

Heidi Salaverría

Ungeregelte Zweifel und politische Urteilsbildung bei Judith Shklar und Jacques Rancière

Abstract: One question raised by the political philosophy of Judith Shklar is whether the prevention of cruelty and injustice can be conceived in a purely negativistic manner. This paper shows, by critically reconstructing Shklar's theory, that the attempt to identify cruelty and injustice in a negativistic way remains contradictory. Contrasting this theory with Rancière's concept of the political underscores this point (1). The avoidance of cruelty, which is partly based on political judgments, presupposes a specific skeptical attitude, namely one that is capable of affirming unregulated doubts (2). These unregulated doubts are inseparably aesthetic and political: not only making tangible the fractures within the given normative frame, but also keeping alive the sense for injustice, which always remains in need of renewal (3).

Keywords: unregulated doubt, scepticism, political judgement, cruelty, injustice, dissent

DOI 10.1515/dzph-2014-0046

Eine skeptische Grundspannung durchzieht das Denken Judith Shklars, die ihre politische Theorie sowohl einem philosophischen Versöhnungsdenken als auch einem radikalen Negativismus gegenüber Distanz bewahren lässt. Im Zentrum ihrer Philosophie steht die Frage, wie sich Ungerechtigkeit und Grausamkeit verhindern lassen – ebenso drängend, wie ihre Beantwortung ungewiss ist. Das größte Übel ist aus Sicht Shklars „die Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst.“¹ Eine entscheidende Pointe ihres Denkens ist dabei, zu zeigen, dass das Festhalten an „Konsens und Gewissheit als Ziele[n]“ selbst eine wesentliche Quelle von Grausamkeit und Ungerechtigkeit darstellt. Daher müssen diese Ziele aufgege-

1 Shklar (2013), 43, im Folgenden zitiert als LF.

ben werden, was ihren Befürwortern „außergewöhnliche ethische Schwierigkeiten auferlegt“.²

Diese ethischen Schwierigkeiten, die im Folgenden erläutert werden, sollen nicht durch eine Theorie der Gerechtigkeit oder durch eine Moralphilosophie ausgeräumt werden. Sie werden vielmehr zur Grundlage politischer Urteilsbildung, von der aus die verschiedensten Formen von Ungerechtigkeit und Grausamkeit überhaupt erst wahrnehmbar sind. Weil Shklars skeptische Position zugleich nicht in eine rein negativistische Haltung umkippt, die den ungewissen Subjektstatus durchstriche, stehen „radikale Ungewissheit“ und unregelte Zweifel³ als wesentliche Bestandteile der eigenen Urteilsbildung im Zentrum ihrer Überlegungen. Sie eröffnen, um es in den Worten von Jacques Rancière zu sagen, einen Subjektraum des Dissenses, der eine „Vielfalt von Brüchen“ in der eigenen Identität voraussetzt; Brüche, die bei Rancière die Grundlage politischer Urteilsbildung darstellen, die er Subjektivierung nennt.⁴ Dies ist zugleich der entscheidende Berührungspunkt beider Philosophien. Wie ich im Folgenden zeigen werde, setzt sowohl bei Shklar als auch Rancière der Prozess der Urteilsbildung Zweifel in Form eines subjektivierenden Bruchs voraus, die notwendigerweise als vorübergehendes regellooses Element bejaht werden müssen, um den immer wieder neu herauszubildenden Sinn für Ungerechtigkeit und Grausamkeitsvermeidung lebendig zu halten. Der erste Teil legt mit Shklar dar, dass der Versuch, Grausamkeit und Ungerechtigkeit unzweifelhaft und regelorientiert zu identifizieren, widersprüchlich bleibt, weil durch vorschnelle Festschreibungen neue Ungerechtigkeit und Grausamkeit erzeugt werden (1). Politische Urteilsbildung ist daher, so argumentiere ich im zweiten Schritt, auf unregelte Zweifel angewiesen, wie Shklar implizit nahe legt (2). Der dritte Teil zeigt schließlich mit Rancière, warum und auf welche Weise ent-identifizierende Brüche bzw. Zweifel nicht rein negativistisch, sondern auch ästhetisch verstanden werden müssen und auf welche Weise sich Shklars und Rancières Denken gegenseitig kritisch ergänzen (3).⁵

2 Dies. (1984), 249, im Folgenden zitiert als OV. Alle Übersetzungen, soweit nicht (durch Verweis auf die dt. Übersetzung, dies. 2014 [=GnL]) anders angegeben, stammen von der Verf.

3 Shklar (1997), 49, im Folgenden zitiert als ÜU.

4 Rancière (2002), 48, im Folgenden zitiert als DU.

5 Zu Shklar und Rancière vgl. Liebsch (2008), insbesondere Kap. III u. VII.

1 Unhaltbare Identifizierungen

Shklar stellt ihr Denken kritisch in eine Traditionslinie mit dem Skeptizismus Montaignes, der ihr Hauptgewährsmann in *Ordinary Vices* ist, und dem sie die Inspiration, Grausamkeit als schlimmstes Übel zu setzen, zuschreibt. Ein weiterer Gewährsmann ist Montesquieu, dessen Diagnose von Furcht als Ursache jeden Despotismus für die Entfaltung ihres *Liberalismus der Furcht* maßgeblich ist. Gerechtigkeitsysteme sind aus ihrer Sicht nicht falsch, sondern „praktisch nutzlos und trügerisch“ (ÜU, 49). „Der Skeptizismus“ hingegen „lässt der Ungerechtigkeit Gerechtigkeit widerfahren, denn er erkennt, dass wir unsere Urteile ins Ungewisse hinein treffen, und zweifelt an ihrer Richtigkeit.“ Da Ungerechtigkeit unüberschaubar viele Formen annehmen kann, schlägt sie „eine weniger regelgebundene Phänomenologie“ als besseren Weg vor (ÜU, 51). Shklar nimmt dabei einen „Blick von den Rändern“ oder „von unten“ ein, mit der Perspektive, eher Übel abzuwenden als Gutes zu befördern, zu verhindern statt zu erfüllen.⁶ Ihr Programm „institutionalisierten Argwohns“ (OV, 238) kennt „nur zwei Figuren und einen Ort: Opfer und Täter hier und jetzt“ (OV, 241). Vom Primat der Grausamkeit auszugehen „mag einem dabei helfen, in einem gegebenen Moment das Opfer zu identifizieren, es beseitigt aber nicht die sehr realen Zweifel und Unsicherheiten, derer sich Ideologien so schnell zu entledigen pflegen“ (OV, 222/GnL, 32). Gleichwohl vertritt Shklar einen negativen Universalismus: Was Furcht ist, bedürfe keiner weiteren Begründung, denn für sie „gilt ohne Wenn und Aber, dass sie so allgemein wie physiologisch“ und „dass die Furcht vor systematischer Grausamkeit [...] universell ist“ (LF, 44–45).⁷ Grausamkeit als *summum malum* zu setzen (vgl. OV, 7) begründet sie als „eine durch hinreichende Beobachtung gestützte moralische Intuition“ (LF, 45). Ihre Definition lautet, dass Grausamkeit die absichtliche Zufügung physischen oder in zweiter Linie emotionalen Schmerzes seitens einer stärkeren Person gegenüber einer schwächeren darstellt (vgl. LF, 44). Allerdings zeigt sich, dass die nuancierte Darstellung subtiler Grausamkeitsformen, insbesondere in *Ordinary Vices*, über diese sehr knappe Bestimmung weit hinausgeht, denn zum einen werden unabsichtliche Formen von Grausamkeit beschrieben; zum anderen stellen sich die Übergänge zwischen Grausamkeit und Ungerechtigkeit als fließend heraus (vgl. OV, 24 ff.; ÜU, 49 ff.).

