, das heißt, dass jeder über einen solchen Sinn verfügt und deshalb die Fähigkeit zu moralischen Urteilen besitzt (Shklar 1997: 88–89). Sie kann aber nicht erklären, wie der Sinn für Ungerechtigkeit in dem Sinne universell sein kann, dass mit ihm die Erwartung der Zustimmung von anderen einher geht.

Genau diese Frage nach dem universellen Grund moralischer Gefühle hat prominente politische Theoretiker in den letzten Jahren zur Entwicklung einer Kritik der Ungerechtigkeit bewegt, die anstelle von Rousseau auf Kant beruht. Bekanntermaßen glaubt Kant, dass moralische Gefühle ihre Grundlage in der Vernunft haben und deshalb durch universelle Grundsätze erklärt werden können. Folglich betrachten von Kant beeinflusste Denker wie Jürgen Habermas, John Rawls und Rainer Forst die Universalität unserer Abneigung gegen Ungerechtigkeit als ein Zeichen dafür, dass eine solche Abneigung in der Vernunft gründet. Dieser Ansicht nach sind moralische Gefühle Ausgangspunkt argumentativer Überlegungen über die Geltung sozialer Normen. Am Anfang von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* stellt Rawls eine Reihe von Aussagen dar, die „unsere intuitive Überzeugung vom Vorrang der Gerechtigkeit ausdrücken“. Diese Überzeugung ist der Ausgangspunkt einer Untersuchung dazu, „ob diese oder ähnliche Behauptungen vernünftig sind, und wenn ja, wie man sie begründen kann“ (Rawls 1979: 19). Habermas fängt seine Analyse der „Diskusethik“ mit einer Untersuchung des Unterschieds zwischen emotiven Reaktionen und moralischen, von Unrecht verursachten Gefühlen an. Er behauptet, dass moralische Gefühle wie Schuld und Verpflichtung „über den Partikularismus dessen, was einen Einzelnen in einer bestimmten Situation betrifft, hinaus [weisen]“ (Habermas 1983: 58). Wären solche Gefühle „nicht mit jener *unpersönlichen* Art von Entrüstung verbunden, die sich gegen die Verletzung von generalisierten Verhaltenserwartungen oder Normen richtet, würden sie eines moralischen Charakters entbehren“ (58–59). Bei der Darstellung der Idee von einem „Recht auf Rechtfertigung“ erwähnt Forst zudem den „Grundimpuls gegen die Ungerechtigkeit“, der darin besteht, „nicht mehr unterdrückt, bedrängt oder übergangen werden zu wollen in seinem Anspruch und *Grund-Recht auf Rechtfertigung*“ (Forst 2007: 10). Zwar spielen moralische Gefühle laut der drei Autoren eine Rolle bei dem Aufdecken der vernünftigen Grundlagen der Gerechtigkeit. Individuen können jedoch nur mittels der Vernunft zu einer Übereinkunft darüber kommen, was gerecht und daher auch was ungerecht ist.

Aus der Sicht des Ansatzes epistemischer Ungerechtigkeit ist diese Lösung für das Problem der Mitteilbarkeit moralischer Gefühle fragwürdig. Den Theorien epistemischer Ungerechtigkeit zufolge läuft jeder vermeintlich universelle Gerechtigkeitsgrundsatz Gefahr, Ungerechtigkeit zu verdecken. Wie können wir wissen, dass allen Gruppen dieselben Ressourcen für die Beschreibung ihrer Erfahrungen zur Verfügung stehen, um anderen verständlich zu machen, dass Ungerechtigkeit stattfindet? Wie können wir uns sicher sein, dass unsere Gerechtigkeitsprinzipien nicht bestimmte Formen der Ungerechtigkeit verdecken, die zu erkennen wir unfähig sind? Ein Strang in der politischen Theorie hat dieses Problem dadurch zu lösen versucht, dass die Grundlagen der Gerechtigkeit von substanziellen, subjektzentrierten auf intersubjektive Prinzipien verlagert werden, die sich in Argumentation und Rechtfertigung ausdrücken. Folglich wissen wir nicht a priori, was Gerechtigkeit ist, sondern gelangen zu einer Auffassung von Gerechtigkeit, indem wir mithilfe von Argumenten die

Zustimmung von anderen suchen. Dieses Modell lässt aber das zentrale Problem der epistemischen Ungerechtigkeit unberücksichtigt. Das Problem besteht darin, dass nicht jede Person oder Gruppe die gleichen Ressourcen besitzt, an einer argumentativen Auseinandersetzung über die Geltung von Handlungen und Institutionen teilzunehmen. Selbst wenn man der Auffassung zustimmt, dass Gerechtigkeit aus einem offenen Gespräch hervorgeht, an dem alle Perspektiven teilnehmen können, bleibt das Problem, dass man nicht fähig ist, a priori zu entscheiden, ob jede Perspektive auf die gleichen Ressourcen für die Mitteilung ihrer Erfahrungen zurückgreifen kann. Um Ungerechtigkeit aufzudecken, reicht es nicht, dass alle Stimmen sich am Gespräch beteiligen. Vielmehr müssen wir sensibel für die Beschränktheit unserer Hörfähigkeit gegenüber den Erfahrungen anderer sein sowie für die Unfähigkeit, unsere eigenen Erfahrungen zu beschreiben. Wie bereits angesprochen, besteht für Shklar genau darin die Rolle des Sinnes für Ungerechtigkeit.

