

## Inhalt

### Themenheft zur politischen Theorie von Judith N. Shklar

*Hannes Bajohr / Rieke Trimçev*

Editorial der Gastherausgeber ..... 161

### Übersetzungen

*Judith N. Shklar*

Gewissen und Freiheit ..... 167

*Seyla Benhabib / Paul Linden-Retek*

Judith Shklars Kritik des Legalismus ..... 179

### Abhandlungen

*Tobias Bülte*

Politisches Denken jenseits von Begründung und Fatalismus.

Überlegungen zu einer erweiterten Lesart Judith Shklars ..... 193

*Samantha Ashenden / Andreas Hess*

Republican Elements in the Liberalism of Fear ..... 209

*Peter Vogt*

Skepsis und Sozialdemokratie – Mésalliance oder Zukunftsbündnis?

Ein Plädoyer im Anschluss an Judith Shklar ..... 223

*Christine Unrau*

Judith Shklars Sinn für Veränderung.

Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken Judith Shklars ..... 239

*Rieke Trimçev*

Verbindlichkeitskonflikte und politische Verpflichtung ..... 253

### Weitere Abhandlung

*Urs Lindner*

Von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe.  
Zur Rechtfertigung von Gleichstellungspolitik ..... 269

### Rezension

*Micha Steinwachs*

Freiheit und der skeptische Blick auf das Recht ..... 291

# Editorial der Gastherausgeber

*Hannes Bajohr / Rieke Trimçev*

In Deutschland war die politische Theoretikerin und Ideenhistorikerin Judith N. Shklar (1928–1992) lange Zeit nahezu ausschließlich für ihr 1992 übersetztes Buch *Über Ungerechtigkeit* bekannt (Shklar 1992 [1990]). In den USA hingegen galt das Schlagwort des „Liberalismus der Furcht“ als Summa ihres Werkes (Shklar 2013). Erst die 1998 veröffentlichten Bände mit einer Auswahl ihrer Schriften (Shklar 1998a; 1998b) legten den Grundstein für eine Rezeption, die anfangs nur langsam in Gang kam, aber in den letzten Jahren eine neue Phase erreicht hat. Inzwischen kann man von einer behutsamen Kanonisierung Shklars sprechen. Sie lässt sich am sprunghaften Anstieg der Übersetzungen in zahlreiche Sprachen nicht weniger ablesen als an der Tatsache, dass eine Nachlassedition wie jüngst *On Political Obligation*, die ihre letzte Vorlesung zugänglich macht, vor zehn Jahren wohl nur schwer denkbar gewesen wäre (Shklar 2019a).

Dieser neue Status hat zur Hinterfragung der reduktiven Werkinterpretation geführt, die differenzierteren Gesamtdarstellungen (Hess 2014; Gatta 2018) und diachronen, die Entwicklung ihres Denkens ins Auge nehmenden Perspektiven gewichen ist (Moyn 2019; Bajohr 2019; Forrester 2019b; Fives 2019). Auch wächst die Zahl jener Beiträge, die sich Shklars eigenem Theoriedesign zuwenden: So geht es nun um die Rolle, die Literatur und Moralpsychologie in ihrem Werk spielen (Strong 2019; Brown/Osborne 2019; Forrester 2019a), um die kontroverse Frage, ob und in welchem Ausmaß Shklar skeptizistisch und anti- oder postfundamentalistisch argumentiert (Forrester 2011; Misra 2016; Stullerova 2014; 2017; Bajohr 2019), oder um ihre politische Ideengeschichtsschreibung (Hess 2018; Gambino 2019).

Diese sich vollziehende Neubewertung des Gesamtwerks wirkt sich auch auf die Interpretation einzelner Texte aus. So werden etwa ihre Bücher *Ganz normale Laster* (2014 [1984]) und *Über Ungerechtigkeit* als Beispiele nicht-regelorientierter, dissenstheoretisch informierter Ethikansätze diskutiert (Salaverría 2014) oder deren Argumente auf Themen wie Klimawandel oder Tierethik angewandt (Grasso 2011; Abbey 2016). Damit einhergehend vollzieht sich eine Art nachholender Rezeption von zum Veröffentlichungszeitpunkt wenig beachteten Werken: So wird der Erstling *After Utopia* von 1957 nun öfter als politiktheoretische Momentaufnahme der Nachkriegszeit herangezogen (Stears 2010: 12 ff.; Hacke 2013), während die Studie *Legalism* (1986 [1966]), die sich neben einer

Diskussion der Nürnberger und Tokioter Prozesse allgemein dem Verhältnis von Moral, Politik und Recht widmet, in den letzten Jahren zu einem vieldiskutierten Beitrag im Bereich der Theorie des Völkerstrafrechts und der *International Relations* geworden ist (Moyn 2014; Dickson 2015; Royer 2017; Stullerova 2013; 2017). Und schließlich hat Shklars neuer kanonischer Status dazu geführt, dass sie in verschiedenen gegenwärtigen Debatten, etwa in jener um den politischen Realismus, zu einer zentralen Figur avanciert ist (Sabl 2011; Forrester 2012; Sleat 2013).

Dieses Schwerpunktheft möchte die vielschichtige Diskussion um Judith Shklar und ihr Werk, die international an Fahrt gewinnt, aufnehmen und sie – gerade in Bezug auf gegenwärtige Problemlagen wie Migration und Integration, denen Shklar sich gegen Ende ihres Lebens zuwandte (Shklar 2019b) – in der deutschsprachigen Politischen Theorie und Ideengeschichte weiterführen und vertiefen.

Eröffnet wird das Heft von einer Übersetzung aus dem Nachlass – dem Vortrag *Gewissen und Freiheit*, den Judith N. Shklar am 22. März 1990 an der University of California in Berkeley hielt.<sup>1</sup> In diesem Text kartiert Shklar das gedankliche Feld, das sie im Frühjahr 1992 in einer Vorlesung über Fragen der politischen Verpflichtung behandeln wollte. *Gewissen und Freiheit* formuliert die Frage: Gibt es eine genuin politische Erscheinungsform des Gewissens? Ja, antwortet Shklar. Unter Rückgriff auf ihre Arbeiten zum amerikanischen Liberalismus der Rechte (Shklar 2017: insb. 149 ff.) verweist sie auf Situationen, in denen Menschen die systematische Ungleichverteilung negativer Freiheitsrechte als Unterdrückung interpretieren, obwohl sie selbst nicht direkt betroffen sind. Hier manifestiere die Kritik im Namen des individuellen Gewissens die Weigerung, ein „passiv ungerechter“ (Shklar 1992 [1990]: 69 ff.) Mensch zu sein und an der Ungerechtigkeit gegenüber Mitmenschen indirekt teilzuhaben; sie artikuliere zugleich eine ganz eigenes Verständnis „positiver Freiheit“, die Isaiah Berlins berühmten Gegensatz zwischen negativer und positiver Freiheit transzendiere. Dieses politische Gewissen, so deutet der Vortrag an, zeichnet auch solche Situationen aus, in denen Menschen auf die Frage „Soll ich dem Gesetz Folge leisten?“ nicht mit der Berufung auf partikuläre Loyalitäten, sondern auf bürgerschaftliche Verpflichtungen antworten. Die Unterscheidung zwischen Loyalitäten und Verpflichtungen als Begründungen für Gehorsam beziehungsweise Ungehorsam ist auch das Organisationsprinzip der skizzenhaften Ideen- und Argumentgeschichte politischer Verpflichtung, die Shklar in *Gewissen und Freiheit* erzählt.

Dieser Vortrag stellt ein spezifisches Verständnis von Rechten aus, dessen gerade in der deutschen Rezeption vernachlässigte Vorgeschichte im Werk von Shklar die zweite Übersetzung in diesem Schwerpunktheft erhellt. Der Aufsatz *Die Kritik des Legalismus* von Seyla Benhabib und Paul Linden-Retek rekonstruiert die Einwände, die Shklar seit Mitte der 1960er Jahre bis in die späten 1980er Jahre gegen liberale Debatten über das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit vorbrachte. Wenn sich im Laufe der Zeit auch die Adressaten und mit ihnen Shklars Begriffe ändern, so eint ihre verschiedenen Schriften zu diesem Thema doch das Anliegen, die ‚Herrschaft des Gesetzes‘ stets in der Interaktion politisch-institutioneller, sozialer und historischer Kontexte zu verstehen. Benhabib und Linden-Retek zeigen, dass ‚Kritik‘ sich bei Shklar dabei nicht in einem destruktiv-entlarvenden Gestus erschöpft, sondern positive Theoriebildung beinhaltet, und unterstreichen theoretische Potentiale für heutige Debatten über das Verhältnis zwischen Faktizität und

1 Wir danken Michael Shklar und den Harvard University Archives für die freundliche Erlaubnis zur Übersetzung und zum Abdruck des Essays *Gewissen und Freiheit*.

Geltung des Rechts. Hier schließt auch die Besprechung von *Micha Steinwachs* im Rezensionsteil dieses Heftes an, der Shklars *Liberalismus der Rechte* in seinem Verhältnis zur kritischen Rechtstheorie diskutiert.

Die ersten beiden Beiträge zeigen uns Shklar als eine Autorin, die an typisch liberalen Begriffen arbeitet – allerdings nicht immer auf Wegen, die zeitgenössischen und heutigen Leser\*innen als ebenso ‚typisch liberal‘ erscheinen. Diese Eigenschaft von Shklars politischem Denken beleuchten die folgenden beiden Beiträge genauer. *Tobias Bülte* analysiert in seinem Beitrag *Politisches Denken jenseits von Begründung und Fatalismus* Shklars Absage an einen begründungstheoretisch verfahrenen Liberalismus. Shklar ersetze Liberalismen, die sich an einem *summum bonum* orientieren, nicht schlicht durch das *summum malum* der Grausamkeit. Das Diktum, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, habe für ihren Liberalismus keine Begründungsfunktion, sondern gebe ihm eine Frageperspektive vor, die in je spezifischen Kontexten nach sowohl institutionellen als auch sozioökonomischen Hindernissen individueller Selbstbestimmung fragt.

Shklars Distanz zu einem begründungstheoretischen Liberalismus erklärt sich auch aus den Spuren des republikanischen politischen Denkens, wie *Samantha Ashenden* und *Andreas Hess* in ihrem Aufsatz *The Republican Origins of the Liberalism of Fear* nachweisen. Obwohl Shklar republikanische Prinzipien wie beispielsweise einen starken Tugendbegriff stets als unvereinbar mit einer Politik unter pluralistischen Vorzeichen hielt, lassen sich viele ihrer Reflexionen besser verstehen, wenn man sie als Antworten auf eine Auseinandersetzung mit republikanischen *Topoi* und Autoren begreift. Der Beitrag zeigt dies ausgehend von Shklars Beschäftigung mit Rousseau anhand ihrer Diskussion von Lastern (und also *vices* statt *virtues*), ihrer Rekonstruktion der oben schon angesprochenen amerikanischen Idee von Freiheit sowie ihrer späten Reflexion über demokratische Bürgerschaft.

So ist der Boden bereitet, um in den folgenden Beiträgen die Debatte über die ‚positiven‘ Seiten Shklars politischer Theorie in die deutschsprachige Forschung zu tragen. *Peter Vogt* schlägt in seinem Beitrag *Skepsis und Sozialdemokratie* vor, die auch schon in den vorigen Texten analysierten Eigenschaften von Shklars politischem Denken als eine „erschließende Skepsis“ und „negative Rechtfertigung“ zu beschreiben. Shklars „negativer Egalitarismus“ (Shklar 2014 [1984]: 39), der soziale Ungleichheiten aus Furcht vor ihrer Übersetzung in verzerrte politische Machtverhältnisse kritisiert, könne einen Weg aus der vielbeschworbenen Krise der Sozialdemokratie weisen.

*Christine Unrau* fragt im Anschluss nach *Judith Shklars Sinn für Veränderung*. Wie auch Peter Vogt und viele weitere Autor\*innen dieses Schwerpunktheftes bricht ihr Beitrag mit dem Urteil, dass Shklar für einen konservativen Liberalismus stehe, dem es zuvorderst um Schadensbegrenzung gehe. Vielmehr sei die Wahrung von politischer Gestaltungsfähigkeit eines der wesentlichen Anliegen der Theoretikerin Shklar. Unrau beschreibt die Analyse von subjektiven und institutionellen Blockaden politischer Veränderung als Leitmotiv insbesondere Shklars später Schriften. Mit Blick auf erstere kritisiere Shklar eine Rhetorik des Fatalismus und das habitualisierte Ausblenden von Ungerechtigkeits Erfahrungen durch passiv ungerechte Bürger\*innen; mit Blick auf letztere fordere sie „Praktiken und Institutionen des Zuhörens“ ein.

Der Beitrag von *Rieke Trimçev* schließlich fragt nach der Aktualität von Shklars Auseinandersetzung mit politischen Loyalitätskonflikten in heterogenen politischen Gesellschaften. Der Aufsatz *Verbindlichkeitskonflikte und politische Verpflichtung* argumentiert, dass Shklar in ihrem unvollendeten Spätwerk Verbindlichkeitskonflikten eine pro-

duktive Rolle für die Genese von politischen Verpflichtungen zuspreche. Trimçev rekonstruiert dazu Shklars Auseinandersetzung mit Fragen der Regelbefolgung und des Gesetzesgehorsams und stellt sie in eine vergleichende Perspektive zu konkurrierenden Verpflichtungstheorien. Mit einer Diskussion von „Freiheit und Gewissen“ schließt der Beitrag den Bogen zum Auftakt dieses Schwerpunktheftes.

Shklars Werk, so viel ist klar, ist noch lange nicht ausgeschöpft. Die in diesem Schwerpunktheft angeschnittenen Themen – Verpflichtung, Begründung, Sozialdemokratie, Republikanismus und die Ideengeschichte des Liberalismus – sind daher als Anregung zu verstehen, die aufgenommenen Fäden weiterzuspinnen und in angrenzende Diskurse zu tragen. Auch in Bezug auf Shklars eigenes Werk gibt es noch weiße Flecken der Forschung. Neben der (wie Shklar einräumt) ungeklärten normativen Frage, welche Kriterien ein Liberalismus der Furcht und der Rechte zur Schlichtung in Konflikt liegender Rechtsansprüche anzubieten hat (Shklar 2017: 63), ist es vor allem Shklars mittlere Phase, der noch wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde: Ihre ideenhistorischen Lektüren Hegels (Shklar 1976), Rousseaus (Shklar 1985 [1969]) und Montesquieus (Shklar 1987) könnten dabei Aufschluss über die Entwicklung eines Denkens geben, in dem sich historische und systematische Überlegungen nicht voneinander trennen lassen. Es bleibt auch für zukünftige Shklar-Forscher\*innen viel zu tun.

## Literatur

- Abbey, Ruth, 2016: Putting Cruelty First: Exploring Judith Shklar's Liberalism of Fear for Animal Ethics. In: *Politics and Animals* 2 (1), 25–36.
- Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), *Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Baden-Baden, 71–97.
- Brown, James und Osborne, Thomas, 2019: Imaginative Literature and Political Theory. An Engagement. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 116–136.
- Dickson, Tiphaine, 2015: Shklar's Legalism and the Liberal Paradox. In: *Constellations* 22 (2), 188–198.
- Fives, Allyn, 2019: The Unnoticed Monism of Judith Shklar's Liberalism of Fear. In: *Philosophy & Social Criticism*, Mai 2019.
- Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: *Modern Intellectual History* 8 (3), 591–620.
- Forrester, Katrina, 2012: Judith Shklar, Bernard Williams and political realism. In: *European Journal of Political Theory* 11 (3), 247–272.
- Forrester, Katrina, 2019a: Experience, Ideology, and the Politics of Psychology. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 136–157.
- Forrester, Katrina, 2019b: *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton.
- Gambino, Giacomo, 2019: „Our End Was in Our Beginning“. Judith Shklar and the American Founding. In: *American Political Thought* 8 (1), 202–230.
- Gatta, Giunia, 2018: *Rethinking Liberalism for the 21<sup>st</sup> Century. The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*, New York / London.
- Grasso, Marco, 2011: The Ethics of Climate Change. In: *Environmental Politics* 22 (3), 377–393.
- Hacke, Jens, 2013: Wende zur Skepsis. Liberale Ideenverteidigung in der Krise der Zwischenkriegszeit. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 7 (2), 35–52.
- Hess, Andreas, 2014: *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*, Basingstoke.

- Hess, Andreas, 2018: The Meaning of Exile: Judith N. Shklar's Maieutic Discourse. In: *European Journal of Social Theory* 21 (3), 288–303.
- Misra, Shefali, 2016: Doubt and commitment: Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 77–96.
- Moy, Samuel, 2014: Judith Shklar über die Philosophie des Völkerstrafrechts. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4), 683–707.
- Moy, Samuel, 2019: Before – and Beyond – the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 24–46.
- Royer, Christof, 2019: International Criminal Justice Between Scylla and Charybdis – the ‚Peace Versus Justice‘ Dilemma Analysed Through the Lenses of Judith Shklar's and Hannah Arendt's Legal and Political Theories. In: *Human Rights Review* 18 (4), 395–416.
- Sabl, Andrew, 2011: History and Reality. Idealist Pathologies and ‚Harvard School‘ Remedies. In: Jonathan Floyd / Marc Stears (Hg.): *Political Philosophy Versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*, Cambridge, 151–176.
- Salaverría, Heidi, 2014: Ungeregelte Zweifel und politische Urteilsbildung bei Judith Shklar und Jacques Rancière. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4), 708–726.
- Shklar, Judith N., 1957: *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton.
- Shklar, Judith N., 1976: *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1985 [1969]: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1986 [1966]: *Legalism. Laws, Morals and Political Trials*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1987: *Montesquieu*, Oxford.
- Shklar, Judith N., 1992 [1990]: *Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 1998a: *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago.
- Shklar, Judith N., 1998b: *Redeeming American Political Thought*, Chicago.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2014 [1984]: *Ganz normale Laster*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2019a: *On Political Obligation*, New Haven / London.
- Shklar, Judith N., 2019b: *Verpflichtung, Loyalität, Exil*, Berlin.
- Sleat, Matt, 2013: *Liberal Realism. A Realist Theory of Liberal Politics*, Manchester.
- Stears, Marc, 2010: *Demanding Democracy. American Radicals in Search of a New Politics*, Princeton.
- Strong, Tracy B., 2019: Literature and the Imagination. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 101–115.
- Stullerova, Kamila, 2013: Rethinking Human Rights. In: *International Politics* 50 (5), 686–705.
- Stullerova, Kamila, 2014: The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's „Putting Cruelty First“. In: *Contemporary Political Theory* 13 (1), 23–45.
- Stullerova, Kamila, 2017: Embracing Ontological Doubt: The Role of „Reality“ in Political Realism. In: *Journal of International Political Theory* 13 (1), 59–80.





# Gewissen und Freiheit

*Judith N. Shklar*

Berkeley, 22. März 1990

Lassen Sie mich mit einem Geständnis beginnen. Ich habe zugesagt, in nicht allzu ferner Zukunft ein Einführungsseminar über „Politische Verpflichtung“ [*Political Obligation*] zu halten. Normalerweise wäre dies das letzte Thema, über das ich in Berkeley sprechen wollte – oder besser gesagt, vor einem Publikum, in dem auch meine alte Freundin Hanna Pitkin sitzt. Was mich nun dazu gebracht hat, dieses Thema zu behandeln, ist aber weder Verzweiflung noch Leichtfertigkeit, sondern eine unerwartete Entdeckung und, damit zusammenhängend, eine ungewöhnliche Reihe von Gedanken zur Freiheit, die mich sehr überraschten und die ich Ihnen heute, eher vorsichtig tastend, zur Kommentierung vorlegen will. Ich lasse mir keine Chance auf einen echten Gedankenaustausch entgehen, zumal, weil ich mich gerade mit diesen Ideen beschäftige und ihnen noch unentschlossen gegenüberstehe, anstatt sie schon völlig ausgearbeitet zu haben. Das Folgende wird also weniger ein eleganter Essay sein als ein erster Versuch, zwei Probleme zu durchdenken.

Das Erste, was ich zeigen möchte, ist, dass das Gewissen ein sehr seltener und sehr eigenartiger Grund ist, öffentlicher Autorität zu gehorchen oder sich ihr zu widersetzen. Gewöhnlich wird die Verpflichtung zu Gehorsam oder Ungehorsam aufgrund eines Konflikts zwischen Loyalitäten thematisiert. Weil ich Historikerin bin, habe ich mir die Geschichte dieses Argumentes angesehen. Ich werde sie gleich wiedergeben, doch war ich verblüfft, wie selten das Gewissen tatsächlich in Erscheinung tritt. Nun ist ein Ort und eine Zeit, da es zur Geltung kommt, das Amerika vor dem Bürgerkrieg, im Kontext des Kampfes zur Abschaffung der Sklaverei – ein Thema, über das ich nun schon einige Zeit nachgedacht und gearbeitet habe. Und als ich mich dem Auftritt des Gewissens auf unserer politischen Bühne zuwandte, musste ich sofort an das Thema der Freiheit denken – denn es war die Freiheit, die für die Abolitionisten auf dem Spiel stand. Für *uns* bedeutet das unvermeidlich, einen weiteren Blick auf Isaiah Berlins „Zwei Freiheitsbegriffe“ zu werfen. Ich gelangte zu dem Schluss, dass die Unterscheidung, die Berlin zwischen den beiden Typen von Freiheit zieht, für diesen Teil unserer Geschichte und für unsere übliche Art und Weise, über Freiheit nachzudenken, wenig Relevanz besitzt – für „Rechte“ nämlich, die, wie ich meine, ihre wirkliche Bedeutung aus diesem Kampf beziehen und aus der Veränderung der Verfassung, die er einläutete. Ich will damit den großen Mr. Locke nicht kränken, aber von Beginn an und sicherlich seit Mitte des letzten Jahrhunderts war

die Sklaverei diejenige Institution, die für die einen Freiheit definierte und für die anderen Theorien des Naturrechts befeuerte.

Als ich über die Frauen und Männer nachzudenken begann, die sich die Frage stellen: „Soll ich gehorchen?“, entsprach das erste Bild in meinem Kopf dem, das sich auch im Großteil gegenwärtiger philosophischer Literatur zu diesem Thema findet – eine heroische Figur, allein und aufrecht, die sagt: „Dies ist falsch und ich werde dafür nicht einstehen!“ oder aber, nach reiflicher Überlegung: „Ich muss gehorchen.“ So heroisch sie auch sein mögen, diese Argumente – deren Geschichte ich verfolgte und die von Frauen und Männern vorgebracht wurden, als sie für das, was sie für richtig hielten, gegen die öffentliche Autorität oder eine bestimmte Politik eintraten – stellten sich als sehr selten heraus. Meistens ging es weniger um das Gewissen als um gespaltene Loyalitäten. Das ist wichtig, wenn wir das Gewissen von anderen Gründen für moralische oder politische Handlungen von Gruppen oder Einzelnen abgrenzen wollen.

Lassen Sie mich einigermaßen konventionell mit Antigone beginnen. Wie Sie sich vielleicht erinnern, will sie ihren Bruder beerdigen, dem der König – ihr Onkel – ein Begräbnis verweigert, weil er ein Verräter war. Wir hören sie auf ihre Verpflichtungen als Schwester insistieren und auf die Pflicht der Blutbande, ihre Toten zu begraben. Das alles ist zutiefst mit Religion durchtränkt und es ist keineswegs klar, dass es sich hierbei um eine Frage des Gewissens handelt und nicht eher um einen Konflikt zwischen bürgerschaftlichen und religiösen Werten. Natürlich sind wir ihrer Meinung, aber es ist unklar, ob sie eine innere Stimme geltend macht oder eine anerkannte rituelle Pflicht. In ihrer Einsamkeit und ihrem persönlichen Mut vermeinen wir, die Stimme von etwas sehr Persönlichem zu vernehmen. Aber die Sache kann auch durchaus völlig anders liegen und ich meine, Hegel hatte ganz Recht, als er in Antigone die Verteidigung familiärer Religiosität gegen politische Übergriffe erkannte. Dieselbe Stimme, glaube ich, vernehmen wir in Platons *Kriton*, als Sokrates sich weigert, der Todesstrafe zu entfliehen, die durch ein unrechtes Urteil über ihn verhängt worden ist. Er spricht von seinem *daimon*, einem inneren Geist, der in solchen Momenten seine Zustimmung gebietet,<sup>1</sup> und ich bin der Meinung, dass hier zum ersten Mal jemand das Gewissen als einen spezifisch nichtreligiösen und schlicht menschlichen moralischen Impuls isoliert und seine Vorrangstellung zu erklären versucht hat. Sokrates sagt: Weder Konvention noch Recht, sondern meine Entscheidung lässt mich in den Tod gehen. Und das begründet er. Es ist behauptet worden, Sokrates habe durch seinen edlen Tod lediglich die Würde des Philosophen verteidigt und heroischer als Achilles gehandelt, wie er es in der *Verteidigung des Sokrates* formulierte, aber diese beiden Gründe sind natürlich nicht unvereinbar. Und so werde ich daran festhalten, dass mit Sokrates das Gewissen zum ersten Mal in einem philosophischen Text auftrat. Nicht zuletzt erscheint es als solches isoliert in der Ablehnung aller Ansprüche der Freundschaft, die Kriton so bewegend vorbringt und denen man ausweicht, wenn man sie fälschlich als bloße Konventionalität darstellt. Es ist in der Tat eine echte *tour de force*, Gehorsam, Dankbarkeit und Pflicht mit etwas so Persönlichem zu garantieren wie dem eigenen *daimon*.

Helden trotzen im Epos und den Erzählungen der Bibel natürlich oft der Macht von Königen und Lehnsherren, aber anders als Sokrates sprechen sie nicht von einer inneren Stimme, die an nichts Äußeres gekoppelt ist. Was ich über sie und meine anderen Beispiele herausfand, war, dass sie stets in dem einen oder anderen Loyalitätskonflikt befangen

1 Shklar vermischt hier *Kriton* mit der *Verteidigung*, in der das Argument des *daimon* eingeführt wird.

waren. Selbst da, wo sie den von Gott gesalbten Königen gegenüberstehen, hat Gott einen größeren und vorrangigen Anspruch auf ihre Loyalität. Nathan und David – die wohl am häufigsten zitierten Bibelfiguren im karolingischen Europa – stellen die Ansprüche des Glaubens diametral denen der Herrschenden gegenüber, aber auch das ist keine Sache persönlichen Gewissens, sondern des Gehorsams zu einer anderen und vorrangigen Autorität – letztlich einem anderen Herrscher. Der Kampf zwischen der Kirche und dem Staat ist im Prinzip unabschließbar, weil er einen Konflikt zwischen Loyalitäten beinhaltet. Selbst wenn – von Paulus bis Augustinus und sogar bis Luther – Christen vorgeschrieben war, die säkularen Mächte demütig und widerspruchslos zu ertragen, war der Grund dafür keine Sache des Gewissens, sondern die Tatsache, dass Politik so bedeutungslos und Demut eine so wichtige christliche Tugend war. Gehorsam als ein Zeichen der Demut hat nichts mit Politik zu tun, sondern damit, die Geißeln der säkularen Welt in ihren äußersten Erscheinungsformen zu ertragen. Im Fall eines klaren Konfliktes zwischen rivalisierenden Organisationen war es offensichtlich, wer den größeren Anspruch geltend machen konnte. Wir mögen das Versprechen als ein durchaus persönliches Bekenntnis [*commitment*] verstehen, aber die Eide, die vom Mittelalter an für die Verpflichtung solche Wichtigkeit erlangten und nach denen wir auch heute noch geradezu süchtig sind, waren ganz anderer Natur. Sie wurden auf Gott abgelegt und durch ihn garantiert, und wer wirklich an diese Garantie glaubt, wie etwa Claus von Stauffenberg in unserem Jahrhundert, der hat es außerordentlich schwer zu entscheiden, was Gott von ihm verlangt – dem Eid auf den Herrscher zu folgen oder unmittelbar der Pflicht gegen Gott. Das kann, wie T. S. Eliot an Thomas Becket in *Mord im Dom* zeigt, eine Frage sowohl der Ehre Gottes als auch der Ehre des Menschen sein. Und jene, die von diesen Konflikten zwischen Verpflichtungen zu zwei göttlich sanktionierten Mächten – die eine verkörpert durch die Kirche, die andere durch den Herrscher – ehrlich zerrissen sind, werden von fürchterlichen Zweifeln darüber heimgesucht, ob sie nicht Selbstbetrug begehen und der Verführung erliegen. Noch komplizierter wird das Ganze, wenn man dazu noch entscheiden muss, welche die wahre Kirche ist. Als Luther sein „Hier stehe ich“ verkündete, folgte er in seinem Handeln dem, was er für die unmissverständlichen Befehle Gottes hielt, und nicht seiner persönlichen inneren Stimme an sich. Er verteidigte die wahre Kirche gegen ihre Verräter.

Es gibt noch andere Loyalitäten, die mit Ehre zu tun haben, etwa die Ehre des Adels. Auf ihr kann kein König dauerhaft herumtrampeln, selbst wenn er *wirklich* der Gesalbte des Herrn ist, der Hochverrat durch Judas Iskariot besondere Anrühigkeit angenommen hat und, wie ich sagte, Eide auf Gott abgelegt wurden. Man denke nur an Shakespeares *Richard II*. Er ist ein miserabler König und für all seinen Ärger selbst verantwortlich und doch spricht ihm niemand das Recht auf die Krone ab, das keinem anderen zukommt; als er getötet wird, sagt Bolingbroke, er müsse sich auf eine Wallfahrt begeben, auch wenn er diesen Ausspruch nie in die Tat umsetzt. Es ist noch nicht einmal klar, ob Richard II. als Tyrann zu gelten hat, dem gegenüber alle Eide aufgelöst und alle Loyalitäten aufgekündigt werden müssten. Das könnte nur geschehen, wenn er ein Anhänger des Antichristen wäre oder seinen Krönungseid auf wirklich skandalöse Weise verraten hätte. Noch 1775 waren in den Wahlpredigten der Priesterschaft Neuenglands Anklagen gegen George III. zu hören, die ihn als klassischen Tyrannen zeichnen, der seinen vollkommen gehorsamen und guten Untertanen in Amerika den Krieg erklärt habe und auf die Stufe katholischer Korruption hinabgesunken sei. Geringeres hätte ihnen nicht erlaubt, als Rebellen aufzutreten – und das seien sie ja in der Tat nicht, hatte doch ihr Herrscher sie verraten. Sie aber blieben den Gesetzen Gottes und der Natur weiter treu.

Das war nicht länger der aristokratische Anspruch auf Ehre, der dem wirklichen Ausdruck des eigenen Gewissens dennoch sehr nahekommen konnte. Im Verlauf der Religionskriege in Frankreich taucht bei manchen Autoren, vor allem Montaigne, in einer sehr bewussten Imitation Sokrates' die Wiederentdeckung eines moralischen Anspruchs auf, der im Ekel vor der Grausamkeit fanatischer Sekten fragt: „woran kann ich glauben?“ und antwortet: „an mich selbst“ und an meinen Freund. Und da mein Freund als mein Freund nie etwas tun könne, was ich selbst nicht tun würde, könne es zwischen mir und meinem Freund, meinem anderen Selbst, keinen Konflikt geben, sollte er dem König ungehorsam werden. Doch Montaigne spricht noch immer die Sprache der Ehre und der Freundschaft zwischen Ehrenmännern. Daher ist er, auch wenn er so allein ist, wie man es nur sein kann, doch nicht so isoliert, wie Sokrates es war. Diese Lage ist dennoch typisch für eine moralisch aufrechte Person in einer vor Blut triefenden Welt wie der unseren – ich meine damit unser Jahrhundert, nicht unser Hier und Jetzt. Dieses persönliche Gewissen ist keine loyale oder illoyale Stimme, aber es steht zu erwarten, dass es die Freunde im Konfliktfall dem Fürsten vorzieht. Das ist bereits die entzauberte Welt, und es ist gut möglich, dass in ihr das Gewissen gedeiht, auch wenn Montaigne noch an eine in Ehrbegriffen verwurzelte Kaste und Klasse appellieren konnte.

Ist es exzentrisch, wenn ich das Gewissen als von der Religion isoliert betrachte? Schon möglich, aber nicht, weil ich irgendwie die Wichtigkeit der Religion für Auseinandersetzungen um Verpflichtung ignorieren wollte – ganz im Gegenteil –, aber hier ging es mir darum, meine eigenen Ideen durch etwas Klassifizierung zu ordnen und zu sehen, ob sich ein reines Gewissen identifizieren ließe, das von Konflikten zwischen Loyalitäten, einschließlich der Loyalität zu Gott, klar zu unterscheiden ist. Wie erwähnt findet sich eine Andeutung davon bereits in den Tumulten religiöser bewaffneter Konflikte, aber wie Sie wissen, bestand die typischere Reaktion darin, die ganze Verpflichtungsfrage in Form vertraglicher Paradigmen zu verrechtlichen, die in unseren Tagen wieder aufleben. Der frühneuzeitlichen Produktion von Gesellschaftsvertragstheorien wurde zuerst durch Humes vernichtende Kritik ein Dämpfer verpasst und danach, sehr viel bedeutender, durch den Aufstieg der modernen Ideologien nach der Französischen Revolution, in der die Forderungen der Zukunft – also das Versprechen der Geschichte – die Auseinandersetzungen um Verpflichtung ersetzen. Selbst Hegels Verteidigung des Gehorsams gründete darauf und er war es auch, der es in besonderem Maße zu seinem Geschäft machte, das Gewissen als irrationalen und egoistischen Nonsens herauszustellen. Verpflichtung kehrte eigentlich erst in England wieder, zumindest als sich endlich abzeichnete, dass die Regierung ein aktiver Anbieter von Wohlfahrtsdiensten sowie ein bescheidener Umverteiler würde sein müssen, um mit dem von den Industrieökonomien hervorgebrachten neuen Wohlstand und neuen Leid fertig zu werden. Hier denke ich vor allem an die Idealisten wie T. H. Green,<sup>2</sup> die ernsthafte Argumente für die Verpflichtung zum Gehorsam gegen den Staat vorbrachten, der per definitionem seine Pflicht tat. Leider gehörten nach 1914 dazu auch Staaten, die sich in einem unaufhörlichen Kriegszustand befanden, so dass für viele Menschen diese Verpflichtung nicht gelten konnte, weil bedingungsloser Militärdienst genau dasjenige war, was der liberale demokratische Staat seinen Bürgern nicht abverlangen durfte. Einige ersinnen Doktrinen des gerechten Krieges, aber die anderen, die dies nicht tun, sind es, die am wahrscheinlichsten das Gewissen als ihre Leitschnur

2 Thomas Hill Green (1836–1882), Sozialreformer und Anhänger des von Hegel beeinflussten Britischen Idealismus. Autor von *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London/New York 1895).

behaupten würden. Wie Sie wissen, erkennt das Gesetz in diesem Land solche Gewissensansprüche an. Aber ich bin heute nicht am Recht und seinen gegenwärtigen Schwankungen interessiert. Mir fällt jedoch auf, dass wirklich erst im gegenwärtigen Jahrhundert – da die soziale Gerechtigkeit moralische Ansprüche erhob, statt nur historische Aussagen zu treffen – Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft wieder zum respektablen Thema philosophischer Diskussion avanciert sind, und dass – als der Wohlfahrtsstaat [*welfare state*] zum Kriegsstaat [*warfare state*] wurde – diese Diskussion wieder dahin zurückkehrte, wo sie sich eigentlich die ganze Zeit schon hätte befinden sollen, nämlich vor unseren Augen als große und schwierige Frage. Und dies eher als für alle anderen für jene, die unter annehmbaren Regierungen leben. Das soll freilich nicht heißen, dass es nicht der Faschismus und Nazismus gewesen wären, die letztendlich das Thema des Gehorsams ins Scheinwerferlicht gerückt haben. Ich möchte nur sagen, dass es philosophisch betrachtet längst dort angekommen war.

In Amerika war dieses Thema nie verschwunden. Dafür war die große Anomalie amerikanischer Politik verantwortlich – die Vorherrschaft der Besitzklaverei in einem modernen konstitutionellen Staat, der vorgab, auf Naturrechten zu gründen. Für amerikanische Abolitionisten war Religion häufig von großer Wichtigkeit, oft aber handelte es sich, wie man sagen muss, um eine Kirche mit einem einzigen Mitglied, wie im Fall William Lloyd Garrisons.<sup>3</sup> Und bei Henry David Thoreau haben wir es mit dem vollendeten Gewissensmenschen zu tun, weshalb er heute, da das Gewissen nicht länger an Religion gebunden ist und keine weitere gesellschaftliche Loyalität darstellt, so wichtig geworden ist. Wer solche Ansprüche vorbringt, ist in vielerlei Hinsicht ein Störenfried und politisch selten erfolgreich. Sie lassen sich sehr schwer verteidigen. Diese Haltung erscheint egoistisch, hyperindividualistisch, wie eine Rückkehr in eine historische Vergangenheit, die ihre Ausrichtung nun vom Krieg zur Moral umgewandt hat. Vergleich sich nicht Sokrates sehr vorteilhaft mit Achilles? Was konnte Rousseau vorbringen, außer zu sagen, dass wir einen göttlichen Instinkt besäßen und damit sei die Sache erledigt? Wenn es nur *dein* Anspruch ist, was für ein Anspruch ist das überhaupt? Die klassische Antwort ist Thoreaus „Warum nicht?“ – warum sollte eine kollektive Stimme mehr Gültigkeit besitzen, einmal davon abgesehen, dass sie mehr Macht auf sich vereint? Ich verstehe nicht, warum etwa Michael Walzer der Meinung sein kann, ein für ein „Wir“ artikulierter Anspruch sei in sich bereits einem Anspruch überlegen, der im Namen eines „Ich“ vorgebracht wird. *Wir* haben ebenso oft unrecht, nur sind wir dabei wesentlich schwerer zu überhören. Warum sollte mein Gewissen weniger relevant sein als eine Gruppenideologie, wenn ich mich weigere etwas zu tun, das mir als ausgewiesen böse erscheint? Wenn es so etwas gibt wie eine Pflicht sich selbst gegenüber, dann besteht sie genau hierin. Ist das eine Art der Selbstvervollkommnung? Das mag sein, aber wen soll ich vervollkommen, wenn nicht zuerst und vor allem mich selbst? Der Fall, den ich nun vorstellen will, liegt abseits solcher Fragen und ist in einem Teil unserer Geschichte angesiedelt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Freiheit betrachtet. Es ist sehr wohl möglich, dass sich das als eine Form von Selbstbefreiung wahrgenommene Gewissen in manchen Fällen selbst als notwendiger Schritt auf dem Weg zur Befreiung anderer zu rechtfertigen vermag. Seine Rechtfertigung besteht dann in der Freiheit als einem spirituellen wie einem politischen

---

3 William Lloyd Garrison (1805–1879), Sozialreformer, Abolitionist und Verfechter des Frauenstimmrechts; Herausgeber der abolitionistischen Zeitung *The Liberator* und Mitgründer der *American Anti-Slavery Society*.

Gut. Dieses Argument beantwortet nicht alle Fragen, ist aber als solches interessant und ich werde es nun an Ihnen ausprobieren.