Shklars Prämissen bringen uns auf den ersten Blick in eine scheinbar aussichtslose Lage, da die verbreiteten Formen moralischer Positionierung selbst wieder Ungerechtigkeit und Grausamkeit hervorrufen. Ihr Begriff der Opfer- und

⁶ Benhabib (2012), 72; Hoffmann (1996), 89.

⁷ Zur negativen Anthropologie bei Shklar vgl. Bajohr (2013), 148.

Täterschaft ist dabei in einem weit gefassten Sinn zu verstehen: Mit einem feinen Gespür für politische Psychologie werden die perspektivischen Dilemmata aufgezeigt, in die sich das Denken verfängt, wenn es versucht, sich in eine scheinbar eindeutige Beobachter- oder Teilnehmerperspektive zu begeben.

So verleitet die distanzierte Beobachterperspektive dazu, so zu handeln, „als wüssten wir über diejenigen, die wir beurteilen, so viel wie Gott“. In dem (vermeintlich) Unbeteiligten der Beobachter-Neutralität eines „Gottesstandpunktes“, der die Gerechtigkeit zu kennen glaubt, schwingt indessen bereits die Teilnahmslosigkeit der Unbeteiligten und damit die Grausamkeit einer Gleichgültigkeit mit, die sich der Teilnahme entzogen hat, in der wir uns eigentlich befinden. Es ist eine „Gerechtigkeit“, die „nicht eine von uns“ ist (ÜU, 20, 192). Der Position des „selbstzufriedene[n] Beobachter[s]“, der daran glaubt, „dass die herrschenden, auf die Vorfahren zurückgehenden Sozialbeziehungen [...] solche des Vertrauens seien, wie sie wechselseitige Verpflichtungen geschaffen haben“ (ÜU, 188–189), liegt, wie man mit Geras sagen kann, bereits so etwas wie ein Vertrag gegenseitiger Gleichgültigkeit zugrunde. Der zivilisatorische Zusammenbruch ist dann nicht mehr weit, wie Kershaw einmal bemerkte: „Die Straße nach Auschwitz wurde von Hass gebaut, aber mit Gleichgültigkeit gepflastert.“⁸ Die vermeintlich emphatische Teilnehmerperspektive droht hingegen in ihrer eigenen Begrenztheit die eigene Begrenztheit zu vergessen, ins Tendenziöse abzurutschen oder in salbungsvoller Betroffenheit zu erstarren. Zumal in politischer Hinsicht erweist sich eine solche Perspektive, mit der die Beschwörung eines gemeinschaftlichen *Wir* einherzugehen pflegt, als fatal. „Fast jede Politik“, so Shklar, „die sich an der Idee der Gemeinschaft orientiert, war in der Geschichte derart unterdrückend, dass unter ihrer Herrschaft die primäre Gerechtigkeit den meisten Menschen Sklaverei und gesellschaftliche Entrechtung als ihren Teil zuwies, indem sie ihren Stimmen einfach kein Gewicht beimaß“ (ÜU, 188).

Tendiert die Beobachterperspektive dazu, sich als abstraktes unangreifbares Ich zu positionieren, das sich einer übergeordneten Instanz zurechnet, mit der es verschmilzt, tendiert die Teilnehmerperspektive zu einem blind affektiven Wir, in die es diffundiert. Beide berühren sich im Extrem einer selbstgerechten und wahnhaften Allmachtsperspektive, darin fallen ihre scheinbar unverträglichen Fiktionen ineinander. In beiden Fällen wird die Position des anderen zunichte gemacht.⁹

Eine weitere Gefahr besteht in der Identifikation mit der Täter- oder Opferseite von Grausamkeit. Die Identifizierung mit der Täterseite läuft Gefahr, gera-

⁸ Geras (1998), 28, 18. Das Zitat stammt aus Kershaw (1983), 277.

⁹ Vgl. dazu Salaverría (2004), 30–43.

dewegs in Misanthropie zu münden, wenn der Hass auf Grausamkeit in einen Hass auf die gesamte Menschheit umschlägt – eine unhaltbare Position, da sie selbst wieder Grausamkeit generiert. Sie gipfelt in dem sadistischen Täter oder Zuschauer, der das Leid der Anderen beobachtet oder ihnen Leid zufügt und dieses in der Beobachtung genießt (vgl. dazu ÜU, 63). Die Identifikation mit der Opferseite wiederum gipfelt darin, das Leid der Opfer zu seinem eigenen Leid zu machen, an dem man leidet, um schließlich das eigene Selbstmitleid zu genießen. Sie geht zumeist einher mit einer Idealisierung der Opfer von Grausamkeit und instrumentalisiert diese letztlich dafür, die eigene Selbstachtung zu nähren und die eigenen Ängste zu kontrollieren. Auf diese Weise kippt die scheinbar teilnehmende Identifikation mit den Opfern wieder in eine Beobachterperspektive um, in welcher die Idealisierten lediglich dem Zuschauer dienen (vgl. OV, 14). Die Identifikation mit Opfern von Grausamkeit ist dabei, wie Shklar zeigt, nicht nur würdelos, sondern darüber hinaus gefährlich, da der Hass auf Folter oder das Mitleid für das Leid anderer die eigene Urteilsfähigkeit lähmt und schlimmstenfalls zur Folge hat, „einen endlosen Austausch von Grausamkeiten zwischen wechselnden Folterern und Opfern zu befördern“ (OV, 19). Umgekehrt kommt es seitens der Opfer immer wieder zu einer Identifikation mit dem Aggressor, bei der die geschädigte Person sich selbst hasst, sich aber nicht als Opfer von Ungerechtigkeit ansieht. „Sie empfängt nur die Verachtung und Geringschätzung, die sie zu verdienen glaubt“ (ÜU, 67).

Darüber hinaus bringt Identifikation Ideologisierung mit sich. Die Ideologisierung des Grausamkeitshasses hat die Funktion, zu jedem Zeitpunkt die Täter und die Opfer klar zuordnen zu können (vgl. OV, 22). Grausamkeit auf grausame Weise zu hassen und darauf Ideologien zu gründen läuft, wie Shklar u. a. Sartre vorwirft, auf eine machiavellistische Position hinaus, die von der Überzeugung getragen ist, dass Grausamkeit grenzenlos effektiv sei, selbst wenn die zugrunde liegende Absicht darauf zielt, Grausamkeit dadurch längerfristig ein Ende zu setzen (vgl. OV, 21). Die mögliche Gegenreaktion eines absoluten Relativismus wiederum erweist sich aus Sicht von Shklar als „viel zu selbstgefällig und viel zu schnell bereit, die Schrecken unserer Welt zu vergessen, um wirklich glaubwürdig zu sein“ (LF, 55). Eine ebenso unhaltbare Position ist es laut Shklar, *moralische* Grausamkeit an erste Stelle zu setzen und sich, wie sie anhand der Geschichte des Christentums und Nietzsches „vulgäre[m] historische[n] Mythos“ polemisch kritisiert, in selbstsüchtigen Schuldgefühlen einerseits oder, andererseits, ebenso selbstsüchtigen Obsessionen ihrer Bekämpfung zu verlieren (OV, 38–39; ÜU, 165). Besonders an diesem letzten Punkt wird deutlich, inwiefern unregelmäßige Zweifel der Gefahr einer Reproduktion oder Neuerzeugung von Grausamkeit etwas entgegen setzen. Unbeantwortete Fragen hinsichtlich unserer Verantwortung, der Geschichte, der persönlichen Unabhängigkeit und öffentlichen Freiheit sind zwar

unvermeidlich, sobald wir anfangen, über Täter- und Opferschaft nachzudenken und uns darum bemühen, Urteile zu bilden. Jedoch darf dies nicht darauf hinauslaufen, Täter und Opfer vorschnell zu identifizieren, da dies unweigerlich erneut zu verhärtender Ideologie führt. „Ihre Klientel hängt ihr an, um gebrauchsfertige Anleitungen zu erhalten. Menschen, die sich hingegen nicht dafür entscheiden, ihr eigenes Urteilsvermögen preiszugeben“, so fährt Shklar fort, „sehen sich mit den verheerendsten Ungewissheiten konfrontiert“, denn „Maßstäbe (standards) zu haben heißt nicht, Zweifel zu vermeiden“ (OV, 21–22).