Wenn jedoch der Sinn für Ungerechtigkeit eine Alternative zu Argumentation und Rechtfertigung als Grundlage universeller politischen Handlung darstellen soll, muss man über Shklar (und Rousseau) hinaus gehen, um den Anspruch auf die Zustimmung von anderen zu erklären. Um die Verbindung zwischen epistemischer Ungerechtigkeit und epistemischem Widerstand zu verstehen, muss vor allem der Anspruch des Sinnes für Ungerechtigkeit auf universelle Zustimmung berücksichtigt werden. Einerseits ist der Sinn für Ungerechtigkeit Anzeichen dafür, dass mit unserem Wertesystem etwas nicht stimmt, insofern als unsere moralischen Kategorien bestimmte Perspektiven und Erfahrungen ausschließen. Andererseits existieren – gerade weil der Sinn für Ungerechtigkeit aus einer unmittelbaren Erfahrung hervorgeht – wahrscheinlich keine Mittel, mit denen man über die ungerechte Situation sprechen könnte. Wie kann man über etwas sprechen, das jenseits existierender Sprechweisen liegt? Wie wird ein subjektives Gefühl für Ausschluss zu einem universellen Anspruch auf soziale Transformation?

Mittelbarkeit der Gefühle in Kants Ästhetik

Eine ausführliche Antwort auf diese Fragen findet man in Lyotards Interpretation der Ästhetik Kants. Eine solche Interpretation, so meine These in diesem Abschnitt, beleuchtet die drei bisher diskutierten Aspekte der Ungerechtigkeit und bringt sie zusammen: erstens, die Selbstverschleierung der Ungerechtigkeit, die von Theoretikern der epistemischen Ungerechtigkeit betont wird; zweitens, den Sinn für Ungerechtigkeit, der Shklar zufolge grundlegend für die Identifikation von Ungerechtigkeit ist; drittens, die Erwartung, dass andere dem Sinn für Ungerechtigkeit zustimmen werden, damit er als Grundlage gemeinsamer Praktiken epistemischen Widerstandes dienen kann. Kants Untersuchung des ästhetischen Urteils ist an dieser Stelle einschlägig, weil sie die letzten beiden Aspekte thematisiert: Ästhetische Urteile gründen in einem Gefühl, das inhärent subjektiv ist. Dennoch ist ein solches Gefühl universell, weil es die Erwartung enthält, dass andere ihm zustimmen.² Lyotard zufolge berück-

² Das Problem der Mittelbarkeit der Gefühle spielt keine Rolle in Hannah Arendts (1985) Interpretation von dem Geschmacksurteil bei Kant, noch in den Arbeiten (Schwartz 2016; Zerilli 2017), die Arendts Interpretation weiterentwickelt haben. Deswegen werde ich diese Arbeiten nicht berücksichtigen.

sichtigt Kants ‚Analytik des Erhabenen‘ jedoch auch den ersten Aspekt, der die Unmittelbarkeit bestimmter Erfahrungen von Ungerechtigkeit betrifft. Das Gefühl des Erhabenen wird von Ideen ausgelöst, die jenseits der Vorstellungskraft liegen. Gleichwohl empfinden wir durch das Scheitern unserer Vorstellungskraft Achtung vor dem Bestreben des Gemüts, sich jene Ideen vorzustellen. Dieser Zusammenhang des Scheiterns und der Achtung vor dem Bestreben liegt dem Gefühl des Erhabenen zugrunde.

An dieser Stelle ist es nötig, auf einige grundsätzliche Ideen von Kants Ästhetik einzugehen. In der *Kritik der Urteilkraft* führt Kant zum ersten Mal die Idee ein, dass Gefühle als Grundlage universeller Urteile dienen können. Bis dahin hatte Kant durchgängig zwischen Gefühlen, die von Neigungen hervorgebracht werden und deshalb immer privat sind, und der Vernunft als Ursprung universeller Gesetze unterschieden. Obwohl die Vernunft ein Gefühl der Achtung hervorruft, ist dieses Gefühl nur dadurch universell, dass es seinen Ursprung in der Vernunft hat. Dagegen behauptet Kant in der *Kritik der Urteilkraft*, dass bestimmte Gefühle, wie das Gefühl des Schönen und des Erhabenen, der Sinnlichkeit entspringen und dennoch universell sind. Wenn wir einen Gegenstand betrachten, den wir für schön halten, empfinden wir ein subjektives Gefühl von Lust. Dennoch erwarten wir, dass andere beim Betrachten desselben Gegenstands ebenfalls Lust empfinden werden. Wer ein Gemälde als schön beurteilt, meint damit nicht nur, dass er bei dessen Betrachtung angenehmes Gefühl empfindet. Er meint damit auch, dass er erwartet, andere würden bei der Betrachtung des Gemäldes ebenfalls ein angenehmes Gefühl empfinden. Eine zentrale Frage der *Kritik der Urteilkraft* lautet, worauf eine solche Erwartung der Universalität gründet.