Mich interessiert hier weniger, die Abolitionisten zu verteidigen – ich halte es für ausgemacht, dass sie im Recht waren –, sondern die widerspenstigen Probleme des Gewissens zu erforschen, die sich ergeben, wenn man eine Menge Entscheidungsmöglichkeiten besitzt und es mit einer Regierung zu tun hat, die man nicht vollkommen stürzen oder in Aufruhr versetzen will, von der man aber dennoch glaubt, dass sie auf äußerst zentrale Weise nicht nur ein wenig, sondern völlig und absolut ungerecht ist – was hier heißt, dass sie die Sklaverei verteidigt. Mich treibt um, dass eine Theorie der Freiheit, die ich für richtig halte, dem Gewissen dennoch ziemliche Schwierigkeiten bereitet. Die gewissenhafte Person, wie ich sie beschrieben habe, sagt nicht: „Ich sollte frei sein zu tun, was ich will.“ Sie sagt: „Ich bin im Recht und ich bin nicht deshalb unterdrückt, weil ich ins Gefängnis wandern werde – was ich erwartet habe –, sondern weil ich mich unterdrückt fühlen würde und in der Tat auch fühle, da ich sogar im Gefängnis dazu gezwungen werde, etwas zu tun, das ich für böse erachte.“ Selbst die Person, die im Gefängnis Baumwollsäcke näht, kann sich in die Sklaverei verstrickt fühlen. Und problematisch ist gerade diese Unterdrückung als Verstrickung – die Unfähigkeit, sich dem zu entziehen, was man als ernsthafte böse Handlung betrachtet. Die Mitglieder der *Underground Railway* in New England waren dieser Meinung. Wann immer sie ein Hemd anzogen, wussten sie, dass ein Sklave die Baumwolle dafür gepflückt hatte.

Sie fühlten sich der Verweigerung dessen ausgesetzt, was man heute „negative Freiheit“ nennt, und diesem Thema möchte ich mich nun zuwenden, denn ihm geht es wesentlich um die Beziehungen zwischen Gewissen und Freiheit.

Wie Sie wissen hat sich seit 1958 fast jede Diskussion über Freiheit um einen sehr berühmten Essay Sir Isaiah Berlins gedreht, der „Zwei Freiheitsbegriffe“ heißt. Bevor ich auf ihn eingehe, möchte ich eine Schuld zu- und eine Geschichte wiedergeben.<sup>4</sup> Der Essay ist oft kritisiert und trotzdem kanonisiert worden. Warum ist das so? Es hatte mit der Stimmung dieser Zeit zu tun, dem Zeitalter der Ideologien. Auch lieferte Berlin eine sehr klare Definition negativer Freiheit, die er geschickt gegen all ihre Alternativen verteidigte. Negative Freiheit sei die Fähigkeit, ohne die Einschränkung durch andere zu tun, was wir wollen. Es gehe nicht darum, was wir tun oder warum, sondern um die Tatsache, dass wir daran nicht gehindert werden, oder, wie er es später formulierte, dass uns Türen offenstehen. Dagegen stellt er die positive Freiheit, die mit dem Sieg des Höheren über das niedere Selbst einhergeht, dem Gefühl, von den niederen Leidenschaften befreit zu sein; die positive Freiheit bezeichnet ein inneres Freiheitsgefühl. Dies lehnt er ab, denn die Idee der positiven Freiheit werde von erzieherischen und autoritären Regimes dazu gebraucht, uns zu zwingen, uns zu neuen Wesen zu machen; oder sie sei eine Rechtfertigung dafür, sich zurückzuziehen – wie Epiktet, der meinte, er sei, da er über Vernunft verfüge, frei in seinen Ketten, während es sich beim Tyrannen um den echten Gefangenen handele. Diese Gymnastik moralischer Antipolitik entwerte aber nur die wirkliche Freiheit und am Schlimmsten sei die Behauptung, es gehe darum, wer uns beherrsche – dass, sich eins und in Harmonie mit den Herrschenden zu fühlen, echte Freiheit bedeute.

4 Im Abschnitt über Berlin wird Shklars Text notizenartiger, vermutlich weil sie die bereits in „Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten“ vorgebrachte Argumentation wiederholt; die Übersetzung versucht, fragmentarische Sätze grammatisch zu vervollständigen. Vgl. Judith N. Shklar, „Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten“, in: *Der Liberalismus der Rechte*, hg. v. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes und Seitz 2017, 149–186.

Ohne Frage war es Berlin darum zu tun, die Definition des Liberalismus in dessen langem Kampf gegen totalitäre Regimes abzusichern. Er plädierte gegen den Fanatismus zu einer Zeit, in der sich das repressivste Regime das Prestige des Wortes „Freiheit“ angeeignet hatte; es war die Zeit von Orwells *1984*. Es war wichtig, die Sache richtig zu fassen, und eine enge Definition ist keinen Schwankungen und verfälschten Darstellungen ausgeliefert. Kein Schwindel sollte möglich sein. Die Freiheit der Liberalen bestehe darin, keiner Einmischung zu unterliegen. Meine Freiheit sei so groß wie der Raum, in dem ich tun kann, wozu ich mich entscheide, vor allem ohne die Einmischung von Regierungsmächten. Auch sei es nicht genug zu sagen, dass diese Idee für arme Menschen unwichtig ist; sie mögen es nicht, herumgeschubst zu werden; dies sei nur eine weitere Entbehrung.

Die meisten Kritiker Berlins haben eingewandt, diese Idee sei zu eng gefasst. Sicherlich gehört irgendein Ideal der Selbstentwicklung, der Freiheit *zu*, nämlich etwas für sich selbst zu tun, zu individueller Freiheit. In Ruhe gelassen zu werden ist eine zu leere Definition. Dagegen haben Berlins Verteidiger eingewandt, dass man sich mit einem solchen Argument der Gefahr der „schiefen Ebene“ aussetzt. Aber es gibt kein Argument, das sich nicht verdrehen ließe oder das man nicht irgendeinen unliebsamen Pfad würde herabrollen lassen können. Auch das Argument der schiefen Ebene ist schief.

Eine angemessenere Verteidigung, die auch Berlin selbst vorgebracht hat, lautet, dass es in der Politik um die Freiheit der Wahlmöglichkeiten gehe und man dazu versuchen müsse, das Richtige zu treffen, weil in der Politik kein einziges harmonisierendes Gut möglich sei. Das Gesundheitswesen, Erziehung, die Erhöhung des Lebensstandards, Sicherheit, die Förderung der Künste und Wissenschaften, Umweltschutz – all dies seien würdige Ziele, aber seien sie doch keine Freiheit und schränkten unsere Freiheit gar ein. Allerdings könnten sie auch der Freiheit Vorschub leisten, selbst Bedingungen für Freiheit sein, die Freiheit selbst seien sie aber nicht. Das ist ohne Frage die Skizze einer pluralistischen Gesellschaft, weil wir so vielen grundsätzlichen Wahlmöglichkeiten gegenüberstehen. In diesem Sinne ist sie sehr nach dem amerikanischen Geschmack gewesen. Das war der Grund für Berlins Erfolg. Pluralismus ist hierzulande nicht zu verachten.

Aber ist Pluralismus genug? Ist er an und für sich hinreichend, um Tolerierung und Freiheit sicherzustellen? Das ganz sicher nicht. Überdies bedeuten ein Wertpluralismus und seine Anerkennung durch uns noch nicht schlichtweg die Privilegierung der Freiheit. Wir müssen immer noch wählen. Indem er die Dinge bei ihrem rechten Namen nannte, stellte Berlin klar, dass wir in der Tat eine Wahl treffen müssen. Aber die Tatsache einer großen Zahl von Wahlmöglichkeiten ist nicht notwendig ein Anreiz zur Freiheit oder auch nur ein Argument zu ihren Gunsten.

Ich möchte behaupten, dass im Treffen einer solchen Wahl unser Gewissen, wie ich es beschrieben habe, eine Rolle spielt – also nicht als ein Konflikt zwischen Loyalitäten, sondern als persönliche Überzeugung – und dass wir unter diesen Umständen die Frage der negativen Freiheit erneut betrachten müssen, aber nicht in der fürchterlichen Form, in der Berlin sie ausmalt. Dabei will ich freilich auch nicht dem Gros seiner Kritiker folgen, die seine Definition der positiven Freiheit einfach ignorieren und auf irgendeine andere Weise bestimmen – etwa als Selbstentwicklung oder etwas anderes. Stattdessen möchte ich für die Position eintreten, dass unter bestimmten Umständen das höhere Selbst in der Politik durchaus eine Rolle spielt, und argumentieren, dass es eine echte Art der Freiheit darstellen kann, die notwendig ist, die negative Freiheit in seiner besten Form zu erhalten. Überdies denke ich, dass ein starkes Verständnis von Rechten die Unterscheidung zwischen den zwei Freiheiten irrelevant werden lässt. Denn während Berlin uns korrekter-

weise in Erinnerung ruft, dass nationale Selbstbestimmung keine negative Freiheit ist, kann doch Selbstregierung auch bedeuteten, dass ich „Herr im eigenen Land“ bin, und zwar auf eine Weise, die keineswegs nationalistisch ist, sondern bedeutet, ein aktiver Staatsbürger zu sein und an den Entscheidungen teilzuhaben, die mich und die Meinen betreffen. Ist die Chance zur Teilnahme an der Politik denn nicht ein Teil der Freiheit, nicht in ihrem positiven Sinn als Sieg über die eigenen niederen Neigungen oder als die Herrschaft der Vernunft, sondern als ein Weg durch eine offene Tür? Will ich mich zum größtmöglichen Grad (der mit derselben Hoffnung anderer vereinbar ist) selbst regieren, dann bin ich bereits über die Unterscheidung zwischen negativer oder positiver Freiheit hinausgegangen. Hier, glaube ich, verschwimmen die Trennlinien. Mein eigener Herr und Meister zu sein und nicht beeinträchtigt werden zu wollen, sind schließlich keine sehr weit voneinander entfernten Forderungen. Ich leugne nicht, dass eine Perversion im Verlangen nach Selbstbeherrschung zu einem Trugbild der Freiheit führen kann – aber was könnte nicht diesen Effekt haben? In der Politik kann auch negative Freiheit auf den Kopf gestellt werden. Keiner Beeinträchtigung zu unterliegen, mag in der Politik ebenso gut völlige Bewegungslosigkeit bedeuten, weil jede Veränderung *irgendjemandes* Erwartungen beeinträchtigt, selbst wenn diese Veränderungen die Freiheit vieler anderer wesentlich erweitern würden. „Wessen Freiheit?“ – das ist überhaupt keine Frage von negativer oder positiver Freiheit, und in der Tat erkennt Berlin das, auch wenn er zu Konflikten zwischen negativen Freiheiten wenig sagen kann. Meine Zweifel an Berlins negativer Freiheit sollen zeigen, dass in der Politik nichts so rein ist wie in der klärenden Definition. Worauf es mir aber wirklich ankommt, ist, dass seine Unterscheidung für die Geschichte der Vereinigten Staaten und die jeweils historische Wahl, die wir zu treffen hatten, keinerlei Bedeutung besitzt.

Was die amerikanischen Freiheitsrechte betrifft, liegt das zu einem überwältigenden Grad an der Sklaverei seit der Mitte des letzten Jahrhunderts. Für uns muss Freiheit gegen Hindernisse durchgesetzt werden, sie ist nicht bloß eine offene Tür. Sie ist eine Forderung an Regierungen zu handeln, um die Freiheit einer Gruppe gegen eine andere zu schützen. Das verlangt positive Handlungen zur Sicherung der Freiheit: den Herrn daran zu hindern, Sklaven zu unterdrücken, keine Staatsbürger zweiter Klasse zuzulassen. Rechte sind keine Bedingungen der Freiheit, sie haben einen unabhängigen Wert. Sie sind keine Befreiung, sondern ein andauernder Prozess, der anerkennt, dass wir eine Vergangenheit der Sklaverei haben und den ewigen Drang, sie in unterschiedlichem Gewand gegen bestimmte Gruppen fortzuschreiben – zu Anfang schwarzen Sklaven. Es ist eine Freiheit, in der ein jeder, der den Anspruch auf ein Recht erhebt, weiß, dass Freiheit als Kontrapunkt zur Sklaverei existiert.

Es steht außer Frage, dass die wesentliche Wahl zwischen Mehrheitsherrschaft und Minderheitenrechten zu fällen ist; es geht aber nicht nur um die Entscheidung zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, sondern um die zwischen zwei Freiheiten – der des Herren und der des Sklaven. Sie kann auch den inneren Kampf zwischen zwei Teilen unseres Selbst zur Folge haben. Der Glaube, die Überwindung der eigenen niedrigen Neigungen müsse in totaler Herrschaft enden, ist eine Perversion positiver Freiheit, wie Berlin selbst zugesteht. Das ist keine Bedrohung der Freiheit, sondern, wie ich sagen möchte, eine ihrer Inspirationsquellen.

*Diese Schwierigkeit möchte ich aber für einen Moment zurückstellen, um auf den nächsten Punkt zu kommen. Wenn ich mich ohne Mitspracherecht nicht frei fühle, fühle ich mich womöglich auch nicht frei, wenn ich dazu gezwungen werde zu tun, was ich für falsch halte. Ich bin nicht nur dann unfrei, wenn ich etwas tun muss, was ich nicht tun*



will; ich kann auch das Gefühl haben, dass das, was mich unterdrückt, eine moralische Belastung ist – wenn ich, kurz gesagt, gezwungen werde, etwas zu tun, das mein Gewissen verabscheut und das mich daher nicht äußeren Zwängen unterwirft, sondern den Qualen, die daher stammen, etwas Falsches tun zu müssen und die mich Selbstekel, Reue und so weiter empfinden lassen. In einem Wort: es geht um innere Unterdrückung.

Dies ist, was viele der Abolitionisten im Amerika des 19. Jahrhunderts fühlten; sie sind der Grund, dass Berlins Unterscheidungen auf den amerikanischen Fall in einem gewissen Sinn nicht anwendbar sind. Sie waren verstrickt, verwickelt in die systematische Versklavung anderer, und sie konnten sich diesem Übel nicht entziehen. Sie erlitten den Entzug positiver Freiheit. In der Tat war es genau dies, was ihr Gewissen wachrüttelte.

In mancherlei Hinsicht waren die extremsten Verteidiger negativer Freiheit unserer Geschichte die sklavenbesitzenden Plantagenherren der Zeit vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg. Ihr Lieblingswort lautete: „Rechte“. Wie jeder ernsthafte Beobachter seit Burke festgestellt hat, besaßen sie einen ausgeprägten Sinn für den Wert der Freiheit, weil sie wussten, was es hieß, ihrer dauerhaft zu entbehren. Frei zu sein war geradezu das Wesen ihrer Identität im Gegensatz zu der ihrer Sklaven. Jeder Abolitionist bemerkte die erbitterte Leidenschaft für persönliche Freiheit unter den Herren. Sobald man sie in irgendeiner Hinsicht herausforderte, riefen sie aus, dass sie versklavt würden. Waren es Zölle, Steuern, Streitigkeiten um Gebiete oder Repräsentation, stets sahen sie unmittelbar ihre Rechte in Gefahr und der Ruf „Wir werden versklavt!“ gehörte zum ständigen Inventar ihrer Rhetorik, gerade, als sich in der aufkommenden Arbeiterbewegung im Norden das Schlagwort von der „Lohnsklaverei“ auszubreiten begann. Dies war das Gespenst, das unter ihnen umging, welches aber auch ihre Freiheit definierte. Sicherlich bestand der hauptsächlichliche Verwendungszweck negativer Freiheit darin, die schwarze Bevölkerung zu versklaven. Aber selbst, wenn die Südstaatler weniger frei waren zu sprechen und zu lesen als die Nordstaatler, fühlten sie sich frei und waren ohne Frage ihre eigenen Herren.

Wie kann man jemandem, der diese Freiheit genießt, sagen, er sei nicht frei? Sehen wir der Tatsache ins Gesicht: Niemand besaß je mehr negative Freiheit als die Sklavenbesitzer auf ihren Gütern. Sicherlich, es gab Sorgen, Schulden, Zensur abolitionistischer Post und Patrouillen, aber doch auch enorme Felder unbeeinträchtigter Entscheidungsfreiheit. Dies ist freilich eine Idee von Freiheit, die es für moralisch hält, wenn im regellosen Naturzustand die Wölfe die Schafe reißen, aber es ist zweifellos echte negative Freiheit. Man muss daran denken, dass nach *Dred Scott v. Sandford* ein ganzes Volk keine Rechte besaß, die eine weiße Person zu respektieren hatte.<sup>5</sup> Keine Beschränkungen: Wenn das keine Freiheit ist, ist nichts Freiheit. Wie sich dann über hundert Jahre später herausstellte, hatten die Herren aufgehört, ein Monopol auf negative Freiheit zu besitzen, und die Doktrin des gleichen Schutzes durch das Gesetz und eine Reihe anderer Änderungen führten zu einer Umverteilung negativer Freiheit an alle Staatsbürger. Wurden die Herren zur Freiheit gezwungen? Ja, in Rousseaus Sinne. Sie hatten, mehr als jeder andere Teil der amerikanischen Öffentlichkeit, unablässig von Rechten gesprochen, und nun wurden sie dazu gezwungen – meistens ohne Erfolg –, ihrem erklärten öffentlichen Bekenntnis und den Gesetzen, die sie natürlich unterstützt hatten, solange sie nur auf Sklaven Anwendung fanden, gerecht zu werden.

5 Der Sklave Dred Scott versuchte 1857, seine Freiheit mit dem Argument einzuklagen, dass er sich zeitweise in Bundesstaaten aufgehalten hatte, in denen die Sklaverei abgeschafft war. Der Oberste Gerichtshof gab Scotts Forderung nicht statt.

Wie Sie wissen, ist die Sklavenbefreiung nicht das ursprüngliche Ziel des Bürgerkriegs, sondern sein Nebenprodukt gewesen. Sie war nie populär und nach dem Ende der *Reconstruction* und der Bürgerrechtsgesetzgebung der Sechzigerjahre waren es die Gerichte – nicht gerade die demokratischste Institution –, die der schwarzen Bevölkerung ein Mindestmaß an Rechten sicherten. Aber wie ich sagte, gab es stets Menschen, die die Abschaffung der Sklaverei im Hier und Jetzt forderten. Die meisten waren, wie erwähnt, religiös, selbst William Lloyd Garrison, der mit allen Gemeinden in Boston wegen ihres mangelnden Glaubenseifers überkreuz lag, doch besaß auch er eine auf Gott ausgerichtete Moral. Lincoln und Thoreau sind dagegen gänzlich andere Fälle. Thoreau war überhaupt nicht religiös, Lincoln war es zwar, was aber für sein politisches Denken keine Rolle spielte.

Beiden erschien positive Freiheit als zentral. Lincoln wuchs in der *Temperance Era* auf. Er glaubte an freiwillige, nicht an gesetzlich vorgeschriebene Alkoholabstinenz, und an die graduelle, nicht die [plötzliche] Abschaffung der Sklaverei, die er für schlicht falsch hielt. Mich interessiert hier das folgende seiner Argumente: Sowohl Alkoholismus als auch Sklaverei erlegten unserer Freiheit in gleicher Weise Schranken auf, weil sie unsere moralischen Fähigkeiten begrenzten. Sie sagen nun sicher: Im ersteren Fall bin ich Sklave meiner Leidenschaften, im letzteren ihr Herr, und das ist keineswegs dasselbe. Aber Lincoln war ebendieser Ansicht. Seinem Verständnis nach machte es keinen Unterschied, ob ich derart zwingend Sklave meiner Leidenschaft bin, dass dadurch meine Wahlfreiheit eingeschränkt wird, oder ob ich tun muss, was eine andere Person mir befiehlt. Nicht nur, weil mir so weniger Wahlmöglichkeiten bleiben, sondern auch, weil mich in beiden Fällen ein Übel überwältigt. Zur Beendigung beider ist Selbstüberwindung nötig. Für Thoreau bestand die selbstauferlegte Sklaverei – die ihm schlimmer erschien als ein Sklavenaufseher aus dem Süden – in der Selbstversklavung an die Arbeitsteilung, an jenes lächerliche Leben, das wir uns selbst, nicht anderen, antun, wenn wir damit beschäftigt sind, unnütze Dinge anzuhäufen. Wir arbeiten, sagte er, damit wir die Arztrechnungen bezahlen können, die wir erhalten, weil wir uns völlig krank gearbeitet haben. Ist das ein Ruf nach positiver Freiheit? Ich meine, ja. Aber da ist noch mehr. Ist eine Regierung, die einen jeden versklavt, für *mich* gut genug? Für einen Mann mit Gewissen, klug, wohlhabend? Warum sollte ich sie annehmen? Ich werde dazu gezwungen, Unrecht zu tun und werde dafür nicht länger einstehen. Ich zahle meine Steuern nicht, um Unrecht zu tun. Zahle ich sie, bin ich nicht frei. Man erlegt mir durch die erzwungene Unmoral Einschränkungen auf. Negative Freiheit gab es genug in Concord. Aber es war die Last des Gewissens, des höheren Selbst, die Thoreau ins Gefängnis gehen ließ.

Waren die Herren die einzigen, die frei zu sein gezwungen waren? Die Mehrheit der Amerikaner wurde tatsächlich zur Fairness gezwungen. Sie wurden mit der Umverteilung von Freiheit gezwungen zu tun, was eine Minderheit für richtig hielt. Es gibt nichts an der negativen Freiheit, das sagt, sie müsse geteilt werden. Sie gehört nur mir. Es ist der Glaube an Rechte, der das Ergebnis des Bürgerkrieges nicht zu einem Akt erzwungener negativer Freiheit, sondern gerechter Verteilung von Freiheit unter dem Gesetz werden ließ.

Es scheint mir, dass dies keinen einfachen Fall für Berlins Begriff negativer Freiheit darstellt. Natürlich muss man die negative Freiheit von ihren Bedingungen trennen. Aber was sind diese Bedingungen? Und ist negative Freiheit selbst nicht lediglich eine Bedingung für anderes, etwa das, was die positive Freiheit verlangt? Die klassische Antwort in Amerika – und, wie ich glaube, die korrekte – bestand in einer Theorie der Rechte, die diese beiden Freiheiten kombiniert und die Abschaffung des Monopols auf negative Frei-

heit fordert, das bei den Sklavenbesitzern und anderen lag. Die Gegenwart ehemaliger Sklaven erzwang mittels Verfassungszusätzen und Gerichtsentscheidungen die Ausweitung von Rechten. Das ist natürlich nicht die ganze Geschichte. Die Fokussierung der Herren auf Rechte war am Ende und gegen ihren Willen ihr größter ideologischer Beitrag zu den negativen Freiheiten. Dennoch wollte ich mich auf Rechte als eine moralische Idee konzentrieren, weil sie die beiden Freiheiten in sich vereinigen. Das Recht selbst bedeutet nicht nur die Ausübung meiner negativen Freiheit, sondern auch einen Anspruch gegen jene, die mich und andere zu unterdrücken geneigt sind. Es verlangt positive Maßnahmen, um den Unterdrückern Einschränkungen aufzuerlegen, weil solche Unterdrückung falsch ist und weil Regierungen dazu da sind, sie zu verhindern. Das Gesetz, das diese Maßnahmen fordert, ist aber selbst ein Ausdruck positiver Freiheit, einer Haltung, die es für unmoralisch hält, dazusitzen und nichts zu tun, wenn ein menschliches Wesen in unserer Mitte misshandelt wird. Die Verletzung eines anderen ist ein Angriff auf mein Gewissen. Handeln wir nicht, die negative Freiheit aller aufrechtzuerhalten, wird das unser Gewissen umtreiben. Oder es sollte es zumindest – und wenn das der Fall ist, werden wir uns nicht so frei fühlen, wie dann, wenn dieses Gewissen ruht; wir werden positiver Freiheit ermangeln.

*Aus dem Amerikanischen von Hannes Bajohr*



# Judith Shklars Kritik des Legalismus

Seyla Benhabib / Paul Linden-Retek\*

Judith Shklar beschäftigten die Ursprünge, die gesellschaftliche Funktion und die Legitimität des Rechts ein Leben lang. Sie gehörte zu den ersten in der angloamerikanischen Tradition schreibenden politischen Philosophinnen der Nachkriegszeit, die sich intensiv mit der Rolle des Rechts in liberal-demokratischen Gesellschaften befassten. In dieser Hinsicht steht ihre Arbeit eher in einer Reihe mit kontinentalen Denkern wie Max Weber, Franz Neumann und Harold Laski und natürlich mit ihrem Lehrer Carl Friedrich, der ihr als erster empfahl, das Thema des Legalismus aufzugreifen (Walzer 1981). Von ihrem 1964 erschienenen Buch über *Legalism. An Essay on Law, Morals and Politics* (Shklar 1964) bis hin zu ihrem 1987 gehaltenen Vortrag über „Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes“ (Shklar 2017 [1987]) entwickelte Shklar eine kontextualistische Analyse des Rechts, die es in ihren gesellschaftshistorischen und kulturellen Bedingungen situiert und die dabei versucht, die normative Skepsis zu vermeiden, in die ein solcher Kontextualismus stets zu führen droht. Die Spannung zwischen der gesellschaftshistorischen Funktion des Rechts und seinem normativen Gehalt markiert die beiden Pole, zwischen denen sich ihre Reflexionen bewegen, ohne dabei je den Zustand eines Gleichgewichts zu erreichen. In Shklars Arbeiten begegnen sich „Faktizität“ und „Geltung“ des Rechts als unversöhnte Dimensionen (Habermas 1992).

In diesem Aufsatz betrachten wir zunächst Shklars frühes Buch *Legalism. An Essay on Law, Morals and Politics*, in dem sie zwischen Aspekten des Legalismus als Ideologie, als schöpferische Politik und als Ethos des Rechts unterscheidet. Shklars Kritik am Völkerstrafrecht, dem die zweite Hälfte von *Legalism* gewidmet ist, wird heute von jenen wiederbelebt, die ihre Skepsis teilen. Aber diese Rückbesinnung stellt die Feinheiten ihrer Position falsch dar und muss gegen ihre robuste Rechtfertigung der Nürnberger Prozesse in ihrer Legitimität abgewogen werden, die es verdient, so unser Argument, zusammen mit Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* betrachtet zu werden.

Im Laufe der Jahre versuchte Shklar, genauer zwischen der „Herrschaft des Gesetzes“ (*rule of law*), die sie weiterhin konsequent verteidigte, und dem „Legalismus“ als fehlge-

---

\* Seyla Benhabib, Yale University  
Kontakt: seyla.benhabib@yale.edu  
Paul Linden-Retek, Yale University  
Kontakt: paul.linden-retek@yale.edu

leiteter Theorie und Praxis zu unterscheiden. Die Skepsis, die aus ihrer frühen Arbeit sprach, ging in die differenziertere, mildere Analyse der Herrschaft des Gesetzes ihrer späteren Schriften über. Dieser Unterscheidung wenden wir uns in der zweiten Hälfte dieses Textes zu.

## 1. Legalismus: Ein Essay über *mentalité*

In dem direkten und bissigen Stil, der ihr Markenzeichen wurde, stellt Shklar fest: „Dies ist also ein polemisches und eigensinniges Buch. Allerdings soll es nicht destruktiv sein. [...] Sein Ziel ist, durch die deutliche Konfrontation inkompatibler Positionen eine Auseinandersetzung anzuregen, und nicht bloß, die manierliche akademische Ordnung etwas durcheinander zu bringen.“ (Shklar 1964: viii) Shklars Wunsch, Kontroversen zu schüren, wurde nicht erfüllt. In der Zeit seines Erscheinens wurde das Buch von Rechtstheoretikern und politischen Philosophen weitgehend ignoriert.<sup>1</sup> Dennoch markierte es das Zusichkommen einer singulären deutsch-jüdischen Stimme, die jünger war als die Hannah Arendts und Leo Strauss', die in diesen Jahren die politische Theorie an amerikanischen Universitäten dominierten.

Die Nürnberger Prozesse und die McCarthy-Anhörungen noch frisch im Gedächtnis, positionierte sich Shklar in *Legalism* gegen die übermäßige Selbstgefälligkeit der liberalen Demokratien. Sie schrieb über ihren Beitrag, in dem sie eine ziemlich klare Grenze zwischen den Ideologien des marktliberalen Kapitalismus und der politischen Essenz des Liberalismus zog:

„Er ist schlicht und ergreifend eine Verteidigung gesellschaftlicher Vielfalt, beseelt von jenem Elementarliberalismus, der die Fortschrittsannahme hinter sich gelassen hat und keiner spezifischen Wirtschaftsordnung anhängt; er ist allein der Überzeugung verpflichtet, dass Toleranz eine Kardinaltugend ist und dass eine Vielfalt von Überzeugungen und Handlungsweisen nicht einfach nur ertragen, sondern in Ehren gehalten und gefördert werden muss. Die all dem zugrundeliegende Annahme ist, dass gesellschaftliche Vielfalt nun einmal die vorherrschende Bedingung moderner Nationalstaaten *ist* und dass man sie unterstützen *soll*.“ (Shklar 1964: 5)

Was ist Legalismus? „Legalismus bezeichnet jene ethische Einstellung, die besagt, dass moralisches Verhalten eine Frage von Regelbefolgung ist und moralische Beziehungen aus von Regeln bestimmten Pflichten und Rechten bestehen.“ (Shklar 1964: 1) Diese Behauptung deutet zunächst darauf hin, dass Shklar sich mit einer bestimmten Art von Moralphilosophie beschäftigen wollte. In der Tat hätte sie, die später ein Buch über die *Phänomenologie des Geistes* schreiben würde (Shklar 1976),<sup>2</sup> an Hegels Einwände gegen den Legalismus und den abstrakten Rigorismus der kantischen Moralphilosophie denken können. Doch obwohl sie der Kritik kantischer Moral einige Seiten widmet (Shklar 1964: 47–49, 57), ging es ihr nicht um Moraltheorie, sondern eher um den Legalismus als einer Art des Rechtsdenkens, das sich der Isolierung des Rechts von der Moral und von der Politik verschrieben hat. Der erste Teil des Buches besteht in einer Kritik naturrechtlicher Theorien und des analytischen Positivismus – einschließlich der Positionen Hans Kelsens und

1 Samuel Moyn stellt fest, wie wenige Rezensionen in juristischen Zeitschriften erschienen, und kontrastiert dies mit den immer zahlreicher werdenden Verweisen auf ihre Arbeit in den letzten Jahren (Moyn 2014 [2013]: 500). Frühe Übersichten von Shklars Buch geben: Bedau 1967; Braun 1967; Aumann 1965.

2 In ihrem Interview mit Judith Walzer stellt Shklar fest, dass sie mit diesem Buch am wenigsten zufrieden war (Walzer 1981).

H. L. A. Harts. Versucht der analytische Positivismus, das Recht durch ideologische Neutralität und Formalismus sowohl von der Politik als auch von der Moral abzugrenzen, richten naturrechtliche Ansätze ihr Augenmerk auf Recht und moralische Einigkeit, was wiederum mit Vielfalt und Toleranz unvereinbar ist (Shklar 1964: 5). Shklar hält ihre Kritik am Legalismus für auf beide Perspektiven gleich gut anwendbar, was aber wenig überzeugend erscheint. Die Schwierigkeit bei Naturrechtstheorien besteht nicht in der *Trennung*, sondern in der *Vereinigung* von Recht und Moral und sogar von Recht und Politik (Shklar 1964: 8). Das eigentliche Ziel ihrer Kritik ist die rechtspositivistische Tradition und insbesondere die Frage, wie diese Tradition das Verhältnis von Legalismus und Liberalismus versteht. Im Zuge dessen macht Shklar eine Reihe von den Legalismus betreffenden Unterscheidungen, die die Schärfe ihrer ursprünglichen These zu verwischen beginnen.

Legalismus wird als die „Ideologie“ seiner Praktiker bezeichnet, und zwar dies insofern sie glauben, dass das Rechtssystem mit der Herrschaft des Gesetzes identisch sei und das Recht auf formal korrekter Rationalität in dem von Max Weber eingeführten Sinne beruhe (Shklar 1964: 21). Ihr erscheint dieser Glaube ideologisch: Die Zwangsmacht des Rechts und die Tatsache, dass ihm von seinen Adressaten Folge geleistet wird, sind nicht nur Fragen der rechtlichen Sanktionierung und der Rechtsdoktrin, vielmehr müsse das Recht als „Teil eines gesellschaftlichen Kontinuums“ angesehen werden (Shklar 1964: 3, 35).

Diese Kritik am juristischen Formalismus und ihr Insistieren darauf, dass man das Recht in einem gesellschaftlichen Kontext betrachten müsse, hat manche dazu verleitet, Shklar als „Postmodernistin“ (White 1991) zu bezeichnen oder sie – etwas plausibler – eine Vorläuferin der Kritischen Rechtslehre zu nennen (Moyn 2014 [2013]).<sup>3</sup> Keine der beiden Einordnungen wird Shklars eigener Darstellung des Verhältnisses von Legalismus und Liberalismus gerecht. Sie selbst versuchte diese Beziehung in einer paradoxen Formel zu erfassen:

„Das große Paradoxon, das hier zutage tritt, besteht darin, dass der Legalismus als *Ideologie* zu unflexibel ist, um das enorme Potenzial des Legalismus als *schöpferische Politik* zu erkennen, und sich stattdessen in der Verkündigung traditioneller Artigkeiten und Prinzipien erschöpft, die nie realisiert werden können. Darin besteht natürlich der dauerhafte Charakter von Ideologien. Das sollte einen aber in diesem Fall nicht dazu verführen, die Größe des Legalismus als *Ethos* zu vergessen, wenn er sich in den charakteristischen Institutionen des Rechts ausdrückt.“ (Shklar 1964: 112, Hervorhebung d. A.)

Der Legalismus hat also mindestens drei Dimensionen: Er ist eine *Ideologie*, eine *schöpferische Politik* und ein *Ethos des Rechts*. Es ist in der Tat paradox, dass der Legalismus, wenn er eine Ideologie bezeichnet, auch als schöpferische Politik angenommen und als Ethos bewundert werden sollte. Praktiker bevorzugen eine Politik gegenüber einer anderen und übernehmen ein Ethos statt eines anderen, gerade weil sie glauben, dass sie gute und berechtigte Gründe dazu haben. Meinten sie, diese Politik oder dieses Ethos sei *nur* ideologisch, dann wären sie weniger schnell zur Akzeptanz bereit. Doch unter „Ideologie“

3 Shklar erwähnt diese Selbstbeobachtungen im Vorwort zur Neuauflage von *Legalism* (Shklar 1986 [1964]: xi–xii). „*Legalism*, das mir unter allen meinen Büchern das liebste ist, verwandelte sich schnell von einem radikalen Skandalon in einen konventionellen Gemeinplatz, wenn man es mit den ›Angriffen‹ der Kritischen Rechtslehre vergleicht.“ (Shklar 1996 [1989]: 274–275) Vgl. dazu auch West: „In den vierzig Jahren seit dem Erscheinen von Shklars Buch hat nicht alles, aber vieles in ihm den Test der Zeit bestanden“ (West 2003: 122).

versteht Shklar nicht „falsches Bewusstsein“ oder „Verblendung“ im marxistischen Sinne, sondern „eine Reihe persönlicher Reaktionen auf soziale Erfahrungen, die, oft unmerklich, alle unsere Kategorien von Gedanken einfärben.“ (Shklar 1964: 41) Legalismus ist für „Ideenhistoriker“, als die sich Shklar auch bezeichnet (Shklar 1964: vii), bereits an sich betrachtet ideologisch – nicht weil er eine Form von falschem Bewusstsein wäre, sondern weil er die unvermeidliche Perspektive der Praktiker eines „reifen Rechtssystems“ reflektiert (Shklar 1966: 53), wie sie etwa in den Theorien von J. L. Austin, Kelsen und Hart zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne scheint „Ideologie“ so etwas zu meinen wie die *unvermeidlichen Voraussetzungen, ohne die eine Praxis keinen Sinn ergäbe*. Um die Sprache des späten Wittgenstein zu verwenden: Einige Regeln sind konstitutiv dafür, was es heißt, Poker zu spielen oder Algebra zu betreiben, und für den Pokerspieler sowie denjenigen, der Algebra-Probleme löst, ist eine gewisse Perspektive unvermeidlich. Und doch ist auch dies nicht, was Shklar im Sinn hat, denn sie leugnet, dass das, was als „unvermeidliche Perspektive des reifen Rechtssystems“ bezeichnet wird, *den konstitutiven Regeln und Praktiken* eines Systems entspreche, ohne dessen Annahme man kein Spieler oder Problemlöser sein kann; vielmehr schlägt sie vor, dass die radikale Trennung des Rechts von Moral und Politik eine *Wahl* ist und keine *epistemische Unvermeidlichkeit*.

Mit *In Defense of Legalism*, einem Aufsatz, der kurz nach der Veröffentlichung ihres Buches geschrieben wurde, führte Shklar eine vierte Begriffsdimension ein. „Legalismus“ bezeichnet hier eine *theoretische* Betrachtungsweise des Gesetzes durch Moralphilosophen, Juristen und andere. Das betont nicht mehr die Perspektive des Rechtspraktikers, sondern die des Außenstehenden, der versucht, Rechtssysteme zu *verstehen*. Sie fragt: „Welche moralischen Haltungen und politischen Ideologien sind mit ‚reifen‘ Rechtssystemen vereinbar und welche nicht? Welche gesellschaftlichen Haltungen bestärken und unterstützen das Recht? Was sind die gesellschaftlichen Grenzen legalistischer Sitten?“ (Shklar 1966: 53) Mit dem Hinweis, dass Rechtstheoretiker diesen Fragen zu wenig Beachtung zuteil werden ließen, zitiert sie Max Weber, der sie bereits diskutiert habe: „Zwischen Geltung und Nichtgeltung einer bestimmten Ordnung besteht also für die Soziologie nicht, wie für die Jurisprudenz (nach deren unvermeidlichem Zweck), eine absolute Alternative. Sondern es bestehen flüssige Übergänge zwischen beiden Fällen.“ (Shklar 1966: 53; Weber 1976: 17)

So notwendig aber Kontextualisierung und eine soziologische Haltung für die Entmystifizierung legalistischer Rechtstheorien auch sein mögen – können wir wirklich mit allem Nachdruck dazu raten, dass der Legalismus von Juristen angenommen werden sollte, obwohl wir wissen, dass es eine historisch kontingente Perspektive ist, die nur die Vorlieben eines bestimmten gesellschaftlichen Milieus widerspiegelt? Shklars intellektuelle Aufrichtigkeit ließ sie diese Frage direkt angehen. „Jeder, der behauptet, dass Gerechtigkeit eine Politik darstellt und der Rechtsprozess nicht die Antithese der Politik ist, sondern nur eine Form der politischen Handlung unter anderen, muss mit gewissen empörten Anschuldigungen rechnen.“ (Shklar 1964: 143) Aber die Antwort darauf laute, dass es „solche und solche Politik gibt“ (ebd.). Im Gegensatz zu Siegerjustiz und Schauprozessen finden sich „Momente, in denen politische Prozesse tatsächlich liberalen Zwecken dienen können, wenn sie legalistische Werte in einer Weise fördern, die zur konstitutionellen Politik und zu einem anständigen Rechtssystem beitragen. Der Hauptkriegsverbrecherprozess durch das Internationale Militärtribunal in Nürnberg hatte wahrscheinlich diesen Effekt.“ (Shklar 1964: 145) Ist das eine zufriedenstellende Antwort? Kann Shklar wirklich die Vorwürfe der Nürnberger Prozesse als „Siegerjustiz“ entkräften? Bevor wir uns ihrer



Darstellung der Nürnberger Prozesse zuwenden, möchten wir die konzeptuellen Rätsel und die Unmöglichkeiten betonen, die darin bestehen, den Legalismus als Ideologie, Politik und Ethos zu versöhnen. Selbst im nicht-abwertenden Sinn von Ideologie ist es schwer, Legalismus als eine *Politik* zu verteidigen und sie als ein *Ethos* zu empfehlen, sobald sie durch die kontextuelle Arbeit des Ideenhistorikers entmystifiziert worden ist. Shklars Hauptziel der Versöhnung von Liberalismus und Legalismus bleibt unklar und paradox.