2 Skeptizismus, Zweifel, Urteilsbildung

Shklars eindringliche Analyse der Widersprüche, in die man sich angesichts einer grundsätzlichen Ablehnung von Grausamkeit verwickelt, scheint nur einen gangbaren Weg offen zu halten: Nämlich den, sich den unregelmäßigen Zweifeln der eigenen Position zu stellen und auf diesem Weg die eigene „politische Vorstellungskraft zu schärfen“ (OV, 227). Das bedeutet jedoch auch, *die Ungewissheit der eigenen Urteilsbildung anzuerkennen und in ihrer vorübergehenden Ungeregeltheit auszuhalten, d. h. zu bejahen*. Andernfalls führt „falsche intellektuelle Selbstgewissheit“ (ÜU, 39) auf die eine oder andere Weise dazu, sowohl andere als auch sich selbst zugunsten der Beibehaltung fiktiver Gewissheiten zu instrumentalisieren, womit zugleich die Verantwortung für den eigenen Standpunkt aufgegeben wird. Denn sobald eine Instanz ins Feld geführt wird, welche die festgelegten Regeln für die eigene Urteilsbildung vorgibt, müssen die eigenen Urteilkriterien nicht überprüft werden. Eine solche Haltung verunmöglicht es nicht nur, die Zweifelhafte bestehender Regeln wahrzunehmen, sondern auch, in solchen Fällen Position zu beziehen, die uneindeutig sind oder die sich außerhalb des jeweiligen historischen normativen Rahmens befinden. Als ungerecht oder grausam kann dann nur „eine Handlung“ anerkannt werden, „die gegen irgendeine bekannte rechtliche oder ethische Regel verstößt“. Fällt erlittene Ungerechtigkeit außerhalb dieser Regeln, „dann ist es nur eine Sache der subjektiven Reaktionen des Opfers, ein Unglück und nicht wirklich ungerecht“ (ÜU, 17). Es bestehen jedoch gute Gründe, gegenüber „normalen Urteilen“ skeptisch zu sein, denn „die felsenfeste Regel von gestern ist heute Narrheit und Bigotterie“ (ÜU, 18). Der von Shklar verfochtene Skeptizismus glaubt nicht an die Wirksamkeit oder überhaupt an die Möglichkeit eines von Gesetzen geregelten Verhaltens, „weil wir dafür einfach nicht genug über Menschen und Ereignisse wissen“ (ÜU, 39). Shklar teilt die Zweifel einiger Skeptiker gegenüber der „dem gewöhnlichen Modell eigene[n], selbstzufriedene[n] Auffassung von Ungerechtigkeit“ sowie

dem „Vertrauen in die Fähigkeit der Institutionen, dem Unrecht gewachsen zu sein“ (ÜU, 36).

Die Begriffe des Skeptizismus, des Zweifels und der politischen Urteilsbildung sind in Shklars Schriften dabei durchaus ambivalent. Manche ihrer expliziten Begriffbestimmungen neigen zu einem pessimistischen Minimalismus, in stärker implizit argumentierenden Passagen werden diese Begriffe dagegen zumeist vieldeutiger und optimistischer. Letztere enthalten, wie ich meine, das größere Potenzial und tragen dazu bei, einige Widersprüche aufzulösen, die erstere nach sich ziehen. So schreibt Shklar in einer Passage lapidar, „Skeptizismus ist einfach eine unkonventionelle Auffassung, die anerkannte gesellschaftliche Überzeugung in Zweifel zu ziehen“ (ÜU, 38). An anderer Stelle hingegen behauptet sie, dass man „sich unschwer eine Gesellschaft ausmalen [kann], die von äußerst repressiven Skeptikern regiert wird, die beispielsweise mit Nachdruck Nietzsches politischen Ideen folgen“ (LF, 35). Deswegen betont sie, dass der Liberalismus der Furcht nicht zwangsläufig an den Skeptizismus gebunden sei. Die intellektuelle Flexibilität des Skeptizismus „passt zwar psychologisch zum Liberalismus, wirkt sich aber nicht notwendig auch politisch auf ihn aus“ (LF, 34–35). Falsches Vertrauen in Regeln generiert Shklar zufolge Ungerechtigkeit und Grausamkeit, weswegen das gewöhnliche Modell der Gerechtigkeit nutzlos sei, „weil uns psychologische und intellektuelle Eigenschaften zugeschrieben werden, die wir nun einmal nicht besitzen“. Deswegen, so schlussfolgert sie, „können wir in unserer radikalen Ungewissheit bestenfalls unsere unüberwindlichen Grenzen beklagen und so wenig Schaden wie möglich anrichten“ (ÜU, 49). Passagen wie diese legen geradezu einen anthropologischen Defätismus nahe, der keinerlei politischen Handlungsspielraum zur Veränderung ungerechter und grausamer Zustände denkbar macht. Andere Passagen brechen diesen pessimistischen Minimalismus wieder auf. Um herauszufinden, welche Grausamkeiten wann und wo erlitten werden, müsse man „diejenigen befragen, die am ehesten als Opfer in Betracht kommen – und das sind immer die Ohnmächtigsten“. Da dies noch nicht geschehen sei, hat der Liberalismus der Furcht, so Shklar, den Opfern der Tyrannei noch einiges zu bieten (vgl. LF, 57). Der so verstandene Skeptizismus will „auf die Bandbreite der moralischen und politischen Rätsel hinweisen [...], die sich einstellen, sobald wir das gewöhnliche Modell [der Gerechtigkeit] einer kritischen Prüfung unterziehen“ (ÜU, 40), um „Spielarten“, die „Reichweite“ und die „unzähligen Einzelheiten“ von Ungerechtigkeit zu entdecken (ÜU, 39).