Kants Antwort auf diese Frage beruht auf der Untersuchung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Fähigkeiten, die bei einem ästhetischen Urteil zur Anwendung kommen. Um sich einen Gegenstand anhand von „Theilvorstellungen der Sinnenanschauung“ vorzustellen, muss das Gemüt solche Teilvorstellungen mithilfe der Einbildungskraft zusammenfassen. In den meisten Fällen besteht diese Zusammenfassung darin, dass die Einbildungskraft die besonderen Vorstellungen einem allgemeinen, durch den Verstand gegebenen Begriff unterordnet. Wenn sich die Einbildungskraft beispielsweise ein Haus vorstellt, muss sie vielfältige Anschauungen (Dach, Wände, Fenster, Türen) anhand von Regeln zusammenfassen. Solche Regeln werden vom Verstand vorgeschrieben: das Dach ist oben, die Fenster sind in den Wänden, usw. Das Urteil ‚das ist ein Haus‘ oder ‚das Haus hat vier Fenster‘ ist gültig, wenn die Einbildungskraft die vom Verstand vorgeschriebenen Regeln richtig befolgt hat. In einigen Fällen jedoch scheinen die Anschauungen einem Begriff zu entsprechen und dennoch findet die Einbildungskraft keinen passenden Begriff, um sie zusammenzufassen. Die Einbildungskraft gerät dann in ein ‚freies Spiel‘ mit dem Verstand: Der Verstand schreibt keine Regel für die Zusammenfassung der Anschauungen vor, sondern lediglich die Begriffsform oder ‚ein Begriff überhaupt‘. Die Einbildungskraft stellt die Teilvorstellungen zusammen, als ob sie einem Begriff entsprechen würden, obwohl der Verstand keinen bestimmten Begriff liefern kann. Jedoch erzeugt das ‚freie Spiel‘ der Vermögen das mitteilbare Wohlgefühl, das wir als ‚Schönheit‘ bezeichnen:

Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszu-

setzen, statt finden soll, kann nichts anders als der Gemüthszustand in dem freien Spielen der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntnis überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) sein (Kant 1963: 217–218).

Das Schöne ist ein mitteilbares Wohlgefühl, weil der Gegenstand einen Gemüthszustand hervorbringt, der gleich dem Gemüthszustand bei kognitiven Urteilen ist. Kant schreibt: „Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntniß gehört“ (Kant 1963: 217). Während bestimmende Urteile aber eine Erkenntnis erzeugen, indem sie einen besonderen Gegenstand einem allgemeinen Begriff und so die Einbildungskraft dem Verstand unterordnen, gründen Geschmacksurteile in der Übereinkunft unserer Erkenntnisvermögen, ohne eine allgemeine Regel zu befolgen:

Soll nun der Bestimmungsgrund des Urtheils über diese allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellung bloß subjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande, gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemüthszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniß überhaupt beziehen (Kant 1963: 217).

Das Geschmacksurteil ist universell aufgrund der Beziehung zwischen den Vorstellungskräften, nämlich der Einbildungskraft und dem Verstand, die ohne vorgegebene Regeln, die die Beziehung bestimmen, auskommt. Deshalb können wir nicht erklären, wie die Übereinstimmung erreicht wird. Eine solche Erklärung würde auf einer Regel und somit auf der Unterordnung der Einbildungskraft unter den Verstand beruhen. Dennoch können wir erwarten, dass der Gegenstand, der das freie Spiel zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand ausgelöst hat, sich ebenso auf andere auswirken wird.

Kants Untersuchung des Geschmacksurteils vertieft das Verständnis des Sinnes für Ungerechtigkeit, indem sie zeigt, dass Gefühle ohne die Vermittlung durch Begriffe universell sein können. Bestimmte Gefühle erfahren wir als mitteilbar, weil sie aus dem Gemüthszustand hervorgehen, der der Mitteilbarkeit als solcher zugrunde liegt. Jedes gültige Urteil gründet in der Übereinstimmung der Vorstellungskräfte. Nur beim Geschmacksurteil gibt es keine Regel, die die Übereinstimmung bestimmt, denn das Verhältnis der Vermögen ist ein ‚freies Spiel‘. Deswegen sind Geschmacksurteile ‚subjektiv allgemein‘: man erfährt einen Gemüthszustand, den man durch Begriffe nicht mitteilen kann, und dennoch erwartet man, dass andere dem Urteil zustimmen werden. Kant zufolge kann man über Geschmack ‚streiten‘, nicht aber ‚disputieren‘: Wir können darüber sprechen, ob ein Urteil gültig oder ungültig ist, sind jedoch außerstande die Gültigkeit auf vorgegebenen Regeln zu gründen. Wenn wir das Gefühl des Schönen als ein Modell des Sinnes für Ungerechtigkeit begreifen, dann wäre der Sinn für Ungerechtigkeit aufgrund des Gemüthszustandes, den er in uns erregt, universell. Selbst wenn wir über keine Regel für die Erkenntnis der Ungerechtigkeit verfügen, lösen bestimmte Erfahrungen ein Gefühl aus, das auf Mitteilung drängt.