Samuel Moyn ist zu dem Schluss gekommen, „dass der Legalismus nicht nur als *edle Lüge* funktioniert, sondern funktionieren muss: Die Philosophen und vielleicht auch die eingeweihten Wächter wissen um seine Lügenhaftigkeit, lassen aber seine Anhänger weiter in dem Glauben, er sei wahr, weil allein der Mythos ihr Verhalten ermöglicht.“ (Moyn 2014 [2013]: 704, Hervorhebung d. A.) Moyn widerspricht ganz radikal Shklars allzu zuversichtlicher Einschätzung des Einflusses von Nürnberg auf das Nachkriegsdeutschland und seinen juristischen Entwicklungen. Er bezweifelt, dass die deutsche Bevölkerung nach der übermäßigen Politisierung des Rechts unter dem NS-Regime bereit war, sich einer humaneren und liberaleren Politik zuzuwenden – „dass sie sich für einen Legalismus entschied, von dem sie wusste, dass er ein Mythos ist, den sie aber allein und ganz bewusst seiner politischen Nützlichkeit wegen wählte.“ (ebd.) Offensichtlich liegt, wie Moyn hinzusetzt, die „Schwierigkeit mit legalistischen Mythen [...] darin – und man kann sich darüber streiten, ob das nun verhängnisvoll ist oder nicht –, dass Menschen von der Wahrheit Wind bekommen.“ (ebd. 705)

Hier muss man äußerst vorsichtig sein. Für Shklar ist Legalismus keine Lüge, ob edel oder nicht. Sie besteht darauf, dass ihre Überlegungen „nicht auf eine Kritik des Legalismus als Ethos abzielen oder auf das Recht als Institution. Es muss wiederholt werden: In dieser Unternehmung besteht die Hoffnung darin, ein höheres Maß an gesellschaftlicher Selbsterkenntnis würde den Legalismus zu einer effektiveren *gesellschaftlichen Kraft* werden lassen, zu einer einfacher zu verstehenden und zu verteidigenden *politischen Ideologie* und schließlich zu einem nützlicheren Begriff für die *Gesellschaftstheorie*.“ (Shklar 1966: 58, Hervorhebung d. A.) Shklar war vielleicht zu optimistisch, als sie glaubte, dass „ein höheres Maß an gesellschaftlicher Selbsterkenntnis“ nicht stattdessen zu einer skeptischeren und abwertenderen Haltung gegenüber dem Legalismus in all seinen Dimensionen führen würde, aber sie als „edle Lüge“ zu verteidigen, war nicht ihre Absicht. Nirgends sind die Spannungen zwischen diesen komplexen Dimensionen deutlicher als in ihrer Analyse der Nürnberger und Tokioter Prozesse.

## 2. Völkerstrafrecht und Legalismus

Shklar gehörte zu den ersten, die sich mit den philosophischen Rätseln des Völkerstrafrechts in der Nachkriegszeit auseinandersetzten. „Es gab und gibt kein System des Völkerstrafrechts“, schrieb sie, „ebensowenig wie es eine internationale Gemeinschaft und internationale politische Institutionen gibt, um Strafgesetze zu formulieren oder dauerhaft durchzusetzen.“ (Shklar 1964: 157)<sup>4</sup> Trotz dieser streitbaren Einwände gegen das Völker-

4 Shklars Beobachtungen zu den konzeptionellen Absurditäten der „Tokyo Trials“ und ihre sarkastischen Kommentare über die Arbeit des Chefanklägers Joseph Keenan nahmen Einiges der postkolonialen Kritik am Völkerrecht in unserer Zeit vorweg. (Shklar 1964: 181 ff.) Keenans Behauptung, die „christlich-jüdischen

strafrecht kommt sie zu der überraschenden Schlussfolgerung: „[W]as die Nürnberger Prozesse so bemerkenswert macht, ist, dass sie in Abwesenheit einer strengen legalen Rechtfertigung ein großer legalistischer Wurf waren, die legalistischste aller möglichen Politik und als solche eine eindrucksvolle Inspiration für das legalistische Ethos.“ (Shklar 1964: 170; vgl. West 2003: 122 ff.; Dickson 2015: 193 f.) War der Prozess auch politisch, da er darauf abzielte, einen politischen Feind und seine Ideologie zu eliminieren, „brauchte er weder legalistischen noch liberalen Werten einen Grund zu Verstimmungen zu geben“. Und „nur weil die Verbrechen gegen die Menschlichkeit das moralische Zentrum des Prozesses bildeten, war all dies möglich.“ (Shklar 1964: 170)

Es ist überraschend, dass sich Shklar unter den drei im Prozess betrachteten Anklagen – Verbrechen gegen den Frieden oder das Führen eines Angriffskrieg, Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit – so eindringlich auf den letzten Punkt konzentrierte. Ihre Gründe waren die folgenden: Sie glaubte, dass die erste Anklage gegen die Nazis zu Recht der Argumentation des *tu quoque* unterlag (Shklar 1964: 161), dass also die über die Nazis richtenden Staaten nicht weniger verbrecherische Handlungen gegen den Frieden begangen hatten. Die Anklage, die Nazis hätten sich Kriegsverbrechen schuldig gemacht, hält Shklars für korrekt, weist aber darauf hin, dass sie zudem Taten begangen hatten, die über das Haager Abkommen von 1907, das der französische Vertreter des Tribunals als das bindende Dokument betrachten wollte, weit hinausgingen. Shklar war wie Hannah Arendt der Überzeugung, dass die Anklage der Verbrechen gegen die Menschlichkeit das Novum der von den Nazi verübten Taten war: „Zu behaupten, die Anklage wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit sei unbekannt gewesen, ist also kein Argument gegen sie.“ (Shklar 1964: 163)

In *Eichmann in Jerusalem* hatte Hannah Arendt das Argument vorgebracht, das Jerusalemer Gericht habe Eichmann in erster Linie wegen „Verbrechen gegen das jüdische Volk“ verurteilt und „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ sei nur als dritte und getrennte Anklage genannt worden (Arendt 1986 [1963]: 373; vgl. Benhabib 2011: 41–57). Im dramatischen Epilog zu *Eichmann*, der mit der Stimme der Richter von Jerusalem sprach, erklärte Arendt, was Verbrechen gegen die Menschlichkeit für sie bedeuteten (1986 [1963]: 372–404). Der Völkermord, das höchste der Verbrechen gegen die Menschlichkeit, sei ein Angriff auf den menschlichen Status und die menschliche Pluralität, die Bedingung, unter der „dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist.“ (Arendt 2002 [1958]: 16) Für Arendt war nichts Geringeres als eine vollwertige ontologische Verteidigung der menschlichen Pluralität notwendig, um die Bedeutung zu rechtfertigen, die den Verbrechen gegen die Menschlichkeit und ihrem Höhepunkt, dem Völkermord, zukam.

Shklar sagt nichts über die rechtliche oder moralische Rechtfertigung der Anklage wegen „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“. Zweifellos würde sie Arendts ontologi-

---

Absoluta von Gut und Böse“ besäßen universelle Gültigkeit, hält Shklar entgegen: „Was um alles in der Welt sollte die jüdisch-christliche Ethik den Japanern bedeuten?“ (ebd.: 183) Aber protestierte Shklar nur gegen die Begriffsstutzigkeit der amerikanischen Staatsanwaltschaft oder hatte sie einen radikaleren Einwand, etwa gegen die Legitimität, einen Prozess für Kriegsverbrecher über so große kulturelle Unterschiede hinweg zu führen? Warum konnte man die Tokioter Prozesse nicht so sehr als eine Art „schöpferischer Politik“ betrachten wie die von Nürnberg? Schließlich war Japan von den westlichen Legalitätskonzeptionen nicht so weit entfernt und wusste mehr über sie als Shklar womöglich annahm. Für eine aktuelle und kluge Darstellung der Kontroversen über die Legitimität der Tokioter Kriegsverbrecherprozesse im Lichte neuer historischer Befunde vgl. Totani 2008. Für eine postkoloniale Kritik des Völkerrechts vgl. Anghie 2007.

sche Verankerung dieses Konzepts in der menschlichen Bedingtheit der Pluralität als eine Variante des Naturrechtsdenkens abtun. Können wir uns damit zufriedengeben, einfach ein neues Strafstatut für neue und beispiellose Akte einzuführen? Bekanntlich erhoben die deutschen Verteidiger sowohl in Nürnberg als auch während des Eichmann-Prozesses immer wieder den Einwand des *nulla crimen, nulla poene sine lege* („kein Verbrechen, keine Strafe ohne Gesetz“) – obwohl niemand so weit ging zu behaupten, dass die Massentötung unschuldiger Zivilisten, Frauen und Kinder eine berechnete Kriegshandlung gewesen wäre. Vielmehr argumentierten sie, dass der allgemeine verbrecherische Charakter des Regimes keine andere Wahl ließ, als den Willen des Führers als Gesetz des Landes zu betrachten. In diesem Sinne war Legalität im Dritten Reich identisch mit Kriminalität. Diese Form eines pervertierten legalistischen Bewusstseins, die von Eichmann und anderen vorgebracht wurde, war offensichtlich auch das, was Shklar selbst unter Legalismus verstand – ein blinder Gehorsam gegenüber Befehlen und dem Gesetz des Landes, ganz gleich, wie pervers und kriminell sie auch sein mögen. Indem sie jedoch das Konzept der „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ so unausgearbeitet und philosophisch unbegründet ließ, blieb ihre eigene Argumentation in der Frage der Siegerjustiz offen. „Was den Fall Eichmann anbelangt, so wirft er keine neuen Probleme für die Rechtstheorie auf“, schreibt sie. „Eichmann ist leider Gottes immer ein jüdisches Problem gewesen.“ (Shklar 1964: 155) Aus einem nicht-juristischen Blickwinkel betrachtet, müsse der Prozess nach seinem politischen Wert für die verschiedenen betroffenen jüdischen Gemeinden beurteilt werden, aber aus theoretischer Perspektive seien die Probleme in Nürnberg und im Eichmann-Prozess identisch, weshalb kein Grund bestanden habe, sie getrennt zu betrachten (ebd.). Wir haben gute Gründe, diese Schlussfolgerung anzuzweifeln, denn ohne die Beweise für den Völkermord an den Juden, der für die Nürnberger Prozesse nicht sonderlich wichtig war, hängt die Kategorie der Verbrechen gegen die Menschlichkeit im luftleeren Raum. In diesem Sinne hat der Eichmann-Prozess sehr viel mehr zum Projekt des Völkerstrafrechts beigetragen, als Shklar vielleicht zuzugeben bereit war.

### 3. Die Moral des Rechts und die Hart-Fuller-Debatte

Die Moral und Legalität des Hitler-Regimes beschäftigte freilich nicht nur Shklar. In seinem berühmten Austausch mit Lon Fuller nennt H. L. A. Hart den Fall einer Frau, die 1944 ihren Mann loszuwerden versuchte und ihn wegen beleidigender Bemerkungen über Hitler den Behörden denunziert hatte (Hart 1971 [1958]; Fuller 1958). Der Ehemann wurde verhaftet und zum Tode verurteilt, auch wenn man ihn nicht hinrichtete, sondern an die Front schickte. 1949 wurde die Frau vor einem westdeutschen Gericht wegen „rechtswidriger Freiheitsberaubung“ angeklagt. Sie plädierte darauf, dass sie unter Nazi-Gesetzen kein Verbrechen begangen habe. Das Berufungsgericht entschied auf ihre Schuld, denn das NS-Statut verstoße „gegen das Billigkeits- und Gerechtigkeitsempfinden aller anständig Denkenden“ (Hart 1971 [1958]: 43–44). Hart bemerkte trocken, die „uneingeschränkte Befriedigung über dieses Ergebnis scheint mir eine Art von Hysterie zu sein.“ (ebd.) Die Hart-Fuller-Debatte von 1958 ist das Scharnier, das in *Legalism* das Kapitel über „Recht und Moral“ mit jenem über „Recht und Politik“ verbindet (Shklar 1964: 107–111). Shklar hält diese Debatte für entscheidend, weil die Herrschaft des Gesetzes – wenn sie irrtümlicherweise nur als die gleiche Anwendung von Regeln auf ähnliche Fälle verstanden wird, egal wie grundlegend oder strukturell besonders diese sein mögen – dem

anhaltenden Pluralismus normativer Werte, der historischen Entwicklung politischer Institutionen und dem Einsatz öffentlicher Macht nicht gerecht werden könne. Und doch ist für sie der Austausch eine enttäuschende Veranschaulichung des bedauerlich „ermüdenden“ Zustands der Debatten zwischen Naturrechtlern und Rechtspositivisten und sei „im Wesentlichen ein Familienstreit zwischen Legalisten“ gewesen. Beide Seiten bestätigten die „Notwendigkeit, Regeln zu befolgen“, unterschieden sich aber hinsichtlich dessen, was „Rechtstreue“ bedeute (Shklar 1964: 106). Shklar versteht Harts eindeutig positivistische Position so, dass die Herrschaft des Gesetzes den Richter dazu verpflichte, gültige Regeln anzuwenden, so unerwünscht oder ungerecht sie auch sein mögen. Eine bestehende Regel aufgrund ihrer Ungerechtigkeit auszusetzen oder zu kippen, würde für Hart den Rahmen der Legalität als solcher umstürzen. Nach Shklars Verständnis ordnet der Positivismus dem Gesetz einen Wert zu, der sich von seiner Moralität unterscheidet: Es ist eine Sicherheit von „Erwartungen, die auf bestehenden Regeln basieren“, für die definitionsgemäß die Einhaltung der legalistischen Moral als Regelbefolgung wesentlich ist (Shklar 1964: 107).

Gegen Hart argumentierte Fuller bekanntermaßen, die Aufrechterhaltung der Legalität erfordere die Bewahrung der grundlegenden „inneren Moral des Gesetzes“, auch wenn dies eine rückwirkende Bestrafung oder andere Abweichungen vom normalen Verlauf der positivistischen Regelbefolgung im engsten Sinne nach sich zöge. Es gehe um die Frage, schreibt Shklar, „ob das Recht so definiert werden kann, dass es die Gerechtigkeit ausschließt oder nicht, oder zumindest, ob seine teilweise Einbeziehung auch das Bekenntnis zu einer dem Gesetz innewohnenden Moral mit sich bringt.“ (Shklar 1964: 108) Sie hält Fullers Beharren auf einer „inneren Moral“, die für die Legalität konstitutiv und dem Gesetz als solcher immanent ist, für „seltsam“. Fuller versuchte, ihrer Meinung nach wenig überzeugend, anti-positivistische Einsichten in die positivistische Legalität zu integrieren, ohne auf die außergesetzlichen Quellen des Naturrechts zurückzugreifen. Das Ergebnis blieb auf jeden Fall dasselbe wie dasjenige Harts: Es bedeutete ein Streben nach „legalistischer Moral“, nach „der gleichen Anwendung von Regeln [...] – vorbestimmt, bekannt und akzeptiert“, ganz im Einklang mit „der juristischen Gewohnheit, das Recht als einfach ‚da‘ zu behandeln.“ (Shklar 1964: 109) Fuller ziele darauf ab, seine Prinzipien gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie seien lediglich instrumental für eine effektive Gesetzgebung; sie sollten darüber hinaus eine grundlegende „Gegenseitigkeit zwischen Regierung und Bürger in Bezug auf die *Einhaltung von Regeln*“ zum Ausdruck bringen (Fuller 1969: 39). Trotz Fullers Beharren auf ihrer Fähigkeit, die Menschenwürde zu schützen (Fuller 1969: 162), waren diese Prinzipien immer noch streng formal, und er behauptete nachdrücklich, Legalität sei nur durch ihre Form mit der Gerechtigkeit verbunden. Nach Shklars Lesart reproduziert Fuller so den abstrakten Legalismus der Kant'schen Moraltheorie, wie sie von Hegel kritisiert worden war, und sie wirft ihm vor, den Richter „vom normativen und politischen Kontext, innerhalb dessen seine Erwägungen stattfinden“, zu trennen (Shklar 2017 [1987]: 138). Harts Erwiderung – dass Fullers Betonung der formalen Konsistenz des Rechts und der Regelbefolgung dennoch „mit sehr großer Ungerechtigkeit vereinbar“ sei (Hart 2011 [1961]: 224 f.) – erscheint ihr als offensichtlich und unausweichlich (Shklar 1964: 109).

#### 4. Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes

Zwei Jahrzehnte später kehrt Shklar zur Unterscheidung zwischen Legalismus und Herrschaft des Gesetzes zurück. Erneut vermeidet sie, sich auf dem Spektrum der zeitgenössischen Debatten über die korrekte theoretische Formulierung der „Herrschaft des Gesetzes“ zu verorten, das sich von einem formalen bis zu einem materiellen Pol erstreckt, von denen jeder „dichtere“ oder „weniger dichte“ Varianten besitzt. Wo sich *formale* Auffassungen mit den „richtigen Quellen und der richtigen Form der Legalität“ befassen, beziehen *materielle* Theorien zusätzlich „Anforderungen an den Inhalt des Gesetzes“ ein (Tamanaha 2004: 92). Formale Konzepte betonen die ordnungsgemäße Verkündung oder Autorisierung des Gesetzes und wenn nicht alle, so doch viele bekanntermaßen von Lon Fuller genannten Elemente: Rechtsklarheit, Allgemeinheit oder Generalisierbarkeit, Publizität, die Widerspruchsfreiheit des Gesetzes, seine Stabilität in der Zeit und das Rückwirkungs- und Undurchführbarkeitsverbot (Fuller 1969: Kapitel 2). Zusammen bilden sie eine Reihe formaler Anforderungen, die die Herrschaft des Gesetzes als eine besondere Form sozialer Organisation auszeichnen. In der Tat erkennen „dichtere“ Interpretationen dieser formalen Darstellung der Herrschaft des Gesetzes in ihr eine intrinsische Disziplin und was Fuller eine „innere Moral“ nannte, die ein „prozedurales Naturgesetz“ darstellt (Fuller 1969: 96).

Im Gegensatz dazu sagen materielle Theorien durchaus etwas über diese Dinge aus. Am deutlichsten vertreten durch das Werk von Ronald Dworkin leugnen diese Theorien, dass materielle Gerechtigkeit von Legalität unabhängig ist, denn sie betrachten die formalistische Abgrenzung von Verfahren und Materie als inkohärent. Sie „verlangen als Teil des Rechtsideals, dass die Regeln des Gesetzbuches moralische Rechte erfassen und durchsetzen“, wie es in der Analyse des Richters auf der Grundlage der Prinzipien von Demokratie, Gleichheit, Freiheit, individuellen Rechten oder anderen Kriterien der Moral und Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt (Dworkin 1978: 262). Solche materiellen Kriterien liegen dem Begriff der Herrschaft des Gesetzes selbst zugrunde und sie können damit zur Unterscheidung von „gutem“ und „schlechtem“ Recht verwendet werden.

Ein Blick auf die Mitte der achtzigerjahre laufende Debatte um die genauen Abgrenzungen zwischen formellen, prozeduralen, materiellen und naturrechtlichen Konzeptionen bei Lon Fuller, Joseph Raz, Ronald Dworkin und anderen hätte Shklar womöglich diese Klassifikationen und ihre verschwommenen Übergänge analysieren und die von ihnen offengelassenen oder nur halbwegs beantworteten Fragen hervorheben können. Aber sie entschied sich, die Alternativen, wie sie die Debatte vorgelegt hatte, nicht zu bewerten; stattdessen griff sie die Begriffe dieser Debatte selbst an. Sie argumentierte, dass der Begriff der „Herrschaft des Gesetzes“ seine politische Vitalität verloren habe. Er sei abstrakt geworden, allem Kontakt mit seinem politischen, sozialen und historischen Kontext beraubt, weil die zeitgenössischen Rechtstheorien „das Gefühl dafür verloren haben, worin die ursprünglichen politischen Ziele der Herrschaft des Gesetzes als einem Ideal bestanden, und ihr keine plausible Neuformulierung entgegenstellen können.“ (Shklar 2017 [1987]: 109) Die Herrschaft des Gesetzes in den Begriffen formalistischer und materieller Ansätze zu konzeptualisieren, sei selbst eine Verzerrung, ein Produkt des Problems, das sie fast zwanzig Jahre zuvor als „Legalismus“ diagnostiziert hatte – dem fehlgeleiteten Versuch, das Gesetz von Kontext und Zielen der Moral und Politik zu isolieren.

Genau wie sie es in *Legalism* getan hatte, tritt Shklar in die Debatte um die Herrschaft des Gesetzes ein, um ihr einen neuen Rahmen zu geben und ihre zugrundeliegenden An-

nahmen und Bestrebungen zu verunsichern. Ihre Leitfrage lautet: Was macht das Ideal der Herrschaft des Gesetzes überhaupt erstrebenswert? Das ist nicht gleichbedeutend mit der Frage, ob die Herrschaft des Gesetzes ein politisch oder moralisch neutraler Begriff ist oder ob er am besten formell oder materiell zum Ausdruck kommt. Shklar ist auf ein vorgängigeres, genealogisches Korrektiv und eine Mahnung aus: Sie untersucht die Bedingungen, die eine jede Konzeptualisierung des Rechtsstaates verständlich, ja politisch relevant machen.

Um diese Frage zu beantworten, erinnert Shklar an „zwei deutlich unterschiedene Archetypen“ (ebd.: 109), zwei Idealtypen der Herrschaft des Gesetzes aus der Geschichte des politischen Denkens: Aristoteles und Montesquieu. Aristoteles' Herrschaft des Gesetzes ist die Herrschaft der Vernunft in der Politik – ein umfassendes Ideal, das „eine enorme ethische und intellektuelle Tragweite“ besitzt (ebd.: 110). Seine „wichtigste Bedingung“ war das unparteiische Urteil des Weisen, „die dauerhafte Gesinnung, fair und gesetzestreu zu sein“ und „syllogistisch zu schlussfolgern“ (ebd.: 113). Der Gesundheitszustand der Polis hängt von der Vermittlung dieses Denkvermögens des „Urteilenden“ ab, obwohl dieses Vermögen zugegebenermaßen auf eine begrenzte Teilmenge der Bevölkerung beschränkt ist und der Ansatz natürlich mit der Sklavengesellschaft des antiken Athen und modernen faschistischen oder Apartheidsstaaten gleichermaßen „aufs Beste verträglich“ ist (ebd.: 116, 110). Montesquieu dagegen versteht die Herrschaft des Gesetzes enger als „jene institutionellen Beschränkungen, die Regierungsvertreter davon abhalten, den Rest der Gesellschaft zu unterdrücken.“ (ebd.: 110) Das Recht schützt hier nicht das gute Leben, sondern entlastet das Individuum von der Willkür der Regierenden. Es „erfüllt nur einen fundamentalen Zweck – die Freiheit von Furcht“ zu gewährleisten (ebd.: 117). Und obwohl er dahingehend in seinen Ambitionen begrenzter ist, ist Montesquieus Konzeption auch umfassender als die des Aristoteles, denn sie zielt auf alle und den Nutzen aller.

Wo sich zeitgenössische Darstellungen der Herrschaft des Gesetzes auf diese Archetypen berufen, seien sie tatsächlich Verzerrungen, haben sie doch „die politischen Ziele und Umstände, die ihnen ihre Bedeutung gaben, heute vergessen“ (ebd.: 109). Die Geschichte des Rechtsdenkens bestehe aus einer Reihe von Formalisierungsbewegungen und philosophischen Abstraktionen, die jene ursprünglichen Laster und Tugenden verdunkelt hätten, die das Interesse an der Herrschaft des Gesetzes belebten. Shklar schreibt eine Geschichte des Vergessens.

In Anlehnung an Montesquieu verwirft sie das Werk von A. V. Dicey, Friedrich von Hayek und Roberto Unger. Dicey trivialisiere die ursprüngliche Furcht vor Willkürherrschaft als eine engstirnige Beschäftigung mit dem formalen Zugang zu den bestehenden englischen Gerichten und der Gewissheit, dass alle Fälle nur von diesen Richtern beurteilt würden. Über Diceys Formulierungen schreibt Shklar: „Nicht die Struktur oder die Zwecke gerichtlicher Sorgfalt, sondern lediglich ihre Formen wurden also wichtig für die Freiheit.“ (ebd.: 121) Gleichermäßen ablehnend steht sie Hayeks Ersetzung der Furcht vor willkürlicher Unterdrückung und Verfolgung durch die Sorge um die unsichere Willkür, die durch menschliche Unwissenheit verursacht wird, gegenüber. Hayeks Herrschaft des Gesetzes ziele auf allgemeine und prospektive Prinzipien, die der „Förderung des freien Marktes“ dienen, es Einzelpersonen ermögliche, um der Minimierung von Konflikt und Ineffizienz willen grundlegende Regeln des gesellschaftlichen Verhaltens zu verinnerlichen, und all dies ohne Rückgriff auf solche Arten von Sozialplanung zu erreichen, die im Totalitarismus endeten. Shklar stößt sich nicht nur an der reinen Zwecklosigkeit von

Hayeks Regeln für die „spontane Ordnung“ („Sie passen an, aber sie ordnen nicht“, ebd.: 124), sondern auch an der ahistorischen Qualität der „nicht zu falsifizierenden Annahmen über menschliche Unwissenheit“ (ebd.: 128), auf denen Hayeks Ansatz beruht. Und ebenso, wenngleich spiegelbildlich, tadelt Shklar Roberto Ungers vorschnelle Entlarvung der verdeckten Hierarchien und Ausbeutung des liberalen Rechts dafür, eine oberflächliche Lesart Webers anstelle einer ernsthaften historischen Untersuchung anzubieten (ebd.: 130). Sie macht Ungers Vernachlässigung der historischen Argumentation auch für seinen gefährlichen Utopismus verantwortlich: „[S]olches zu wünschen verrät ein nur geringes Verständnis für die Zerbrechlichkeit persönlicher Freiheit, die der wirkliche und einzige Bereich der Herrschaft des Gesetzes ist.“ (ebd.: 137)

Shklar konzentriert sich anschließend darauf, wie die Schriften von Fuller und Dworkin auf analoge Weise mit Abstraktionen arbeiten, die die „Rationalität des Urteilens“ trivialisieren und deformieren, indem sie ihm die „ethischen und politischen Umstände“ entziehen, in denen er umgesetzt werden könnte (ebd.). Sie weist insbesondere darauf hin, dass Fullers und Dworkins Darstellungen die Figur des Richters dramatisch „vom normativen und politischen Kontext [trennen], innerhalb dessen seine Erwägungen stattfinden“ (ebd.: 138). Anders als Aristoteles habe Fuller in seiner Konzeption der „inneren Moral“ des Rechts nicht genauer bestimmt, „über welche Gesellschaftsform ein solches Rechtssystem herrschen würde, auch bietet er kein sonderlich deutliches Bild der anderen gesellschaftlichen Kontroll- und Zwangsinstitutionen in der Geschichte dieses Konzepts.“ (ebd.: 139) Und wo Shklar feststellt, dass Dworkin angemessener als Fuller seinen Richter Herkules im Verlauf der amerikanischen politischen Kultur verortet, wirft sie ihm vor, die privilegierte Arbeit „begründeter Entscheidungsfindung“ fälschlicherweise für eine begrenzte Justiz *allein* in Anspruch zu nehmen (ebd.: 145). Wo eine syllogistische juristische Argumentation aus hohen Prinzipien vielleicht ein Modell für die Herrschaft des Gesetzes abgeben könnte, bezweifelt Shklar, dass es Dworkin zu zeigen gelingt, wie sein Herkules diese Rolle spielen kann – „zumal, wenn es um jene Arten von Kontroversen und politischen Kämpfen geht, in die sein Programm die Judikative unweigerlich verwickeln muss“ (ebd.).

Aus diesen bemerkenswerten Beobachtungen können wir eine Reihe von Schlussfolgerungen ziehen. Ein erster Aspekt, der wert ist, festgehalten zu werden, lautet, dass die liberalen und aristotelischen Archetypen, wie sie Shklar skizziert, sich nicht ohne Weiteres auf die Überlegungen formaler und materieller Theoretiker übertragen lassen. Dass der Formalist Fuller zusammen mit dem Materialisten Dworkin unter das aristotelische Modell subsumiert wird, zeigt das nachdrücklich. Dies deutet erneut darauf hin, dass Shklar sich der herkömmlichen Denkweise widersetzt, nach der Konzepte der Herrschaft des Gesetzes entlang der Unterscheidung formal/materiell zu systematisieren sind und stattdessen nach einer klaren Kritikrichtung sucht, die verschiedenen Graden an Kontextualismus und der Aufmerksamkeit für Politik, Institutionen, Soziologie und Geschichte nachspürt. Wenn die Geschichte des die Herrschaft des Gesetzes betreffenden Rechtsdenkens – einschließlich der jüngsten Versuche, diese Geschichte zu systematisieren (etwa bei Möller/Skaaning 2012: 136 ff.) – diese Dimensionen verdunkelt hat, so will Shklar an sie erinnern und wiederbeleben, sei es in Form von Montesquieus psychologischer Rechtfertigung einer begrenzten Regierung und entsprechender Machtkontrolle oder in Form von Aristoteles' Darstellung des Verhältnisses von rationalem Urteil zu Überzeugungsvorgängen und erzwungener sozialer Kontrolle. Shklar kommt zu dem Schluss, dass Zweck und Wert der Herrschaft des Gesetzes nicht getrennt verstanden werden können

von den Institutionen, gesellschaftlichen Strukturen und historischen Epochen, in denen das Recht eingebettet ist und seine Autorität praktisch verwirklicht werden muss.

Zweitens erhält sie eine schöpferische Ambivalenz in Bezug auf den Nutzen und die Nachteile aufrecht, denen die Herrschaft des Gesetzes wie schon der Legalismus zugeführt werden kann. Wenn ihr Versuch, an die Situierung des Rechts zu erinnern, dem Laster eines abstrakten Legalismus widersteht, erinnert ihre Kritik Ungers an das Gegenteil – an die Tugenden der Legalität, die man nicht zu schnell übersehen darf. In der Tat öffnet diese Position eine erhebliche Kluft zwischen Shklars Kritik am Legalismus und der viel reduktiveren Kritik, die aus der kritischen Rechtslehre gegen den legalen Formalismus und Liberalismus als bloße Heuchelei geäußert worden ist (vgl. West 2003). Shklars Kritik zeigt, wie die Bewegung in Richtung philosophischer Abstraktionen nur zu einem verengten Diskurs führt, der nicht nur für die Laster des Legalismus als bloßem Befolgen von Regeln blind ist, sondern auch für die möglicherweise tugendhaften politischen Ziele, die der *schöpferische Einsatz* von Recht und Rechtsinstitutionen erreichen können, wenn es um die Beseitigung von Furcht, Gewalt und Ungerechtigkeit geht – was etwa, wie Shklar meint, bei den Nürnberger Prozessen der Fall war.

Drittens unterstreicht Shklars Kritik an Dworkin und Hayek zusammengenommen ihre Aufmerksamkeit für den Pluralismus der Politik und für die Notwendigkeit demokratischen politischen Handelns – und das trägt dazu bei, ihr Werk nicht nur mit Hannah Arendts Reflexionen über menschliche Pluralität zusammenzubringen, sondern auch mit Jürgen Habermas' Kritik an Dworkins Herkules als einsamem, monologischem Denker. Während Shklar zwar Arendts vollwertiger ontologischer Verteidigung der menschlichen Pluralität nicht zustimmen kann, begründet sie ihre Naturrechtskritik mit der Existenz und Attraktivität einer Vielfalt ethischer Anschauungen und damit mit einem Bedürfnis nach Toleranz und integrativeren Formen eines bürgerlichen Zugehörigkeitsgefühls. Und in der Tat suggeriert ihre Kritik an Dworkin – an seiner fehlgeleiteten Isolation der Obersten Richter als privilegierter Quelle autoritativer politischer Prinzipien –, dass sie die hochliberale Tendenz ablehnt, Recht und Rechtsurteil in einer umfassenden Gerechtigkeitstheorie zu verankern.

Die Affirmation politischer Vielfalt verbunden mit einer Verteidigung zweckgerichteter öffentlicher Maßnahmen, die in ihrer Kritik an Hayek zum Vorschein kommt, weist auch auf eine im Entstehen begriffene interne Beziehung zwischen Legalität und demokratischen Formen der Meinungs- und Willensbildung in Shklars Rechtsauffassung hin. Obwohl sie das Verhältnis zwischen Recht und öffentlicher Vernunft als Teil ihrer Kritik des Legalismus nie letztgültig klären konnte, nahm Shklar in entscheidenden Punkten Habermas' Setzung der inneren Beziehung zwischen Faktizität und Geltung vorweg, ohne sie freilich zu lösen. Als Antwort auf Dworkins Herkules bestritt Habermas, die Frage nach normativen Prinzipien ließe sich im „Persönlichkeitsideal eines Richters“ begründen, „der sich durch Tugend und privilegierten Zugang zur Wahrheit auszeichnet“ (Habermas 1992: 274). Stattdessen versuchte Habermas als Teil seiner Diskurstheorie des Rechts, solche Prinzipien in den Meinungen und Handlungen einer breiteren, politisch verfassten Bürgerschaft zu verankern, in der die Subjektivität des Richters durch die Intersubjektivität einer Gemeinschaft aus Verfassungsinterpretationen ergänzt würde.

Eine solche Denkbewegung scheint in wesentlichen Punkten auf Shklars Bedenken zu reagieren. Obwohl vieles an unserer Interpretation spekulativ bleiben muss, können wir uns Shklars Gedanken erneut zuwenden, um die angedeuteten Stränge einer Rechtstheorie im Keimstadium zu erkennen, die Faktizität und Geltung des Rechts auf eine überzeugenden-



dere Weise verflucht. Denn zwar lässt Shklars Kritik die zahlreichen Paradoxien des Legalismus als Ideologie, schöpferische Politik und Ethos ungelöst – doch womöglich wäre die Diskurstheorie imstande, Licht auf plausible Verknüpfungen zwischen dem Medium des Rechts und jenen deliberativen demokratischen Prozessen zu werfen, die für politische Kontexte, Institutionen und Geschichte empfänglicher sind, so wie Shklar es sich erhofft hatte.

Und umgekehrt gilt: Wenn die Dimensionen von Faktizität und Geltung in Shklars Theorie ungelöst bleiben, täten wir vielleicht gut daran anzuerkennen, dass dies an der Reichhaltigkeit liegt, mit der sie die verschiedenen Kategorien angelegt hat, in denen Faktizität und Geltung gleichzeitig funktionieren (Ideologie, schöpferische Politik, Ethos). Ihre Begriffe richtig zu verstehen, ist daher notwendig, um wiederum zu beurteilen, wie adäquat die Versuche vieler zeitgenössischer Theorien sind, diese Dimensionen zu verstehen.

*Übersetzt von Hannes Bajohr mit freundlicher Genehmigung der Autor\*innen.*

Der Aufsatz erscheint auf Englisch als: „*Judith Shklar’s Critique of Legalism*“ in: *The Cambridge Companion to the Rule of Law*, hg. v. J. Meierhenrich und M. Loughlin, Cambridge, i.E.

## Literatur

- Anghie, Anthony, 2007: *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge.
- Arendt, Hannah, 2002 [1958]: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1986 [1963]: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München / Zürich.
- Aumann, Francis R., 1965: Review. In: *Journal of Politics* 27, 703–705.
- Bedau, H.A., 1967: Review. In: *Philosophical Review* 76, 129–130.
- Benhabib, Seyla, 2011: *International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism*. Hannah Arendt and Raphael Lemkin. In: Dies., *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubles Times*, Cambridge, 41–57.
- Brown, Brendan F., 1967: Review. In: *University of Toronto Law Journal* 17, 218–225.
- Dickson, Tiphaine, 2015: *Shklar’s Legalism and the Liberal Paradox*. In: *Constellations* 2, 188–198.
- Dworkin, Ronald, 1978: *Political Judges and the Rule of Law*. In: *Proceedings of the British Academy* 64, 259–287.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt (Main).
- Hart, H. L. A., 1971 [1958]: *Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral*. In: Ders., *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, hg. v. Norbert Hoerster, Göttingen, 14–57.
- Hart, H.L.A., 2011 [1961]: *Der Begriff des Rechts*. Mit dem Postskriptum von 1994, Berlin.
- Fuller, Lon, 1958: *Positivism and the Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart*. In: *Harvard Law Review* 4, 630–672.
- Fuller, Lon, 1969: *The Morality of Law*, New Haven.
- Møller, Jørgen / Skaaning, Svend-Erik, 2012: *Systematizing Thin and Thick Conceptions of the Rule of Law*. In: *Justice System Journal* 2, 136–153.
- Moyn, Samuel, 2014 [2013]: *Judith Shklar über die Philosophie des Völkerstrafrechts*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4, 683–707.
- Shklar, Judith N., 1964: *Legalism. An Essay on Law, Morals and Politics*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1966: *In Defense of Legalism*. In: *Journal of Legal Education* 9, 51–58

- Shklar, Judith N., 1976: *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1986 [1964]: *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, 2. Auflage, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1996 [1989]: *A Life of Learning*. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 263–281.
- Shklar, Judith N., 2017 [1987]: *Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes*. In: Dies., *Der Liberalismus der Rechte*, hg. v. Hannes Bajohr, Berlin, 108–148.
- Tamanaha, Brian, 2004: *On the Rule of Law. History, Politics, Theory*, Cambridge.
- Totani, Yuma, 2008: *The Tokyo War Crimes Trial. The Pursuit of Justice in the Wake of World War II*, Cambridge.
- Walzer, Judith B., 1981: *Oral History of Tenured Women in the Faculty of Arts and Sciences at Harvard University*, Murray Research Archive, Harvard University, Cambridge (MA).
- Weber, Max, 1976: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. Johannes Winckelmann, 5. Auflage, Tübingen.
- West, Robin, 2003: *Reconsidering Legalism*. In: *Minnesota Law Review* 88, 119–158.
- White, Steven, 1991: *Political Theory and Postmodernism*, New York.