Die Bandbreite der Rätsel, von denen Shklar hier spricht und die ihr zufolge wahrnehmbar werden, sobald bestehende Gerechtigkeitsvorstellungen bezweifelt und einer kritischen Prüfung unterzogen werden, weist darauf hin, dass auch für sie noch weitaus mehr Möglichkeiten des Umgangs mit radikaler Ungewissheit bestehen, als sie lediglich zu beklagen. Interessant ist die direkt an ihre Klage

über unsere unüberwindlichen Grenzen anknüpfende Bemerkung. „Man kann sogar hoffen“, so Shklar, „unsere Gesellschaft wäre weniger gewalttätig und von Ängsten geplagt, wenn wir weniger eifrig urteilen und verurteilen würden“ (ÜÜ, 49). Die Einschätzung des Status der Urteile bleibt hier ambivalent oder unbestimmt: Sie ließe sich als Votum für eine größere Zurückhaltung in der Urteilsbildung verstehen, um nicht neue Gewalt und Angst zu schüren, sie ließe sich jedoch auch als Votum für Formen der Urteilsbildung verstehen, die unsere politische Einbildungskraft schärfen (vgl. OV, 227/GnL, 250), *ohne Gewalt und Angst zu erzeugen*. Shklar unterstreicht dies an anderer Stelle, wenn sie behauptet, dass gerade die unkonventionellen Einsichten der europäischen Philosophie über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die „politische Vorstellungskraft häufig zu ihren größten Leistungen angestachelt“ haben (ÜÜ, 33).

Bei den Zweifeln, die mit der Urteilsbildung einhergehen, könnte es sich um einen nichtrepressiven Skeptizismus handeln, der eine gewalt- und angstfreie Bejahung der eigenen Standpunktbildung umfasst. Tatsächlich legt Shklar dies nahe, denn sie schreibt: „Wir mögen in der Lage sein, ohne Utopie auszukommen, nicht jedoch ohne die politische Energie, die erforderlich ist, um zugleich kritisch und positiv über den Zustand, in dem wir uns befinden, nachzudenken und darüber, wie dieser zu verbessern wäre.“¹⁰

Worin besteht das gewaltfreie Element ungerogelter Zweifel? Scheinbar ähnlich wie das Gewissen ist der Zweifel eine Stimme, die Bedenken artikuliert. Das Gewissen, und insbesondere Schuldgefühle, tun sich und anderen jedoch insofern Gewalt an, als sie immer auch eine Internalisierung von Grausamkeit und Ungerechtigkeit darstellen, welche davon abhält, andere wahrzunehmen, Dinge in einem neuen Licht zu sehen und wirklich Verantwortung zu übernehmen. Dies illustriert Shklar im Zusammenhang mit dem, was sie *moralische Grausamkeit* nennt, anhand von Nietzsches philosophischer Gegenreaktion auf das Christentum: „Der Schrecken einer Grausamkeit, die sich gegen das eigene Selbst richtet, schien ihm derart überwältigend und flößte ihm einen so grausamen Hass auf sie ein, dass er sich schließlich auf Abhilfe hoffend physischer Gewalt zuwandte“ (GnL, 50/OV, 39).

Man kann an Schuldgefühlen zweifeln, wird sich aber wohl aber kaum für seine Zweifel schuldig fühlen. Die Stimme des Zweifels ist leiser, dafür aber tief greifender in der Infragestellung der eigenen Standpunkt- und Urteilsbildung. Schuldgefühle bleiben hingegen, wie Shklar im Zusammenhang mit moralischer Grausamkeit diagnostiziert, letztlich selbstbezogen (vgl. OV, 38–39; ÜÜ, 165). Wenn die radikale Ungewissheit des Zweifels eine gewalt- und angstfreie Infra-

¹⁰ Shklar (1998), 190.

gestellung bestehender Regeln ermöglicht – und das wäre die einzige Grundlage dafür, dass nicht sofort auf die nächste Identifikation aufgesprungen wird, die eine erneute Reproduktion von Ungerechtigkeit und Grausamkeit nach sich zieht –, dann ist zu erwarten, dass sich auf der Basis dieser vorübergehenden Regellosigkeit neue Perspektiven eröffnen. Die Urteilsbildung auf dieser Basis enthielte dann ein potenziell erneuerndes Element, welches den gegebenen normativen Rahmen mit Blick auf bessere Regeln überschreiten könnte (vgl. ÜU, 175).

Und in der Tat zeigt sich, dass Shklars in diesem Zusammenhang ambivalente Ausführungen Hinweise auf die Bewegung einer zweifelnden Positionsbildung enthalten, welche u. a. auf der Bejahung alltäglicher und körperlicher Erfahrungen gründet. Zentral ist nämlich ihre Absicht, „eine alltägliche Erfahrung, nämlich jene, Opfer zu sein, [zu] beleuchten“ (ÜU, 33). Der Vorwurf gegen den Liberalismus der Furcht, „er würde seine Erwartungen zu niedrig ansetzen, hieße, Gefühle für geringer zu achten als Ideen und besonders politische Anliegen und Sachen“. Denn es ist Shklar zufolge vielleicht edel, sein Leben für irgendeine ‚Sache‘ aufs Spiel zu setzen, aber alles andere als edel, Menschen im Verfolg der eigenen ‚Sache‘ zu töten. „Sachen“, so hochgeistig sie auch sein mögen, haben ihre Rechtfertigung nicht in sich selbst.“ Stattdessen sollten wir uns als „empfindungsfähige Wesen anzuerkennen“ lernen, „unabhängig davon was wir sonst noch sind“ (LF, 50). Als reduktionistisch kann das politische Programm der Vermeidung von Furcht und Grausamkeit daher nur erscheinen, „wenn man körperlicher Erfahrung schon von vornherein mit Verachtung gegenübersteht“ (LF, 51).

Weil der Liberalismus der Furcht „von allgemein geteilten und unmittelbaren Erfahrungen ausgeht, stößt er all jene vor den Kopf, die Politik für die edelste Bestrebung des Menschen halten. Was als edel gelten soll, ist aber keineswegs eindeutig.“ Daher müsse dieser „jeder Versuchung widerstehen, allgemeine ethische Ratschläge zu erteilen“ (ÜU, 49–50). „Unsere Gebräuche in Frage zu stellen“, so bemerkt sie trocken, sei kein Ersatz für Handlung, und schließlich habe sie auch entschieden, sich keinem Zweig der Beratungsindustrie anzuschließen, ebenso wenig würde sie vorgeben, „einen Brief aus einer entfernten ethischen Galaxie“ zu schreiben (OV, 226). In Hinblick auf ihre Alltags- und Handlungszugewandtheit und ihre Aufwertung des Zweifels steht kommt Shklar dabei der Philosophie des Pragmatismus nahe, für die eines der größten Übel der Moderne in der „Suche nach Gewissheit“ besteht.¹¹

¹¹ Vgl. Dewey (2001). Zu einer Aufwertung von Ungewissheit und Zweifel in Hinblick auf Urteilsbildungen vgl. Salaverría (i. E.). Wie der Pragmatist Richard Bernstein überzeugend darlegt, erweist sich „die Idee epistemologischer oder moralischer Gewissheit als inkohärent“, die Aner-

Es ist für Shklars Philosophie bezeichnend, dass sie ihren eigenen impliziten Standpunkt problematisiert. So bekennt sie in *Über Ungerechtigkeit*, das Buch handele in Wirklichkeit von Amerika, weil es die Gesellschaft ist, die „ich [...] am besten kenne und weil man, wenn man über Ungerechtigkeit schreibt, mit dem Finger ebensogut auf sein eigenes Land zeigen kann“ (ÜU, 15). „Skeptische Politik“ (OV, 30 ff.) muss die Kontingenz und Fragwürdigkeit jeweiliger gesellschaftlicher Regeln aufdecken, was Shklar in ihren Bezügen nicht nur zur europäischen Geschichte, sondern insbesondere auch zu jener der USA tut. Immer wieder nimmt sie Bezug auf die Geschichte der Gewalt, der Ausschlüsse und Unterdrückung u. a. am Beispiel der Sklaverei und des Patriarchats, aber auch in Bezug auf Zwänge, die durch ökonomische Macht erzeugt werden, und verweist auf die Selbstverständlichkeit, mit der die jeweiligen gesellschaftlichen Regeln von der Mehrheit getragen wurden. Deswegen müssen wir der Gewissheit unserer normalen Urteile gegenüber dauerhaft skeptisch bleiben und uns vom Irrglauben verabschieden, dass „wir ohne sicheres Wissen nicht handeln können“ (ÜU, 18).