Ein wichtiges Element von Shklars Sinn für Ungerechtigkeit scheint aber zu fehlen, nämlich die Selbstverschleierung der Ungerechtigkeit. Dieses Element ist aber

zentral für das Problem der Identifikation und somit des Widerstandes gegen epistemische Ungerechtigkeit. Wie das Gefühl des Schönen bei Kant ist bei Shklar der Sinn für Ungerechtigkeit subjektiv und allgemein. Anders als das Schöne aber ist der Sinn für Ungerechtigkeit beunruhigend und unangenehm, weil er auf ein Problem in unserem Wertesystem hinweist. Der Sinn für Ungerechtigkeit ist nicht nur deshalb vorbegrifflich, weil er nicht durch vorgegebene Regeln erklärt werden kann, sondern auch, weil er von Ausschlüssen in unserem Wertesystem hervorgebracht wird. Obwohl der Sinn für Ungerechtigkeit angeboren ist, wird er von konkreten geschichtlichen Umständen bedingt. Shklar zufolge geht der Sinn für Ungerechtigkeit aus den Ungleichheiten eines jeden Wertesystems hervor, das einige Verhaltensweisen belohnt und andere verurteilt. Anders als das Gefühl des Schönen ist der Sinn für Ungerechtigkeit unangenehm, indem er unsere moralische Wertevorstellungen irritiert. Deshalb ähnelt er eher dem Gefühl des Erhabenen.

Das Gefühl des Erhabenen wird bei Kant wie das Gefühl des Schönen von einem bestimmten Verhältnis zwischen den Vermögen hervorgebracht. Jedoch handelt es sich dabei um ein Verhältnis ganz anderer Art. Bei den Vermögen, die an dem Gefühl des Erhabenen beteiligt sind, handelt es sich um die Einbildungskraft und die Vernunft. Die Einbildungskraft und der Verstand, die an dem Gefühl des Schönen beteiligt sind, können aufgrund ihrer natürlichen Verbindung eine Übereinstimmung erreichen. Verstandesbegriffe sind Regeln für die Einbildungskraft. Die sinnlichen Vorstellungen, die das Gemüt durch die Einbildungskraft erhält, sind ohne die Vermittlung durch Begriffe bedeutungslos (daher Kants [1968: 75] bekannte Behauptung: „Gedanken ohne Inhalt sind leer. Anschauungen ohne Begriffe sind blind“). Im Gegensatz dazu haben die Einbildungskraft und die Vernunft normalerweise kein direktes Verhältnis zueinander. Die Vernunft ist das Vermögen zur Ausbildung von Ideen, wie etwa die Idee der Freiheit, Gottes und der Welt. Ideen sind grundsätzlich unvorstellbar: Freie Handlungen erscheinen als von natürlicher Kausalität verursacht, und jede vorstellbare Welt erscheint als Teil einer größeren Welt (daher nicht als ‚die Welt‘). Bestimmte Gegenstände können aber die Fähigkeit der Einbildungskraft in einer solchen Weise herausfordern, dass sie ein Gefühl für unvorstellbare Ideen auslöst. Sehr große Gegenstände wie Berge oder das Meer können die Fähigkeit der Einbildungskraft zur Vorstellung der Größe erschüttern und ein Gefühl für das schlechthin Große auslösen. Die Macht von Naturphänomenen wie Wasserfällen kann die Fähigkeit der Einbildungskraft zur Vorstellung dieser Macht erschüttern und ein Gefühl für das schlechthin Mächtige auslösen. Wir empfinden in solchen Fällen aufgrund des Scheiterns unserer Einbildungskraft Unlust, zugleich empfinden wir aber auch Lust angesichts der Bestimmung des Gemüts, sich Vernunftideen vorzustellen. Deshalb „ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns“ (Kant 1963: 250). Die Kombination aus Unlust, die aufgrund der Beschränktheit der Einbildungskraft empfunden wird, und Lust, die aus der Achtung vor unserem Streben nach Übersinnlichem resultiert, ist das Gefühl des Erhabenen.