# Politisches Denken jenseits von Begründung und Fatalismus

Überlegungen zu einer erweiterten Lesart Judith Shklars

Tobias Bülte\*

**Schlüsselwörter:** Shklar, Pluralität, Dissens, Ungerechtigkeit, Liberalismus, Begründungstheorie

**Abstract:** In diesem Aufsatz zeige ich, dass Shklars liberale Politische Theorie und ihr Diktum, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, ohne begründungstheoretische Fundierung auskommen. Shklars Liberalismus erscheint dabei als eine parteiische, herrschaftskritische Perspektive ohne idealen Begründungsbezug, die nach kontextgebundenen und historischen Blockaden und Möglichkeiten der Selbstbestimmung gerade auch schwacher AkteurInnen fragt. Dafür arbeite ich Shklars Skepsis anhand dreier Weichenstellungen ihres Denkens heraus – Pluralität, Dissens und subjektiver Sinn für Ungerechtigkeit –, die einem begründungstheoretische Vorgehen entgegenstehen. In einem zweiten Schritt zeige ich dann, dass ihre Orientierung an der Grausamkeit keine statische, minimale Grundnorm ist, sondern eine beständige Befragung der Machtverhältnisse erfordert und eine fordernde, politische Perspektive jenseits der akuten Grausamkeitsverhinderung öffnet.

**Abstract:** In this paper I reconstruct Shklar's argumentative approach beyond justification and link it with her liberalism of fear and her demand of putting cruelty first. As a result of this reading Shklar's liberalism can be seen as a partisan and critical perspective without ideal justification that looks for contextual and historical blockages and possibilities of self-determination especially of the weak. Therefore, I present central elements of Shklar's skeptical thinking – plurality, dissent and a subjective sense of injustice –, that oppose foundational approaches. Secondly, I will show that her approach to cruelty offers no static and minimal fundament for a liberal state, but a permanent enquiry into power relations and a demanding political perspective beyond the hindrance of violence.

In der aktuellen Rezeption wird unter Verweis auf ihre späten Texte *Über Ungerechtigkeit* (1990) und *American Citizenship* (1993) die Lesart von Judith N. Shklar als „émigré thinker“ (Forrester 2011: 593) als zu einseitig zurückgewiesen. Nicht nur die Gefahr totalitärer Herrschaft, sondern auch Exklusion, soziale Ungerechtigkeit und politische Ungleichheit würde Shklar problematisieren (vgl. ebd.). Ihre Auseinandersetzungen mit Ungerechtigkeit und Bürgerschaft in *Über Ungerechtigkeit* und *American Citizenship* werden dabei als progressive Interventionen verstanden, die ihren *Liberalismus der Furcht* (1989) aus der Beschränkung auf Grausamkeitsverhinderung lösen und positiv weiterentwickeln würden (vgl. Guttman 1998). Zugleich versteht dieser Zugang die positiven Bezüge als Begrenzung ihrer Skepsis gegenüber epistemischer und normativer Harmonisierung, den sie prominent seit ihrem Frühwerk *Legalism* an regelförmigen Politik-, Moral- und Rechtsbegriffen formuliert (vgl. Whiteside 1999; Bajohr 2018). Dieser Gegensatz von Skepsis und progressiven Zielen wird aber durch AutorInnen herausgefordert, die

---

\* Tobias Bülte  
Kontakt: tobias.buelte@gmx.de

versuchen, beide Seiten Shklars durch eine nicht-begründungstheoretische Lesart zu vermitteln (vgl. Misra 2016; Gatta 2018; Stullerova 2014).

Im Folgenden rekonstruiere ich Shklars eigentümliches Vorgehen jenseits der Begründung mit Blick auf ihren *Liberalismus der Furcht* und ihr Diktum, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen. Meine These ist, dass Shklars Liberalismus dadurch als eine parteiische, herrschaftskritische Perspektive ohne idealen Begründungsbezug verstanden werden kann, der nach kontextgebundenen und historischen Blockaden und Möglichkeiten der Selbstbestimmung gerade auch schwacher AkteurInnen fragt. An die Stelle der Begründung einer idealen Ordnung zur Beurteilung sozialer und politischer Wirklichkeit tritt eine selbstreflexive politische Theorie der beständigen Befragung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse sowie des Einspruchs gegen politische Herrschaft und Ungerechtigkeit.

Um dies zu zeigen, arbeite ich in einem ersten *rekonstruktiven* Teil anhand ihrer beständigen Skepsis gegen begründungsfixierte und regelförmige Theorien der Politik, des Rechts und der Gerechtigkeit drei wesentliche Weichenstellungen ihrer Theorie heraus: ihre besondere Berücksichtigung von a) Pluralität und b) politischem Dissens sowie c) ihre Konzeption eines subjektiven Sinns für Ungerechtigkeit. Diese drei Aspekte ihres Denkens verdeutlichen, dass sich aus ihrer Skepsis weder eine normative Verpflichtung noch ein konsensfähiges Fundament für die Politik ableiten lässt.

Dies bedeutet aber nicht, dass Shklars politisches Denken und ihre Skepsis zum politischen Fatalismus neigen, vielmehr stärken sie ihr liberales Selbstverständnis. Dafür werde ich in einem zweiten *systematischen* Teil ihre Parteinahme für den Liberalismus auf die gezeigten Weichenstellungen ihres skeptischen Denkens rückbeziehen. Dabei will ich herausarbeiten, dass die Orientierung an der Grausamkeit keine begrenzte moralische Verpflichtung und keine minimale liberale Ordnung begründet. Stattdessen bietet ihr die gewählte Orientierung an der Grausamkeit ein forderndes Instrument zur beständigen Analyse und Bekämpfung von Ungerechtigkeit und Willkür. Shklar entscheidet sich damit für eine universelle Perspektive jenseits der Begründung normativer Fundamente. Anstelle idealer Ordnungsentwürfe ist die Problematisierung konkreter Machtverhältnisse ihr Ausgangspunkt für das Nachdenken über mögliche institutionelle Alternativen.

## 1. Shklars Skepsis: Pluralität, Dissens und der subjektive Sinn für Ungerechtigkeit

Wird Shklars Skepsis bis heute besonders hinsichtlich ihrer Aversion gegenüber totalitärer Herrschaft verstanden, die diesen hinter jedem Idealismus befürchte (vgl. Lilla 1998; Walzer 2014; Robin 2004; Fleiner/Schaal 2012), lässt sich mit Blick auf ihr weiteres Werk ein differenziertes Bild ihrer Skepsis nachweisen (vgl. Bajohr 2019; Misra 2016). Bei ihrer Kritik an naturrechtlichen und deontologischen Rechtstheorien in *Legalism* wie auch am Mainstream der Gerechtigkeitstheorie in *Über Ungerechtigkeit* argumentiert Shklar gegen die Gewissheit über moralische und ethische Prinzipien im Allgemeinen sowie den Anspruch, deren universelle oder gemeinschaftsübergreifende Verbindlichkeit begründen zu können. Für Shklar (1967: 280) könne man von *einem* unumstrittenen, normativen Fundament nur ausgehen, wenn man sich den „incoherent evidences of direct experience and the irreducible conflicts of social opinion“ entzieht. In diesem Abschnitt werde ich anhand dieser Zurückweisung verdeutlichen, dass für sie jegliche Vorstellung einer „unshakable foundation“ (Shklar 1986a: 81) der Moral und der Politik die viel-

schichtige Pluralität menschlichen Zusammenlebens übergeht und deswegen Politik nicht als Aushandlungsprozess berücksichtigt. Anschließend führe ich aus, dass dies für Shklar nicht nur auf einer *deskriptiven* Ebene eine falsche Beschreibung menschlichen Zusammenlebens, sondern auch *normative* Schwierigkeiten mit sich bringt. Gerechtigkeitstheorien schließen eine Vielzahl von als ungerecht empfundenen Phänomenen systematisch aus, da sie subjektiven Ansprüchen einen nachgeordneten Status gegenüber objektiven Maßstäben der Gerechtigkeit zuweisen. Durch ihr Konzept des subjektiven Sinns für Ungerechtigkeit versucht Shklar diese Ausschlüsse gerade zu vermeiden.

Die Facetten und Reichweite dieser Skepsis verdeutliche ich nun genauer an ihrer Kritik des „rational, rule-immersed thinking“ (Shklar 1998: 41). Für Shklar ist die rationalistische Orientierung an Regeln das dominante Denkmuster der Moralphilosophie und der Politischen Theorie spätestens seit der Neuzeit bis in die Gegenwart.<sup>1</sup> Sie führt dieses Denkmuster auf legalistische Überzeugungen zurück, „that hold[ ] moral conduct to be a matter of rule-following and moral relationships to consist of duties and rights determined by rules“ (Shklar 1986a: 1). Diese Regeln der Rechte und Pflichten würden in dieser Vorstellung systematisch auf das allgemeine Grundprinzip der Gerechtigkeit zurückgeführt. Dabei sei die verpflichtende Gültigkeit dieses Prinzips und der abgeleiteten Regeln in etwas „offensichtlich Elementarem und fest Gegründetem“ (Shklar 1993b: 34) – metaphysisch oder in der Vernunft des Menschen – verankert. Mit Hilfe einer solchen Fundierung wird nach Shklar in der Theorie die Gewissheit beansprucht, dass *eine* universell verbindliche Gerechtigkeitskonzeption mit eindeutig ableitbaren Regeln und Anwendungsweisen existiere oder konstruiert werden könne. Aus diesen Prämissen leite sich besonders in Anschluss an Rawls eine begründungstheoretische Aufgabenstellung für die Politische Theorie ab, der sich eine „army of squabbling heirs“ (Shklar 1986b: 14) von Rawls verpflichtet fühlt: Demnach müsse zuerst das normative Fundament freigelegt werden, von dem aus man dann universelle ethische oder moralische Verpflichtungen und eine ideale, sie verbürgende Ordnung ableitet. Dann erst könnte kritisch über politische und soziale Ordnungen und Praktiken geurteilt werden. Diese begründungstheoretische Rahmung hat zur Folge, dass Politik als angewandte Moral begriffen wird, da richtige politische Praxis sich nach dem Muster der moralischen Regelbefolgung vollziehen müsste.<sup>2</sup> Wenn Shklar ihre Skepsis gegenüber der Vorstellung eines übergreifenden normativen Fundaments zum Ausdruck bringt, dann richtet sie sich auch gegen dieses begründungstheoretische Selbstverständnis der Politischen Theorie.

Für Shklar können sich rationalistische Theorien der Moral und Politik nur auf jene normative Gewissheit allgemeingültiger Verpflichtungen und Regeln verlassen, indem sie zwei Faktoren übergehen oder herunterspielen: Erstens ist es in der sozialen und politischen Praxis immer umstritten, was der Maßstab, die Regeln und richtige Anwendung der Gerechtigkeit sind (vgl. Shklar 1986a: 57 f.). Die Vielzahl von theoretischen und praktischen Anrufungen der Gerechtigkeit mit ihren teils entgegengesetzten Vorstellungen, was einem selbst und anderen rechtlich zustehe, lasse sich nicht ohne Weiteres in *einer* Ge-

---

1 Diese Denkungsart hat für Shklar (1986a: 57) lange ideengeschichtliche Tradition: Aristoteles, Thomas von Aquin, Hobbes und Kant. Aktuelle Spielarten finden sich im Anschluss an Rawls sowie bei deontologischen und utilitaristischen Ansätzen (vgl. Shklar 1986b). Sie alle teilen die Vorstellung von gültigen moralischen Regeln, die von anderen Regeln und Grundnormen abgeleitet werden können.

2 Politik ist dann entweder die Erfüllung substanzieller Regeln oder die formale Einhaltung von vernünftigen Verfahrensregeln.

rechtigkeitskonzeption zusammenführen. Diese Unmöglichkeit zeugt von einer *Pluralität der Deutungen* (vgl. ebd.: 116).

Zweitens ist die legalistische Vorstellung allgemeiner Regeln und Prinzipien nur ein ebenfalls umstrittenes Verständnis von Moral neben anderen. Die „moral and political diversity“ (ebd.: 2) könne nicht in einer Gerechtigkeitskonzeption zusammengefasst oder unter eine Moral der Regeln subsumiert werden. Sie verweist auf nicht-legalistische Überzeugungen und Werte, welche die Existenz unpersönlicher Regeln, universeller Rechte und Pflichten leugnen, und auch auf solche, die die Reichweite moralischer Verbindlichkeit nur auf das Verhältnis eines einzelnen Individuums zu sich selbst (z. B. Selbstverwirklichung) oder auf besondere Beziehungen (z. B. Gemeinschaft, Freunde, Liebende) beziehen (vgl. ebd.: 57). Der entscheidende Punkt für Shklar ist, dass solche Überzeugungen und Werte von AkteurInnen in der sozialen und politischen *Praxis* vertreten werden. Daher sollten wir auch in der *Theorie* nicht von ihnen absehen. Ansonsten würde die Uneinigkeit unserer Vorstellung des guten Lebens und unserer ethischen Orientierungen nur verdeckt, anstatt angemessen berücksichtigt zu werden.<sup>3</sup>

Die Verschiedenheit und die Inkohärenz ethischer Überzeugungen, Werte und ihrer Deutungen führt Shklar (1986a: 4) vor allem auf ihre Genese zurück: Wir bilden unsere Überzeugungen als subjektive Präferenzen<sup>4</sup> in Reaktion auf unsere individuellen Erfahrungen gesellschaftlichen Zusammenlebens aus. Unsere subjektiven Überzeugungen haben dabei einen Eigensinn, da sie immer auch unsere Wahrnehmung, Urteile und somit auch neuen Erfahrungen vorstrukturieren (vgl. Shklar 1966: 15). Der Zusammenhang von Erfahrung und Überzeugung scheint auf den ersten Blick trivial. Doch folgt für Shklar daraus, dass wir von ethischen Überzeugungen nicht jenseits der konkreten Individuen und ihrer partikularen Perspektiven der Wahrnehmung und Bewertung sprechen können. Das bedeutet auch, dass theoretische Perspektiven nach Shklar (1993b: 17; 1967: 292) selbst erfahrungsgebunden und begrenzt sind und daher über unzureichendes Wissen verfügen, um über alle Überzeugungen, Sichtweisen und ihre Ursprünge ausreichend Aussagen treffen zu können.

Diese wechselseitige Kopplung von Erfahrung und Überzeugung muss daher auch so verstanden werden, dass Präferenzen keine statischen Eigenschaften oder Wissensstände sind, sondern Prozesscharakter haben. Ihre Ausbildung, Veränderung und Aneignung werden durch biografische, gesellschaftliche und historische Kontexte sowie durch eine Vielzahl von Faktoren – wie z. B. äußere Zwänge, Konventionen, Sozialisation, persönliche Erlebnisse, Bindungen, Strukturen und sozialen Wandel – beeinflusst. Auch die vielen Bindungen, Gruppen, Lebensformen und Institutionen, deren – freiwillige und unfreiwillige – Mitglieder wir sind und deren Entscheidungen uns betreffen, prägen unsere Überzeugungen durch jeweils eigene, teils sich widersprechende Normen und Werte.<sup>5</sup> Die Rückbindung von Überzeugungen und Sichtweisen an die individuellen Erfahrungen bedeutet für Shklar (1993b: 50), dass die Wirklichkeit aus der Perspektive eines jeden Indi-

3 Whiteside (1999: 504) bringt Shklars Auffassung ethischer Pluralität auf den Punkt: „Our problem is not that we have no ethical values to defend. It is that we have many, they represent incompatible visions of collective life, and there is no way to settle many such conflicts ‘justly’ since justice itself is among the most contested values.“

4 Shklar (1986a: 4 ff.) spricht dabei sehr allgemein und nicht pejorativ von Ideologie.

5 Deswegen erklärt Shklar die Dominanz legalistischen Denkens in der Gegenwart als Folge rechtsstaatlicher Ordnungen. Sie sind aber nicht die einzigen gruppenbezogenen Verbindlichkeiten, die existieren (vgl. dazu Rieke Trimčev in diesem Heft).

viduums anders aussieht und gedeutet wird. Die Pluralität der Werte, ethischen Orientierungen und Deutungen *qua Erfahrung* macht es somit unmöglich, von einem universellen oder gemeinschaftlichen ethischen Grundwert auszugehen. Eine politische Theorie kann daher nicht einfach von der Existenz eines höchsten Prinzips oder Werts einer universellen Ordnung ausgehen, deren allgemeine Begründung sie liefern müsste. Deswegen bleibt für Shklar (1986a: 224) jede Politische Theorie immer auch eine „purposive activity“. Die eigene Abhängigkeit von subjektiven Überzeugungen muss für Shklar in der Politischen Theorie offen thematisiert und reflektiert werden.<sup>6</sup>

Ihren Vorbehalt gegenüber Fundierung wendet Shklar (1986a: 99 f.) auch gegen formale Gerechtigkeitstheorien, die der empirischen Uneinigkeit durch prozeduralistische Argumente zu entgehen versuchen. Die Möglichkeit konsensueller Übereinstimmung dient diesen Theorien als rationaler Maßstab, von dem aus moralische Verpflichtungen und normative Ordnungen begründet werden können. Diese Modelle sind für Shklar jedoch auf eine doppelte Überhöhung des menschlichen Vernunftvermögens angewiesen. Zum einen missachten sie die gezeigte Erfahrungsabhängigkeit unserer Überzeugungen. Shklar leugnet nicht, dass wir unsere Überzeugungen ändern und anpassen können. Jedoch können wir aufgrund ihrer Eigensinnigkeit nicht unmittelbar über unsere Überzeugungen verfügen und sie somit nicht ohne Weiteres vernünftig revidieren, wenn wir es nur wollen (vgl. Shklar 1993b: 50). Zum anderen müssen wir nach Shklar (1986b: 15) zusätzlich von einer *psychischen Pluralität* ausgehen, aus der sich kein überzeugendes Modell des „human subjects“ konstruieren lässt. Dabei verweist sie auf die kontextuellen und individuellen Differenzen hinsichtlich der psychischen Dispositionen, Bedürfnissen und Motive. Affekte können der Vernunft nicht nachgeordnet werden, da Überzeugungen nicht einfach nur kognitiv, sondern immer von starken Emotionen, welche sie stützen, begleitet werden (vgl. Shklar 1986a: 26). Diese Verquickung von Emotionen und Überzeugungen ist für Shklar auch der Grund, warum wir nicht konfliktfrei miteinander auskommen können. Ohne Leidenschaften würden wir keine Überzeugungen vertreten und hätten auch keine Motivation, diese Überzeugungen zu verfolgen. Die Pluralität kann für Shklar daher nie ein konfliktfreier Pluralismus, ein bloßes Nebeneinander von Meinungen und Überzeugungen sein.

Die bis hier gezeigte Berücksichtigung der Pluralität, die Uneinigkeit und Differenz betont, wendet Shklar (1997: 33 f.) auch gegen die gerechtigkeitstheoretische Vorstellung der Politik als regel- und prinzipiengeleitetes Unternehmen. Diese Politikvorstellung suggeriert, dass es keine Konflikte in der Politik gebe oder man diese – wenn man die Regeln nur vernünftig einrichten würde – beheben könne. Aufgrund der tiefgreifenden Pluralität sind für Shklar Überzeugungen und Werte immer Gegenstand politischer Auseinandersetzungen. Entsprechend erzeuge jede Bestimmung, jede Umsetzung und Institutionalisierung einer Vorstellung des Guten oder Gerechten partikuläre Ausschlüsse und Begrenzungen. Angesichts der tiefgreifenden Pluralität könne Politik niemals in der Anwendung bestimmter Regeln aufgehen. Stattdessen muss nach Shklar Politik als historischer Aushandlungsprozess verstanden werden, in dem Menschen versuchen, ihre subjektiven, erfahrungsgelassenen Überzeugungen und die Bedingungen ihrer Realisierung durchzusetzen. Das bedeutet aber auch, dass dies immer gegen *andere* ethische Überzeugungen und die ethischen Überzeugungen *Anderer* vollzogen wird.

---

6 Zum ideologischen Charakter jeder Politischen Theorie siehe auch Bajohr (2018).

Shklar (vgl. 1986a: 123; 2014: 266) grenzt sich dabei von romantischen Politikbegriffen ab, die allein den reinen Antagonismus ethischer Überzeugungen und den gewaltsamen Machtkampf von Gruppen bzw. Individuen erfassen. Für sie vertreten diese ein zu abstraktes und nuancenloses Verständnis von Konflikt, welches allein die gewaltsame Entscheidung zwischen eindeutigen Lagern berücksichtigt. Sie verweist darauf, dass Konflikte immer historisch situiert sind. Zudem vollziehen sie sich auch in und mit existierenden Institutionen und Strukturen, welche Gruppen und Einzelnen unterschiedliche Macht, Mittel und Möglichkeiten zugestehen. Dabei können sich die Überzeugungskonflikte gewaltsam zuspitzen, müssen es aber nicht. Auch verschwimmen durch die gesellschaftliche Pluralität die eindeutigen gesellschaftlichen Trennlinien. Wie Katrina Forrester (2011: 155) richtig betont, berücksichtigt Shklar eher die „more prosaic, less rebellious struggles“. Gesellschaftliche Konflikte werden durch verschiedene Formen ausgetragen und immer nur vorläufig entschieden: z. B. durch „compromise“ (Shklar 1986a: 133), „direct bargaining, splitting the difference, direct coercion, or propaganda“ (ebd.: 105).<sup>7</sup> Auch die von Gerechtigkeitstheorien bevorzugte „policy of justice“ (ebd.: 112) – die Regelungen von Meinungsverschiedenheiten durch den Verweis auf Rechte und durch richterliche Entscheidungen – ist für Shklar eine Aushandlungsform. Sie ist aber selbst immer umstritten und muss sich gegenüber anderen politischen Praktiken behaupten. Die Möglichkeit, die eigenen Überzeugungen durchzusetzen, hängt für Shklar aber nicht einfach von ihrer Gültigkeit und allgemeinen Akzeptanz, sondern immer von Macht, Potenzialen und Mitteln, diese zu realisieren und aufrecht zu erhalten, ab.

Der eingeschränkte Blick auf die soziale und politische Wirklichkeit, welche für die legalistische Perspektive der Gerechtigkeitstheorien spezifisch ist, hat, wie Shklar in *Über Ungerechtigkeit* zeigt, zusätzlich normative Konsequenzen. Die liberale Politische Theorie beansprucht in der Regel mit Hilfe von Gerechtigkeitstheorien, dass durch die Ermittlung oder Konstruktion der Regeln der Gerechtigkeit auch allgemein verbindlich bestimmt werden kann, was ungerecht ist (vgl. Shklar 1997: 27 ff.). Aufgrund ihres Anspruchs auf Unparteilichkeit wird Ungerechtigkeit dabei unabhängig von subjektiven Erfahrungen als die Abwesenheit von Gerechtigkeit und die Verletzung ihrer Regeln begriffen. Erst der Verweis auf einen moralischen Regelbruch kann dann die Klage über erlittene Ungerechtigkeit rechtfertigen. So behaupten liberale TheoretikerInnen, dass man mit Hilfe von Gerechtigkeitstheorien objektiv zwischen Ungerechtigkeit und Unglück unterscheiden und damit auch fair beurteilen kann, wem moralisch und politisch Unterstützung zusteht und wem nicht.

Wegen der Kontextualität und Historizität jeder normativen Positionierung ist dies für Shklar (vgl. ebd.: 19) eine vollkommen „grundlose Überzeugung“. Die Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück sei immer „eine Frage der Technologie, der Ideologie oder der Interpretation“ (ebd.: 8).<sup>8</sup> Um jede Situation eindeutig und von der begrenzten Perspektive der Beteiligten ungetrübt erfassen und moralisch eindeutig beurteilen zu können, bedarf es einer gottgleichen Perspektive, die es weder theoretisch noch praktisch geben kann (ebd.: 20). Die politische und historische Dimension dieser Unterscheidung macht Shklar dagegen exemplarisch am gesellschaftlichen Umgang mit marginalisierten Gruppen (Arme, Frauen, Schwarze) deutlich. Ihre Einsprüche gegen Unterdrückung

7 „Die meisten politischen Linien sind gar keine Frage einer unzweideutigen Wahl. Sie haben mit Verhandlungen zu tun, mit schrittweise sich entwickelnden Entscheidungen, mit Anpassungen, Ritualen, der eigenen Überzeugung, Argumenten und Ähnlichem.“ (Shklar 2014: 266).

8 Ausführlicher zu Shklars Einwand gegen die Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück siehe Unrau in diesem Heft.



ckung, Benachteiligung, Exklusion und Verletzung wurden lange als unzulässige Ansprüche abgewiesen und als unglückliches Schicksal auf natürliche Gründe zurückgeführt, da „sie isoliert waren, keinen politischen Einfluss und kein Ansehen besaßen“ (ebd.). Auch in der Theorie wurden ihre Erfahrungen lange nicht als Ungerechtigkeit berücksichtigt. Erst das stetige Engagement, steigender politischer Einfluss und sozialer Wandel haben für Shklar dazu geführt, dass in gesellschaftlich dominanten Interpretationen das Leiden marginalisierter Gruppen als Ungerechtigkeit und nicht mehr als Unglück gewertet wird. Die politische Dimension der Unterscheidung von Ungerechtigkeit und Unglück zeigt für Shklar, dass die Unterscheidung keine Frage der bloßen Theorie ist. Ihr unterliegt eine Entscheidung, die die „Bereitschaft und unsere Fähigkeit [betrifft], im Interesse der Opfer zu handeln oder nicht zu handeln, anzuklagen oder freizusprechen, zu helfen, zu lindern und wiedergutzumachen oder uns einfach abzuwenden“ (ebd.: 9).

Um abweichende Ansprüche und die historische und politische Dimension theoretisch zu reflektieren, nimmt Shklar (ebd.: 11) den „Standpunkt der Opfer“ und die subjektive Erfahrung der Ungerechtigkeit zur Bestimmung von Ungerechtigkeit ernst. ‚An sich‘ sind keine Taten oder Verhältnisse ungerecht, noch kann *ein* Regelwerk der Gerechtigkeit dies objektiv festlegen. Shklar geht stattdessen davon aus, dass Individuen auch solche Situationen und Handlungen als ungerecht erfahren können, die von dominanten Vorstellungen von Gerechtigkeit abweichen oder auch von Beobachtern ignoriert und übersehen werden. Taten und Verhältnisse werden erst durch die subjektiven Reaktionen und Gefühlsempfindungen der Betroffenen als Ungerechtigkeit gerahmt. Dabei versteht sie Ungerechtigkeit als eigenständiges Phänomen, das nicht von einem Begriff der Gerechtigkeit abgeleitet werden kann und auch nicht ihr bloßes Gegenteil ist (vgl. ebd.: 32, 166; Yack 1999). In den Gefühlsempfindungen kommt für Shklar ein Sinn für Ungerechtigkeit zum Ausdruck, der jedem Menschen in verschiedenen Ausprägungen zukommt und Missachtungen subjektiver Erwartungen nicht gleichgültig hinnehmen lässt. Trotz unserer verschiedenen Überzeugungen, Erfahrungen und Kontexte fühlen wir uns alle

„beraubt, gedemütigt und verletzt [...], sollten Erwartungen, die wir als Menschen haben, unerfüllt bleiben, unsere Ansprüche übergangen, der Sinn für unsere Würde wie all unsere Empfinden verletzt und wir verachtet zurückgestoßen werden“ (ebd.: 145).

Shklar konzipiert den Sinn für Ungerechtigkeit als eine negative anthropologische Annahme normativer Verletzbarkeit, die aber keinem natürlichen Rechtsempfinden entspricht.<sup>9</sup> Der Sinn für Ungerechtigkeit meldet sich, wenn die bewussten und latenten Erwartungen an uns und unsere Umwelt enttäuscht werden. Diese Erwartungen werden durch unsere Überzeugungen und Ansprüche an ein gelingendes Leben geprägt. Zudem müssen sie nicht als unangenehme Überraschung, sondern als eine „überlegte und vermeidbare Verletzung“ (ebd.: 148) interpretiert werden. Die Interpretationen der Situation und der Ursachen durch die Betroffenen können genauso wie gerechtigkeits-theoretische Analysen falsch sein, aber man kann „unmöglich zu einer plausiblen Einschätzung gelangen, ohne sich die Klagen über die empfundene Ungerechtigkeit sorgfältig anzuhören“ (ebd.: 149). Für Shklar steht zudem fest, dass alle möglichen Erwartungsenttäuschungen als frustrierend und ungerecht empfunden werden können, nicht nur die Enttäuschungen marginalisierter Gruppen, sondern auch beispielsweise die von Eliten oder RassistInnen, wenn ihnen Privilegien vorenthalten werden. Dies liegt daran, dass der Sinn für Ungerechtigkeit weiter als die regelför-

9 Zur negativen Anthropologie bei Shklar vgl. Bajohr (2013).

mige Vorstellung des Gerechten geht, da sich in ihnen jeweils die individuellen und partikularen Ansprüche und Überzeugungen eines jeden niederschlagen. Der Sinn für Ungerechtigkeit bezieht sich nicht auf die Frage, ob mir etwas gerechterweise zusteht, sondern auf die jeweils subjektiven Vorstellungen eines gelingenden Lebens.<sup>10</sup>

Neben der Frustration über enttäuschte Ansprüche sind für Shklar (vgl. ebd.: 147) die Emotionen Furcht und Zorn für den Sinn für Ungerechtigkeit wesentlich. Diese werden nicht einfach als irrationale oder körperliche Reaktionen gedacht. Vielmehr sind auch Furcht und Zorn selbst von unseren Ansprüchen und Erwartungen – die erst bestimmen, was als Übel gilt – abhängig. Wir befürchten, dass die Enttäuschung erneut eintreten kann, und wollen diesem Übel entgehen oder es abschwächen. Da die Betroffenen diese Übel als von jemandem verursacht oder durch sein Verhalten verstärkt ansehen, erzeugt die enttäuschte Erwartung das Gefühl von Zorn. Shklar (vgl. ebd.: 150 f.) zeigt dies am Ruf nach Rache, durch den Betroffene und ihre Angehörigen fordern, die UrheberInnen einer Ungerechtigkeit leiden zu lassen. Für Shklar müssen wir aber nicht davon ausgehen, dass Rache die einzige Form der Gegenreaktion auf erfahrene Ungerechtigkeit ist. Aber an ihr wird deutlich, dass der Sinn für Ungerechtigkeit *Gegenreaktionen* motiviert, um im Konflikt den vermeintlichen und realen UrheberInnen die eigenen Ansprüche entgegen zu halten. Damit ist der Sinn für Ungerechtigkeit eine wesentliche Motivationsquelle für die politische Auseinandersetzung, da er die Betroffenen dazu bewegt, sich für ihre Überzeugungen einzusetzen. In den hegemonialen Bestimmungen von Ungerechtigkeit kommen aber nur die Stimmen zum Ausdruck, die sich auch politisch durchsetzen und in Institutionen verstetigen können. Dagegen kann Shklars Konzept des Sinns für Ungerechtigkeit gerade auch die Ansprüche schwacher und marginalisierter Gruppen reflektieren. Dafür muss für Shklar aber die Vorstellung einer objektiven Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aufgegeben werden. Der politiktheoretische Blick muss sich stattdessen auf die kontextabhängigen und situativen Erfahrungsenttäuschungen von konkreten Individuen beziehen, welche letztlich jede objektive Bestimmung der Ungerechtigkeit unterlaufen.

Nehmen wir Shklars Berücksichtigung der Pluralität, des Dissens und ihr Konzept des individuellen Sinns für Ungerechtigkeit ernst, dann müssen die Möglichkeit eines universalen moralischen Fundaments und ein begründungstheoretisches Vorgehen für aussichtslos erklärt werden. Mehr noch: Wir müssen hinsichtlich des individuellen Sinns für Ungerechtigkeit einsehen, dass „jeder soziale Wandel, jedes neue Gesetz, jede erzwungene Veränderung gesellschaftlicher Regeln“ (ebd.: 194) für irgendjemanden ungerecht ist. Dies führt dazu, dass sie wie NihilistInnen und SkeptikerInnen davon ausgeht, in einer Welt zu leben, in der wir beständig einander Ungerechtigkeiten antun. Shklars Liberalismus nimmt aber den Umstand gesellschaftlicher Ungerechtigkeit nicht einfach hin. Dafür greift sie aber nicht auf eine neue Begründung moralischer Verpflichtungen zurück, sondern versucht durch eine politische Strategie einen Umgang mit ihr zu finden.

## 2. Grausamkeit und Liberalismus

Ein angemessenes Verständnis von Shklars Liberalismus muss diese drei Facetten ihres Denkens – Pluralität, Dissens und den individuellen Sinn für Ungerechtigkeit – miteinbeziehen. Wenn aber die Begründung normativer Fundamente unmöglich ist und jeder

10 Zum Missverhältnis von Gerechtigkeit und dem Sinn der Ungerechtigkeit siehe Vogt in diesem Heft.

Mensch partikulare Überzeugungen vertritt, dann scheint keine ethische und politische Lebensweise das Problem der allgegenwärtigen Ungerechtigkeiten abschaffen zu können. Shklars Theorie mündet so scheinbar in einen politischen Fatalismus, der letztlich die allgegenwärtige Ungerechtigkeit als ein nicht zu behebendes Übel bestimmt. Doch Shklar bezieht selbstbewusst einen liberalen Standpunkt und widersetzt sich damit der fatalistischen Perspektivlosigkeit.

Diese liberale Selbstverortung wird oft als eine Begrenzung ihrer Skepsis gewertet (vgl. Whiteside 1999: 522; Bajohr 2019). Ihr Liberalismus wird dabei entweder auf eine negative Begründung – die universelle Furcht vor Grausamkeit – oder eine positive Begründung – ein fordernder Begriff von Gerechtigkeit oder Rechten – zurückgeführt, der selbst nicht mehr umstritten sein könne (vgl. Fleiner/Schaal 2013; Guttman 1998). Auch wird Shklar dafür kritisiert, dass ihre Skepsis ihre eigene normative Begründung nur verdecken würde (vgl. Benhabib 2013; Walzer 2013). Ich schlage in diesem Abschnitt eine Lesart vor, die ihre Parteinahme für den Liberalismus mit ihrer im ersten Abschnitt herausgearbeiteten Skepsis und ihrer Berücksichtigung von Pluralität, Dissens und Sinn für Ungerechtigkeit verbindet. Dafür zeige ich zuerst, dass Shklar (2014: 15) „Grausamkeit an erste Stelle“ ungerechter Übel setzt, um sich so gegen einen Fatalismus zu wenden, der den politischen Aushandlungsprozess letztlich den Mächtigen überlässt. Shklar unterscheidet dafür die Grausamkeit von Ungerechtigkeit hinsichtlich ihrer strukturellen Besonderheit für die Betroffenen und ohne Rückgriff auf moralische Prinzipien. Anschließend mache ich deutlich, dass ihr Liberalismus sich nicht in einem engen ‚idealen‘ Institutionen-Set erschöpft, das akute Grausamkeit verhindern soll, sondern durch die beständige Befragung der Machtverhältnisse auch weitergehende institutionelle Maßnahmen erfordert, die den Bedingungen der Grausamkeit durch Förderung von Pluralität und Konflikt entgegenwirken. Dadurch zeige ich, *wie* ihre Parteinahme für den Liberalismus nicht begründungstheoretisch verstanden werden kann. Ähnlich wie Stullerova (2014) und Gatta (2018) rücke ich dabei die Orientierung an Grausamkeit in den Kontext von Shklars Überlegungen zur Ungerechtigkeit.

Als eine Variante der Ungerechtigkeit ist Grausamkeit für Shklar zunächst einmal ein Übel neben anderen. Das bedeutet, dass nach Shklar (vgl. 1993: 139 ff.; 2014: 33 ff.) auch bei der Grausamkeit die subjektive Perspektive der Betroffenen dafür entscheidend ist, ob eine solche vorliegt oder nicht. Wie bei anderen Ungerechtigkeiten sind Taten oder Verhältnisse nicht an sich grausam. Sie werden erst in Folge konkreter Erwartungsenttäuschungen dazu. Erst durch diese entsteht subjektives Leiden, da das Gelingen der individuellen Lebensentwürfe beeinträchtigt wird. Zugleich müssen eine erfahrene Grausamkeit und ihre Ursachen nicht als zufällige, sondern absichtsvolle Beeinträchtigungen interpretiert werden. Deswegen wird der individuelle Sinn für Ungerechtigkeit herausgefordert, gleichgültig, ob die Handlung oder Situation von BeobachterInnen und TäterInnen auch als grausam angesehen werden. Das bedeutet aber auch, dass die konkreten Ursachen von Grausamkeit wie auch die Ursachen von anderen Formen der Ungerechtigkeit nicht einfach objektiv vorherbestimmt werden können, sondern situativ von den Verletzungserfahrungen abhängen.

Grausamkeit unterscheidet sich aber von anderen Formen der Ungerechtigkeit für Shklar in folgenden zwei Punkten:<sup>11</sup> Zum einen ist Ungleichheit ein konstitutives Moment

---

11 Stullerovas (2014: 35) Versuch die Besonderheit von Grausamkeit darin auszumachen, dass ihr das positive Gegenstück fehlt, welches Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit hat, verkennt Shklars Entkopplung des

für Grausamkeit, zum anderen sind die Betroffenen ihr in einem besonderen, zu erörternden Sinne ausgeliefert. Grausamkeit bedeutet für Shklar (2013: 44), „dass einer schwächeren Person oder Gruppe durch eine stärkere absichtlich physischer und, in zweiter Linie, emotionaler Schmerz zugefügt wird, um ein materielles oder immaterielles Ziel zu erreichen“. <sup>12</sup> Erst die signifikante Ungleichheit von Fähigkeiten, Macht, Status, Unterstützungen, Befugnissen und Ressourcen zwischen PeinigerInnen und Opfern ermöglicht sie. In *Ganz Normale Laster* (2014 [1986]), in dem sie erstmals Grausamkeit zum höchsten Übel erhebt, zeigt sie, dass andere Übel wie Verrat, Misanthropie, Heuchelei oder Snobismus Ungleichheit nicht notwendig voraussetzen. Dagegen können für Shklar nur – zumindest situativ – stärkere AkteurInnen Grausamkeit als ein Mittel der Durchsetzung ihrer ethischen Überzeugungen nutzen. Den relational schwächeren AkteurInnen stehen diese Mittel nicht ohne Weiteres zur Verfügung. Die Androhung von Grausamkeit wäre wirkungslos, wenn es keinen signifikanten Vorteil der PeinigerInnen geben würde.

Neben dieser ungleichen Verteilung von Verfügbarkeit und Betroffenheit unterscheidet Shklar Grausamkeit von anderen Ungerechtigkeiten dahin gehend, dass sie als Erfahrung *von den Betroffenen* universell abgelehnt wird. Dafür ist aber die in der kritischen Rezeption verbreitete Erklärung der körperlichen Integrität und des Schmerzes nicht hinreichend (vgl. Robin 2004: 146, dagegen Bajohr 2019: 88–90). Schmerzempfinden ist nur eine erste Voraussetzung, warum Grausamkeit als ein Übel erfahren werden kann, aber nicht alle Schmerzen sind auch grausam. Es sind aber erst die Hilflosigkeit und Isolation, die aus der Ungleichheit von Täter und Opfer herrühren, die Grausamkeit zu einem *universellen* Übel machen. Während bei anderen Ungerechtigkeitserfahrungen die betroffenen Personen zumindest prinzipiell die Möglichkeit haben können, den Ursachen und Konsequenzen entgegenzuwirken und den UrheberInnen eigene Ansprüche entgegenzuhalten, fehlt diese den Opfern von Grausamkeit (vgl. Shklar 2014: 26 ff.). Sie bleiben der Willkür der überlegenen Personen oder Gruppen ausgesetzt, wenn sich nichts am ungleichen Kräfteverhältnis ändert. Dadurch fehlt ihnen die Orientierung, welches Verhalten ihre Situation verbessert und welches weitere Gewalt, Demütigung oder Zwang nach sich zieht. Grausam kann in diesem Sinne bspw. sowohl die mit staatlicher Gewalt unterstützte Verfolgung von Menschen sein, aber auch die private häusliche Gewalt. Selbst die finanzielle Abhängigkeit von einem Arbeitsplatz kann ungleiche Möglichkeiten schaffen, die zu Grausamkeiten führen können. Aufgrund der Ungleichheit kann der Sinn für Ungerechtigkeit auch nicht befriedigt werden und die hervorgerufenen Gefühlsempfindungen – Frustration, Furcht und Zorn – werden verstetigt. <sup>13</sup> Dadurch ist das Opfersein hier keine nur gegenwärtige Erfahrung, sondern eine, in der weitere Demütigung bereits antizipiert wird. Die von Shklar (2013: 43) so bezeichnete „Furcht vor der Furcht“ verweist auf diesen demütigenden Zustand fehlender Handlungsoptionen, in dem die Vorstellung, der grausamen Gewalt des Stärkeren nichts entgegenzusetzen zu können, für das Gefühl der Hilflosigkeit ausreicht. Hierin liegt letztlich die Universalität des Übels der Grausamkeit

---

Sinns für Ungerechtigkeit von Gerechtigkeitsvorstellung und verdeckt so die strukturelle Besonderheit der Grausamkeit.