Natürlich garantieren unregelte Zweifel gar nichts, doch gäbe es ohne sie keine politische Veränderung. Wie Shklar am Beispiel der Frauenbewegung beschreibt, zählte das Unrechtsempfinden der Frauen über Jahrhunderte nicht. „Es war allenfalls störend, gesellschaftlich aber bedeutungslos. Einige Frauen wussten einfach nicht“, so stellt sich Shklar Montaignes damalige Haltung vor, „wie man ein Unglück würdevoll hinnimmt“. Er sah zwar ein, dass Frauen die von den Männern gemachten Regeln ablehnten, aber sogar Shklars geschätztem Gewährsmann fiel es nicht ein, etwas daran zu ändern. Erst Jahrhunderte später wurden durch die allmählich gewachsene Frauenbewegung schließlich „die alten Regeln offiziell als ungerecht anerkannt“. Was aber, so fragt Shklar, geschah mit all den Frauen, „deren Gefühl, man tue ihnen Gewalt an, die vielen Jahre über ungehört und unbemerkt blieb? Man hielt sie für Exzentrikerinnen, unfähig die wissenschaftliche Realität oder die anerkannten Regeln zu verstehen. Weil sie isoliert waren, keinen politischen Einfluss und kein Ansehen besaßen, zählten ihre Stimmen nicht“ (ÜU, 174). Doch was sollte den ersten Anstoß zum Widerspruch geben, wenn nicht ein regelloser Zweifel, der sich weigert, die Regeln zu akzeptieren, die ihm aufgedrängt werden? Die politische Lektion „dieses kleinen Stückes Geschichte“ sei, schließt Shklar, „dass demokratische Prinzipien uns dazu verpflichten, jeden Ausdruck des Unrechtsempfindens nicht nur gemäß den tatsächlich bestehenden Regeln fair zu behandeln, sondern auch mit Blick auf bessere Regeln, die potenziell mehr Gleichheit beinhalten“ (ÜU, 175).

kennung ihrer Ungewissheit stellt kein Hindernis verantwortungsvollen Handelns dar, sondern im Gegenteil das, „was erforderlich ist“; Bernstein (2005), 66, 58.

3 Ent-Identifizierung

Shklars nichtrepressiver Skeptizismus und dessen als zentral herausgestelltes Verhältnis von Zweifeln und politischer Urteilsbildung, das gleichwohl ambivalent bleibt, lässt sich mit Rancière insbesondere in zwei Hinsichten weiter ausbauen. Zum einen bestimmt er das unregelte Element des Zweifels, das sich auf seine Begriffe der Ent-Identifizierung und Subjektivierung übertragen lässt, als untrennbar politisch *und* ästhetisch. Dadurch lässt sich die Frage weiter sondieren, auf welche Weise eine Sensibilisierung der Wahrnehmung denkbar ist.¹² Daran knüpft ein weiterer Punkt, nämlich eine Begründung dafür, warum politische Urteilsbildung nicht rein negativistisch verfahren darf.

Urteilsbildung wird bei Rancière stärker als bei Shklar in politischen *Praktiken* des Dissenses verortet. „Die Politik“, die er emphatisch als emanzipatorischen Bruch mit der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet (welche er davon als „Polizei“ unterscheidet), „ist Sache der Subjekte oder vielmehr der Subjektivierungsweisen. Unter *Subjektivierung* wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit der Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht“ (DU, 47). Politik, die bei Rancière das eigentlich Demokratische ausmacht, setzt nicht bei Institutionen oder Instanzen an, sondern bei zunächst singulären Subjektivierungsweisen. Doch heißt das umgekehrt nicht, zu einer subjektiven gesetzgebenden Instanz im kantschen Sinn zurückzukehren. Stattdessen geht es um einen situativ vom gegebenen Erfahrungsfeld Abstand nehmenden Vollzug, durch den sich überhaupt erst eine Fähigkeit oder Instanz zum Urteilen herausbildet.

Exemplarisch dafür ist etwa Jeanne Deroin, die 1849 bei einer Wahl zur gesetzgebenden Versammlung „antritt, bei der sie nicht antreten kann“ (DU, 53). Sie demonstriert dabei den Widerspruch eines vermeintlich universellen Wahlrechts und der historischen Realität, die sie als Frau ausschließt. Politische Subjektivierung funktioniert dabei auf den ersten Blick negativ: indem sie den Abstand zwischen den negativ diskriminierenden anerkannten identitären Zuschreibungen, beispielsweise gegenüber der „Frau“ oder dem „Arbeiter“ einerseits, und der fehlenden Anerkennung andererseits problematisiert. „Frau‘ ist“ in der gegebenen historischen Situation der Politik, „das – entnatürlichte, entweiblichte – Subjekt einer Erfahrung, das den Abstand zwischen einem anerkannten Anteil – den der geschlechtlichen Ergänzung – und der Abwesenheit eines Anteils [...] in der Definition des Gemeinsamen der Gemeinschaft, ausmisst“ (DU, 47–48).

¹² Vgl. dazu Liebsch (2008), 125 ff., Fn. 35–38 sowie 149, Fn. 3.

Subjektivierung findet hier scheinbar doppelt negativ statt, nämlich diesseits der beiden identifizierenden Zuschreibungen von Entweiblichung einerseits und geschlechtlicher Ergänzung andererseits. Grundlage der Subjektivierung wäre demnach ein ortloser Ort; unverständlich bliebe, wie sich daraus ein politischer Urteils- und Handlungsimpuls entwickeln kann. Tatsächlich war es aber so, dass Derooin die Notwendigkeit des Frauenwahlrechts nicht mit der abstrakten Gleichheit von Frauen begründete, sondern damit, dass die Frau nicht mit dem Mann identisch sei und sich deswegen „an der Arbeit für soziale Reformen beteiligen und darin die notwendigen Elemente verkörpern“ solle, „die dem Mann fehlen, damit das Werk vollständig sein kann“. Sie argumentierte damit ganz anders, als heute argumentiert würde, nämlich nicht im Interesse der Frauen selbst, sondern im Interesse der Gesellschaft. Das Wahlrecht der Frauen wurde damit begründet, dass der Gesellschaft andernfalls wichtige Kompetenzen verloren gingen, die nur von Frauen eingebracht werden könnten.¹³ Derooins Vorgehen war also nicht nur negativ. Vielmehr griff sie einen Teil der Zuschreibungen und die gegen sie gerichtete Verdinglichung auf – von der polizeilichen Logik entpolitisiert und damit unsichtbar gemacht, nämlich Frauen als geschlechtliche Ergänzung zu identifizieren, die ihnen Fähigkeiten als „Mütter, Erzieherinnen, Pflegerinnen und ‚Zivilisiererinnen‘ der Klasse der gesetzgebenden Bürger zuspricht“ – und wandelte sie in emanzipatorische Argumente um (DU, 54).