Widerstreit und Gefühl des Erhabenen bei Lyotard

Lyotard bezieht sich auf Kants Konzept des Erhabenen, um eine zentrale Frage im Kontext epistemischer Ungerechtigkeit zu beantworten: Wie kann die Unfähigkeit, bestimmte Erfahrungen mitzuteilen, zur Grundlage eines universellen Anspruchs auf Beseitigung von Ungerechtigkeit werden? Lyotard stimmt mit Medina darin überein, dass die Gesellschaft aus einem Gefüge pluraler Öffentlichkeiten mit jeweils eigenen Sprech- und Deutungsweisen ihrer Erfahrungen besteht. In *Das postmoderne Wissen* schreibt er: „Das soziale Band ist sprachlich, aber es ist nicht aus einer einzigen Faser gemacht. Es ist ein Gewebe, in dem sich zumindest zwei Arten, in Wahrheit eine unbestimmte Zahl von Sprachspielen kreuzen, die unterschiedlichen Regeln gehören (Lyotard 1986: 119). Diese Heterogenität führt zu dem, was Lyotard als „Widerstreit“ bezeichnet, der „ein Moment der Sprache“ ausmacht, „in dem etwas, das in Sätze gebracht werden können muß, noch darauf wartet“ (Lyotard 1987: 13). Wenn zwei verschiedene Diskurse aufeinandertreffen, erlegt einer der beiden dem anderen Sprechregeln auf und erzeugt dadurch ein Unrecht. Als Beispiel führt Lyotard einen Martinikaner an, der vom französischen Gesetz als französischer Bürger betrachtet wird. Das Leid, das der Martinikaner aufgrund des Status als französischer Bürger erfährt, kann er nicht im Rahmen des französischen Gesetzes mitteilen, wodurch dieses Leid zum Schweigen gebracht wird (Lyotard 1987: 56). Im Rahmen des Konzepts epistemischer Ungerechtigkeit lässt sich sagen, dass dem Martinikaner die hermeneutischen Ressourcen fehlen, seine Erfahrung mitzuteilen, da die französischen Beamten keine Forderungen verstehen, die nicht in der Sprache des französischen Rechts erhoben werden. Es stellt sich dann die Frage, wie man ohne eine angemessene Sprache ein Unrecht mitteilen kann.

Das Unrecht löst ein Gefühl aus, das dem Gefühl des Erhabenen analog ist. Das Gefühl wird von einem Ereignis hervorgebracht, das man nicht erfassen und sich somit auch nicht vorstellen kann. Lyotard beschreibt solch eine Erfahrung mithilfe des Symbols des Erdbebens:

Angenommen, ein Erdbeben zerstört nicht nur Leben, Bauwerke, Gegenstände, sondern auch die Instrumente, mit denen man direkt und indirekt die Erdbeben messen kann. Die Unmöglichkeit der Quantifizierung versagt den Bewohnern nicht die Vorstellung einer äußerst großen tellurischen Kraft, sondern ruft sie geradezu hervor. Der Wissenschaftler sagt, er wisse nichts davon, die große Masse der Menschen empfindet ein komplexes Gefühl, das von der negativen Darstellung des Unbestimmten hervorgerufen wird (Lyotard 1987: 105).

Das Unrecht ähnelt einem Erdbeben, das alle Beweise, dass es stattgefunden hat, auslöscht und es dadurch den Betroffenen schwer macht über das Ereignis zu sprechen. Die Schwierigkeit darüber zu sprechen, beseitigt jedoch nicht, sondern erweckt vielmehr die Idee einer enormen seismischen Kraft. Daher löst die Unfähigkeit zur Beschreibung des Erdbebens ein kompliziertes Gefühl aus: die Überlebenden haben eine Idee von dem Erdbeben, aber ihnen fehlen die Mittel, es genau zu bestimmen. Genauso erfahren epistemisch ausgeschlossene Gruppen ungerechte Situationen: Ob-

wohl sie die Ungerechtigkeit fühlen, sind sie aufgrund des Mangels an epistemischen Mitteln unfähig, sie begrifflich zu bestimmen.

Warum ist dieses Gefühl mit der Aufforderung verbunden, sich mitzuteilen? Wie unterscheidet es sich von bloßer Unlust? Die Beantwortung dieser Frage wird es ermöglichen, die Verbindung zwischen dem Sinn für Ungerechtigkeit und den universellen Ansprüchen, die aus ihm folgen, zu sehen. Lyotard ist der Auffassung, dass Unrecht keine zufallsbedingte Möglichkeit darstellt, sondern grundlegend für jede Begegnung zweier verschiedener Diskurse ist. Da verschiedene Diskurse auf unterschiedlichen Regeln der Sinnproduktion basieren, ist der Widerstreit unvermeidlich:

Das ist Stalin, da ist er. Darüber wird man einig. Aber was *Stalin* meint? An diesem Namen haben sich Sätze geheftet, die nicht nur verschiedenen Bedeutungen von ihm beschreiben (das kann noch in einem Gespräch ausgehandelt werden), die den Namen nicht nur auf verschiedene Instanzen setzen, sondern heterogenen Regelsystemen und/oder Diskursarten unterstehen (Lyotard 1987: 104).