- 12 Kekes (1996) Hinweis darauf, dass Shklar in *Ganz Normale Laster* eine engere Definition von Grausamkeit vertrete, ist zuzustimmen. Doch entspricht die Analyse der Grausamkeit in *Ganz normale Laster* eher ihrer Bestimmung aus *Liberalismus der Furcht*, die auch emotionale Grausamkeit und den instrumentellen Charakter der Grausamkeit berücksichtigt.
- 13 Kekes (1996: 836) Kritik an Shklars Grausamkeitsdefinition verkennt die Gefühlsreaktionen der Betroffenen, die über das Erleiden von Schmerzen hinausgehen.

als Ungerechtigkeitsphänomen, dass alle, *die sie erleiden*, sie ablehnen: Ein Opfer von Grausamkeit wird nicht in einer spezifischen Erwartung enttäuscht, sondern durch aufgezwungene körperliche und auch psychische Schmerzen oder ihrer Androhung wird ihnen überhaupt verweigert, ein Wesen mit eigenen Erwartungen, Überzeugungen und Sichtweisen zu sein – geschweige denn diese in Auseinandersetzung mit anderen behaupten zu können. Durch die Anwendung von Grausamkeit zielen stärkere AkteurInnen im politischen Aushandlungsprozess daher auch direkt auf den Abbruch oder das Aussetzen dieses Prozesses, um ihre Überzeugungen widerstandslos gegen die Pluralität der anderen Überzeugungen durchsetzen zu können.

Aufgrund der Abhängigkeit der Perspektive der Betroffenen wird die Bedrohung der Grausamkeit nicht von allen Menschen gleich erfahren und intuitiv erschlossen, deswegen provoziert sie auch nicht bei allen Menschen die gleichen Gegenmaßnahmen. Die in der Rezeption vertretene Annahme, dass aus dem Erleiden von Grausamkeit und aus der Furcht eine moralische Verpflichtung sie allgemein zu verhindern folgt, ist für Shklar (2013: 46) ein naturalistischer Fehlschluss. Es folgt aus ihr keine gültige Norm, sondern nur, dass die Betroffenen es *für sich* ablehnen und als dringliches Übel wahrnehmen. Die unterschiedlichen Perspektiven von TäterInnen, Opfern und BeobachterInnen sowie die Konflikthaftigkeit menschlichen Zusammenlebens führen auch dazu, dass gerade keine moralische Verpflichtung aus konsensfähiger Abgrenzung zur Grausamkeit konstruiert werden kann. Grausamkeit an die erste Stelle der Ungerechtigkeiten zu setzen, ist für Shklar hingegen eine bewusste Entscheidung, schwächere AkteurInnen nicht einfach ihrem vermeintlichen Unglück überlassen zu wollen. Dies tun gerade fatalistische Perspektiven, welche die gesellschaftliche Ungerechtigkeit zum menschlichen Unglück erklären. Hingegen versucht Shklar trotz der Allgegenwart von Ungerechtigkeit, Grausamkeit aber auch Ungerechtigkeit über die Perspektive der Betroffenen hinaus sichtbar und sie als politische Probleme der Sphäre des Veränderbaren zugänglich zu machen. Der situations- und strukturabhängige Charakter der Grausamkeit verhindert aber, die Grausamkeitsverhinderung zu einem ahistorischen und objektiven Prinzip erheben zu können. Weil die Grausamkeit von der Erfahrung der Betroffenen abhängt, kann mit den Mitteln der Theorie nicht abschließend bestimmt werden, was zu verhindern ist. Beabsichtigt man dennoch Grausamkeit zu verhindern, müssen immer die gesellschaftlichen Kontexte und die sozialen Ungleichheiten berücksichtigt werden, welche Grausamkeiten ermöglichen. Auch wenn wir nicht davon ausgehen können, die Stimmen der Betroffenen immer zu hören, so bietet der Blick auf die gesellschaftliche Ungleichheit doch ein Indiz für die Spielräume der Grausamkeit. Dies ähnelt Hannes Bajohrs (2019: 92) Interpretation der Furcht vor der Grausamkeit und vor der Furcht als objektives *Fundament* eines „kontextuellen Universalismus“. Durch den Verweis auf Shklars normative Fundamente will er einer zu starken Betonung von Shklars Skepsis widersprechen. Ich halte aber Bajohrs objektive Begründungsrhetorik dahingehend für problematisch, dass sie auch entgegen seiner eigenen Absicht die Verhinderung von Grausamkeit letztlich als eine allgemeingültige, moralische Verpflichtung für die Politik rahmt und dadurch den *politischen* Charakter von Shklars *Entscheidung* verdeckt, Grausamkeit verhindern zu *wollen*. Die Universalität liegt nicht in der Begründung einer moralischen Verpflichtung, sondern liegt in der von Bajohr richtig gezeigten politischen Ausrichtung der Verhinderung von Grausamkeit, die universelle Ziele anstrebt, welche aber nicht aus universellen Gründen vorgeschrieben sind. Diese Ausrichtung kann gerade nicht im Modus der Begründung erfolgen, welche eine allgemeine Verpflichtung voraussetzen und einen idealen Ordnungsentwurf nach sich ziehen

müsste. Für Shklar bleibt signifikante Ungleichheit hinsichtlich Macht, Mittel, Ressourcen, Handlungsoptionen auch in einer liberalen Ordnung fortbestehen und damit in ihr auch die Möglichkeit der Grausamkeit.<sup>14</sup> Um diese theoretisch und praktisch herausfordern zu können, folgt Shklars politische Theorie nicht einem begründungstheoretischen Muster. Stattdessen lässt sich Shklars argumentatives Vorgehen als beständige Befragung der politischen Machtverhältnisse beschreiben, aus der sich kein systematischer Ordnungsentwurf ableiten lässt.<sup>15</sup> Dadurch ist der erste Punkt der begründungstheoretischen Annahme zurückgewiesen, da die Orientierung an der Grausamkeit immer einer Berücksichtigung der aktuellen Verhältnisse bedarf und nicht vorherbestimmen kann, was als grausam gilt und dadurch verhindert werden muss. So ist weder ein festes Fundament noch eine ideale Ordnung bestimmbar. Vielmehr bedarf die Verhinderung von Grausamkeit als universelles Ziel eines permanenten Engagements, welches sich letztlich nicht als allgemeine Verpflichtung vorschreiben lässt.

An dieser Stelle will ich nun zurückkommen zu Shklars *Liberalismus der Furcht*. Ich möchte mir ansehen, wie Shklar diesen an der Verhinderung von Grausamkeit orientiert und welche praktischen und institutionellen Konsequenzen sie daraus zieht. Anders als Stullerova (2014: 26) glaube ich nicht, dass der subversive Blick, den Shklars Orientierung an Grausamkeit bietet, einer Verteidigung ihres Liberalismus im Wege steht. Dies wäre nur so, wenn man davon ausginge, dass eine solche Verteidigung einer begründungstheoretischen Absicherung bedürfe. Bei Shklar zeigt sich aber ein anderes Verständnis von Liberalismus. Shklar greift nicht nur auf eine nicht-prinzipienförmige Orientierung zurück, sondern grenzt sich auch vom Liberalismus der Rechte in der Tradition von Locke, Kant und aktueller in der von Rawls ab. Dieser verkörpert das oben gezeigte regelförmige Schema der Begründung, das „auf die dauerhafte Erfüllung einer idealen vorherbestimmten normativen Ordnung zielt“ (Shklar 2013: 37) und ihre Gültigkeit auf vorpolitische Rechte zurückführt. Aufgrund ihres Bewusstseins für konflikthafte Pluralität verwirft sie zudem „Konsens und Übereinstimmung als freien Menschen würdige Ziele“ (Shklar 2014: 273) und damit auch als mögliches Fundament. Selbst in einer liberalen Ordnung sind Menschen „not a happy family at all“ (Shklar 1986b: 23). Stattdessen schließt Shklar in ihrem Hauptwerk *Ganz Normale Laster* an Montaigne, Montesquieu und die historischen Anfänge des Liberalismus an. Montaigne hat für sie mit Blick auf die Konfessionskriege in Frankreich das erste Mal Grausamkeit als eigenständiges und nicht abgeleitetes Übel bestimmt und die Ursache in der Ablehnung von Pluralität gesehen (vgl. Shklar 2014: 17 f.). Montesquieu hingegen reagiert für sie auf die Unwägbarkeit persönlicher Herrschaft. Nachdem auf die Tugendhaftigkeit von Herrschern für ihn kein Verlass ist, müsste zur Verhinderung von Grausamkeit die Herrschaft begrenzt und unpersönlich gemacht werden (vgl. ebd.: 236). Insgesamt versteht Shklar aber den Liberalismus in seiner historischen Form als Reaktion auf unbeschränkte Herrschaft und als Einspruch dagegen, dass die Mächtigen den Schwachen ihre Überzeugungen aufzwingen können. Daran anschließend richtet sie ihre Perspektive daran aus, dass Menschen nicht zu Opfern von

14 Baruchello (2004: 309) wirft Shklar vor, dass sie Grausamkeiten innerhalb einer liberalen Ordnung nicht berücksichtigen könne. Durch die Rückführung von Grausamkeit auf Ungleichheit kann sie aber die in liberalen Ordnungen präsente Grausamkeit erkennen und davon ausgehend über institutionelle Veränderungen nachdenken.

15 Hier treffen sich meine Überlegungen mit denen von Ashenden und Hess in diesem Heft, die Shklars Skepsis gegenüber normativen Systementwürfen und ihren befragenden Modus politischen Denkens in die Nähe republikanischer Denkfiguren stellen.

Grausamkeit werden, da sie sonst nicht mehr in der Lage sind, für ihre Ansprüche einzutreten, geschweige denn sich gegen die Angriffe und Drohungen zu wehren. Eine liberale Ordnung unterscheidet sich für Shklar von anderen darin, dass diese nicht einfach die Herrschaft und die Überzeugung einer neuen mächtigen Gruppe an die Stelle der alten setzt. Der Liberalismus hat durch die Begrenzung von Herrschaft in seiner historischen Entstehung institutionell erstmals einen Raum aufgespannt, in dem Pluralität auch als konflikthafte integriert werden konnte (vgl. ebd.: 11 f., 269).

Abschließend will ich noch kurz skizzieren, dass in institutioneller Hinsicht für Shklar daraus keine begrenzte Herrschaft folgt, die sich allein auf Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung verlässt, sondern dass für Shklar die Orientierung an der Grausamkeit eine beständige Befragung und neue institutionelle Konsequenzen erfordert. Orientiert an der strukturellen Voraussetzung der Grausamkeit und am historischen Einspruch des Liberalismus gegen Herrschaft, bestimmt Shklar (2013: 40 f.) nicht „diskutierende und reflektierende Personen [, sondern die] Schwachen und die Mächtigen“ als Grundeinheiten des politischen Lebens. Dadurch baut Shklar den historischen Einspruch des Liberalismus gegen willkürliche Herrschaft in ihre eigene theoretische Perspektive ein. Zugleich zeigt sich hier ihr „negativer Egalitarismus“ (Shklar 2014: 36), der Gleichheit nicht als allgemeinen Wert, sondern Ungleichheit als konstitutive Bedingung von Grausamkeit erkennt und verhindern will. Für Shklar ist es gerade wichtig, dass AkteurInnen nicht nur vor Willkür geschützt werden, sondern sie auch in die Lage versetzt werden, sich selbst gegen die Mächtigen zu schützen. Dafür legt Shklar keine ausgearbeitete Konzeption eines Liberalismus vor. Sie deutet aber institutionelle Konsequenzen ihres „negativen Egalitarismus“ an.<sup>16</sup>

Bereits in ihrem Verständnis von Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung schlägt sich der negative Egalitarismus nieder. Jene institutionalisieren den historisch erkämpften Einspruch gegen das Privileg der Mächtigen, die uneingeschränkte Herrschaft, willkürlichen Machtgebrauch und ihre Folgen. Daher sieht sie darin weder selbstverständliche noch neutrale oder moralisch vorgeschriebene Institutionen. Rechte sind für Shklar (1986b: 25) nicht vopolitisch gegeben, sondern Folge von Protesten und Gegenreaktionen, die durch erfahrene und antizipierte Verletzungserfahrungen und durch die je subjektive Sinne für Ungerechtigkeit motiviert wurden und gegen die Willkür von Stärkeren gerichtet sind. In Abgrenzung zu Berlin macht sie aber deutlich, dass sich ihre gegen Herrschaft gerichtete liberale Perspektive nicht allein mit negativen Schutzrechten zufriedengibt (vgl. Shklar 2013: 41 f.). Ihre Berücksichtigung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse verweist auch auf die Frage, wie die Verhinderung von Willkür nicht nur dem Anspruch nach, sondern auch real umgesetzt werden kann. Dies ist für Shklar auch in liberalen Ordnungen relevant, da erstens der Konflikt der Überzeugungen und damit das Gefühl erfahrener Ungerechtigkeit, zweitens eine ungleiche Verteilung politischer Macht und Gewaltmittel zugunsten von Regierungen und Beamten sowie drittens eine Vielzahl sozialer Ungleichheiten, Macht- und Statusunterschieden bestehen bleiben (vgl. ebd.: 48). Shklar ist aufmerksam für diese fortbestehenden Ungleichheiten, da diese als konstitutive Bedingung von Grausamkeit potentiell Situationen hervorbringen können, aus denen sich Betroffene nicht ohne Weiteres selbst befreien können. Unterlegene können daher auch in liberalen Ordnungen in Situationen geraten, in denen sie aufgrund von fehlender Macht, Mittel und Möglichkeiten sowohl ihre Überzeugungen nicht verfolgen können als auch

---

16 Mit Shklars negativem Egalitarismus beschäftigt sich weitergehend Peter Vogt in diesem Heft.

hilflos gegenüber der Willkür mächtiger AkteurInnen sind. Eine liberale Theorie und Praxis, die dies nicht berücksichtigt, überlässt für Shklar eine ganze Reihe von Menschen ihrem Schicksal und fördert dadurch gerade die Furcht, anstatt sie zu reduzieren. Institutionell bedarf es für Shklar deswegen zusätzlich Ergänzungen in drei Richtungen:

Erstens bedarf es *wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen und Exit-Möglichkeiten*, welche die individuelle Abhängigkeit vom Wohlwollen Anderer reduzieren und damit eine existenzielle Bedrohung durch Willkür verhindern kann (vgl. Shklar 1993a: 100; 1993b: 190). Shklar schreibt keinen Rechtecatalog, nennt aber beispielsweise Gesundheit, Ausbildungschancen, ökonomische Selbstständigkeit als Aufgaben staatlicher Wohlfahrt. Wichtig ist, dass Shklar diese als Abwehrrechte begreift, da soziale Ungleichheiten die Unterlegenen der Unterdrückung und Repression, das heißt willkürlichen Zugriffen, schutzlos ausliefern.<sup>17</sup>

Zweitens bedarf es *Elementen der Machtstreuung und der Beschränkung von Machtvorteilen*, die über Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit hinausgehen (vgl. Shklar 2013: 47). Shklar denkt dabei an repräsentative und nicht-repräsentative Partizipationsformen, welche als Machtstreuung und als Gegenmächte zu sowohl einer Monopolisierung der politischen Macht als auch einer unkontrollierten Herrschaft privater Akteure und Gruppen wirken soll. Für Shklar ist dabei aber die Ausweitung politischer Verantwortlichkeit auf verschiedene Gruppen kein Selbstzweck, sondern präventiv der Willkür und damit auch der Grausamkeit entgegengesetzt.

Drittens ermöglichen wohlfahrtsstaatliche und partizipative Rechte die meist vernachlässigten *kontestativen Elemente ihres Liberalismus*, welche dem Sinn für Ungerechtigkeit – nicht nur starker AkteurInnen – die Möglichkeit und Kanäle zum Einspruch gegen politische und übergreifige Entscheidungen bieten (vgl. Shklar 1993b: 186 ff.). Dadurch kann für Shklar die Kontingenz und Umstrittenheit politischer Entscheidung sichtbar gemacht werden. Zudem könnten dadurch auch andere abweichende politische Enttäuschungen und auch die erfahrene Ungerechtigkeit von schwächeren AkteurInnen thematisiert und ihnen entgegenwirkt werden, da ihnen eine „politische Stimme“ (ebd.: 200) zukommt. Damit zielt Shklar nicht auf eine Befriedung der Konflikte, sondern auf die sichtbare Politisierung menschlichen Zusammenlebens.<sup>18</sup>

Die von Shklar geforderte permanente Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen, die auch vor liberalen Ordnungen keinen Halt machen, setzt theoretisch voraus, dass man die Verhinderung von Grausamkeit nicht als statisches Moralprinzip interpretiert. Dadurch, dass sie die Mächtigen und Schwachen als die Grundeinheiten des Liberalismus bestimmt, erwehrt sie sich eines neutralen und konsensfähigen Maßstabs der Beurteilung. Stattdessen nimmt Shklar eine Position ein, die angesichts der allgemeinen Ungerechtigkeit nicht fatalistisch resigniert, sondern sich gegen Herrschaft und Willkür und für eine universelle Perspektive entscheidet. Shklar leugnet dadurch nicht, dass andere Formen der Ungerechtigkeit weiterbestehen. Aber sie versucht so den ungleichen gesellschaftlichen Möglichkeiten, auf Ungerechtigkeiten zu reagieren und sie abzuwehren, entgegenzuwirken. Dies setzt aber die im ersten Teil gezeigte Sensibilität von Shklar gegenüber Pluralität und Dissens voraus. Diese ermöglicht es gerade auch unbekannt

17 Ashenden und Hess betonen in diesem Heft, dass für Shklar wohlfahrtsstaatliche Lösungen nicht nachhaltig sind, da sie besonders auch neue Abhängigkeiten schaffen können. Durch die von Shklar geforderte Analyse der Kräfteverhältnisse können aber diese wohlfahrtsstaatlichen Lösungen selbst wieder in den Blick genommen werden und herausgefordert werden.

18 Zu Shklars „agonistic liberalism“ siehe Gatta (2018).



und marginalisierte Perspektiven theoretisch miteinzubeziehen. Indem sie wie gezeigt Grausamkeit zusätzlich auf Abhängigkeit von der Willkür anderer und Ungleichheit zurückführt, entwickelt sie ein forderndes liberales Argument, welches sich nicht mit Rechtstaatlichkeit und Gewaltenteilung alleine zufriedengibt. Darin sieht sie eine Möglichkeit für mehr Freiheit:

„Um über die allgemeine Notwendigkeit von Freiheit Rechenschaft abzulegen, reicht es nicht aus, auf bestimmte Institutionen und Ideologien hinzuweisen. Man muss die Grausamkeit an erste Stelle setzen, die Furcht vor der Furcht verstehen und in der Lage sein, beides überall zu erkennen.“ (Shklar 2013: 62 f.)

Durch die permanente Auseinandersetzung mit aktuellen Machtverhältnissen und den Spielräumen der Grausamkeit und Ungerechtigkeit können wir dann auch über alternative und ergänzende institutionelle Möglichkeiten nachdenken, welche der Willkür entgegenwirken, sie verringern und beschränken. Dafür müssen wir den Blick aber auch immer auf die liberale Ordnung selbst richten.

## Literatur

- Bajohr, Hannes, 2014: ‚Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben‘. Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus. In: Ders. (Hg.): *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 131–168.
- Bajohr, Hannes, 2018: Harmonie und Widerspruch: Mit Judith N. Shklar gegen die „Ideologie der Einigkeit“. In: Hendrikje Schauer / Marcel Lepper (Hg.), *Distanzierung und Engagement: Wie politisch sind die Geisteswissenschaften?*, Stuttgart / Weimar, 75–85.
- Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), *Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Baden-Baden, 71–97.
- Bajohr, Hannes / Liebsch, Burkhard, 2014: Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie. Judith N. Shklar. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (2), 633–659.
- Barchuello, Giorgio, 2004: Cesare Beccaria and the Cruelty of Liberalism: An essay on liberalism of fear and its limits. In: *Philosophy & Social Criticism* 30 (3), 303–313.
- Benhabib, Sheila, 2013: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Furcht*, 67–86.
- Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: *Modern Intellectual History* 8 (3), 591–620.
- Fleiner, Rebekka / Schaal, Gary S., 2012: Gegründet auf Furcht und Angst. Demokratietheoretische Überlegungen zur Angstpolitik der Gegenwart. In: Felix Heidenreich / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden, 177–198.
- Gatta, Guiani, 2018: *Rethinking Liberalism for the 21st Century. The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*, New York.
- Guttman, Amy, 1998: How limited is liberal Government? In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions*, Chicago, 64–82.
- Kekes, John: Cruelty and Liberalism. In: *Ethics* 106 (4), 834–844.
- Lilla, Mark, 1998: Very much a Fox. In: *Times Literary Supplement*, Nr. 3.
- Misra, Shefali, 2016: Doubt and Commitment. Justice and Skepticism in Judith Shklar’s Thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 77–96.
- Robin, Corey, 2004: *Fear. The History of a Political Idea*, New York.
- Shklar, Judith N., 1964: Decisionism. In: Carl J. Friedrich (Hg.), *Rational Decision*, New York, 3–17.
- Shklar, Judith N., 1966: *Political Theory and Ideology*, New York.
- Shklar, Judith N., 1967: Facing Up to Intellectual Pluralism. In: David Spitz (Hg.), *Political Theory and Social Change*, New York, 175–195.
- Shklar, Judith N., 1986a: *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, Harvard.

- Shklar, Judith N., 1986b: Injustice, Injury, and Inequality. An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca (NY) / London, 13–33.
- Shklar, Judith N., 1993a: *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA) / London.
- Shklar, Judith N., 1993b: Über Ungerechtigkeit, Berlin.
- Shklar, Judith N., 1998: Obligation, Loyalty, Exil. In: Dies.: *J Political Thought & Political Thinkers*, 38–55.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht*. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- Shklar, Judith N., 2014: *Ganz Normale Laster*, Berlin.
- Stullerova, Kamila, 2014: The Knowledge of Suffering. In: *Contemporary Political Theory* 13 (1), 23–45.
- Yack, Bernard, 1999: Putting Injustice First. In: *Social Research* 66 (4), 1103–1120.
- Walzer, Michael, 2013: Über negative Politik. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Furcht*, 87–105.
- Whiteside, Kerry, 1999: Justice Uncertain. Judith Shklar on Liberalism, Skepticism, and Equality. In: *Polity* 31 (3), 501–524.

# Republican Elements in the Liberalism of Fear

Samantha Ashenden / Andreas Hess\*

**Schlüsselwörter:** Republikanismus, Liberalismus der Furcht, Rousseau, Tugenden und Laster, negative und positive Freiheit, Loyalität, politische Verpflichtung

**Abstract:** Judith Shklars Liberalismus der Furcht unterscheidet sich von anderen Liberalismen. Er gewinnt seine einzigartige Prägung und Qualität durch eine lang andauernde und konsequente kritische Auseinandersetzung mit dem Republikanismus. Ihre Diskussion der gegenwärtigen Relevanz von Tugenden und Lastern, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die Fragen von Rechten, Repräsentation, Staatsbürgerschaft und Demokratie weisen auf ältere republikanische Einflüsse hin. Shklar war sich dennoch darüber im Klaren, dass ein unrekonstruierter Republikanismus und die republikanische Vorstellung eines tugendhaften Lebens auf moderne gesellschaftliche und politische Bedingungen nicht mehr anwendbar waren. Dies wird besonders deutlich in ihrer Diskussion über Rousseau und in ihrer Studie *Ganz normale Laster*. Der irreduzibel pluralistische und individualistische Charakter moderner Demokratien hat es unvorstellbar werden lassen, dass wir eine einheitliche Vorstellung des tugendhaften Lebens hegen. Shklars Betonung der positiven Freiheit, die sich kritisch gegen Isaiah Berlins Argument richtet, negative Rechte und negative Freiheit ständen im Mittelpunkt des modernen Liberalismus; ihr Beharren auf der Notwendigkeit eines gemeinsamen Geistes, wie er in ihrer Studie über Montesquieu zum Ausdruck kommt; die Notwendigkeit, in Hinsicht auf Wahl und Verdienst gleichgestellt zu sein, wie er in der amerikanischen Staatsbürgerschaft betont wird; und schließlich ihre Diskussion des sich wandelnden Charakters von Loyalität und politischer Verpflichtung in ihren letzten Harvard-Vorträgen, sind allesamt Ausdruck der republikanischen Einflüsse, die in ihrem Elementarliberalismus zu erkennen sind.

**Abstract:** Judith Shklar's liberalism of fear is distinct from other liberalisms; it gains its unique imprint and quality through a long and consistent engagement with, and critical discussion of, republicanism. Her account of the contemporary relevance of notions of virtues and vices, justice and injustice, the questions of rights, representation, citizenship and democracy all point to older republican influences. However, Shklar also knew that unreconstructed republicanism and republican ideas of the virtuous life were no longer applicable to modern societal and political conditions. This becomes especially clear in her discussion of Rousseau and in her study *Ordinary Vices*. The irreducibly pluralist and individualist nature of modern democracy have made it inconceivable that we would all agree on what the virtuous life consists in. Shklar's emphasis on positive liberty, critically directed against Isaiah Berlin's argument that negative rights and negative liberty are at the heart of modern liberalism; her insistence on the need for a common spirit as distilled in her study of Montesquieu; the need for equality in terms of voting and earning as stressed in *American Citizenship*; and finally her discussion of the changing nature of both loyalty and political obligation in her last Harvard lectures, are all indicative of the republican elements that can be detected in her barebones liberalism.

---

\* Samantha Ashenden, Birkbeck College, University of London  
Kontakt: s.ashenden@bbk.ac.uk  
Andreas Hess, University College Dublin  
Kontakt: a.hess@ucd.ie

Judith Shklar is perhaps best known for her formulation of the ‘liberalism of fear’, a phrase which articulates a concern that political theory should focus not on the elucidation of the good life, justice and so on, but rather should enable us to reflect on, and thus hopefully to avoid, the worst i.e. cruelty (Shklar 1998a: 3-20). The aim of politics is, in other words, not to determine how we should live, less still to impose this on others, but to discern what we all would want to avoid and thence to build robust defenses against this *summum malum*, including using the form of laws. This negatively argued anti-perfectionist position has often been used to place Shklar firmly in the liberal as opposed to the republican camp. She was certainly skeptical with respect to the classical republican idea(l) of civic virtue through active participation in the polis, and the concomitant emphasis on combating corruption, found for example in work from Machiavelli (c. 1517) to Arendt (1958, 1963) and Pocock (1975). There is a reason why, historically, liberalism won out over classical republicanism. As Shklar recognizes, the latter requires a virtuous citizenry while the former requires only adherence to the rule of law; and the rule of law is easier to police than virtue, especially perhaps in modern complex political formations (Shklar 1984). At first sight it thus seems possible to place Shklar firmly on the liberal side of the liberal-republican divide. The aim of this paper is to trouble this easy pigeon-holing and to show some of the ways in which Judith Shklar’s liberalism was fed and sustained by distinctly republican political concerns. We are aware of the fact that advocates of modern forms of republicanism have also sought dialogues with liberal approaches (see, for example, Appleby 1992; Pettit 1997), but such accounts pay less attention than does Shklar to the need for minimal guarantees and safeguards for the individual against *any* government.<sup>1</sup>

Shklar died in 1992, before most of the recent wave of scholarship arguing for republican ideas in modern political contexts (see, for example, Laborde 2008; Pettit 2001; Sandel 2010; Skinner 1997; 2002; 2008). It is thus fruitless to look to her work for detailed consideration of these later arguments, though we can note her sympathy for the work of Skinner as registered in her review of his *Foundations* (Shklar 1979). She would without doubt have been aware of his critical reflections on Berlin’s ‘Two Concepts of Liberty’ (Skinner 1984) and his and others’ early development of a modern republican conception of political liberty (Skinner 1990). In fact Shklar’s anti-perfectionist politics, her liberalism of fear, resonates strongly with recent civic republican ideas of non-domination or independence from arbitrary power as fundamental to political liberty. In the decades since her death a number of writers have developed modern republican arguments that center on freedom as the secure enjoyment of non-domination. This civic (as opposed to classical) republicanism is neo-Roman in its emphasis not on participation and civic virtue but on freedom versus slavery, where liberty is incompatible with structures of dependence or mastery. This conception of freedom as non-domination is distinct in critical ways from freedom understood as freedom from interference (Berlin’s negative conception) as it foregrounds the idea that laws and public policies, properly framed, sustain and enhance liberty. As we will see, Shklar’s liberalism concurs to a substantial extent with this civic republicanism reconceived for modern democratic times.

---

1 There is not space here to give a full account of the various attempts to outline modern republican arguments. In what follows we largely limit ourselves to elucidating Shklar’s position. However, in the conclusion the reader will find some suggestions concerning how Shklar might be positioned vis-a-vis recent republican accounts.

Below we develop elements of a genealogy of republican ideas as these play through Shklar's thinking, with the aim of showing how key republican tropes are vital to her distinctive liberalism. We first locate Shklar as a skeptic and anti-systems thinker, before developing an account of how this orientation to thinking informed her work on Rousseau as well as her consideration of that central republican theme, the vices, in *Ordinary Vices*. In considering both of these texts, we aim to show how Shklar negotiates the emphasis on public virtue found in republicanism in the context of pluralism. This is then the springboard for her refusal of Berlin's 'negative liberty' (Shklar 1998b) and insistence that negative and positive liberty must be realized together, an argument that comes to fruition in her work on American citizenship (Shklar 1991). In a final step, we consider how her concern with citizenship as standing, developed in practices of voting and earning, refracts an older republican theme of independence but in a form capable of accommodating pluralism, so that Shklar's liberalism is inhabited both by republican concerns with political obligation and by liberal sensitivity to its limits (Shklar 2019) such that her liberalism of fear and the contemporary civic republican emphasis on non-domination can be seen to echo one another.

## 1. Shklar's Orientation in Thinking: Early Skepticism and Possible Alternatives to Grand Theory

Unlike many other big names in twentieth century political and social theory Shklar was not one to build systematically on the intellectual inheritance of the 19<sup>th</sup> century. She was rather skeptical of the legacy it had left behind. For her, the utopias of that century were deeply flawed or showed at least some irremediable elements, independent of whether they found expression in radical imagery of what future political communities should look like, or whether they were expressed in more subtle forms in political romanticism, existentialist ideas, or some search for authenticity (Shklar 1957). Because of their deeply apolitical nature, Shklar argued, they were unable to provide a proper foundation for modern politics, never mind for a robust liberal democracy that would be able to stand up intellectually against the allure of absolute notions of equality and justice as promoted both by the Soviet Union and her allies during the emerging Cold War, and by the American left.

On the other side, the critique of totalitarianism as voiced by her mentor Carl Joachim Friedrich and, more theoretically, by her older fellow refugee Hannah Arendt, often remained, however justifiably, a mere mantra used for Cold War purposes (Arendt 1951; Friedrich / Brzezinski 1956). As Shklar saw it, such criticism showed little positive substance that could engage the hearts and minds of Western citizens, never mind those of radical intellectuals and critical thinkers. It could not help envision a more attractive model of liberal democracy, one that was not just negatively conceived as a defense mechanism against communist ideals and practices.<sup>2</sup>

At the end of Shklar's account of the rather sobering state of intellectual life in modern democracies, outlined originally in her PhD and then slightly reworked in her first book, *After Utopia* (1957), the reader will find a hint at another possible scenario: instead

---

2 For a developed discussion of the differences between Arendt and Shklar see Hess 2005 and 2014 (especially chapter 4), Ashenden and Hess 2016, and Bajohr 2016.

of resurrecting failed utopias the opportunity existed to use the rich tradition of western political theory as a spur to re-thinking practical ways in which non-domination or, in Shklar's nomenclature, secure standing or freedom from fear, could be achieved. In the first instance this stripped-down version of political-theoretical soul searching sounded simple. Yet, checking whether this tradition had any potential to provide ideas for a liberal framework with substance and that wasn't just succumbing to some status quo notion of democracy, proved in practice to be a challenging affair. Shklar's own intellectual trajectory is a demonstration of the contingencies and complexities involved in such a search. It was never a straightforward path from the simple to the complex, for example, or from one sparkling original idea to the development of an entire system.

We cannot detect any automatic progression or growth of an argument in Shklar's thought which in the end would amount to a comprehensive theory, perhaps of liberal democracy or of some modern form of republicanism; her work was far too dependent on contexts and conditions that were simply unpredictable for that. She was also far too much of an anti-systems thinker to have entertained the idea of a grand theory. We don't have the time and space here to chart at length Shklar's intellectual path and investigate all the contexts in which her work thrived.<sup>3</sup> What we attempt in the following pages is to engage in a genealogical exercise that allows us to highlight some crucial moments in which republican tropes manifest themselves in her work, and thus hint at the possibility of another, more realistic set of political possibilities, which when applied to modern conditions could actually have radical consequences and make for better and more livable liberal democracies. In other words, this is more of a hermeneutical undertaking than an attempt to read into, or reconstruct, a system in Shklar's thought. Her genuine contribution lies in attentiveness to the dialogue between various traditions in political theory and in some carefully drawn conclusions that stem from those encounters. More about this in the conclusion, but first let's turn to our brief genealogy.

## 2. From Rousseau to *Ordinary Vices*

The argument from *After Utopia* just referred to, and particularly the final hint as to how to approach the canon of Western social and political theory, was taken up again in Shklar's study of Rousseau in her *Men and Citizens* (1969). This wasn't Shklar's first encounter with the Genevan philosopher. Completing her master's degree at McGill she had written her MA thesis under the tutelage of her American teacher and Rousseau expert Frederick Watkins. However, by the time she wrote her book on Rousseau her epistemological interest had shifted. The late 1960s had witnessed a return to Rousseau and to Rousseau-inspired political ideas, ranging from romantic notions of the unspoiled state of nature and unalienated man – mainly proposed by left leaning sympathizers (see, for example Colletti 1972 [originally in Italian 1969] and Fetscher 1993 [originally in German 1960 and 1968]) – , to hypercritical yet somewhat ahistorical readings of Rousseau in which the philosopher figured as a Jacobin precursor to modern totalitarianism – the latter being an interpretation voiced earlier but still very much reverberating in the 1960s amongst more conservative critics (for example, Popper 1945/1962; Strauss 1947; Talmon 1952). Shklar was unhappy about both takes, which she regarded as being primarily

3 For a more comprehensive attempt see Hess' (2014) monograph on Shklar.

ideologically motivated re-projections. Against such instrumentalist accounts she insisted that Rousseau should not be sold short and that other readings were possible.

What Shklar found most attractive in Rousseau was what she called his ‘moral psychology’, by which she meant the introspective way the philosopher succeeded in observing the “human heart” and the societal circumstances that had led to the individual being in chains (1969 [1985]: vii). Taking on some of the more extreme modern readings of Rousseau (such as the ones mentioned above), she insisted that he had always been much better in pointing out what had gone wrong in western civilizational and political discourses and in analyzing the circumstances that had produced a deeply flawed political order, than in promoting ideal models of the past (Sparta) or present (eighteenth century Corsica, Geneva). What she also found attractive about Rousseau was that he did not only speak *to* the victims but often *from* the perspective of the victims of the civilizing process.<sup>4</sup>

As regards his method of thinking, Shklar points out that Rousseau remained somewhat of a skeptic all his life; however, he also realized that one could not live by skepticism alone, or worse, develop skepticism so far as to turn oneself into a supporter of those forces or powers that held people in chains (ibid.: xiii). This insight led him to the conceptualization of his famous social contract, a societal-republican model that guaranteed equality, justice and fairness but also demanded strong and deep obligations from the citizens who signed up to it.

Shklar clearly showed sympathy for the ‘historian of the human heart’, but she also remained skeptical as to whether Rousseau’s republican ideas could be brought to life under modern conditions. For Shklar, such conditions meant that the balance had shifted toward the empowerment and needs and desires of individuals – individualism being something that corresponded to societal changes, and which formed a direct response to the unprecedented rise and influence of political and social institutions. If this was true it would make it unlikely that an individual would submit easily to the prospect of obligatory action demanded by a principled polity, however equal, just and fair it pretended to be.<sup>5</sup>

Shklar’s view of Rousseau was rather that it was the moral aspirations and the formative republican motives and values that mattered. These were achieved mostly by means of education and political socialization, which in turn instilled a sense of the common pursuit of equality, justice and fairness. In other words, Rousseau was no liberal, but he nonetheless provided us with a list of republican-inspired ideas and values to which any modern polity should aspire. There was, and we can rest assured that Shklar would have agreed here with her friend and colleague Skinner, liberty before liberalism. The legacy of the older, republican political tradition deserved serious consideration by any potential inheritor who favored freedom, including those concerned with developing modern liberal conceptions of the state. But how was freedom to be conceived when those virtues that had held together older (and much smaller) republics, and which were supposed to keep vices in check, were no longer available? Was it possible to do the splits and still talk about values and virtues under modern conditions – and if so, how?

---

4 This was despite the fact that in his lifetime most of his writings had predominately been presented to and discussed in French Enlightenment circles, usually not the poorest of the poor and certainly not without any means or access to power.

5 The fact that this was an idea that later became ideologically perverted in the form of submission to totalitarian regimes and ideologies is not something for which Rousseau should be blamed.

All conceptions of republican liberty, however they differ in detail, place value on the formative process and those institutions that can contribute to the desired outcome, be they kindergartens, schools, universities, civil organizations or armed forces.<sup>6</sup> The classic republican rhetoric that used to be employed in the process rested on the distinction of virtues and vices, with the former obviously functioning as the corrective to the latter. In modern societies, however, a strongly prescriptive view of what the actual values and virtues are has become something citizens have difficulties deciding upon. Modern polities have become too differentiated and complex, to such an extent that the very notion of freedom has given way to individualist solutions. Translated into modern conceptions, and following the separation of state and society, yet also conforming to the complex reciprocal relationship between the two, freedom today has come to mean largely ‘freedom from’, instead of ‘freedom to’.