Bezogen auf die Anerkennung politischer Urteilsbildung heißt das, dass man „zuerst (an)erkennen und (an)erkannt machen“ muss, „dass eine Situation einen Fall von verpflichtender Universalität darstellt. Und dieses (An-)Erkennen erlaubt nicht, eine vernünftige Ordnung der Argumentation von einer poetischen, wenn nicht irrationalen Ordnung, von Kommentar und Metapher zu trennen. Es wird von Sprechakten erzeugt, die zugleich vernünftige Argumentationen und ‚poetische‘ Metaphern sind“ (DU, 68). Der jeweilige historische normative Rahmen und die jeweiligen gesellschaftlichen Regeln lassen nur bestimmte Positionen als verständlich erscheinen und derealisieren Positionen, die sich außerhalb befinden, als unverständlich.¹⁴ Deswegen muss politischer Dissens diese Regeln immer wieder auf neue Weise überschreiten und eine Gleichheit in Anspruch nehmen, die historisch immer wieder andere Gestalten annimmt.

Die der Bewegung des Dissens oder Unvernehmens zugrunde liegende Gleichheit, welche hier (ähnlich wie bei Shklar) eine zentrale Rolle spielt, stellt darum kein transzendentes Prinzip dar. Vielmehr ist sie ein „Ausgangspunkt, eine Voraussetzung, eine Präsupposition, welche wahr zu machen man nicht

¹³ Vgl. Schrupp (1999).

¹⁴ Butler (2010), 50 ff.

aufhören darf; aber kein Ziel oder eine uneinholbare regulative Idee“.¹⁵ Sie lässt sich zunächst vor allem negativ begründen, einfach, weil es keinen Grund gibt, warum man berechtigterweise von Ungleichheit ausgehen sollte. Woran sollte Ungleichheit gemessen werden, wenn jede Form identitärer Festschreibungen als ideologisch und fiktiv abgelehnt wird? „Die Unmessbarkeiten der Gleichheit der sprechenden Wesen und die Verteilung der gesellschaftlichen Körper messen sich aneinander, und dieses Maß wirkt auf die Verteilung selbst“ (DU, 51). Man kann es auch so sagen: Das Identische, die identische Wiederholung sind Fiktionen, die nur unter Aufbietung von Gewalt Realitätsgehalt gewinnen und beibehalten. Festlegende Zuschreibungen und Identifizierungen von Personen oder Personengruppen mit bestimmbar Eigenschaften stellen stets eine identitäre gewalttätige Reduktion dar. Die Unterscheidung dazwischen, *wer* oder *was* jemand ist, die Rancière von Arendt im Zusammenhang mit dem öffentlichen In-Erscheinung-Treten aufgreift, spielt an dieser Stelle eine wesentliche Rolle. Denn die Unmessbarkeit betrifft nicht nur die abstrakte Gleichheit, sondern auch die Singularität jedes Selbst. Niemand weiß, so schreibt Arendt, „wen er eigentlich offenbart, wenn er im Sprechen und Handeln sich selbst unwillkürlich mitoffenbart“. Das „eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist“, ist „unserer Kontrolle darum entzogen“. Das *Wer* bleibt „dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen“, deswegen entzieht sich das „unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist [...] jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen“.¹⁶ Benutzen wir die Sprache, um das *Wer* zu beschreiben, versagt sie sich und bleibt „an dem Was hängen“.¹⁷

Das heißt, mit anderen Worten, dass aus Unrechtsempfinden entstehender Widerspruch und Dissens sich positionieren können muss, ohne sich dabei nur auf bestehende sprachliche Regeln berufen zu können. Etwas am Widerspruch muss über die bestehenden Regeln hinausgehen, also ungeregelt sein. Diese partielle Ungeregeltheit kann mit Rancière als Ent-Identifizierung beschrieben werden, als eine Bewegung, in welcher dem Zweifel am gegebenen normativen Rahmen entschieden gefolgt und dadurch eine Distanzierung vorgenommen wird, ohne dass zu Beginn bereits vollständig durchsichtig wäre, worauf der Widerspruch hinausläuft. Ein Grund für diese Undurchsichtigkeit liegt in der Ungreifbarkeit jedes *Wer*, ein anderer in den jeweiligen historischen Zuschreibungen hinsichtlich des *Was*, beispielsweise in Bezug auf Zuschreibungen gegenüber „der Frau“, „dem Mann“ oder jeder anderen beliebigen Gruppe mit ihrer „Vielfalt von Brüchen“ (DU, 48). Subjektivierung meint also partiell ungeregelte Formie-

15 Sonderegger (2012), 32.

16 Arendt (1989), 169, 171.

17 Ebd.

nung. „Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraumes, in dem sich jeder dazu zählen kann“ (DU, 48). Hand in Hand mit dem Losreißen der verneinenden Ent-Identifizierung kommt es zu der bejahenden Neupositionierung. Dadurch, dass sie über den bestehenden normativen Rahmen hinausgeht, ermöglicht sie eine Neuaufteilung des Sinnlichen, durch welche überhaupt diejenigen, die zuvor ohne Stimme waren, bzw. deren Sprache zuvor nur als Lärm galt, wahrnehmbar und anerkenntbar werden.¹⁸

Die politische Subjektivierung entreißt den scheinbar geheimnislosen Identitäten ihre Selbstverständlichkeit und artikuliert so die Zweifelhafte der gegebenen Logik und der damit vorgegebenen Identifikationen, vor denen Shklar so nachdrücklich warnt. Die in diesem Sinn als universell verstandene Gleichheit „ist dabei immer singulär im Spiel, in der Form eines Falls, in dem seine Existenz und Erheblichkeit strittig sind“ (DU, 68). Weil der ent-identifizierende Zweifel sich an den Rändern des jeweiligen historischen Verständnisrahmens bewegt, kann er nicht nur innerhalb dieses Rahmens und seines argumentativen Regelwerkes operieren. Er muss etwas Neues ins Spiel bringen, das irritierend genug ist, um das Regelwerk zu erschüttern, und gleichzeitig verständlich genug, um an das Alte anzuknüpfen und als Dissens verständlich zu sein. Der Zweifel oder Dissens ist darum in der Hinsicht ästhetisch, als dass er notwendigerweise ein unregelmäßiges Element in sich trägt, welches die bestehenden Regeln unterwandert. Deswegen lässt sich die „vernünftige Ordnung der Argumentation von einer poetischen, wenn nicht irrationalen Ordnung, von Kommentar und Metapher nicht trennen“ (DU, 68). Rancière spricht in diesem Zusammenhang von einer „ersten Ästhetik“, in dem Sinn, „dass selbst nicht-„künstlerische“ Praktiken wie die Politik die sinnliche Konfiguration einer bestimmten Welt voraussetzen: Die Politik bestimmt eine gemeinsame Welt, sie definiert Gegenstände als gemeinsame, was auch bedeutet, dass sie andere von der Politik ausschließt. [...] Diese erste Ästhetik ist es, was ich Aufteilung des Sinnlichen genannt habe.“¹⁹

Als Unmessbarkeit verstanden umfasst Gleichheit allerdings noch etwas anderes, und zwar das Fehlen von gewalttätiger Zuschreibung. Und an diesem Punkt wird das spezifische Ästhetikverständnis Rancières virulent, wonach nämlich das ästhetische Element im unregelmäßigen Zweifel oder ent-identifizierenden Bruch gewaltfrei oder, anders gesagt, zwanglos sein muss. Mit Rancière lässt sich die beschriebene Schwierigkeit, einen Standpunkt zu finden, der nicht in eine Identifikation mit einer Opfer- oder Täterseite fällt, auf das Feld der Schnitt-