Verschiedene Diskurse verleihen Gegenständen verschiedene Bedeutungen durch verschiedene Regeln. Aufgrund der Unterdrückung möglicher Aussagen, die andere Bedeutungen ausdrücken könnten, erzeugt alles, was wir über einen Gegenstand sagen, ein Schweigen. Mit jedem Sprechakt müssen Konflikte zwischen unterschiedlichen Diskursen ausgetragen werden. Konflikte sind somit kein Hindernis, sondern eine Voraussetzung von Kommunikation. Der Widerstreit und daher auch das Gefühl, das aus dem Unrecht hervorgeht, sind bei jeder Sprechhandlung präsent: „Sprechen [ist] Kämpfen im Sinne des Spielens“ (Lyotard 1986: 40).

Gerade weil Kommunikation den Umgang mit der Spannung zwischen Diskursen erfordert, stellt das Gefühl des Erhabenen ein Modell für Kommunikation im Allgemeinen bereit. Wie bereits gezeigt, beschreibt Kant das Gefühl des Erhabenen als eine Wirkung der Beschränktheit der Vermögen, die dennoch einen Zweck erfüllt: Im Scheitern, sich Vernunftideen vorzustellen, ruft die Einbildungskraft ein Gefühl für solche Ideen hervor. Lyotard zufolge liegt diese Spannung zwischen heterogenen Diskursen sowie dem Schweigen, das davon ausgeht, allen Urteilen zugrunde. Deshalb ist das Gefühl, dass eine schweigende Stimme darauf wartet, sich auszudrücken, universell. Die Zeichen der Stimme, die zum Schweigen gebracht wurde, appellieren an alle:

Diesem Subjekt muß in der historisch-politischen Wirklichkeit ‚das Wort erteilt‘ werden. – Sind seine Sätze nicht die Zeichen, um die es hier geht..., Leiden, Zorn und Klassenhaß, Enthusiasmus und Solidarität? Und nur diese Zeichen? – Diese Zeichen aber halten es, sofern sie allgemeinen Wert besitzen, mit dem Zuschauerraum..., sie haben ästhetischen und nicht ‚praktischen‘ Wert (Lyotard 1987: 283).

Politische Subjekte produzieren Zeichen, die auf ausgeschlossene Stimmen hinweisen. Auch wenn solche Zeichen keinen praktischen Wert in dem Sinne haben, dass sie Verhaltensregeln bereitstellen, besitzen sie durch das Auslösen eines Gefühls für das, was nicht gehört werden kann, einen universellen ästhetischen Wert.

Bevor ich auf die Konsequenzen von Lyotards Überlegungen für das Verständnis epistemischen Widerstandes eingehe, solle ich einige Verbindungen seines Ansatzes zu den Ansätzen Shklars und Medinas herausstellen. Lyotard stimmt mit Shklar darin überein, dass wir Ungerechtigkeit nicht als Ausnahme innerhalb eines ansonsten einwandfreien Gerechtigkeitsmodells verstehen sollten. Vielmehr ist die Erfahrung der Ungerechtigkeit primär: Wir erfahren zuerst Ungerechtigkeit und entwickeln dann aufgrund dieser Erfahrung die Forderung, dass diese Ungerechtigkeit überwunden werden soll. Lyotard vertieft aber den Ansatz dadurch, dass er Ungerechtigkeit als eine Art ontologische Erfahrung begreift beziehungsweise als eine Erfahrung, die in jedem kommunikativen Akt gemacht wird und deshalb als Grundlage eines universellen Gefühls dient. Die Erwartung, dass man mitteilt, was noch nicht mitgeteilt werden kann, ist universell, weil man mit jedem Urteil andere mögliche Urteile unterdrücken muss. Deshalb stellt der Sinn für Ungerechtigkeit eine Erfahrung dar, die von allen verstanden werden kann.

Andererseits kommt Lyotards Auffassung des Widerstreits dem von Medina beschriebenen ‚Grundsätzen epistemischen Widerstandes‘ nahe. Beide Autoren sind sich einig, dass die Gesellschaft von vielfältigen epistemischen Gemeinschaften mit verschiedenen Erkenntnisgrundsätzen gestaltet wird. Lyotards Auffassung des Widerstreits vertieft aber Medinas Auffassung der ‚epistemischen Reibung‘. Interpretiert man dieses Konzept mithilfe von Lyotards ‚Widerstreit‘, sieht man, dass die Spannung, die durch die Begegnung verschiedener Diskurse hervorgebracht wird, ursächlich dafür ist, dass Gruppen Ungerechtigkeit empfinden. Reibung ist keine Entscheidung und kein Zufall, sondern ein grundsätzlicher Aspekt aller kommunikativer Handlungen.