In one of her most important essays, “Positive Liberty, Negative Liberty in the United States” Shklar (1998b [1989]) analyzed how Berlin conceptualized, and defended, that change by introducing the notion of ‘negative liberty’ (for the former) and ‘positive liberty’ (for the latter). As to the respective tasks of state and society, liberty negatively conceived gives maximum freedom and responsibility to the individual citizen so long as he/she does not harm other citizens. In this model the state is an adjudicator and, at best, a regulator of individual interests and liberties as expressed in actions and values. It does very little in terms of promoting the positive liberties of its citizens or being prescriptive about values beyond having regard to their safety and minimal welfare. Thus, it does not engage with more comprehensive visions of what a decent or good society could look like.

For the classical republican notion of virtues and vices this new bifurcation in the conception of liberty has been detrimental, argues Shklar. The problem in Berlin’s argument, she further maintains, is less the defense of the liberal rights tradition and the liberal state and the strong shield it helped provide during the Cold War, than the one-sidedness of Berlin’s account which obliterates a good part of modern historical experience, particularly of the United States. Shklar would later expand on the unique yet underappreciated American experience in her APSA address “Redeeming American Political Thought” (1998b [1990 and 1991]: 92). There she argued that the American tradition should be distinguished from the European experience by having been marked early by “male suffrage, federalism and judicial review... and [the fight against] slavery in a modern constitutional state”. Such achievements and struggles, she insisted, could hardly be captured by the term ‘negative liberty’ alone. Instead it was a positive fight for freedom, or to put it more directly, the right to have rights in the first place that determined the character of American democracy. So, in the American tradition we encounter both connotations, the negative ‘freedom from’ and the positive ‘freedom to’ instead of just the negative notion, as liberals like Berlin would have it. If that is true we confront, at least in the U.S., a formative, republican-collective notion of freedom that sits alongside and overlaps liberal notions of individual freedom.

What happens to the discussion of classic republican themes such as virtues and vices in such a situation? Are there virtues we can all agree upon nowadays? And similarly, can

---

6 This is not to deny the importance of public schooling and other forms of education emphasised by liberal thinkers; however, we think that this is a phenomenon that appears only after the French and American revolutions and as part of 19th century liberal reform movements.



we agree on the vices that should be avoided? What exactly are vices in the 21<sup>st</sup> century? Do the virtues that the classic republican tradition held dear just disappear or have they been crowded out, replaced perhaps by a liberal vocabulary and rhetoric that is more tolerant about human foibles and which increasingly insists instead on maintaining and protecting individual rights and individual welfare? And how does Shklar's own unique coinage of the liberalism of fear fit into that? What exactly is the relationship between virtues, vices and Shklar's liberalism of fear?

Shklar's first elaborate use and comprehensive discussion of the term can be found in her book *Ordinary Vices* (1984).<sup>7</sup> There she stresses that in contrast to other liberal and predominantly natural rights conceptions, the "liberalism of fear" is mainly interested in and geared towards the ultimately worst vice, the *summum malum* as she calls it, cruelty (and, in response to cruelty, the measures that can be taken to avoid fear and suffering related to it). Her conceptualization of the liberalism of fear takes its lead and inspiration first from Montaigne and secondly, in more systematized form, from Montesquieu since the latter was the first to argue that it was a rights-based framework that protected citizens from that pre-eminent vice cruelty (ibid.: 235-239).

Yet Shklar finds that in modern times the situation has become much more complex. She points out that in the world that moderns have come to inhabit other vices such as hypocrisy, snobbery, arrogance, betrayal and misanthropy appear to be too multi-faceted and complex to be conceived in plain affirmative or negative terms, as was obviously still possible at the time of Montaigne and Montesquieu. Hypocrisy, for instance, may continue to be poorly regarded in both public and private realms; however, it allows people to wear masks and play roles. It would, therefore, be highly problematic for a liberal democracy to take public measures to abolish it. A similar argument can be made in the case of snobbery, which nowadays is hardly an offence, let alone always necessarily an anti-democratic attitude. Treason and betrayal are perhaps more problematic; yet again, no one-size-fits-all solution will serve as a response to the complexity of these two vices.

The 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries have shown that what one person sees as treason against the fatherland, another person might see as a positive contribution or even regard as the truly sane response to cruelty (resistance to totalitarian regimes comes to mind immediately). Or let's take adultery, an example of betrayal, which often does destroy confidence. Yet a private breach of trust does not necessarily mean that a trusting relationship with other people is precluded. Even misanthropy does not always have to have negative consequences; it may merely be a personal protest against the brutal way the modern world sometimes works. Misanthropy might even have some positive effects – for instance, in the form of radical criticism as in Swift's polemic 'A Modest Proposal'.

As Walzer has pointed out (in a blurb for the paperback edition of *Ordinary Vices*), Shklar's phenomenology is a moral psychology for modern times. In contrast to Montaigne, who still operated with one foot in the past and the other testing out the new era to come, but who in doing the splits remained inspired by virtuous behavior derived from classic republican models, Shklar's moral psychology has a contemporary ring to it, despite also containing frequent reminders of, and citing evidence from, past cruelties. By making a connection with Montesquieu's *Spirit of the Laws*, and particularly by linking

7 On the final pages of her 1964 book *Legalism* Shklar mentions the liberalism of permanent minorities, which inspired her writing of the book. However, this is not the same as the liberalism of fear of twenty years later, despite some overlapping concerns.

the American political tradition to Montesquieu's insights, as evidenced by the establishment of a republic of law and judicial review and the pursuit of a positive liberty tradition, Shklar managed to save elements of what used to be important figures of classic republican speech for modern democratic thinking (Shklar 1998a [1990]; 1987). It is thus justified to say that her liberalism of fear is the most republican-inspired of all liberal conceptions. It involves a constant dialogue with republican arguments concerning equality, freedom/liberty, virtue and positive rights, yet also awareness of the fact that we no longer live in a world in which formative processes happen in small city states or republics. The 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries witnessed the rise of social and political institutions of scale, importance and impact unseen before. Today, the state, society and citizens have come to form a complex and interdependent web of relations. A sense of entitlement and of rights for private individuals and political citizens is detectable everywhere; this means we cannot talk about the duties of citizenship as republicans and republican theorists did in the past. Shklar was acutely aware of the contradictions and problems that emerge with the rise of modern democracy, and she raised questions about the weakness of liberals' conceptions of politics, starting with their own whiggish history of seemingly never ending progress and culminating with the unresolved problem of how citizens who are now exhibiting all kinds of individualism and individually formed opinions will ever be able to agree on a formative process with some common virtues as its aim.<sup>8</sup>

For Shklar, liberalism took on the baton from the republican tradition, but could only do so by distinguishing between the older and the newer discourse, and by establishing what was possible to save from the liberty tradition of classical republicanism and what was not. It was, to be sure, a truly Sisyphean task: how exactly can we imagine such an exercise under the dynamic societal conditions of modern times? And how can we succeed without falling into the trap of ahistorical, normative system building efforts and the pitfalls of grand theory? This was the problem that Shklar's liberalism of fear tried to confront and which she addressed in the work she conducted in the period just before her death in 1992.

### 3. Modern Notions of Standing and Political Obligation

As suggested above, Shklar's purpose was not to write a grand theory of liberal democracy, so it is no surprise that her Tanner Lectures, first presented at the University of Utah in 1989 and later published in a reworked form under the title *American Citizenship*, contained only two chapters, both of which again address the legacy of classical republicanism in modern times: voting and earning (Shklar 1991).

As to the first activity – voting – Shklar continues where her APSA address from 1991 left off. She points again to the peculiar experiences of what has become the American political tradition, yet without promoting some form of American exceptionalism. This is so because she distinguishes from the start between the principles and the actual political and social practices of American democracy. The principles of the early American republic – submission to the rule of law, rights-based argumentation and judicial review, federalism, and an awareness that in order to function democracy had to be experi-

8 It is fair to assume that Shklar would have rejected today's identity politics, though not the rights of individuals to express themselves as they choose.

enced at every level of the political and social process, meant that from the very start the question of inclusion presented itself. However, Shklar does not describe the development as automatic progress; indeed she stresses that “if there is permanence [...], it is one of conflicting claims” (ibid.: 14). As everybody knows, the inclusion particularly of African Americans, but then also of American Natives, women and various sections of working class immigrants of different origins was hard fought for and only achieved after decades of struggle. Inclusion was hindered by prejudices of various sorts, which often meant practical political and often also social *exclusion* from the polity (ibid.: 4). Citizenship was indeed a late American achievement and officially only introduced with the 14<sup>th</sup> Amendment (ibid.: 15).

In the chapter on voting Shklar discusses various historically occurring notions of citizenship. As she points out, it was by no means agreed among political philosophers of the past that citizenship had to be inclusive. In fact, republican citizenship could be rather narrowly defined, as classic and more modern examples from Aristotle to Rousseau show. The American Declaration of Independence, which claims to include ‘the people’, is a case in point. Voting or having a voice heard and/or represented is a necessary requirement for the expression of meaningful citizenship and the American republic required it, too. Yet, at least in the U.S., voting and its requirements and procedures soon made it obvious that those citizens who had the right to vote had denied that right to their excluded fellow denizens – and had done so legally. This put pressure on the legitimization process of those who had the right to vote. Arguments had to be found or invented to justify the right to exclude others from the process. Such exclusion was achieved by means of social Darwinian explanations of existing social conditions and by reference to traditional rights of citizens to own slaves, as did John Calhoun, the ‘Marx of the masterclass’. These arguments proved to be less and less convincing. In the long run, political standing and political equality prevailed against such failed attempts at translating social superiority into political standing. It was the rejection of such social notions of superiority and *political* inclusion and citizenship that made it possible for the American republic to metamorphose into an American democracy.

The achievement of political equality, political rights and voting, and decisions against conceptions of social, and often racial, supremacy do not mean that the issue of social standing has become irrelevant. In her discussion of social standing Shklar uses older republican ideas to make a modern argument: to be a citizen involves the capacity to free oneself from dependencies and to be able to make a living and to provide for oneself and for one’s family. For republics in the past this meant owning some form of property, mostly land, and living from its produce or being otherwise independent and making a living, be it through being involved in trade or some other form of commercial activity.

The arrival and now omnipresence of modern industrial capitalism, the divisions in terms of labor and income, and the forms of dependent work that it relies upon have created new tensions and contradictions in relation to the classic republican notions of independence so crucial to political citizenship. Shklar argues that the issue of self-directed earning under new industrial-capitalist conditions is of paramount importance for any meaningful political democracy. This is particularly true if and when citizens, mostly not through their own fault, lose their economic independence and the ability to make a living by selling their labor power, be it during periods of economic crisis or due to restructuring of firms and companies. For Shklar this amounts not only to a loss in terms of social standing but also often has psychological and moral repercussions – with potentially

fatal consequences for civic life. In the present the question of standing takes on a different meaning than it originally had in classical republican arguments. The modern system demands more consciously achieved solidarity, particularly in times of economic stress (see *ibid.*: 71, 77–78, 84). Having outlined the importance of social independence and standing, Shklar still hesitates to elevate this to the level of a constitutional or human right. At the same time she knows that ‘welfare’ systems (Shklar thinks the word is a misnomer) are only temporary solutions; they do not offer real long-term improvements, not least because they often create new dependencies, which psychologically and morally-speaking run counter to the notion of equal standing in a democracy. Relief there should be for every citizen, but what form this should take she refrains from saying.

*American Citizenship* shows that Shklar did not avoid difficult terrain and that she ventured into new territory that could no longer just be conceptualized in terms of the polity (the state, the republic, the federal form) or classic citizen virtues. The arrival of the modern civil sphere and its complexities made it necessary to rethink our obligations and ask what we can realistically expect from and for today’s democratic citizens. Toward the end of her life Shklar returned to these questions and we see her in constant dialogue with republican ideas, if only to work out whether and if so how we can still talk meaningfully about such things as obligation and what it means to be loyal to a polity and to fellow citizens under modern conditions.

Just a few months before she died Shklar taught a new course on political obligation (Shklar 2019). Several arcs hold these lectures together, linking different time periods with each other through shared thematic bonds. In her lectures Shklar remained attuned to the different historical, social, political, cultural and religious contexts of specific arguments and instances. For example, the classics and early modern thinkers were confronted with different challenges and dilemmas and thought differently about obedience and loyalty when compared to the moderns. And yet there remained some common concerns and questions, which linked the distinct parts of this course to one another: What can be demanded from any citizen and, in turn, from a political community? How does an individual citizen decide in the face of cruelty, fear and other adverse conditions, and in order to avoid the worst? What distinguishes modern conditions from classic ones? Was not modern democracy invented to replace traditional forms of obedience and the stark moral conflicts involved and to make space for choices within a democratic polity, bound by voluntary political loyalty and obligation?

In her political obligation lectures Shklar does not engage at length with contemporary thinkers or paradigms, mainly because the course had a different purpose – to introduce undergraduate students to some of the classic texts of moral reasoning – and because she was keen on sticking to her own rules and objectives when it came to teaching. However, occasionally her position as a defender of a new liberalism without illusions showed through: her examples and particularly the last lectures make clear that she was not entirely happy either with returning to and re-invoking simple classical republican tropes or with what some of her contemporaries had to offer (*ibid.*: 7 ff. and 152 ff.). She reiterated some of the arguments previously referred to, such as, for example, that to advocate a return to classic republicanism would not be feasible; the rise of modern individualism had simply crowded out any common vision of what the central virtues should be. At the same time the liberalism of Berlin, based on negative liberty, would not do justice to modern democratic experiences and struggles for positive liberty and recognition (the American case in particular seemed to tell a different story). Equally, rights-based approaches such

as the one suggested by Dworkin seemed deficient since they would never be able to spell out comprehensively what political obligation in a democracy entails without running into the danger of being prescriptive. Finally, communitarian proposals like that of her colleague and friend Walzer were too community-oriented, so much so actually that their advocates simply could not imagine situations in which it was of primary importance to support the individual citizen and his or her conscience against a community, something that might be necessary according to Shklar even in the most perfect community in the world (*ibid.*: 7).<sup>9</sup> There was, after all, something worthwhile rescuing and learning from older deliberations on moral reasoning, from Antigone, Socrates, and so on, but also from Thoreau and other abolitionists. With the rise of modern democracies classic conceptualizations of obedience have to a large extent been replaced by notions of obligation and loyalty. Shklar also discussed the conditions of exile and legitimate dissent and the tensions that arise when competing understandings and claims of loyalty clash with each other.

As Shklar tells her listeners, a modern understanding of sovereignty means that the people should consider themselves authors of their own laws. Obviously, this does something to obedience since it implies self-mastery and recognition of oneself in the collectivity. This is Rousseau's solution to the problem of self-rule and Shklar's appreciation of Rousseau as a thinker surely resides in part in his keen recognition of the problem of obligation, and his attempt to deal with it head-on. But Shklar is also aware that Rousseau's preoccupations and horizon were necessarily time-bound as he developed his theory before the 'Age of Democratic Revolution' (R. R. Palmer) and the rise of what Shklar terms the Positive State (*ibid.*: 129 ff.), including the modern ideologies of the nineteenth and twentieth centuries. In democratic societies individual consciousness and opposition face new challenges and dilemmas,<sup>10</sup> hence Shklar's fascination with Thoreau's argument about civil disobedience, the question of conscientious objection in wars that are fought by modern democracies and the discussion of the individual's obligation, or the limits of it, under such conditions (*ibid.*: 166 ff.).

What the lectures reveal again is Shklar's reluctance to pursue or contribute to a grand theory. Her task as a political theorist was, as she saw it, to remain skeptical and to ask questions of one-size-fits-all models that pretend to have the answer to every contingency, historical constellation and problem. As we have seen, this is also true of her engagement with republican traditions, themes and tropes. There is, to sum up our brief genealogy, surely a strong republican undercurrent and a clear wish to engage with the republican tradition in her work. This does not mean that she herself would have been prepared to wear such a label or to declare herself a republican political theorist; at the same time, her liberalism of fear would not have the conviction that it has without the engagement with and the critical reading of republican sources, theorists and paradigms.

Shklar's direct engagement with republican arguments was necessarily primarily with classical republicanism, of which she was, as we've shown, critical. We have also sought to show how her thinking about negative and positive liberty, and concern with standing, while not expressed in the civic republican language of 'non-domination', surely has this

9 For a discussion of Walzer's and Shklar's different notions of political obligation see Rieke Trimçev's contribution in this issue.

10 At times Shklar's work has been interpreted as a kind of political psychology with moving goalposts. See particularly Forrester 2019.

as its aim. We can only speculate as to how Shklar would have reacted to more recent attempts at theorizing republicanism. Take for example the type of republicanism proposed by Pettit (1997). We suspect that Pettit's attempt to ground republicanism analytically would have appeared to Shklar to be bold yet somewhat problematic as it uses history as mere illustration. As to the strict juxtaposition of positive and negative rights, she maintains that political theory should anticipate and reflect critically about any and all forms of government since these cannot be relied upon to guarantee adequate safety mechanisms for the individual. This applies also to any proposed republican form, even the most perfect: as Shklar has shown, law and principled contestability in themselves are not necessarily capable of guaranteeing such rights. Equally, Sandel's discussion of liberalism and republicanism, in directly juxtaposing the two as ideal types, would likely have looked to her to be overly polarized (Sandel 2010). Arendt and her admirers emphasize a republic of action in the space of appearance but without due attention to the necessary frameworks of law and liberal constitutionalism that Shklar argued uphold robust possibilities of pluralism in modern societies (Arendt 1961; 1963; Shklar 1964). Wolin's radical notion of modern republican democracy (Wolin 2016) and his critique of modern society as being tendentially totalitarian (Wolin 2010) would probably have struck her as overblown. In all cases she would have called for moderation and consideration of historical and political contexts, and for attention to the vulnerability of individuals in the face of ideals, even republican ones. She attempted to tease out possibilities for enhancing freedom from fear, giving close attention to social and political contexts. Perhaps Shklar's very mode of thinking could be characterized as republican – after all, to attend to history and experience rather than abstract principles is to attend to the public world.<sup>11</sup> This seems to be a legacy worth remembering. Political theory would be richer were her advice and example more thoroughly heeded.

## Literature

- Appleby, Joyce, 1992: *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge (MA).
- Arendt, Hannah, 1951: *Origins of Totalitarianism*, New York.
- Arendt, Hannah, 1958: *The Human Condition*, Chicago.
- Arendt, Hannah, 1961: *Between Past and Future*, New York.
- Arendt, Hannah, 1963: *On Revolution*, New York.
- Ashenden, Samantha / Hess, Andreas, 2016: Totalitarianism and Justice: Hannah Arendt's and Judith N. Shklar's Political Reflections in Historical and Theoretical Perspective. In: *Economy and Society* 45 (3-4), 505–529.
- Bajohr, Hannes, 2016: Arendt-Korrekturen: Judith Shklars kritische Perspektive auf Hannah Arendt, *HannahArendt.net* 8 (1), 149–165.
- Coletti, Lucio, 1969 [1972]: *From Rousseau to Lenin*, New York.
- Fetscher, Iring, 1993 [1960 / 1968]: *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Forrester, Katrina, 2019: Experience, Ideology and the Politics of Psychology. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.) *Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 136–157.
- Friedrich, Carl Joachim / Brzezinski, Zbigniew, 1956: *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, MA.

---

11 Thanks to Hannes Bajohr and Rieke Trimçev for this suggestion in particular, and for other helpful comments on the previous draft of this essay.

- Hess, Andreas, 2005: *The Political and the Social: A Comparison Between Hannah Arendt and Judith N. Shklar's American Writing*. In: *Atlantic Studies* 2 (2), 219–233.
- Hess, Andreas, 2014: *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*, New York.
- Laborde, Cécile, 2008: *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Theory*, Oxford.
- Niccolo Machiavelli, c.1517: *Discorsi*, many editions.
- Pettit, Philip, 1997: *Republicanism*, Oxford.
- Pocock, J. G. A., 1975: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton.
- Popper, Karl, 1962: *The Open Society and its Enemies*, London.
- Sandel, Michael, 2010: *Justice: What's the Right Thing to Do?*, New York.
- Shklar, Judith N., 1957: *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton.
- Shklar, Judith N., 1964: *Legalism: An Essay on Law, Morals, and Politics*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1969 [1985]: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge
- Shklar, Judith N., 1979: Review of Quentin Skinner's 'Modern Foundations of Political Thought'. In: *Political Theory* 7 (4), 549–558.
- Shklar, Judith N., 1984: *Ordinary Vices*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1987: *Montesquieu*, Oxford.
- Shklar, Judith N., 1991: *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1998a [1989]: *The Liberalism of Fear*. In: Judith N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, hg. v. Stanley Hoffmann, Chicago, 3–20.
- Shklar, Judith N., 1998a [1990]: *Montesquieu and the New Republicanism*. In: *Dies., Political Thought and Political Thinkers*, hg. v. Stanley Hoffmann, Chicago, 244–261.
- Shklar, Judith N., 1998b [1991/1992]: *Redeeming American Political Thought*. In: *Dies., Redeeming American Political Thought*, hg. v. Stanley Hoffmann und Dennis S. Thompson, Chicago, 91–108.
- Shklar, Judith N., 1998b [1989]: *Positive Liberty, Negative Liberty in the United States*. In: *Redeeming American Political Thought*, hg. v. Stanley Hoffmann und Dennis S. Thompson, Chicago, 111–126.
- Shklar, Judith N., 2019: *On Political Obligation*, hg. v. Samantha Ashenden und Andreas Hess, New Haven.
- Skinner, Quentin, 1984: *The Idea of Negative Liberty*. In Richard Rorty / J. B. Schneewind / Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy of History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, 193–221,
- Skinner, Quentin, 1990: *The Republican Ideal of Political Liberty*. In Gisela Bock / Quentin Skinner / Maurizio Viroli (Hg.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, 293–309.
- Skinner, Quentin, 1997: *Liberty before Liberalism*, Cambridge.
- Skinner, Quentin, 2002: *Vision of Politics* (3 Bde), Cambridge.
- Strauss, Leo, 1947: *On the Intentions of Rousseau*. In: *Social Research* 14 (1), 455–507
- Talmon, Jacob, 1952: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Boston.
- Wolin, Sheldon S., 2010: *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Spectre of Inverted Totalitarianism*, Princeton.
- Wolin, Sheldon S., 2016: *Fugitive Democracy and Other Essays*, Princeton.





# Skepsis und Sozialdemokratie – Mésalliance oder Zukunftsbündnis?

Ein Plädoyer im Anschluss an Judith Shklar<sup>1</sup>

*Peter Vogt\**

**Schlüsselwörter:** Skepsis, Grausamkeit, Liberalismus, Sozialdemokratie

**Abstract:** Judith Shklars „Liberalismus der Furcht“ wird oft als ein Plädoyer für eine Art Nachtwächterliberalismus interpretiert. Im Gegensatz zu dieser Deutung konzentriere ich mich im Folgenden auf die gleichsam sozialdemokratischen Züge von Shklars Liberalismus. Diese Züge, so will ich zeigen, sind eng mit Shklars Auffassung von Skepsis verbunden. Shklars frühe historische Skepsis wendet sich sowohl gegen einen melancholischen Kulturpessimismus wie gegen einen illusionären Fortschrittsglauben. Für Shklars späte politische Skepsis sind zwei Charakteristika entscheidend. Erstens: Im Anschluss an einen terminologischen Vorschlag Hugo Friedrichs lässt sich Shklars politische Skepsis als eine „erschließende“ im Unterschied zu einer „zersetzenden“ begreifen. Dabei folgt Shklar zweitens dem Begründungsmodell einer „negativen Rechtfertigung“ (A. Margalit) jenseits von Relativismus und der Suche nach Letztbegründung. Shklars so zu charakterisierende Skepsis weist eine natürliche Affinität zu einem sozialdemokratisch angereicherten Liberalismus auf. Shklars „Liberalismus der Furcht“, der sowohl auf historischer als auch politischer Skepsis beruht, mündet letztlich in eine „Sozialdemokratie der Furcht“ (T. Judt).

**Abstract:** Judith Shklar's „liberalism of fear“ is often interpreted as a night watchman's version of liberalism. In contrast to this interpretation, I will concentrate on the „social democratic“ strains of Shklar's liberalism. Furthermore, I will argue that these strains are closely linked with Shklar's interpretation of skepticism. In her early work, Shklar sees historical skepticism as the most convincing theoretical answer to the pitfalls both of cultural pessimism and an illusionary belief in progress. For Shklar's later political skepticism two traits are constitutive: First, I take Shklar's skepticism, following Hugo Friedrich's terminological suggestion, as aiming not to shed doubt on reality („zersetzend“), but as trying to disclose („erschließend“) hitherto unknown possibilities of cruelty and injustice. Second: To justify her political skepticism, Shklar follows the model of a „negative justification“ (A. Margalit) beyond relativism and foundationalism. Skepticism, understood in this way, has a natural affinity to a liberalism with strong social democratic inclinations. Thus, Shklar's „liberalism of fear“, based on a historical and political skepticism, culminates finally in a „social democracy of fear“ (T. Judt).

---

\* Peter Vogt, Forschungszentrum Fundamente der Moderne, Ludwig-Maximilians-Universität München  
Kontakt: vogt.peter@hotmail.com

1 Für hilfreiche Hinweise und Kommentare zu einem ersten Entwurf dieses Textes danke ich Rieke Trimçev und Hannes Bajohr.

Judith Shklars Plädoyer für einen „Liberalismus der Furcht“, ja schon der Begriff eines „liberalism of fear“, welcher auf dem Grundsatz, Grausamkeit zu vermeiden („putting cruelty first“), beruht<sup>2</sup>, legt einem mit Shklars Schriften unvertrauten Hörer dieser Formeln die Vermutung nahe, Shklar vertrete eine Art Nachtwächterliberalismus. Öffentliche Institutionen hätten demnach im Sinne eines Nachtwächters allein für die Einhaltung von Sicherheit und Ordnung zu sorgen, allein als „shield and shelter“ (Walzer 1996: 17) zu wirken, ansonsten aber so wenig wie möglich in die private Sphäre der Einzelnen einzugreifen. Im Folgenden will ich zeigen, dass eine solche Deutung die politischen Intentionen von Judith Shklars Liberalismus vor allem deshalb verfehlt, weil sie die „sozialdemokratischen“<sup>3</sup> Züge dieses Liberalismus ignoriert.

Bevor ich mich im dritten Abschnitt mit Shklars politischer Theorie im engeren Sinne auseinandersetze, möchte ich in den ersten beiden Abschnitten das theoretische Fundament von Shklars politischer Theorie rekonstruieren. Shklars Liberalismus, so will ich zeigen, sind nicht nur sozialdemokratische Elemente eigen, sondern er beruht auch auf einem auf spezifische Weise zu interpretierenden skeptischen Fundament. Im Ergebnis führt dies zu einer theoretischen Verknüpfung von Skepsis und Sozialdemokratie, zu einer „Sozialdemokratie der Furcht“ (vgl. Judt 2009), zu einer Position, die sich in einem kontinentaleuropäischen Kontext ungewöhnlich ausnimmt.<sup>4</sup>

Von Shklars politischer Theorie lässt sich lernen, dass einerseits Skepsis nicht zwingend in einen politischen Konservatismus oder einen allein auf rechtsstaatliche Garantien fixierten Liberalismus münden muss, andererseits ein um sozialdemokratische Elemente angereicherter Liberalismus keiner philosophischen Letztbegründung bedarf.

## 1. Shklars historische Skepsis: Jenseits von Kulturpessimismus und Fortschrittsoptimismus

Um zu klären, inwiefern Shklars politische Theorie mit einer bestimmten Auffassung von Skepsis von Anfang an verknüpft ist, blicke ich zunächst auf ihr 1957 publiziertes Erstlingswerk *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Shklar eröffnet dieses mit einer zeitkritischen Diagnose, aus der sich sodann die Fragestellung der gesamten Studie ergibt: „This book is about political philosophy or, to be entirely exact, about its disappearance in recent years. [...] the urge to construct grand designs for the political future of mankind is gone. The last vestiges of utopian faith required for such an enterprise have vanished.“ (Shklar 1957: vii) An die Stelle einer seriös betriebenen politischen Philosophie oder

- 
- 2 Shklar schreibt, die „elementarste Grundlage des Liberalismus“ sei die Überzeugung, dass „Grausamkeit ein absolut Böses ist“ (Shklar 2013 [1989]: 31). In Shklars autobiografischem Text „A Life of Learning“ heißt es im gleichen Sinne: „I took it as my starting point that the willful infliction of pain is an unconditional evil and tried to develop a liberal theory of politics from that ground up.“ (Shklar 1996 [1989]: 277)
  - 3 Walzer attestiert Shklar, in ihren späten Schriften eine „American version of social democracy“ (Walzer 1996: 21) formuliert zu haben. Seyla Benhabib erblickt eine Nähe von Shklars Liberalismus zu politischen Ideen der „sozialdemokratischen Linken“ (Benhabib 2013 [1994]: 80). Axel Honneth interpretiert die späte Shklar als „entschiedene Sozialdemokratin“ (Honneth 2013: 20).
  - 4 Man denke an die Schriften von Odo Marquard (2000 [1996]) oder Hermann Lübke (1980), die ihre philosophische Skepsis mit liberal-konservativen Positionen verbinden. Auch bei Michael Oakeshott (2000 [1996]) lässt sich eine dezidiert liberal-konservativ ausgerichtete „politics of scepticism“ ausmachen.

Theorie seien gegenwärtig, so Shklar, kulturpessimistische Verfallsdiagnosen getreten, die jede ernsthafte Reflexion politischer Zukunftsfragen verunmöglichen. Ohne die kulturelle Atmosphäre eines „rational political optimism“ (ebd.: 4) aber, der es sich noch zutraue, politische Möglichkeiten jenseits des Bestehenden auszuloten, verliere die politische Philosophie ihren geistigen Nährboden.

Dabei will Shklar nicht bestreiten, dass in einer Epoche, in der die Verbrechen von Nationalsozialismus und Stalinismus erst allmählich ins öffentliche Bewusstsein dringen, eine Rückkehr zu jener selbstgewissen Annahme eines historischen Fortschritts, wie sie für weite Teile des politischen und historischen Denkens im 19. Jahrhundert, für die marxistische Geschichtsphilosophie nicht weniger als für das liberale oder sozialdemokratische Zutrauen in den Gang der Geschichte, geradezu konstitutiv war, nicht mehr überzeugen kann. Insofern ist Shklars Blick auf die Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, und darin ähnelt ihre Auffassung der Geschichte derjenigen von Isaiah Berlin, durchaus von einem „tragic sense“ (Allen 2001: 360) geprägt.

Aber dieser „tragic sense“ bewirkt nicht, dass Shklar resignierend akzeptieren würde, in welchem hohem Maße der erwähnte Kulturpessimismus das politische Denken der Gegenwart dominiert. Die Frage, die Shklars Erstlingsschrift grundsätzlich motiviert, lautet vielmehr, wie in der Gegenwart, in einem Zeitalter „nach der Utopie“, jenseits von Fortschrittsoptimismus und Kulturpessimismus ein Vertrauen in die Gestaltbarkeit des Politischen zu neuem Leben erweckt werden kann.

Im Zusammenhang dieser Frage nimmt sich Shklar im Schlusskapitel von *After Utopia* eine intellektuelle Prüfung jener beiden Kandidaten vor, welche sie gegenwärtig allein noch für geeignet hält, die Kultur eines „rational political optimism“ und damit auch die ehrwürdigen Anliegen der politischen Philosophie zu neuem Leben zu erwecken. Der Liberalismus der Nachkriegsära sei, so argumentiert Shklar, zunehmend „konservativ“ und „fatalistisch“ geworden, insofern er die Möglichkeit einer willentlichen Gestaltung des Politischen immer stärker in Zweifel ziehe. Es sind vor allem die Schriften Friedrich von Hayeks, die für Shklar die intellektuelle Armut des zeitgenössischen Liberalismus bezeugen. Denn Hayek definiere den Liberalismus einseitig als ein ökonomisches Programm, nur um dann die Unantastbarkeit von Märkten zu einem geradezu sakrosankten politischen Grundsatz zu erheben. Anstatt ohne dogmatische Scheuklappen die Frage zu behandeln, ob und wie sich Formen ökonomischer Steuerung mit individuellen Freiheitsrechten vereinbaren lassen, erhebe Hayeks Liberalismus die absolute Unantastbarkeit von Märkten zum Inbegriff politischer Freiheit.<sup>5</sup>

Nicht minder „fatalistisch“ argumentierten aber auch die aktuellen Spielarten des Sozialismus, denen Shklar am Ende von *After Utopia* eine ausführliche Diskussion widmet, insofern sie im Banne einer marxistischen Theorie historischer Notwendigkeit und einer darauf beruhenden Analyse des Kapitalismus verharren: „The result is not a socialist theory at all but an utter devotion to fatality as such.“ (ebd.: 261) Zwar konzediert Shklar, dass eine Reihe von „honest Marxists“ (ebd.: 261) – sie verweist in diesem Zusammen-

5 Shklar hat Hayeks Liberalismus immer wieder einer scharfen Kritik unterzogen (vgl. Shklar 1986 [1964]: 22-24; Shklar 1998a [1987]: 27-29). Hayeks Argumentation beruht für Shklar auf einem grundsätzlichen Widerspruch: Wie kann, so fragt Shklar, Hayek einerseits aus seiner Überzeugung von der unvermeidbaren menschlichen Unwissenheit einen radikalen Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit der Steuerung wirtschaftlichen Geschehens ableiten, andererseits aber postulieren, dass die „unsichtbare Hand“ stets für optimale Marktergebnisse sorgt? Unrau (vgl. ihren Beitrag in diesem Heft) rekonstruiert diesen Einwand sehr treffend.

hang auf Rudolf Hilferding, Franz Neumann oder G. D. H. Cole<sup>6</sup> – Widerspruch gegen die deterministischen Prämissen des Marxismus eingelegt hätten. Aber diese Außenseiter sozialistischer Theoriebildung allein vermögen es für Shklar nicht, den Sozialismus als politisches Projekt für die Gegenwart zu rehabilitieren.

Insofern sich Liberalismus und Sozialismus folglich heute gleichermaßen als unfähig erweisen, die Tradition der politischen Philosophie wiederzubeleben, gelangt Shklar am Ende von *After Utopia* zu einem zwar etwas unvermittelt vorgetragenen, nichtsdestotrotz aber sehr entschiedenen Bekenntnis zur Skepsis:

„The grand tradition of political theory that began with Plato is, then, in abeyance. A reasoned skepticism is consequently the sanest attitude for the present. For even skepticism is politically sounder and empirically more justifiable than cultural despair and fatalism. For neither logic nor history is in accord with these, and this even when no happier philosophies flourish.“ (ebd.: 272 f.)

Ich halte es für unbedingt erwähnenswert, dass Shklars erstmaliges Plädoyer für Skepsis im Zuge der Distanzierung sowohl von einer marktradikalen Spielart des Liberalismus als auch von einer deterministischen Interpretation des Sozialismus erfolgt. Denn dies kann doch als Hinweis darauf verstanden werden, dass Shklars Skepsis von Anfang an motiviert ist von der Suche nach einer politischen Theorie, die liberal, obgleich nicht marktgläubig, sozialdemokratisch, obgleich nicht geschichtsgläubig argumentiert. Schon Shklars frühe historische Skepsis, so heißt dies, ist also keinesfalls politisch neutral, vielmehr sind ihr spezifische politische Schlussfolgerungen eigen. Aber Shklars frühes, auf einem bestimmten Geschichtsbild beruhendes Bekenntnis zur Skepsis gleicht zweifellos mehr einem Appell als einem ausgearbeiteten theoretischen Programm. Nicht nur ist am Beginn von Shklars intellektuellem Werdegang noch gar nicht abzusehen, wie sich skeptische Überlegungen mit den angedeuteten politischen Motiven argumentativ verknüpfen lassen sollen. Unklar bleibt vor allem auch, und dieser Frage will ich mich im nächsten Abschnitt zuwenden, wie denn eigentlich jener „reasoned skepticism“, der am Ende von *After Utopia* so leidenschaftlich empfohlen wird, aufzufassen ist.

## 2. Shklars politische Skepsis: Jenseits von Letztbegründung und Relativismus

Shklar hat sich in ihrem Werk zwar immer wieder, dabei aber doch stets nur cursorisch, auf die Skepsis oder den Skeptizismus bezogen (vgl. Shklar 1964: 17). Um so spektakulärer war es, als kürzlich Hannes Bajohr auf ein in Shklars Nachlass befindliches handschriftliches Manuskript sowie ein Typoskript zur Geschichte des Skeptizismus aufmerksam machte und deren Gedankengänge zu rekonstruieren unternahm (vgl. Bajohr 2019; Shklar 1987a; Shklar 1987b).<sup>7</sup> Bei diesen Nachlassfunden handelt es sich laut Bajohr um zwei Versionen (vgl. Bajohr 2019: 173) eines Vortrags, den Shklar 1987 in Jerusalem hielt. Aufgrund des stichwortartigen und immer wieder lückenhaften Duktus beider Texte scheint die Vermutung naheliegend, dass diese Manuskripte dem mündlichen Vortrag als

6 Shklar diskutiert Hilferdings und Neumanns Kritik des ökonomischen Determinismus des Marxismus auch im Kontext der sozialistischen Debatte über das angemessene Verständnis von Nationalsozialismus und Bolschewismus (vgl. Shklar 1998b [1985]: 350 f.).

7 Ich danke Hannes Bajohr dafür, dass er mir beide Manuskripte sowie seine Transkription des handschriftlichen Textes zur Verfügung gestellt hat.

eine Art Leitfaden und Orientierungshilfe zugrunde lagen. Ohne eine Mitschrift oder ein Tonband des Vortrags erscheint es mir jedoch unmöglich, den genauen Sinn von Shklars Notizen verlässlich zu interpretieren.

Indes, an einer anderen Stelle in ihrem Werk hat Shklar durchaus den Versuch unternommen, jenen argumentativen Faden, den sie in den Schlusspassagen von *After Utopia* ausgelegt hatte, wiederaufzunehmen und ihre Auffassung von Skepsis systematisch zu klären: In ihrem Buch *Über Ungerechtigkeit* entwickelt sie ihr Verständnis von Skepsis im Zuge eines Vergleichs der skeptischen Positionen von Platon, Augustinus und Montaigne.