18 Rancière (2008a), 25–26.

19 Rancière (2008b), 37, 38.

stelle von Ethik und Ästhetik übertragen. Seine Kritik an Lyotard zeigt die Widersprüche eines radikalen Negativismus auf, dessen kritisch an Kant anknüpfende Ästhetik des Erhabenen auf das Undarstellbare zielt. In dieser Erfahrung manifestiert sich die Unfähigkeit des Geistes, „sich eines Gegenstandes zu bemächtigen“. Sie bedeutet die „Unterwerfung unter das Gesetz der Andersheit. Die sinnliche Passion ist die Erfahrung einer ‚Schuld‘. Die ethische Erfahrung ist die einer einspruchslosen Unterwerfung unter das Gesetz eines Anderen. Sie macht die Knechtschaft des Denkens im Angesicht einer dem Geist innerlichen und vorgängigen Macht deutlich.“²⁰ Versteht man Ästhetik auf diese Weise, wird jede Form ermächtigender Subjektivierung verunmöglicht. Statt Zweifel oder Dissens spricht Lyotard vom „Desaster“.²¹ Im Unterschied dazu hält Rancière Kants reflektierendes Urteil (der Analytik des Schönen) zu Recht für vielversprechender, da es weder dem Gesetz des Verstandes noch dem Gesetz der Empfindungen unterworfen ist. Während Lyotard die Autorität des Anderen beschwört, welche die – gleichwohl unverständlichen – Regeln vorgibt, stellt die zwanglose Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand einen „Bruch mit dieser alten Übereinstimmung in Form von Beherrschung“ dar. Sie „hebt folglich die Machtverhältnisse auf, die normalerweise die Erfahrung des erkennenden, handelnden oder wollenden Subjekts strukturieren“ und ist daher „bereits in sich eine Nicht-Übereinstimmung oder ein Dissens“.²² Statt von einer Gewalt des Anderen auszugehen plädiert Rancière für eine „ästhetische Fremdheit“, die „einzig das Versprechen einer neuen sinnlichen Welt in sich trägt“.²³ Versteht man Subjektivierung auf diese Weise als ästhetische Nicht-Übereinstimmung, gewinnt auch Shklers implizites Plädoyer für den unregelmäßigen Zweifel an Kontur: denn eine Ablehnung vorgegebener Regeln, die zugleich angst- und gewaltfrei sein soll, um sich für Formen von Grausamkeit zu sensibilisieren, lässt sich als reflektierende Urteilskraft in Anknüpfung an Kant verstehen. In ihr ist „nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll“ und worin sich bestenfalls das Neue ohne „Zwang der Regeln“ mitteilen lässt.²⁴ Das Subjekt suspendiert vorübergehend seine eigenen festgelegten Regeln oder Kriterien, um auf diesem Weg neue zu bilden.²⁵ Über Kant hinaus ist diese Suspension gleichwohl als Dissens zu interpretieren.

²⁰ Ebd., 111.

²¹ Ebd., 113. Vgl. Lyotard (2006), 159.

²² Ebd., 114.

²³ Rancière (2008c), 109 ff., 113, 114–115, 118.

²⁴ Kant (1983), A XXIV, A 197.

²⁵ Zu einer pragmatischen Interpretation Kants als Ästhetik des Zweifels vgl. Salaverría (2012), dazu auch Rancière (2006), 14 ff.

Ein zentrales Dilemma, das sowohl Shklar als auch Rancière problematisieren, ist das Verhältnis von Ethik und Gewalt. Ein Denken, das nicht nur von einem Vorrang des anderen vor dem Selbst, sondern von einer „Geiselhaft des Anderen“ (DU, 143) ausgeht, in der die Alterität des anderen maßlos das Selbst übersteigt, reproduziert in dieser ethischen Bewegung die Gewalt, gegen die die Alteritätsethik ursprünglich angetreten war. Ein Denken hingegen, das Maß zu halten vorgibt und dabei von den bestehenden Maßstäben des Denkens ausgeht, reproduziert die Gewalt, die in den gegebenen gesellschaftlichen Maßstäben enthalten ist. Rancière spitzt die von Shklar entfaltete Schwierigkeit, ein Urteil zu bilden, das nicht in eine Identifikation mit einer Opfer- oder Täterseite fällt, in Bezug auf das alteritätstheoretische Feld der Schnittstelle von Ethik und Ästhetik bei Lyotard zu. Daran lässt sich die Widersprüchlichkeit eines radikalen alteritätstheoretischen Negativismus aufzeigen. Rancière zufolge unterwirft sich Ethik im Sinn Lyotards dem absolut Anderen und versucht, sich in dieser Unterwerfung mit dem Anderen zu versöhnen. Vor dem Hintergrund des Holocaust wird die Philosophie zum „Denken der Trauer“ (DU, 144), das sich angesichts der Opferschaft von der philosophischen Anmaßung eines Standpunktes des Vorrangs des Subjekts vor dem Anderen verabschiedet. Anstelle der Illusion einer unentfremdeten Menschheit tritt ein Subjekt, das von der Herrschaft der unendlichen Andersartigkeit dauerhaft in einem Abstand von sich selbst gehalten wird. Der Widerspruch des lyotardschen Negativismus besteht darin, dass konkrete Fragen der Handlungsfähigkeit angesichts von Ungerechtigkeit und Grausamkeit unbeantwortet bleiben. Dem Denken bleibt nur die Identifikation mit dem Opfer (und damit mit einem überhöhten Gesetz des Anderen) oder mit dem Täter (und damit mit einem überhöhten Gesetz des Selbst).²⁶

Darüber hinaus bleibt ein rein negativistischer Zugang deswegen selbstwidersprüchlich, weil er selbst das Gesetz der Andersheit setzen muss, welches doch eigentlich uneinholbar und undarstellbar ist. Unter der Hand kippt die Gewalt identitären Denkens, welche seit Adorno der Identität des Subjekts zugeschrieben wurde, um und geht nun von der Andersheit des Anderen aus. Der andere wird zugleich zu groß und zu klein gemacht: zu groß, weil er zum Gesetz erklärt wird, das für das Subjekt unerreichbar bleibt; zu klein, weil er in seiner Uneinholbarkeit nicht länger ein ansprechbares Gegenüber darstellt, sondern lediglich die abstrakte Funktion einer anonymen Andersheit repräsentiert. Es bleibt letztlich unverstänlich, von welchem Standpunkt aus diese Diagnose der Uneinholbarkeit und Undarstellbarkeit des Anderen erfolgen kann.