Die Universalität epistemischen Widerstandes

An dieser Stelle kann nun die ursprüngliche Frage des Aufsatzes wieder aufgegriffen werden. Ich habe danach gefragt, wie epistemische Ungerechtigkeit beziehungsweise die Erfahrung des Mangels an epistemischen Ressourcen, ein Leid mitzuteilen, als Grundlage universeller Ansprüche dienen kann. Ich habe dann gezeigt, dass Shklars Konzept eines Sinnes für Ungerechtigkeit dabei helfen kann, die Verbindung zwischen der ungerechten Situation und dem Anspruch, dass eine solche Situation überwunden werden soll, zu verstehen. Um zu verstehen, wie der Sinn für Ungerechtigkeit zur Grundlage universeller Ansprüche wird, habe ich Lyotards Interpretation von Kants Konzept des Erhabenen als ein Modell für das Gefühl untersucht, das durch den Widerstreit ausgelöst wird. Dabei habe ich gezeigt, dass das aus der Begegnung zweier Diskurse hervorgehende Schweigen die Grundlage eines universellen Anspruchs bildet, seine Erfahrungen anderen kommunizieren zu können, weil das Schweigen allen kommunikativen Handlungen beiwohnt. Das Gefühl für den Widerstreit bei Lyotard sowie der Sinn für Ungerechtigkeit bei Shklar sind universell, weil sie von einem Schweigen ausgelöst werden. Deshalb fungieren sie als Hinweise darauf, dass die geltenden Regeln einer Gesprächssituation, andere mögliche Regeln ausschließen.

Die Untersuchung von Lyotards Auffassung des Gefühls für den Widerstreit im Zusammenhang mit Shklar's Sinn für Ungerechtigkeit hat zwei Konsequenzen für das Verständnis der Entstehung und der Zwecke epistemischen Widerstands. In Bezug auf die Entstehung lässt sich mit Shklar sagen, dass wir alle über einen Sinn für Ungerechtigkeit verfügen, der als Grundlage universeller Ansprüche auf soziale Veränderung dient. Lyotards Perspektive ist hilfreich für das Verständnis der Universalisierung des Sinnes für Ungerechtigkeit. Selbstverständlich existieren Ansprüche auf soziale Veränderung, die nicht universell sind: die Forderung nach neuer Ausstattung für eine Schule ist ein Anspruch auf soziale Transformation, mit der jedoch nicht zwangsläufig die Erwartung verbunden ist, dass alle ihr zustimmen müssen. Ein Anspruch wird universell, wenn man ein Schweigen beziehungsweise eine ausgeschlossene Stimme ‚fühlt‘, weil jemand nicht in der Lage ist, sein Leid mitzuteilen. Deshalb sind auf epistemischem Widerstand gegründete Ansprüche grundsätzlich Ansprüche darauf, als Teil der Gesellschaft gezählt zu werden (Rancière 2002). Man kann dieses Gefühl erklären aber nicht vorhersehen. Man kann darüber nur sagen, dass die Erfahrung von Ausschluss eine ‚gefühlte‘ Erwartung erzeugt, dass zum Schweigen gebrachte Stimmen gehört werden.

In Bezug auf die Zwecke epistemischen Widerstandes betonen sowohl Medina als auch Lyotard die Notwendigkeit zur Erfindung neuer Verbindungen zwischen heterogenen Sprachen. Epistemische Gerechtigkeit besteht nicht darin, dass Gruppen das mitteilen können, was sie zu sagen haben, sondern dass sie sich durch die Erfindung neuer Kommunikationsweisen verändern, um ein Schweigen zu überwinden. Medina betont die Rolle der Einbildungskraft bei der „Aufgabe einer Perspektivenübernahme, die darin besteht, Räume zu bewohnen und sich auf andere zu beziehen, sodass wir uns mit unserer wirklichen Welt verbinden“ (Medina 2013: 255). Er fügt hinzu: „In unseren Vorstellungen beziehen wir uns auf mögliche Welten, die unter bestimmten Bedingungen unsere Welt hätten sein können oder noch werden könnten“. Auf eine ähnliche Weise betont Lyotard die Rolle der Malerei beim Experimentieren mit der Darstellung dessen, was noch unvorstellbar ist: „Sichtbar zu machen, dass es das gibt, was begriffen und weder gesehen noch sichtbar gemacht werden kann: Das steht in der modernen Malerei auf dem Spiel“ (Lyotard 1984: 78; Übers. J. B.). Epistemischer Widerstand verwandelt das Gefühl, dass eine Stimme nicht gehört wird, in einen kreativen Akt des Sich-Ausdrückens. Eine solche Handlung ist universell, weil sie aus dem Gefühl für den Widerstreit (ähnlich dem, was Medina ‚epistemische Reibung‘ nennt) hervorgeht, das allen kommunikativen Handlungen zugrunde liegt.