Dabei muss nicht nur die Erwähnung von Augustinus und Platon im Rahmen einer Diskussion der Skepsis überraschen. Kaum weniger verwunderlich ist es, dass Shklar, wenn sie in *Über Ungerechtigkeit* ihr eigenes Verhältnis zur Tradition der Skepsis zu bestimmen unternimmt, mit Ausnahme von Montaigne mit keinem Wort auf jene antiken oder frühneuzeitlichen Autoren eingeht, die man im Kontext einer Diskussion skeptischen Denkens eigentlich erwarten würde. Diejenigen Denker, die im Mittelpunkt der philosophiehistorischen Studien Richard Popkins (vgl. Popkin 2003), des unbestrittenen Doyens der Erforschung der frühneuzeitlichen Skepsis, stehen, also etwa Spinoza oder Bayle oder Hume, tauchen in Shklars Diskussion der Skepsis in *Über Ungerechtigkeit* gar nicht auf.<sup>8</sup>

Allerdings darf diese Feststellung nicht zu einer voreiligen Schlussfolgerung oder gar zu einem wohlfeilen Vorwurf verführen. Denn Shklar beabsichtigte nie, eine philosophiegeschichtlich angemessene Darstellung der Skepsis zu präsentieren. Vielmehr behandelte sie die Skepsis in *Über Ungerechtigkeit* allein im Kontext politischen Denkens. Politische Skepsis aber zeichnet sich für Shklar im Unterschied zu den philosophischen Debatten der antiken oder frühneuzeitlichen Skepsis nicht durch einen Zweifel bezüglich der Geltungsansprüche menschlicher Erkenntnisbemühungen aus:<sup>9</sup> „Politischer Skeptizismus wurzelt häufig in einem allgemeinen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, aber er hängt nicht von irgendeiner spezifisch philosophischen Voraussetzung über Wissen im allgemeinen ab.“ (Shklar 1992 [1990]: 38)

Wie nun sind die Grundgedanken der politischen Skepsis zu bestimmen, wenn diese nicht auf epistemologischen Zweifeln beruht? Shklar zufolge eint Platon, Augustinus und Montaigne, dass sie sich, unbeschadet ihrer sonstigen Differenzen, gegen ein als „gewöhnliches Modell“ bezeichnetes Verfahren zur Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wenden, das heißt gegen ein Verfahren, welches Ungerechtigkeit einfach als Verletzung postulierter Grundsätze der Gerechtigkeit betrachtet. Für dieses „gewöhnliche Modell“ stellt Ungerechtigkeit lediglich das Negativum oder die Kehrseite der Gerechtigkeit dar. Demnach ließe sich Ungerechtigkeit einfach dadurch aus der Welt schaffen, dass man Gerechtigkeit verwirklicht.

Die Argumentation der politischen Skepsis gegen eine solche Auffassung von Ungerechtigkeit verdeutlicht Shklar in *Über Ungerechtigkeit* am Beispiel von Charles Dickens' Roman *The Pickwick Papers*: Spricht die Tatsache, dass Mrs. Bardell in Pickwicks Armen liegt, dafür, dass dieser ihr soeben einen Heiratsantrag unterbreitet hat, wie Mrs. Bardell annimmt? Wenn nun Pickwick abstreitet, jemals einen solchen Antrag formuliert zu haben, während sich aber Mrs. Bardell ganz sicher ist, dass Pickwicks Verhalten so zu

8 In den beiden oben erwähnten Manuskripten werden Hume und Bayle allerdings genannt (vgl. Bajohr 2019: 162 bzw. 173; Shklar 1987a; Shklar 1987b).

9 „Shklar is a political, not an epistemic, skeptic“, heißt es bei Bajohr (2019: 172) zutreffend.

deuten ist, sind wir dann angesichts des weiteren Geschehens Zeugen einer Ungerechtigkeit, deren Opfer Mrs. Bardell ist und für die Pickwick zur Rechenschaft zu ziehen ist? Oder ist es einfach nur ein Unglück gewesen, dass beide in einer Situation angetroffen wurden, die sowohl Mrs. Bardell als auch später an den Ort des Geschehens hinzutretende Dritte zu Fehldeutungen förmlich herausfordern musste (vgl. ebd.: 19–27)? Wo also hört das Unglück auf, und wo beginnt die Ungerechtigkeit?

Shklar stellt dem „gewöhnlichen Modell“ zur Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einen, wie John Dunn es trefflich auf den Punkt gebracht hat, „victim’s point of view“ (Dunn 1996: 47) gegenüber. Das heißt nicht, dass die Sichtweise eines tatsächlichen oder vermeintlichen Opfers von Ungerechtigkeit für unwiderleglich gehalten wird. Wohl aber heißt es, dass eine solche Sichtweise in normative Urteilsbildungen Eingang finden muss. Dies aber ist gerade nicht der Fall, wenn Ungerechtigkeit lediglich als Mangel an Gerechtigkeit aufgefasst wird und sich die Prinzipien der Gerechtigkeit standpunktunabhängig aus der Perspektive eines neutralen Beobachters ergeben sollen.

Allein die politische Skepsis, so heißt es in *Über Ungerechtigkeit*, begegnet der Ungerechtigkeit „mit der intellektuellen Achtung, die sie verdient“ (Shklar 1992 [1990]: 34). Abstrakte Prinzipien der Gerechtigkeit sind nicht in der Lage zu bestimmen, wo die Ungerechtigkeit beginnt und das Unglück aufhört. An anderer Stelle schreibt Shklar: „Der Skeptizismus lässt der Ungerechtigkeit Gerechtigkeit widerfahren, denn er erkennt, dass wir unsere Urteile ins Ungewisse hinein treffen, und zweifelt an ihrer Richtigkeit.“ (ebd.: 51)

Was folgt aus dieser skeptischen Behandlung des Phänomens der Ungerechtigkeit für eine allgemeine Kennzeichnung von Shklars politischer Skepsis? In *Über Ungerechtigkeit* charakterisiert Shklar die Skepsis als einen Ansatz der politischen Theorie, dessen theoretische Stärke sich in der phänomenologischen Sensibilität für jene Ungerechtigkeiten, Verletzungen und Demütigungen erweist, welche den tradierten Ansätzen politischer Philosophie verschlossen bleiben. Shklars politische Skepsis mündet insofern nicht in einen dogmatischen Skeptizismus, der es für unmöglich hält, jemals gesichertes theoretisches oder praktisches Wissen zu erlangen. Shklar bezweifelt ja offensichtlich ganz und gar nicht, dass wir das Phänomen der Ungerechtigkeit normativ verurteilen sollen. Sie behauptet aber durchaus, dass „wir unsere Urteile ins Ungewisse hinein treffen“ müssen. Shklars politische Skepsis glaubt insofern nicht an die Möglichkeit normativer Letztbegründungen. Aber dies treibt sie keinesfalls in die Arme eines Relativismus, der normative Urteile allenfalls für relativ gültig oder eine Begründbarkeit dieser Urteile schlechterdings für unmöglich hält.

Wie ist dies genauer zu verstehen? Ich denke, Shklars Versuch, eine politische Skepsis jenseits von philosophischer Letztbegründung und einem moralischen Relativismus zu formulieren, zeichnet sich durch zweierlei aus: In anthropologischer oder psychologischer Hinsicht lässt sich Shklars politische Skepsis im Sinne von Hugo Friedrich als eine erschließende charakterisieren; auf einer begründungstheoretischen Ebene beruht Shklars politische Skepsis auf dem Modell einer „negative justification“, wie es sich bei Avishai Margalit (1996: 84–88) ausdrücklich formuliert findet. Shklars politische Skepsis verfährt also erstens erschließend, und sie beruht zweitens auf einem negativen Begründungsmodell:

In *Über Ungerechtigkeit* formuliert Shklar im Anschluss an Montaigne eine Variante politischer Skepsis, die, anders als diejenige von Platon und Augustinus, keine erkenntnistheoretischen oder theologischen Vorannahmen trifft, sondern die psychologisch, man

könnte auch sagen anthropologisch argumentiert. Montaignes psychologisch fundiertes Plädoyer für politische Skepsis beruht Shklar zufolge auf drei Argumenten: erstens auf einem anthropologischen Realismus; das gewöhnliche, prinzipien- und rechtbasierte Modell von Gerechtigkeit ist demnach „praktisch nutzlos und trügerisch, weil uns psychologische und intellektuelle Eigenschaften zugeschrieben werden, die wir nun einmal nicht besitzen.“ (ebd.: 49) Montaignes psychologische Skepsis basiert zweitens auf einem politischen Realismus, welcher berücksichtigt, dass eine gute Intention nicht mit guten Ergebnissen gleichzusetzen ist, vielmehr jede, auch eine noch so gut gemeinte politische Absicht unerwünschte Nebenfolgen nach sich ziehen kann. Und die psychologische Skepsis Montaignes beruht drittens auf der Verteidigung eines kulturellen und normativen Pluralismus. Begrenzte und endliche Wesen, die einfach zu verschieden sind, als dass sie alle ein und dasselbe normative Schema akzeptieren könnten, sind nicht geschaffen für *eine* Theorie der Gerechtigkeit. Sie brauchen, da sie in vielen Kulturen leben und sich an vielen Normen orientieren, *vielen* Vorstellungen von Gerechtigkeit.

Dass auch Shklars politische Skepsis wesentlich psychologisch oder anthropologisch argumentiert und dass der dieser Skepsis entsprechende „Sinn für die Ungeheuerlichkeit menschlicher Ungerechtigkeit“ (ebd.: 51) sich vor allem dem Erbe Montaignes verpflichtet weiß, lässt sich durch einen Hinweis schärfen, der sich in der Montaigne-Studie des Romanisten Hugo Friedrich findet: Friedrich beschäftigt sich dort mit unterschiedlichen Varianten von Skepsis und stellt die „erschließende Skepsis“ Montaignes der „zersetzenden Skepsis“ von Descartes gegenüber. Während die zersetzende Skepsis von Descartes bezweifelt, was wir gemeinhin für wahr halten, sieht Friedrich bei Montaigne eine erschließende Skepsis am Werk, „die nicht nur bezweifelt, was wir für wirklich halten, sondern auch für möglich hält, was wir bezweifeln.“ (Friedrich 1967 [1949]: 256)

Shklars politische Skepsis folgt, so möchte ich im Anschluss an Friedrich formulieren, Montaignes erschließender Skepsis. Aber Shklar wendet Montaignes Skepsis gleichsam ins Negative. Womit sie stets rechnet, das sind jene unausdenkbaren Formen menschlicher Ungerechtigkeit und Grausamkeit, wie sie die menschliche Geschichte stets prägen und geprägt haben. Man könnte auch so sagen: Shklars politische Skepsis folgt Montaignes erschließender Skepsis, ohne dessen Weltvertrauen noch teilen zu können.

Diese erschließende Funktion von Shklars politischer Skepsis liefert aber keine Antworten auf normative Begründungsfragen: Warum sollen wir die von einer erschließenden Skepsis stets aufs Neue zu Tage geförderten Formen von Ungerechtigkeit und Grausamkeit ablehnen und verurteilen? Ich erwähnte bereits, dass Shklar jene dogmatische Version der Skepsis gerade nicht vertritt, die sie in ihrer Hegel-Studie *Freedom and Independence* und im Anschluss an Hegels Interpretation der antiken Skepsis so auf den Punkt gebracht hat: „Everything gives way to its doubts, its whys and wherefores. Facts, moral rules, data, all the certainties are swept aside.“ (Shklar 1976: 63) Wie aber vermag Shklar normative Urteile zu begründen, wenn sie sich einem bodenlosen Skeptizismus nicht fügen will, zugleich aber an ihren Zweifeln gegenüber der Möglichkeit einer Letztbegründung normativer Urteile festhält?

In seinem 1996 erschienenen Buch *The Decent Society* hat Avishai Margalit drei Begründungsmodelle politischer Theorie unterschieden: ein positives, ein skeptisches und ein negatives. Shklars politische Skepsis kann sich nun weder auf eine positive Letztbegründung einlassen, noch folgt sie Margalits skeptischem Begründungsmodell, wie man aus terminologischen Gründen zunächst vermuten könnte. Margalits „skeptical justification“ beruft sich nicht auf ein Sollen und dessen Begründbarkeit, sondern auf ein Sein, et-

wa eine allgemein geteilte Lebensform oder eine akzeptierte politische Tradition, und leitet daraus normative Forderungen ab. Dieses „skeptische“ Rechtfertigungsverfahren erinnert an Burke oder Oakeshott, entspricht aber gewiss nicht Shklars Auffassung von Skepsis.

Margalits „negative justification“ verfährt anders: Die negative Rechtfertigung verweist auf ein *summum malum*, welches unbedingt vermieden werden muss.<sup>10</sup> Dieses Verfahren entspricht genau dem Vorgehen von Shklars politischer Skepsis. Für Shklar ergibt sich dieses *summum malum* aus dem Grundsatz „putting cruelty first“. Für die Vertreter einer „negative justification“ ist dieser Grundsatz zwar nicht letztbegründbar, aber er ist dennoch das letztmögliche normative Fundament: „The requirement of eradicating cruelty [...] does not require any moral justification in its turn, since the paradigm example of moral behavior is behavior that prevents cruelty. This is where justification comes to an end.“ (Margalit 1996: 88) Ich denke, Shklar folgt genau diesem Begründungsmodell. In diesem Sinne heißt es bei Shklar: „The fear of fear does not require any further justification, because it is irreducible“ (Shklar 1984: 237). Shklars Skepsis geht also, was normative Begründungsfragen angeht, von einem *summum malum* aus. Dieses *summum malum* ist, wie man in Abwandlung eines Gedankens und einer Formulierung Wittgensteins (Wittgenstein 1984: 350) formulieren könnte, der harte moralphilosophische Felsen, angesichts dessen sich jeder weiter nach normativen Begründungen grabende Spaten zurückbiegt.<sup>11</sup>

Lassen sich aus Shklars historischer Skepsis jenseits von Kulturpessimismus und Fortschrittsoptimismus und Shklars politischer Skepsis jenseits von Letztbegründungsversuchen und Relativismus, wie sie nunmehr vor uns liegen, bestimmte politische Schlussfolgerungen entnehmen? Und wenn ja, welche? Oder ist jene Skepsis, wie sie Shklar vertritt, gleichsam politisch neutral, lässt sie sich beliebig mit unterschiedlichen politischen Vorstellungen kombinieren? Dieser Frage will ich mich im folgenden Abschnitt zuwenden.

### 3. Vom „Liberalismus der Furcht“ zur „Sozialdemokratie der Furcht“

Shklar hat sich mit der Frage nach den politischen Affinitäten der Skepsis im Kontext einer Rezension von Jean Starobinskis Buch über Montaigne ausdrücklich beschäftigt: Sie widerspricht dabei zunächst der These, dass Montaignes Skepsis als Affirmation eines politischen Konservatismus zu interpretieren sei. Denn, so argumentiert Shklar, die Annahme eines der Skepsis immanenten politischen Konservatismus wäre nur zwingend, könnte unterstellt werden, dass progressive Politik darin bestehen muss, eine positiv imaginierte Zukunft der Geschichte herbeizuführen. Einen „Progressivismus“ in diesem Sinne vertritt Montaigne gewiss nicht, und er wäre auch mit der im ersten Abschnitt skizzierten historischen Skepsis kaum zu vereinen. Umgekehrt heißt dies aber nicht, dass Montaigne sich zu

10 Inwiefern die Postulierung eines *summum malum* ohne die Prämisse eines normativen *bonum* überhaupt denkbar ist, wird in der Literatur breit diskutiert. Vertreter von Margalits „positive justification“ behaupten, dass das Modell einer „negative justification“ theoretisch zwingend und gleichsam parasitär immer eine positive normative Quelle voraussetzt: Walzer behauptet in diesem Sinne, „negative politics always has a substantive subject – a certain necessary positivity“ (Walzer 1996: 18).

11 Einen ähnlichen Gedanken formuliert auch Leszek Kolakowski (2008: 202): „Eigentlich erkennen wir, was gut ist, indem wir erkennen, was böse ist, und wir erkennen das Böse dadurch, dass wir es tun.“



einem konservativen Veto gegen einen tatsächlichen oder befürchteten Fortschritt in der Geschichte bekannte. Er verstand sich weder als „Beschleuniger“ noch als „Bremser“ der historischen Entwicklung. Montaigne interessierte sich einfach nicht für die Zukunft der Geschichte, so insistiert Shklar. Die Kriterien seiner politischen Urteile entnahm er daher auch keiner Hypothese über den weiteren Verlauf des historischen Prozesses: „Montaigne lived well before the historical future had been invented. [...] he did not think about the remote future at all.“ (Shklar 1987c: 656) Worum es Montaigne angesichts der konfessionellen Bürgerkriege seiner Epoche ging, war vielmehr eine aller geschichtsphilosophischen Prämissen ledige „politics of damage control“ (ebd.: 654). Diese Politik der Schadensbegrenzung hält Shklar in ihrer Rezension aber offensichtlich für kompatibel mit unterschiedlichen politischen Präferenzen. „Necessary political consequences“ seien der Skepsis nicht eigen. Allenfalls ein grundsätzliches Plädoyer gegen jede Art von Dogmatismus glaubt Shklar der Skepsis entnehmen zu können:

„It may be logically true that a perfect skepticism has no specific, necessary political consequences and may take one anywhere at all, but if the roots of skepticism are religious and political, as they surely were in Montaigne’s case, then some public stances are implicit in the refusal to dogmatize.“ (ebd.: 655)

Wäre dies Shklars letztes Wort bezüglich der am Ende des zweiten Abschnitts formulierten Fragestellung, dann wäre dieser Aufsatz nunmehr an sein natürliches Ende gelangt. Wir hätten Genese und Inhalt von Shklars historischer und politischer Skepsis so weit wie möglich geklärt. Und wir hätten im Anschluss daran die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die so verstandene Skepsis „may take one anywhere at all“, solange nur die Minimalbedingung einer „refusal to dogmatize“ eingehalten werde.

Ich möchte mich im Folgenden mit einer solchen Argumentation nicht zufriedengeben. Ich möchte vielmehr zeigen, dass, betrachtet man Shklars *Œuvre* und ihre intellektuelle Entwicklung im Ganzen, ein anderer Schluss naheliegt: In diesem Sinne will ich rekonstruieren, dass Shklars historische und politische Skepsis zwar nicht „zwingend“ zu einer bestimmten Politik führt, aber doch eine deutliche theoretische Affinität zu einem sozialdemokratisch angereicherten Liberalismus aufweist.

Als Ausgangspunkt für die systematische Rekonstruktion von Shklars politischer Theorie beziehe ich mich zunächst auf das Buch *Ordinary Vices* aus dem Jahre 1984: Die Pointe dieses Buches besteht darin, dass Shklar keine positiven Ideale oder anderweitigen normativen Postulate zu Maßstäben des Politischen erhebt, um sodann die Wirklichkeit daran zu messen, sondern sich vielmehr ganz im Sinne des erwähnten „victim’s point of view“ (Dunn) dem zuwendet, was die einfachen Menschen, die sogenannten „kleinen Leute“, in ihrem Alltag als „alltägliche Laster“ erleiden und erfahren. Ebenso wie sich Ungerechtigkeit aus dem Ideal der Gerechtigkeit nicht deduzieren lässt, so glaubt auch Shklar den Lastern des Alltags theoretisch nicht gerecht werden zu können, wenn diese als Absenz bestimmter Tugenden oder Normen begriffen werden. Vielmehr findet Shklar im direkten Zugriff auf die „ordinary vices“ die phänomenologische Anschlussstelle, an der ihre weiteren politischen Reflexionen einhaken. Insofern ergibt sich Shklars Zuwendung zu den Lastern des Alltags weniger aus moralphilosophischen Begründungsfragen, sondern vielmehr aus einer Moralphysikologie, die, wie Axel Honneth formuliert, „mit den phänomenologischen Mitteln der Geschichtsschreibung und der Romanliteratur zu ergründen hat, worin das Leiden derer besteht, die den historischen Prozessen bislang nur hilflos ausgeliefert waren.“ (Honneth 2013: 16)

Bezüglich dieser moralpsychologischen Sensibilität für die alltäglichen Laster beruft sich Shklar in ihren Schriften in ausgezeichneter Weise stets auf einen Denker, der allerdings in *Ordinary Vices* lediglich am Rande erwähnt wird, obwohl er doch der Zuwendung zu den „ordinary vices“ ganz unverkennbar als Vorbild dient: In ihrem bereits 1969 erschienenen Buch *Rousseau. Men and Citizens* interpretiert Shklar Jean-Jacques Rousseau weder als den Wortführer der Aufklärung noch als einen Wegbereiter der Französischen Revolution, sondern als einen Moralpsychologen, der sich sowohl für das kollektive Schicksal der Gedemütigten und Erniedrigten als auch für die individuellen psychologischen Schäden jeder erlittenen Grausamkeit sensibel zeigt. Rousseau wird insofern nicht als Architekt einer neuartigen politischen und sozialen Verfassung, sondern vielmehr als Historiker des menschlichen Herzens betrachtet, als „Homer der Verlierer“ (Shklar 1979: 290), dessen Epen auf einer Genealogie der menschlichen Laster beruhen. In diesem Sinne charakterisiert Shklar Rousseau als „chronicler of the sufferings of victimized ,man in general‘.“ (Shklar 1969: 44)

Während sich aber für Rousseau alle Übel auf das eine Phänomen sozialer Ungleichheit und dessen kulturelle und individuelle Konsequenzen zurückführen lassen, folgt Shklar in *Ordinary Vices*, was die konkrete Bestimmung des *summum malum* betrifft, nicht Rousseau, sondern dem Skeptiker Montaigne: Nicht Ungleichheit, sondern Grausamkeit gilt Shklars Moralpsychologie der menschlichen Laster als das Schlimmste, was Menschen widerfahren kann.

Aber weshalb eigentlich? Sind nicht *mala* vorstellbar, die schwerer wiegen als Grausamkeit? Rousseau sah offenkundig in der Ungleichheit die Wurzel aller Übel. Shklar verweist in *Ordinary Vices* darauf, dass das Christentum die Sündhaftigkeit für schlimmer hält als die Grausamkeit. Insofern ist Shklars Definition von Grausamkeit als *summum malum* unverkennbar eine anti-religiöse Konnotation eigen. Grausamkeit ist eben im Unterschied zur Sünde kein Laster gegenüber Gott, sondern eine Übeltat gegenüber einer anderen menschlichen Kreatur:

„To hate cruelty with utmost intensity is perfectly compatible with Biblical religiosity, but to put it *first* does place one irrevocably outside the sphere of revealed religion. For it is a purely human verdict upon human conduct and so puts religion at a certain distance.“ (Shklar 1984: 9)

Überblicken wir die Geschichte der Moralpsychologie, dann haben Shklar zufolge nur zwei Denker Grausamkeit als das schlimmste aller Übel interpretiert: Montaigne und Montesquieu.<sup>12</sup> Aber noch einmal: Warum ist Grausamkeit nicht nur ein Übel unter anderen, sondern wirklich das schlimmste aller Übel?

In ihrem Buch über *Montesquieu* schreibt Shklar, Grausamkeit und die Furcht vor der Grausamkeit seien „a universal physiological, not a cultural reaction“ (Shklar 1987d: 98). Diese Formulierung lässt sich meines Erachtens so deuten, als wolle Shklar zwangsläufig sprachlich und kulturell vermittelten Normen ein gleichsam vorsprachliches *humanum* gegenüberstellen, welches im Unterschied zu allen historisch und zeitlich situierten Definitionen von Lastern und Übeln über eine kontextunabhängige physiologische Grundlage verfügt.

Stärker als diese Interpretation, womöglich auch Spekulation, drängt sich jedoch zuletzt der Eindruck auf, Shklar habe die Frage, weshalb Grausamkeit wirklich als das

12 Historisch verdankt sich die Entstehung der Auffassung von Grausamkeit als *summum malum* Shklar zufolge dem Zeitalter der konfessionellen Bürgerkriege, vor allem dem Entsetzen über die im Namen des Christentums begangene Barbarei des spanischen Kolonialismus (vgl. Shklar 1984: 5).

höchste aller Übel gelten müsse, weniger beantworten denn zurückweisen wollen, so als hielte sie angesichts der historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts eine solche Reflexion für eine eitle intellektuelle Spielerei. Shklar hielt es ganz einfach für unbestreitbar, dass, wer einmal unter Grausamkeit gelitten habe, fortan gar nicht mehr anders könne, denn Grausamkeit als das *summum malum* zu betrachten.<sup>13</sup> In diesem Sinne widmete Shklar der Frage, mit Hilfe welcher politischen Prozeduren und Institutionen es gelingen könne, Grausamkeit zu vermeiden, weitaus mehr Aufmerksamkeit als der im zweiten Abschnitt erörterten begründungstheoretischen Frage. Erst mit dieser Frage nach den politischen Konsequenzen ihres moralpsychologischen Ausgangspunkts kehre ich nun auch wieder zu Shklars politischer Theorie im engeren Sinne zurück.

Bereits in *Ordinary Vices* plädiert Shklar – erstmalig in ihrem Werk – für einen so genannten „liberalism of fear“ (Shklar 1984: 5), welcher sich aus der Maxime „to put cruelty first“ ergibt. Der „liberalism of fear“, so heißt es knapp und bündig, „makes cruelty the first vice“ (ebd.: 6). Auch die „klassischen“ liberalen Schutz- und Abwehrrechte deutet ein so definierter „Liberalismus der Furcht“ niemals als Selbstzweck, sondern vielmehr als rechtliches Instrumentarium, um „an island of reason in the sea of human irrationality“ (ebd.: 219 f.) zu erschaffen.

Hinsichtlich der Frage, wie die politische Ordnung dieses „liberalism of fear“ beschaffen sein muss, damit es ihr gelingen kann, Grausamkeit zu vermeiden, verweist Shklar in *Ordinary Vices* auf drei unverzichtbare Merkmale: eine unbedingte, wenn auch historisch variabel zu haltende Trennlinie zwischen privater und öffentlicher Sphäre, die Akzeptanz eines sozialen und kulturellen Pluralismus sowie jene Teilung der politischen Gewalten, wie sie für die Idee des modernen Rechtsstaats seit Montesquieu konstitutiv ist.

Diese gewiss provisorische Liste von Merkmalen, mit deren Hilfe Shklar im gleichen Augenblick, da sie die begriffliche Formel von einem „Liberalismus der Furcht“ kreiert, diesen auch auf einer institutionellen Ebene charakterisiert, darf allerdings nicht zu dem Trugschluss verführen, Shklars „Liberalismus der Furcht“ stelle eine Apologie des liberalen Nachwächterstaats des 19. Jahrhunderts im erneuerten Gewande der zeitgenössischen Moralpsychologie dar und rede insofern einem negativen Freiheitsbegriff das Wort.<sup>14</sup> Nicht erst im Hinblick auf das Spätwerk ist eine solche Interpretation, wie sich noch zeigen wird, unzulässig, sondern auch schon im Hinblick auf *Ordinary Vices* von 1984 oder den „klassischen“ Aufsatz „The Liberalism of Fear“ aus dem Jahre 1989.

In ihrem Aufsatz „How Limited is Liberal Government?“ hat Amy Gutmann überzeugend dargelegt, dass Shklars „Liberalismus der Furcht“ gerade wegen des ihm zu Grunde liegenden Grundsatzes „to put cruelty first“ gar nicht anders kann, als über einen ausschließlich „negativen Liberalismus“ hinauszudrängen: Wenn Grausamkeit das *summum malum* ist, dann darf sich ein auf diesem Grundsatz beruhender Liberalismus nicht mit einer Sicherung negativer Freiheiten begnügen:

„Liberalism’s commitment to combating cruelty and fear in all its political forms imposes more positive duties upon government than the securing of negative liberty. These duties are required by any conception of liberalism whose purpose is to combat cruelty and other assaults on the integrity of persons. Attributing positive duties to government extends liberalism’s scope beyond the protection of negative liberty, and therefore takes us beyond negative liberalism.“ (Gutmann 1996: 68)

13 Vgl. dazu Hess 2014 oder auch Bajohr, der schreibt, für Shklar sei das „überzeugendste Argument“ zu Gunsten des Liberalismus „der Blick auf seine Alternativen“ (Bajohr 2013: 147).

14 Für Shklars Kritik eines negativen Freiheitsbegriffs vgl. vor allem Shklar 1998c.

In diesem Sinne findet sich denn auch bereits in *Ordinary Vices* die für eine angemessene Interpretation von Shklars Liberalismus wegweisende Formulierung, wonach dem „Liberalismus der Furcht“ stets ein „negative egalitarianism“ (Shklar 1984: 26) eigen sei.<sup>15</sup>

Was ist unter einem solchen „negativen Egalitarismus“ zu verstehen? So wie der „Liberalismus der Furcht“ individuelle Rechte durch ihren Beitrag für die Vermeidung von Grausamkeit legitimiert sieht, betrachtet auch Shklars „negativer Egalitarismus“ die Bekämpfung sozialer und politischer Ungleichheit nicht als unbedingtes *bonum*, sondern als Medium einer Vermeidung des *summum malum* der Grausamkeit. Der „negative Egalitarismus“ sei „an obvious corollary of putting cruelty first.“ (ebd.: 29) „Liberalismus der Furcht“ und „negativer Egalitarismus“ bedingen sich daher wechselseitig. Der eine ist ohne den jeweils anderen nicht zu haben.

Dabei geht Shklar den destruktiven und grausamen Folgen eines zu großen Maßes gesellschaftlicher Ungleichheit in *Ordinary Vices* vor allem am Beispiel des Snobismus nach: Shklars „negativer Egalitarismus“ wendet sich also weniger gegen eine ökonomische Ungleichverteilung von Gütern, sondern vor allem gegen die mit dem Laster des Snobismus verbundenen psychischen Verletzungen; und Shklar kritisiert dieses Laster weniger aufgrund von gerechtigkeitstheoretischen Erwägungen, sondern vielmehr im Sinne Rousseaus wegen seiner moralpsychologischen Konsequenzen: „[...] snobbery means the habit of making inequality hurt.“ (ebd.: 87)

Die sozialer Ungleichheit entspringenden Demütigungen des Snobismus illustriert Shklar bereits in *Ordinary Vices* immer wieder anhand der amerikanischen Geschichte und Literatur: Für die „Gründerväter“ der amerikanischen Demokratie gebe es einen unveröhnlichen Widerspruch zwischen der Kultur der amerikanischen Demokratie, der Vorstellung einer „democracy of everyday life“ (ebd.: 90), wie Shklar formuliert, und jener snobistischen Mentalität, welche von ihren amerikanischen Verächtern nicht anders denn als das anachronistische Relikt eines alteuropäischen Feudalismus wahrgenommen werden konnte. Ganz in diesem Sinne ist auch für Shklar Snobismus mehr als lediglich ein „alltägliches Laster“; er untergräbt die kulturellen und sozialen Grundlagen der Demokratie.

Insbesondere in ihren beiden späten Büchern zur Geschichte des politischen Denkens in den USA bzw. zum amerikanischen Verständnis von Staatsbürgerschaft weist Shklar nach, dass ein für die amerikanische Demokratie konstitutives politisches Ideal, wonach politische Gleichheit immer eines bestimmten Maßes sozialer Gleichheit bedürfe, jene also ohne diese undenkbar wäre, sich vor allem den anti-aristokratischen Leidenschaften der „founding fathers“ verdankt: „‘Aristocracy’ was from the first a word that expressed a not unreasonable fear: that social inequality would destroy free politics and damage that

15 Ein den „Liberalismus der Furcht“ kennzeichnender „negativer Egalitarismus“ ist auch in Shklars Aufsatz „The Liberalism of Fear“ von 1989 auszumachen. Zwar mag es am Beginn des Aufsatzes zunächst so scheinen, als erachte Shklar die von Regierungen oder staatlichen Behörden ausgehenden Eingriffe in das Leben der Bürger als paradigmatischen Fall dessen, was es heißt, Furcht zu verbreiten, während sie dem Phänomen der „sozialen Unterdrückung“ jene „tödlichen Folgen“ (Shklar 2013 [1989]: 27) gerade abspricht. Doch verdeutlicht Shklar im Fortgang ihres Aufsatzes, dass eine politische Begrenzung der Befugnisse von öffentlichen Amtsträgern keinesfalls eine „ausreichende Basis“ (ebd.: 45) für die Vermeidung von Grausamkeit sei, sondern allein ein erster Ausgangspunkt. Damit Freiheitsrechte wirksam sein können, sind, so heißt es in „The Liberalism of Fear“ nicht minder deutlich als in *Ordinary Vices*, bestimmte soziale Voraussetzungen zu erfüllen, wie etwa die „Beseitigung solcher Formen und Grade sozialer Ungleichheit, die Menschen Repressionen ausliefern.“ (ebd.: 43) Der „Liberalismus der Furcht“ will insofern „keine schwache Regierung“ (ebd.: 47).

equality of rights which the Declaration of Independence proclaimed.“ (Shklar 1998d [1983]: 147)<sup>16</sup>

Als Inbegriff einer mit dem demokratischen Ideal politischer Gleichheit unverträglichen Form sozialer Ungleichheit gilt dabei im Sinne der erwähnten Perhorreszierung des Snobs das demonstrativ zur Schau gestellte Privileg, nicht mehr im Schweiß seines Angesichts den eigenen Lebensunterhalt verdienen zu müssen:

„A Jacksonian found inequalities of wealth quite acceptable, but a refusal to work was a deep cultural offense. [...] It was an unacceptable snobbery. For it was an expression of that ancient contempt for human labor which had no place in America or in any democracy. The Revolution was supposed to have wiped away the old odium attached to honest labor. [...] The men who worked with their hands, not the knights of romance, were the real heroes of civilization.“ (Shklar 1984: 107)

Der anti-aristokratischen Kritik des Snobismus korrespondiert die Auffassung von einer unbedingten „dignity of work“ (ebd.: 111). Es ist folglich weniger die Trennlinie von Reich und Arm, sondern vielmehr der Gegensatz von Müßiggang und Fleiß, welcher in der Frühphase der amerikanischen Demokratie als eklatanter Bruch mit der für die Realisierung des Grundsatzes politischer Gleichheit unverzichtbaren Voraussetzung sozialer Gleichheit gilt.

Insbesondere in ihrem letzten zu Lebzeiten publizierten Buch *American Citizenship. The Quest for Inclusion* hat Shklar die sozialen und politischen Forderungen, auf die ein „negativer Egalitarismus“ und dessen Verachtung eitlen Müßiggangs zusteuert, konkretisiert. Ausgehend von den plakativen Begriffen von „voting“ und „earning“ diskutiert Shklar, was sie für die beiden wesentlichen Voraussetzungen amerikanischer Staatsbürgerschaft und der damit verbundenen Auffassung von sozialer Würde hält: die Wahlurne und die Lohnarbeit. Nur wer wählen darf und seinen Lebensunterhalt durch ein durch eigene Arbeit erzielttes Einkommen bestreiten kann, darf sich in einem vollen Sinne als Staatsbürger betrachten. Wer politisch partizipiert, indem er wählt, ist kein Sklave; und wer durch seiner eigenen Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt verdienen kann und muss, ist kein Aristokrat.

Aus dieser Rekonstruktion des amerikanischen Verständnisses von Staatsbürgerschaft, insbesondere aus der diesbezüglich zentralen Rolle des „earning“, folgert Shklar schließlich ein „Recht auf Arbeit“. Unter einem solchen „Recht auf Arbeit“ versteht sie ein

„comprehensive commitment to providing opportunities for work to earn a living wage for all who need and demand it. It may not be a constitutional right or one that the courts should enforce, but it should be a presumption guiding our policies. Instead of being regarded as just one interest among others, it ought to enjoy the primacy that a right may claim in any conflict of political priorities.“ (Shklar 1991: 99)

So zeigt sich im Zuge einer Rekonstruktion der einzelnen Schritte von Shklars politischer Theorie schließlich, dass Shklars „Liberalismus der Furcht“ auf eine, wie man mit Tony

16 Im Unterschied zu jener Deutung, die das politische Denken der amerikanischen Demokratie als Fortführung von Lockes Liberalismus der Naturrechte interpretiert (vgl. Hartz 1991 [1955]), anders auch als jene neo-republikanische Deutung der amerikanischen Geschichte, wie sie zunächst von Gordon Wood (vgl. Wood 1969) und Bernard Bailyn (vgl. Bailyn 1967) vorgelegt wurde, legt Shklar in ihrer Beschäftigung mit der amerikanischen Geschichte ihr Augenmerk stets auf die anti-aristokratischen Elemente der amerikanischen Demokratie.

Judt formulieren könnte, „Sozialdemokratie der Furcht“ (vgl. Judt 2009) hinausläuft, ohne dabei doch jemals republikanisch oder kommunitaristisch zu argumentieren.

Gegen den Kommunitarismus spricht das liberale Fundament von Shklars politischer Theorie: Shklar hält den Pluralismus von Werten und Normen für ein unverzichtbares Merkmal liberaler Gesellschaften. Proklamierte Traditionen und Gemeinschaften sind nicht sakrosankt, sondern müssen, wie es in „Der Liberalismus der Furcht“ heißt, durch eine „offene und öffentliche Überprüfung aller praktischen Alternativen“ (Shklar 2013 [1989]: 56) entweder legitimiert oder in Frage gestellt werden. Für den Liberalismus sind partikuläre politische Gemeinschaften oder Traditionen nicht *eo ipso* zu akzeptieren, sondern haben sich gegenüber den allgemein akzeptierten Grundsätzen des Rechts auszuweisen. Der unvermeidbare Pluralismus liberaler politischer Ordnungen verunmöglicht es, demokratische und rechtsstaatliche Prozeduren liberaler Gesellschaften nach dem Modell eines Vereins oder einer Kirche zu denken.

Gegen den Republikanismus, den Shklar in „The Liberalism of Fear“ als „zutiefst illiberale [...] Tradition“ (ebd.: 29) des politischen Denkens bezeichnet, verweigert sich Shklar jedem essentialistischen Begriff eines guten Lebens und insistiert auf einer strikten Trennlinie zwischen privater und öffentlicher Sphäre, die zwar historisch variabel sei, aber doch niemals aufgegeben werden dürfe:

„Entscheidend ist für den Liberalismus nicht so sehr, wo genau diese Grenze gezogen, als dass sie überhaupt gezogen wird, und dass sie unter keinen Umständen vergessen oder ignoriert werden darf. [...] Diese Grenzlinie verschiebt sich ständig, kann aber nicht beseitigt werden, und lässt Liberalen die Freiheit, ein breites Spektrum philosophischer und religiöser Überzeugungen anzunehmen.“ (ebd.: 34)

Während sich für den Republikanismus, wie ihn etwa Shklars große „Gegenspielerin“ (vgl. Bajohr 2016) Hannah Arendt vertritt, der zentrale Inhalt der Staatsbürgerschaft allein aus der steten Beteiligung an den öffentlichen Prozessen kommunikativer Willensbildung und politischer Entscheidung ergeben kann, verdeutlicht Shklars Auffassung von „voting“ und „earning“ als den beiden zentralen Elementen amerikanischer Staatsbürgerschaft ihre *reservatio mentalis* gegenüber republikanischen Idealen besonders deutlich. Shklars Liberalismus, so bemerkt Gutmann zurecht, habe die republikanische Unterstellung, dass individuelle Selbstverwirklichung auf politische Partizipation angewiesen sei, immer fern gelegen (Gutmann 1996: 78). Ein wie idiosynkratisch auch immer verfahrenes Streben nach privater Selbstverwirklichung darf durch den politischen Grundsatz, Grausamkeit zu vermeiden, nur in Ausnahmefällen beeinträchtigt werden. Insofern ging es Shklar stets, wie man mit Richard Rorty formulieren könnte, um die „Optimierung des Gleichgewichtes zwischen Nicht-Einmischung in das Privatleben und Verhindern von Leiden“ (Rorty 1992 [1989]: 114).