26 Rancière (2008c), 123.

Rancière versäumt es jedoch, eine Differenzierung von Alterität vorzunehmen: *Der Andere* und *das Andere* beschreiben etwas Unterschiedliches, im ersten Fall eine personale, im zweiten eine sachlich-abstrakte Andersheit. Die Unendlichkeit des Anderen, von der Levinas spricht, adressiert eine singuläre Situation, in der es, mit Arendt gesprochen, um das singuläre *Wer* geht, nicht um das *Was* eines Gegenübers. Die personale Andersheit lässt sich identitär nicht einfangen und sie lässt sich auch nicht verallgemeinern. Tut man dies, läuft Alterität Gefahr, im (unverständlichen) strukturalistischen Sog ihren ethischen Gehalt zu verspielen. Man hat es dann mit einer gesetzesartigen Andersheit zu tun, die in der Tat das Subjekt unterwirft, und die eine Gewissheit hinsichtlich des Status von Alterität vorgibt, welche gerade die unregelmäßige Verunsicherung durch den Anderen aufhebt. Gleichwohl dürfen, wie Liebsch zu Recht anmahnt, nicht die „Spuren der Gewalt“ unterschlagen werden, die auch in Levinas' Ethik des Anderen zu finden sind.²⁷ Mit anderen Worten: Eine rein negativistische Kritik an jeder Form von Bejahung bleibt einer gewalttätigen Struktur verhaftet und macht politische Urteilsbildung schwer denkbar.²⁸ Auch darf nicht vergessen werden, dass Subjektivierungspraktiken wesentlich davon abhängen, sich vom Anderen ansprechen oder angehen zu lassen. Andernfalls *behindern* wir andere, etwa indem sie genötigt werden, innerhalb der identifizierenden Sprachlogik zu funktionieren oder indem ihnen die Fähigkeit, sprechen zu können, abgesprochen wird. Ungeregelte Zweifel und Ent-Identifikationen können indessen auch durch indirekte, implizite oder nonverbale Zeichen erzeugt werden.²⁹

Das scheint auch die Schlussfolgerung Shklars zu sein. Nicht zufällig sind ihre Schriften durchzogen von Bezügen auf Literatur und andere Geschichten, und sie greift diese nicht auf, um etwas bereits Feststehendes zu illustrieren, sondern um „um direkt etwas zu zeigen“. Sie lassen uns Dinge anerkennen, „als wären sie offensichtlich“ (OV, 229). Sie rationalisieren nicht das Irrationale gegenwärtiger Erfahrung und Geschichte, sondern lassen Unentschlossenheit, Inkohärenz und Inkonsistenz stehen und zugleich verständlich werden. Sie exponieren eher eine Ordnung, als dass sie eine schaffen, und können dadurch das „greifbar machen, was unausgesprochen bleibt“ (GnL 253/OV, 230). Ähnlich wie Rancière geht es ihr mit Narrationen um so etwas wie die Neuaufteilung des Sinnlichen, denn sie helfen uns, uns „nicht eindeutig artikulierten Gruppen oder Personen [zu] nähern“ und uns dessen „völlig bewusst [zu] werden, was wir bereits zu wissen

²⁷ Liebsch (2008), 36, Fn. 49.

²⁸ Levinas bleibt in dieser Hinsicht ambivalent. Zu einer Interpretation seiner Alteritätsmodells diesseits negativistischer Fallstricke vgl. Salaverría (2011).

²⁹ Vgl. dazu Hetzel/Hetzel (2007).

meinen“ (GnL, 253, 253/OV, 230, 249). Wird mit Rancière das unregelmäßige ästhetische Element der politischen Urteilsbildung klarer fassbarer als bei Shklar, so ist mit Shklar gegen Rancière ins Feld zu führen, dass ent-identifizierende Zweifel ethische Fragen angesichts des Anderen aufwerfen, auch und gerade, wenn deren Artikulation unausdrücklich ist.

Es besteht nicht nur Verantwortung für die Durchsichtigkeit, sondern auch für die Undurchsichtigkeit des eigenen Standpunktes. Gerade weil Urteile immer fehlbar sind, tragen wir die Verantwortung dafür, uns unserer Ungewissheit zu stellen und jenen Ahnungen und Zweifel Raum zu geben, die durch andere geweckt werden.

Literatur

- Arendt, H. (1989), *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Bajohr, H. (2013), „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“ Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus, in: Shklar, J. N., *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 131–168.
- Benhabib, S. (2013), Judith Shklars dystopischer Liberalismus, in: Shklar, J. N., *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 67–86.
- Bernstein, R. J. (2005), *The Abuse of Evil. The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*, Cambridge, UK, u. Malden, Mass.
- Butler, J. (2010), *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, übers. v. Ansén, R., Frankfurt am Main.
- Dewey, J. (2001), *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, übers. v. Suhr, M., Frankfurt am Main.
- Geras, N. (1998), *The Contract of Mutual Indifference. Political Philosophy after the Holocaust*, London, New York.
- Hetzel, M., u. Hetzel, A. (2007), *Zur Sprache der Sprachlosen. Ebenen der Gewalt in der diskursiven Produktion von Behinderung*, in: Hermann, S. K., Krämer, S., u. Kuch, H. (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld, 337–352.
- Hoffmann, S. (1996), *Judith Shklar as Political Thinker*, in: Yack, B. (Hg.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, Chicago u. London, 82–91.
- Kant, I. (1983), *Kritik der Urteilskraft*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Weischedel, W., Bd. 5, Darmstadt.
- Liebsch, B. (2008), *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist.
- Liotard, J.-F. (2006), *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, hg. v. Engelmann, P., übersetzt von Pries, C., Wien 2006.
- Rancière, J. (2002), *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Steurer, R., Frankfurt am Main.
- J. Rancière (2006), *Felix Ensslin im Gespräch mit Jacques Rancière*, in: Ensslin, F. (Hg.), *Spieltrieb. Was bringt die Klassik auf die Bühne? Schillers Ästhetik heute. Theater der Zeit*, Berlin, 13–18..

- Rancière, J. (2008a), Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, hg. v. Muhle, M., übers. v. Muhle, M., et al., Berlin.
- Rancière, J. (2008b), Gespräch mit Jacques Rancière, geführt mit F. Ruda u. J. Völker, in: ders., Ist Kunst widerständig?, hg. u. übers. v. Ruda, F., u. Völker, J., Berlin, 37–91.
- Rancière, J. (2008c), Das Unbehagen in der Ästhetik, übers. v. Steurer, R., Wien.
- Salaverría, H. (2004), Dritte Generation? Das Dilemma des Wir. In: Villigster Forschungsforum zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus (Hg.), Das Unbehagen in der ‚dritten Generation‘. Reflexionen des Holocaust, Antisemitismus und Nationalsozialismus, Münster 2004, 30–43.
- Salaverría, H. (2011), Anerkennbarkeit. Butler, Levinas, Rancière, in: Hetzel, A., Quadflieg, D., u. dies. (Hg.), Alterität und Anerkennung, Baden-Baden, 35–55.
- Salaverría, H. (2012), Enjoying the Doubtful. On Transformative Suspensions in Pragmatist Aesthetics, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 4.1, 247–254.
- Salaverría, H. (i. E.), Critical Common Sense, Exemplary Doubting, and Reflective Judgment, in: del Castillo, R., Faerna, Á. M., u. Hickman, L. A. (Hg.), *Confines of Democracy: Essays on the Philosophy of Richard Bernstein*, New York.
- Schrupp, A. (1999), Feministischer Sozialismus? Gleichheit und Differenz in der Geschichte des Sozialismus, Vortragsmanuskript, <http://www.antjeschrupp.de/feministischer-sozialismus> (zuletzt aufgerufen am 31.03.2014).
- Shklar, J. N. (1984), *Ordinary Vices*, Cambridge u. London 1984 [OV].
- Shklar, J. N. (1997), Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Frankfurt am Main [ÚU].
- Shklar, J. N. (1998), What is the Use of Utopia?, in: *Political Thought and Political Thinkers*, hg. v. Hoffmann, S., Chicago u. London, 175–190.
- Shklar, J. N. (2013), *Der Liberalismus der Furcht*, hg., übers. u. mit einem Nachwort versehen v. Bajohr, H., Berlin [LF].
- Shklar, J. N. (2014), *Ganz normale Laster*, Berlin [GnL].
- Sonderegger, R. (2012), Vom Wahrmachen der Gleichheit, *Journal Phänomenologie* 38 (2012), 27–42.