Man kann diesen Gedanken mit einem Beispiel verdeutlichen, das in Arbeiten zu epistemischer Ungerechtigkeit häufig auftaucht, nämlich der Begriff der ‚sexuellen Belästigung‘. Bevor ‚sexuelle Belästigung‘ eine etablierte kulturelle, politische und juristische Kategorie wurde, war unerbetene sexuelle Annäherung an Frauen am Arbeitsplatz ein eindeutiger Fall epistemischer Ungerechtigkeit. Selbst wenn man beiseite lässt, dass die Aussagen von Frauen in der Regel als weniger glaubwürdig als die

Aussagen von Männern galten (testimoniale Ungerechtigkeit), lieferten die gewohnten Sprechweisen über Geschlechtsbeziehungen kaum Ressourcen für die Beschreibung einer solchen Erfahrung (hermeneutische Ungerechtigkeit).³ Wenn eine Frau sich über das Leid beklagte, das ihr die permanenten ‚romantischen‘ oder sexuellen Annäherungen des Chefs bereiteten, bekam sie von anderen zu hören, dass solche Verhaltensweisen normal seien und sie ihn einfach nicht beachten solle. Obwohl Frauen die Besonderheit dieser Erfahrung nicht ganz in Worte fassen konnten, hatten sie dennoch das Gefühl, dass sich diese Erfahrung von romantischen Begegnungen in anderen Umständen grundsätzlich unterscheidet. Sobald sich das Gefühl in neue Vorstellungen und Sprechweisen über Geschlechterbeziehungen übersetzte, verwandelte sich der Sinn für Ungerechtigkeit in epistemischen Widerstand. Die Erfindung neuer Sprechweisen kristallisierte sich in diesem Fall in dem neuen Begriff der ‚sexuellen Belästigung‘, der ausdrückt, wie bestimmte Praktiken von denen, die unter ihnen leiden, wahrgenommen werden. Dadurch, dass die Erfindung dieses neuen Begriffs eine Erfahrung mitteilbar machte, die bisher zum Schweigen gebracht worden war, wurde auch bei anderen Gruppen der Sinn für Ungerechtigkeit geweckt.

Die zentrale Schlussfolgerung dieser Untersuchung ist die These, dass die Universalität epistemischen Widerstandes in dem Gefühl gründet, dass mitteilbar werden soll, was bislang nicht mitteilbar war. Der Sinn für Ungerechtigkeit, der beispielsweise an der Verurteilung sexueller Belästigung beteiligt ist, entspringt nicht der Erkenntnis, dass die Strukturen, die solche Praktiken ermöglichen, objektiv ungerecht sind. Eine solche Erkenntnis würde voraussetzen, dass die Gruppen bereits die Ressourcen für die Beschreibung der Situation besitzen, um sie allen verständlich zu machen. Dies ist aber nicht immer der Fall. Der Sinn für Ungerechtigkeit geht vielmehr aus einer Erfahrung hervor, die zum Gegenstand eines Gesprächs wurde und nun berücksichtigt wird. Wir haben alle ein Gefühl, das auf schweigende Stimmen hinweist, die darauf warten, sich mitzuteilen. Handlungen epistemischen Widerstandes rufen ein solches Gefühl hervor, indem sie die Erfindung neuer kommunikativer Praktiken einfordern. Es ist diese kreativen Handlungen – und nicht die Befolgung eines vorgegebenen diskursiven Verfahrens – die die Zustimmung von allen hervorrufen.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Frankfurt am Main: Piper Verlag.
- Forst, Rainer (2007): Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fricker, Miranda (2007): Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowledge. Oxford: Oxford UP.

3 Fricker (2007: 151) schreibt: „Der Mangel an Verständnis für die Erfahrungen sexueller Belästigung von Frauen war eine kollektive Benachteiligung, in die gewissermaßen alle verwickelt waren. Vor der kollektiven Anerkennung sexueller Belästigung als solcher war das Fehlen eines angemessenen Verständnisses davon, was Männer mit einer solchen Verhaltensweise Frauen antaten, *ex hypothesi* ganz üblich gewesen.“

- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1963): *Kritik der Urteilskraft*. In: Kant, Immanuel: *Akademie Ausgabe von Kants gesammelte Schriften*. Band 5. Berlin: De Gruyter.
- Kant, Immanuel (1968): *Kritik der reinen Vernunft*. In: Kant, Immanuel: *Akademie Ausgabe von Kants gesammelte Schriften*. Band 3. Berlin: De Gruyter.
- Kidd, James; Medina, José; Pohlhaus Jr., Gaile (2017): *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice: An Introduction*. In: Kidd, James; Medina, José; Pohlhaus Jr., Gaile (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge.
- Lyotard, Jean-François (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: Minnesota UP.
- Lyotard, Jean-François (1986): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Edition Passagen.
- Lyotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*. München: Wilhelm Fink.
- Medina, José (2013): *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford UP.
- Rancières, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998): *Emil oder über die Erziehung*. Stuttgart: Schöningh.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart: Reclam.
- Schwarz, Jonathan (2016): *Arendt's Judgment: Freedom, Responsibility, Citizenship*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Shklar, Judith (1997): *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Zerilli, Linda (2017): *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.