Das hier nur grob angedeutete und konturierte Bündnis zwischen einem „Liberalismus der Furcht“ und einer „Sozialdemokratie der Furcht“, welchem die politische Theorie Judith Shklars als Vorbild dienen kann, hält angesichts der politischen Zeitläufte der Gegenwart bedenkenswerte theoretische Optionen bereit. Vor dem Hintergrund einer in ganz Europa unverkennbar in die Krise geratenen und von einer Wahlniederlage in die nächste stolpernden Sozialdemokratie muss man sich fragen, ob eine politische Programmatik, die einer skeptischen Grundhaltung abgerungen wird, womöglich das letzte verbliebene theoretische Mittel zur Revitalisierung der europäischen Sozialdemokratie darstellt. Bereits 2009 beschrieb Tony Judt in der *New York Review of Books* den Kerngedanken einer derartigen „social democracy of fear“ folgendermaßen:

„If social democracy has a future, it will be as a social democracy of fear. Rather than seeking to restore a language of optimistic progress, we should begin by reacquainting ourselves with the recent past. The first task of radical dissenters today is to remind their audience of the achievements of the twentieth century, along with the likely consequences of our heedless rush to dismantle them. [...] Social democrats, characteristically modest in style and ambition, need to speak more assertively of past gains. [...] A social democracy of fear is something to fight for. To abandon the labors of a century is to betray those who came before us as well as generations yet to come.“ (Judt 2009: 18 f.)

Das von Judt angedeutete Projekt dürfte freilich nur dann Erfolgchancen haben, wenn sich die „Sozialdemokratie der Furcht“ von einer „party of hope“ in eine „party of memory“ verwandelt, um an ein von Shklar den Schriften Emersons entlehntes Begriffspaar zu erinnern (vgl. Shklar 2013 [1989]). Die Erinnerung an das Erbe und die Erfolge sozialdemokratischer Politik in den „trente glorieuses“ (Fourastié) ist, so könnte man paradoxerweise schließen, die einzige politische Hoffnung, die der Sozialdemokratie für das 21. Jahrhundert noch verbleibt.

## Literatur

- Allen, Jonathan, 2001: The Place of Negative Morality in Political Theory. In: *Political Theory* 29, 337–363.
- Bailyn, Bernard, 1967: *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (MA).
- Bajohr, Hannes, 2013: „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“ Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus. In: ders. (Hg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 131–167.
- Bajohr, Hannes, 2016: Arendt-Korrekturen. Judith Shklars kritische Perspektive auf Hannah Arendt. In: *HannahArendt.net* 8, 149–165.
- Bajohr, Hannes, 2019: The Sources of Liberal Normativity. In: Samantha Ashenden and Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 158–178.
- Benhabib, Seyla, 2013 [1994]: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- Dunn, John, 1996: Hope over Fear: Judith Shklar as Liberal Educator. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 45–54.
- Friedrich, Hugo, 1967 [1949]: *Montaigne*, Bern.
- Gutmann, Amy, 1996: How Limited is Liberal Government? In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 64–81.
- Hartz, Louis, 1991 [1955]: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, New York.
- Hess, Andreas, 2014: *The Political Theory of Judith N. Shklar: Exile from Exile*. New York.
- Honneth, Axel, 2013: Die Historizität von Furcht und Verletzung. Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 7–25.
- Judt, Tony, 2009: What Is Living and What is Dead in Social Democracy. In: *The New York Review of Books* 56, 86–97. (Online-Version unter <https://www.nybooks.com/articles/2009/12/17/what-is-living-and-what-is-dead-in-social-democrac/>; abgerufen am 26.7.2018)
- Kolakowski, Leszek, 2008 [1982]: *Falls es keinen Gott gibt*, Gütersloh.
- Lübbe, Hermann, 1980: *Politik nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, München.
- Margalit, Avishai, 1996: *The Decent Society*, Cambridge (MA) / London.
- Marquard, Odo, 2000 [1996]: *Apologie der Bürgerlichkeit*. In: Ders., *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, 94–107.

- Oakeshott, Michael, 2000 [1996]: *Zuversicht und Skepsis. Zwei Prinzipien neuzeitlicher Politik*, Berlin.
- Popkin, Richard, 2003: *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York.
- Rorty, Richard, 1992 [1989]: *Kontingenzt, Ironie und Solidarität*, Frankfurt (Main).
- Shklar, Judith N., 1957: *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton, N.J.
- Shklar, Judith N., 1964: *Decisionism*. In: *Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy* 7, 3–17.
- Shklar, Judith N., 1969: *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1976: *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1978: *Jean-Jacques Rousseau and Equality*. In: Stanley Hoffmann (Hg.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, 276–293.
- Shklar, Judith N., 1984: *Ordinary Vices*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1986 [1964]: *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge (MA).
- Shklar, Judith N., 1987a: *Jerusalem Scepticism*. In: *The Papers of Judith Shklar*, Harvard University Archives, Box 23, 1987.
- Shklar, Judith N., 1987b: *The Beginnings of Modern Scepticism*. In: *The Papers of Judith Shklar*, Harvard University Archives, Box 23.
- Shklar, Judith N., 1987c: *Review of Montaigne in Motion*, by Jean Starobinski. In: *Political Theory* 15, 653–657.
- Shklar, Judith N., 1987d: *Montesquieu*, Oxford / New York.
- Shklar, Judith N., 1991: *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA)
- Shklar, Judith N., 1992 [1990]: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 1996 [1989]: *A Life of Learning*. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 263–279.
- Shklar, Judith N., 1998a [1987]: *Political Theory and the Rule of Law*. In: Stanley Hoffmann (Hg.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, 19–37.
- Shklar, Judith N., 1998b [1985]: *Nineteen Eighty-Four: Should Political Theory Care?* In: Stanley Hoffmann (Hg.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, 337–352.
- Shklar, Judith, 1998c [1989]: *Positive Liberty, Negative Liberty in the United States*. In: Stanley Hoffmann / Dennis F. Thompson (Hg.), *Redeeming American Political Thought*, Chicago / London, 111–126.
- Shklar, Judith N., 1998d [1983]: *The American Idea of Aristocracy*. In: Stanley Hoffmann / Dennis F. Thompson (Hg.), *Redeeming American Political Thought*, Chicago / London, 146–157.
- Shklar, Judith N., 2013 [1989]: *Der Liberalismus der Furcht*. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- Walzer, Michael, 1996: *On Negative Politics*. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 17–24.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984: *Werkausgabe Band I*, Frankfurt am Main.
- Wood, Gordon, 1969: *The Creation of the American Republic, 1776–1787*, Chapel Hill.



# Judith Shklars Sinn für Veränderung

Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken  
Judith Shklars

Christine Unrau\*

**Schlüsselworte:** Shklar, Veränderung, Sinn für Ungerechtigkeit, Empathie

**Abstract:** Obwohl es oft in die Schublade eines negativen Liberalismus der Schadensbegrenzung gesteckt wird, spielt in Judith Shklars Denken die Aussicht auf gezielte Veränderung und Verbesserung der politischen Bedingungen eine wichtige Rolle. Der Beitrag geht der Bedeutung dieses Themas im Werk Shklars nach und stellt dabei die Frage nach den Quellen und Voraussetzungen von Veränderung in den Mittelpunkt. Damit soll letztlich aufgezeigt werden, dass Shklars Denken nicht nur um eine negative Gefahrenabwehr kreist, sondern einen richtungsweisenden Beitrag zur Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen politischer Veränderung leistet.

**Abstract:** Although often labelled as liberalism of damage control, Judith Shklar's thought is, to a considerable extent, dedicated to the prospect of purposely changing political conditions. The paper traces this topic in her work and puts the question regarding the sources and political conditions for change at the center. This is done to show that Shklar's thought does not exclusively revolve around a negative prevention of danger but substantively contributes to the discussion of the possibilities and limitations of political change.

„Die felsenfeste Regel von gestern ist heute Narrheit und Bigotterie“ (Shklar 1999: 18). So umschreibt Judith Shklar zu Beginn von *Über Ungerechtigkeit* das Phänomen sozialer Veränderung und begründet zugleich ihre Überzeugung, dass die Maßstäbe zur Bewertung bestimmter Unrechtserfahrungen immer kritisierbar und revidierbar bleiben. Dass darin auch ein wichtiger Beitrag zu den Quellen und Formen politischer Veränderung und politischen Handelns steckt, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Denn auch jenseits des umstrittenen Begriffspaars Fortschritt und Regression scheint sich aktuell ein umfassender „Gestaltungs- und Verstehbarkeitspessimismus“ (Rosa 2001: 39) in politischen Fragen breitzumachen, der durch Komplexitätssteigerung, ökonomische Globalisierung und andere „Sachzwänge“ untermauert wird und den Spielraum für kreative Veränderung schrumpfen lässt. Auch der im Zusammenhang mit politischen Bewegungen wie der Globalisierungskritik und *Occupy* aufgeflamte Enthusiasmus für eine „andere Welt“ scheint aktuell verfliegen und hat der Konzentration auf die existentielle

---

\* Christine Unrau, Universität Duisburg-Essen  
Kontakt: unrau@gcr21.uni-due.de

Bedrohung der Demokratie durch Populismus und Xenophobie Platz gemacht. Schadensbegrenzung und Minimierung des Risikos treten in der tagespolitischen Debatte an die Stelle des Entwurfs von tiefgreifenden Transformationen. Gleichzeitig hat jedoch die Philosophie damit begonnen, sich wieder intensiver mit der Frage nach moralischem und gesellschaftlichem Fortschritt zu beschäftigen (vgl. etwa Appiah 2010; Anderson 2014; Jaeggi 2018).

Zu dieser Frage leistet auch Judith Shklar einen Beitrag, obwohl das Augenmerk häufig auf ihre illusionslose Suche nach Möglichkeiten der Risikominimierung gelenkt wurde (vgl. Yack 1996a; 1996b). Dieses Bild wurde in letzter Zeit bereits in Zweifel gezogen (vgl. Dunn 1996; Forrester 2011; Bajohr 2019). So betont etwa Katrina Forrester (2011: 593 f.), dass Shklar in ihrem Gesamtwerk nicht nur der Furcht, sondern auch der Hoffnung einen zentralen Stellenwert beigemessen hat – eine Interpretation, die jedoch als übertrieben zurückgewiesen wurde (vgl. Misra 2016: 88). Im Kontext dieser Kontroverse soll die vorliegende Darstellung dazu beitragen, den Zweifel daran zu verfestigen, dass Shklars wissenschaftliches Schaffen sich auf Theorien der Schadensbegrenzung reduzieren lässt. Gleichzeitig soll aufgezeigt werden, dass in Shklars Denken kein Widerspruch zwischen der Konzentration auf das „größte Übel“ und der Suche nach Wegen der positiven politischen Veränderung besteht. Denn „die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen“ bedeutet nicht notwendigerweise „mit der Ungerechtigkeit [...] leben zu lernen“ (Yack 1996a: ix). Dazu wird zunächst kurz rekonstruiert, welche differenzierte Position Shklar zu den Themen Utopie und Hoffnung vertritt. Darauf bauen die Gedanken auf, die sie zur Sinnhaftigkeit politischer Projekte der Veränderung entwickelt hat. Dabei werden drei Leitfragen in den Mittelpunkt gestellt: 1) Was sind für Shklar die Quellen der politischen Veränderung? 2) Was sind die subjektiven und institutionellen Voraussetzungen dafür, dass diese Quellen „sprudeln“ können? 3) Durch welches Handeln wird die angestrebte politische Veränderung letztlich erreicht?

Die These, die hier vertreten wird, ist also eine doppelte: 1) Shklar ist nicht nur eine Denkerin der Hoffnung, sondern auch des politischen Wandels. 2) Ihr Ansatz lässt zwar wichtige Fragen offen, enthält mit der Konzentration auf den Sinn für Ungerechtigkeit jedoch eine wegweisende Neufokussierung auf die subjektiven und institutionellen Bedingungen für intendierten politischen Wandel.

## 1. Hoffnung – Verbesserung – Fortschritt?

In ihrem viel beachteten und teilweise als Quintessenz ihres Denkens verstandenen Essay *Der Liberalismus der Furcht* (2013) nimmt Judith Shklar Emersons Unterscheidung zwischen der „Partei der Hoffnung“ und der „Partei der Erinnerung“ (Shklar 2013: 37; 1986: 19)<sup>1</sup> auf und solidarisiert sich mit letzterer: In der Erinnerung an die Geschichte seit 1914, die eine Geschichte des Horrors moderner Kriegsführung und der Rückkehr der Folter ist, konzentriert sich der Liberalismus der Furcht auf „Schadensbegrenzung“ (Shklar 2013: 40). Die Fokussierung auf „persönlichen und gesellschaftlichen Fortschritt“ (ebd.: 39) as-

1 Shklar verweist in diesem Zusammenhang auf Ralph Waldo Emersons Text „The Conservative“ von 1841. Darin identifiziert er „Erinnerung“ und „Hoffnung“ als die beiden Pole der menschlichen Konstitution, deren Antagonismus letztlich der politischen Parteibildung zwischen Konservatismus und Innovation zu Grunde liegt (vgl. Emerson 1983).

soziiert sie hingegen mit einem „Liberalismus der persönlichen Entwicklung“ nach dem Vorbild von Locke und Mill, denen sie ein wenig entwickeltes historisches Gedächtnis attestiert (vgl. ebd.).

Während sie das Wort „Fortschritt“ stets distanziert verwendet, kommen Begriffe aus dessen semantischem Umfeld wie „Reform“ (Shklar 2014: 46), „Verbesserung“ (Shklar 1986: 23; 1990: 5) und „Veränderung“ (z.B. Shklar 1986: 20; 1999: 114, 141, 172, 175) viel häufiger und affirmativer vor.

Neben der Selbstverortung in der „Partei der Erinnerung“ ist es auch ihre Aussage, der Liberalismus der Furcht sei „vollkommen nicht-utopisch“ (Shklar 2013: 37), die dazu geführt hat, dass ihr Denken mit größtmöglichem Abstand zu hoffnungsvollen politischen Visionen eingeordnet wurde. Und in der Tat liegt ihrem Plädoyer für Wandel kein utopisches Narrativ und keine fortschrittsorientierte Geschichtsphilosophie zu Grunde. Ihre Bewertung der Utopie zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie das Thema der politischen Hoffnung vom Thema der Utopie trennt (vgl. Forrester 2011: 604). Während viele liberale Denker der Nachkriegszeit, allen voran Popper, eine gerade Linie vom utopischen Denken zum Totalitarismus zogen, entwickelte Shklar eine differenziertere Position und eine detailliertere Ideengeschichte der Utopie: Das klassische utopische Denken nach dem Vorbild Morus' ist für sie gerade kein hoffnungsvolles Denken, weil es keinerlei Erwartung ausdrückt, dass die entworfenen idealen Zustände auch realisiert werden können (vgl. Shklar 1970: 143; Forrester 2011: 599 f.). Erst die seit der Französischen Revolution florierenden Ideologien mündeten laut Shklar in einem „unerbittlich zukunftsgerichteten Aktivismus“ (Shklar 1970: 148) und entwarfen Geschichtsphilosophien, die von einem dualistischen Kampf zwischen Fortschritt und Konservatismus ausgingen (vgl. ebd.: 151). Tatsächlich, so ihre Kritik, erwies sich die Geschichte, auch die des neunzehnten Jahrhunderts, als „unendlich komplizierter“ (ebd.: 152). Doch auch diese Skepsis gegenüber den vereinfachenden Fortschrittsgeschichten des neunzehnten Jahrhunderts ist nicht gleichzusetzen mit einer kategorischen Ablehnung hoffnungsvoller Politik. Denn eine Öffnung für politischen und sozialen Wandel zum Besseren impliziert keine spezielle Position zum allgemeinen Lauf der Geschichte (vgl. Jaeggi 2018: 16).

*Liberalismus der Furcht* und *Über Ungerechtigkeit* lassen sich dabei als die beiden Texte verstehen, zwischen denen sich das Spannungsfeld von Erinnerung und Hoffnung, zwischen Schadensbegrenzung und positivem Wandel aufspannt. Beide Texte haben jedoch eines gemeinsam: Sie stellen den Menschen als „empfindungsfähige[s] Wesen“ (Shklar 2013: 50) in den Mittelpunkt und drücken die Weigerung aus, Emotionen „niedriger“ als Ideen anzusiedeln (vgl. ebd.). Neben die Emotion der Furcht tritt in *Über Ungerechtigkeit* die Emotion der Wut, genauer der Sinn für Ungerechtigkeit, als Orientierungspunkt und Triebkraft.

## 2. Der Sinn für Ungerechtigkeit als Sinn für Veränderung

Den Sinn für Ungerechtigkeit charakterisiert sie als „besondere Art von Zorn, die wir dann empfinden, wenn man uns versprochene Wohltaten vorenthält und wir nicht bekommen, was uns unserer Meinung nach zusteht“ (Shklar 1999: 139). Diese spezifische Emotion des Betrogenseins ist für sie zeitlos und unzerstörbar, was sich an den verschiedenen Artikulationen in der Theologie, Philosophie und Literatur zeigt, vom Buch Hiob über die Texte Voltaires bis zu den Geschichten von Dickens. Ebenfalls schlägt sich in

diesen und anderen Texten laut Shklar nieder, dass der Sinn für Ungerechtigkeit auch durch eine anderen zugefügte Ungerechtigkeit aktiviert werden kann, und zwar durch Empathie (vgl. ebd.; Shklar 1986: 26).

Für das, was durch den Sinn für Ungerechtigkeit erfahren wird, verwendet sie auch das Wort „Demütigungen“ (Shklar 1999: 139), wobei das englische Original „indignities“ (Shklar 1990: 83) auf den engen Bezug zur Verletzung der Würde – „dignity“ – verweist. Explizit macht sie diesen Zusammenhang, indem sie das demokratische Verständnis des Sinns für Ungerechtigkeit hervorhebt, bei dem es – anders als in aristokratischen Kontexten der Ehrverletzung – um die Vorenthaltung der Würde geht, die jedem qua Menschsein zukommt (vgl. Shklar 1999: 143).

Trotz seines zeitlosen und in gewisser Weise universalen Charakters – sie spricht auch von einer „allgemein menschlichen Disposition“ (ebd.) – wird der Sinn für Ungerechtigkeit also nicht von allen anerkannt. Dies wirft die schwierige Frage nach seinem epistemischen Stellenwert auf, auf die Shklar mehrfach zu sprechen kommt: Einerseits erkennt sie darin eine Quelle der Sicherheit, die in der emotionalen Erfahrung wurzelt (vgl. ebd.: 139). Andererseits konzidiert sie durchaus, dass der Sinn für Ungerechtigkeit nicht immer zuverlässig ist und diejenigen, die sich selbst als Opfer sehen, nicht immer per se recht haben (vgl. ebd.: 11 f.). Als möglichen Fall, bei dem der persönliche Sinn für Ungerechtigkeit fehlgeleitet sein kann, nennt Shklar Selbstbeichtigungen und Schuldzuweisungen, die Unglücke wie den Tod eines Kindes scheinbar erträglicher oder erklärlicher machen als der Verweis auf den puren Zufall oder eine Laune der Natur (vgl. ebd. 10, 105).

Daneben kann laut Shklar auch das Ausbleiben der Erfahrung von Ungerechtigkeit auf psychologischen Bedürfnissen beruhen, nämlich dem Wunsch, sich selbst nicht als Opfer wahrzunehmen, denn schließlich sei nichts herabwürdigender (vgl. ebd.: 38). Vor diesem Hintergrund scheint es manchmal, so Shklar in einer aporetisch klingenden Passage, als gebe es „überhaupt keinen Maßstab“ (ebd.: 94). Auch wenn sie also Fälle für möglich hält, in denen die Unterscheidung letztlich unmöglich ist, plädiert sie in Abgrenzung von unseren Standardprozeduren der Wahrnehmung und Bewertung für eine Umkehrung der Beweislast. Es ist für sie das Misstrauen gegenüber dem Sinn für Ungerechtigkeit, das einer besonderen Begründung bedarf, und nicht umgekehrt.

Dementsprechend stellt sie den subjektiven Sinn für Ungerechtigkeit eindeutig über die gesetzlich festgelegten Regeln des richtigen Verhaltens, die geltende wissenschaftliche Meinung und die allgemeinen Annahmen des *Common Sense*. Im Vergleich zu diesen möglichen Maßstäben kann der Sinn für Ungerechtigkeit laut Shklar Ungerechtigkeit besser von Unglück unterscheiden. Dies zeigt sie in *Über Ungerechtigkeit* anhand dreier Beispiele: der Diskriminierung von Frauen, des Rassismus und der Bedeutung von Hunger und Not.

Als Frau geboren zu sein galt, so ihre Rekonstruktion, über Jahrhunderte als Unglück und die westliche Literatur ist voll von Mitleidsbekundungen gegenüber denjenigen, die qua Natur für die Reproduktion und die Befriedigung des Mannes zuständig waren (vgl. ebd.: 110).

Mit Bezug auf die Geschichte des Rassismus verweist sie darauf, dass die rassistische Diskriminierung in den USA nicht nur in Form der *Jim Crow*-Gesetze gesetzlich verankert war, sondern in den dreißiger Jahren auch von der großen Mehrheit der wissenschaftlich anerkannten Eugeniker unterstützt wurde (vgl. ebd.: 18). Der Anspruch auf Gleichberechtigung gegenüber Weißen, den schwarze Bürger\*innen aufgrund ihres persönlichen Sinns für Ungerechtigkeit schon damals artikulierten und der heute – zumindest in höherem Maße – anerkannt ist, galt damals als extravagante und unbegründete Erwartung.

Das dritte Beispiel, den Umgang mit Hungersnöten, illustriert Shklar am Fall der irischen *Potato Famine*. Die aus heutiger Sicht offensichtliche Mitverantwortung der Regierenden für das Ausmaß der Katastrophe wurde laut Shklar von den Verantwortlichen nicht wahrgenommen und ließ sie keinerlei Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihren christlichen Grundüberzeugungen erkennen (vgl. ebd. 117 f.).

Die Ausführungen über die Veränderlichkeit moralischer Maßstäbe stellen eine Art argumentative Kippfigur dar, die je nach Blickwinkel zwei Kernaussagen enthält: Zum einen die Überzeugung, dass die Maßstäbe zur Bewertung bestimmter Unrechtserfahrungen immer kritisierbar und revidierbar bleiben, zum anderen aber auch die Funktion des Sinns für Ungerechtigkeit als Triebkraft positiver politischer Veränderung. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit ihren Ausführungen zur Frauenbewegung: Der Sinn für Ungerechtigkeit der unterdrückten Frauen führte dazu, dass sie nicht mehr bereit waren, sich der Ordnung „untätig [zu] unterwerfen“ (ebd.: 113). Die alten Regeln wurden im Bereich der Gleichstellung der Frau dadurch mit der Zeit auch „offiziell als ungerecht anerkannt“ (ebd.: 174)<sup>2</sup>. Auf dieser Grundlage erklärt Shklar die Erfolge der Frauenbewegung zu einem Fall eines zur Geltung gebrachten Sinns für Ungerechtigkeit (im Original: „validated sense of injustice“ (Shklar 1990: 108))<sup>3</sup>. Damit bringt sie zum Ausdruck, dass der Sinn für Ungerechtigkeit der eigentliche Ausgangspunkt für die positiven Veränderungen war, die auf dem Gebiet der Gleichberechtigung erzielt wurden.

### 3. Subjektive Blockaden der Veränderung

Der Entfaltung des Sinns für Ungerechtigkeit und seiner Umsetzung in politische Veränderung stehen für Shklar vor allem zwei Formen von Hindernissen entgegen: Blockaden des Fühlens und Denkens einerseits und institutionelle Blockaden andererseits. Die subjektiven Blockaden für eine Aufnahme und Umsetzung des Sinns für Ungerechtigkeit beschreibt Shklar mit Rückgriff auf eine historische visuelle Darstellung: Giotto's Fresco *L'Ingiustizia* aus der *Cappella degli Scrovegni* in Padua. Die von Giotto dargestellte Figur nimmt das in ihrer unmittelbaren Umgebung stattfindende Leid und Unrecht – abgebildet sind Mord und Raub – nicht wahr, sondern blickt ungerührt in eine andere Richtung. *Ingiustizia*, die personifizierte Ungerechtigkeit, wirkt, wie Shklar betont, „völlig gefühllos“ (Shklar 1999: 80). Ein essentielles Charakteristikum der Ungerechtigkeit ist es also, „moralisch taub“ („morally deaf“ (Shklar 1990: 48))<sup>4</sup> zu sein. Diese Taubheit hat für Shklar eine politische Bedeutung: Denn wie Giotto's *Ingiustizia* zeichnet sich auch der schlechte Bürger dadurch aus, dass er Betrug, Aggression und die Handlungen einer schlechten Regierung einfach geschehen lässt (vgl. Shklar 1999: 91 f.). Zu den Eigenschaften des guten Bürgers gehören für Shklar also nicht nur die Ablehnung der Grausamkeit (vgl. Shklar 2014), sondern auch Wachsamkeit (vgl. Benhabib 2013: 77) und Empathie<sup>5</sup>.

2 Vgl. dazu den Beitrag von Tobias Bülte in diesem Heft, der das „stetige Engagement“ derjenigen hervorhebt, deren Sinn für Ungerechtigkeit zunächst als exzentrisch abgewiesen wurde.

3 Die dt. Übersetzung als „rechtswirksam gewordene Unrechtsempfindung“ (Shklar 1999: 174) ist etwas zu eng.

4 In der dt. Übersetzung: „moralisch blind“ (Shklar 1999: 81).

5 Vgl. dazu den Beitrag von Samantha Ashenden und Andreas Hess, die in Shklars Denken eine „starke republikanische Unterströmung“ erkennen, nicht zuletzt aufgrund ihrer intensiven und differenzierten Beschäftigung mit den Tugenden und Lasten.

Shklar bleibt nicht bei der phänomenologischen Beschreibung der moralischen Taubheit und ihrer Folgen stehen, sondern fragt auch nach den Ursachen für das Ausbleiben einer empathischen und affektiven Wahrnehmung desjenigen Unrechts, das anderen widerfährt. Als eine dieser Ursachen identifiziert sie solche Ideologien, die den Eindruck „tragischer Unvermeidbarkeit“ auch in Situationen vermitteln, die durchaus „zweckgerichteten Veränderungen durch den Menschen zugänglich wären“ (Shklar 1999: 118). Shklars Analyse konzentriert sich daher auf die Berufung auf „Notwendigkeit“ als Spielart fatalistischer Ideologien. Zunächst verfolgt sie den Ursprung der Betonung von Notwendigkeit zu Machiavelli zurück, wo die „necessità“ als Chiffre für äußere und mildernde Umstände bereits dazu gedient habe, Grausamkeit zu legitimieren (vgl. ebd.: 120 f.). Dann unterzieht Shklar auch die Protagonisten des orthodoxen Neoliberalismus einer deutlichen Kritik, die im zwanzigsten Jahrhundert die vielleicht wirkmächtigste Warnung vor jeglicher politischen Intervention in das wirtschaftliche Geschehen zugunsten der Schwächeren formuliert haben. Dabei betont sie den Unterschied zwischen dem von ihr selbst vertretenen Skeptizismus nach dem Vorbild Montaignes und der hochgradig selektiven Vorstellung von Unwissenheit, wie sie etwa Hayeks Denken prägte (vgl. ebd.: 127). Hayeks Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit der Mechanismen des Marktes geht, so Shklars Kritik, einher mit einer schier unerschütterlichen Überzeugung, die Gesetze der „unsichtbaren Hand“ erkennen zu können, verbunden mit der Erwartung, dass Nichtunterwerfung unter diese Mechanismen mit Sicherheit in die Tyrannei führt.

Im nächsten Schritt zeigt sie auf, dass traditionalistische Politikvorstellungen und neoliberales ökonomisches Denken sich dort treffen, wo sie die Wahl zwischen sozialen Optionen eliminieren und die Ungerechtigkeit wegdefinieren: „Im Reich der Notwendigkeit ist es widersinnig, über Ungerechtigkeit zu klagen“ (ebd.: 130). Auch die „unsichtbare Hand“ kann daher also aus Sicht der Libertären keine Ungerechtigkeit hervorbringen, laut Shklar ein „schlechtes Argument“ (ebd.: 134): Denn nicht der Ursprung eines Leidens, sondern die Möglichkeit, es zu verhindern oder abzumildern, sei entscheidend für die Frage, ob das Nichteinschreiten passiver Ungerechtigkeit gleichkommt oder nicht.

In der Einleitung zu *Über Ungerechtigkeit* spricht Shklar noch eine weitere subjektive Barriere für die Wahrnehmung des Sinns für Ungerechtigkeit an: In ihrer Nacherzählung von Charles Dickens' Erzählung *The Pickwick Papers*, einer verwickelten Geschichte über enttäuschte Erwartungen, kommt sie auf einen gewissen Perker zu sprechen, den Anwalt der Titelfigur Pickwick. Sein Mandant befindet sich in Schuldnerhaft, doch Perker stellt diese ungerechte Institution nicht in Frage, sondern bewegt sich nur innerhalb seines eigenen beruflichen Spiels (vgl. ebd.: 25). Die empathische Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und das entsprechende verändernde Handeln erfordern es laut Shklar hingegen, über den Tellerrand derartiger institutioneller Ordnungen und ihrer Eigenlogiken hinauszublicken: „Die Schuldhaft wurde schließlich abgeschafft, doch haben wir das nicht den Perkern dieser Welt zu verdanken“ (ebd.: 26).

Neben den von ihr so betitelten Ideologien der Notwendigkeit und der Gefangenheit in den „Spielen“ der je eigenen Sphäre benennt Shklar jedoch noch einen weiteren Grund dafür, dass der Sinn für Ungerechtigkeit nicht zur Geltung kommt: Wie im Falle der irischen Opfer der *Potato Famine*, wird denen, die Ungerechtigkeit erfahren, oft „ungeheure Verachtung“ (ebd.: 115) entgegen gebracht.

## 4. Institutionelle Voraussetzungen für Veränderung

Da der Sinn für Ungerechtigkeit also für Shklar die eigentliche Quelle für Veränderung ist, kreisen auch ihre Ausführungen zu den institutionellen Voraussetzungen für positive politische Veränderungen um die Rahmenbedingungen, die notwendig sind, um dem Sinn für Ungerechtigkeit Gehör zu verschaffen.

In Bezug auf die Ebene des Gemeinwesens betont sie besonders die Notwendigkeit von Institutionen und Praktiken des Zuhörens, die sie als integralen Bestandteil der Demokratie interpretiert. Da in einer Demokratie jedem und jeder zugestanden wird, einen Sinn für Ungerechtigkeit zu haben, der für die Bewertung der jeweiligen Gesellschaft eine zentrale Rolle spielt, muss zunächst den Opfern zugehört werden (vgl. ebd.: 62, 135; vgl. auch Bajohr 2019). Der „Stimme des Protests“, dem artikulierten Sinn für Ungerechtigkeit, wird in der Demokratie also Gehör verschafft, und zwar auch deshalb, weil sie, so Shklar, „Veränderungen ankündigt“ (Shklar 1999: 175).

Eine zentrale Rolle spielen dafür aus ihrer Sicht auch öffentlich zugängliche Gerichte (vgl. Shklar 1986: 25), ohne die es niemand wage, zu sprechen. Die zentrale Bedeutung minimaler institutioneller Rahmenbedingungen wird laut Shklar deutlich, wenn man bedenkt, dass traditionelle Unterdrückung, revolutionäre Regierungen, sich hinziehende Kriegszustände und militärische Coups selbst den Schrei des Schmerzes zum Schweigen bringen (ebd.).

Eine weitere zentrale Voraussetzung ist für sie die Anerkennung von Rechten: Diese versteht sie im Sinne von „Konzessionen und Ermächtigungen“ (Shklar 2013: 62) und gleichzeitig als „legale und politische Stoppschilder“ (Shklar 2017: 38). Dass auch jenseits der Rechtsordnung eine Sprache der Rechte etabliert ist, gehört für Shklar ebenfalls zu den Voraussetzungen dafür, dass Unrechtserfahrungen verständlich artikuliert werden können. In dem Essay *Injustice, Injury, and Inequality* (1986) wendet sie sich gegen die Kritik, Rechte wirken „atomistisch“. Stattdessen seien Rechte laut Shklar „die Aufforderung der Verletzten und Wütenden an ihre allzu gleichgültigen Mitbürger oder gar an die Menschheit allgemein“ (ebd.: 25). Diese Funktion der Rechte als Artikulationsform des Protests gegen Erfahrungen der Verletzung bezieht sie explizit sowohl auf Ungerechtigkeit als auch Grausamkeit (ebd.: 24).

Sie hält also eine „Kultur“ der Rechte (vgl. 1998: 384) für unverzichtbar, die sie explizit von konkurrierenden Zielvorstellungen der „Solidarität“ unterscheidet. In Abgrenzung etwa zu Michael Walzer betont sie die Rolle der Rechte als Gegengewicht zum „clubby life“ (ebd.) von Gruppen und Gemeinschaften. Anstatt wie Walzer und andere Kommunitaristen im Zusammengehörigkeitsgefühl kleinerer und partikularer Gruppen – Familie, Nachbarschaft, Religionsgemeinschaft etc. – die Keimzelle weitergehender Solidaritätsbeziehungen zu identifizieren, sieht sie vielmehr eine zentrale Aufgabe des modernen Staats darin, „die mörderischen Tendenzen, die von ethnischer und religiöser Solidarität ausgehen“ (ebd.: 385) abzumildern. Gegen die Enge und Homogenität solcher Gemeinschaften eröffnet die Kultur der Rechte für sie eine wertvolle geographische, intellektuelle und soziale Bewegungsfreiheit (vgl. ebd.).

Shklars Ansprüche an das institutionelle Arrangement, das einen angemessenen Umgang mit dem Sinn für Ungerechtigkeit ermöglicht, gehen jedoch über die Abwesenheit äußerer Unterdrückung und die Etablierung einer Kultur der Rechte deutlich hinaus. Dies illustriert sie wiederum anhand eines Beispiels aus der Kunst, dieses Mal *ex negativo*: Während sie die (passive) Ungerechtigkeit anhand von Giotto's *Ingiustizia* charakterisiert,

dient ihr seine Darstellung der *Giustizia* als Grundlage für die Beschreibung einer Ordnung, die zwar Sicherheit und „Inseln persönlicher Freuden“ (ebd.: 173) ermöglicht, jedoch keinen Raum für die Art von demokratischer Aktivität lässt, die für positive politische Veränderung notwendig ist. Giotto's *Giustizia*, ebenfalls ein Fresco aus der *Cappella degli Scrovegni* in Padua, zeigt eine ruhige, majestätische Frau, die abwesend, aber wohlwollend wirkt. Die symmetrische, sie umgebende Architektur und die Attribute der Gerechtigkeit, die sie in Händen hält, zeigen an, dass sie Unrecht bestraft und Tugend belohnt. Zu ihren Füßen sind Personen zu sehen, die jagen, tanzen und entspannt in der Landschaft herumstehen (vgl. ebd.: 168). Auch in diesem Zusammenhang macht Shklar deutlich, dass Freiheit von Furcht vor Grausamkeit nicht das einzige Ziel politischer Ordnungen sein kann. Denn der Grund, warum wir beim Betrachten der *Giustizia* keine Freude empfinden, ist aus Shklars Sicht folgender: Die *Giustizia* mag unsere Angst mildern, aber sie durchkreuzt zugleich unsere „höchsten Bestrebungen“ (Shklar 1999: 170). Diejenigen Ordnungen, für die Giotto's *Giustizia* die perfekte Illustration ist, schaffen es laut Shklar nicht, neue Erwartungen zu schaffen, auszudrücken und durchzusetzen. Dieses Unvermögen, den Status quo zu transzendieren, ist für Shklar ein Signum politischer Ungleichheit und daher ungerecht (vgl. ebd.: 173). Notwendig sind hingegen Rahmenbedingungen, die dem „unbedingte[n] Anspruch, auf ein öffentliches Unrechtsempfinden mit politischen Veränderungen zu reagieren“ (ebd.: 172), Rechnung tragen.

Zwischen dem Zuhören, für das die Demokratie einen Rahmen schafft, und dem Handeln steht das Moment des Abwägens, mit dem Shklar die besprochenen Schwierigkeiten im Umgang mit dem epistemischen Stellenwert des Sinns für Ungerechtigkeit berücksichtigt. Zentral ist dabei für sie, dass Forderungen nicht einfach mit den vorherrschenden ethischen und legalen Standards abgeglichen und für irrelevant erklärt werden, wenn sie sich mit diesen nicht decken. Für die Auswertung der vorgebrachten Forderungen formuliert sie stattdessen andere Leitfragen: Werden Änderungen an öffentlich anerkannten Ansprüchen verlangt? Sind die Regeln so, dass die Opfer ihnen hätten zustimmen können, wären sie gefragt worden? Wenn das Leiden der Opfer auf einen Unfall oder ein Unglück zurückgeht, hätten die Folgen abgemildert werden können (vgl. Shklar 1999: 135)? Es geht Shklar also nicht um einen blinden Aktionismus, der jede vorgetragene Forderung sofort in die Tat umsetzt, sondern um Strukturen, in denen Forderungen überhaupt Gehör finden, ausgewertet werden und schließlich zur Veränderung führen.

Auch hierzu lassen sich Schlussfolgerungen aus Shklars Beschreibung von Giotto's *Giustizia* ziehen: Was dort nicht abgebildet ist und also in derartigen Ordnungen nicht stattfindet, sind politische Deliberation und kooperative Anstrengungen (vgl. Shklar 1999: 168). In der Schlusspassage von *Über Ungerechtigkeit* kommt sie auf diese Praktiken zurück und verweist dabei auf Rousseaus Vorschlag, „beständig über die Regeln der primären Gerechtigkeit [zu] beraten“ (ebd. 197). Dieser permanenten Deliberation bescheinigt sie, wenigstens ein plausibler Weg zu sein, mit dem Sinn für Ungerechtigkeit, der nach gesetzlicher Veränderung verlangt, umzugehen, vorausgesetzt, das Rousseausche Ideal wird auf das Mögliche reduziert und von seinen „phantastischen Exzessen“ (ebd.) befreit. In dem 1992, dem Jahr ihres Todes, erschienenen Essay *Rechte in der Liberalen Tradition* ist eine weitere Annäherung an das Rousseausche Politikverständnis auszumachen, insofern sie nun explizit betont, dass eine gleichberechtigte Deliberation unter Bürger\*innen auch ein Mindestmaß an Gleichheit voraussetzt. Als Kriterium formuliert sie hier mit Rekurs auf Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, dass „niemand so arm wäre, sich verkaufen zu müssen, und niemand so reich, andere kaufen zu können“ (Shklar 2017: 40).



Auf dieser Verknüpfung des Liberalismus der Furcht mit einem „demokratischen Ethos [...] das den Abbau sozialer Ungleichheiten verlangt“ (ebd.), basiert die nicht utopische, aber hoffnungsvolle „Vision persönlicher und öffentlicher Beziehungen ohne Furcht und Verdacht“ (ebd.).

Angesichts dieser partiellen Annäherung an ein Rousseausches Ideal des Gemeinwesens stellt sich die Frage, ob und wie die institutionelle Ordnung aus Shklars Sicht auf den Charakter des Einzelnen Einfluss nehmen soll. Shklar betont hier zunächst, dass die Institutionen nur die Rahmenbedingungen für die Möglichkeit dieser politischen Veränderung schaffen und zählt gerade die „spartanische Strenge“ (Shklar 1999: 197) zu den abzulehnenden „Exzessen“ des Rousseauschen Politikverständnisses, ebenso wie die Vorstellung, die Bürger\*innen müssten die Gesetze so tief internalisieren, dass sie keinen Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Leben mehr verspüren. Die eigentlichen Transformationen müssen letztlich von den Bürger\*innen ausgehen und können nicht durch ein groß angelegtes staatliches Erziehungsprogramm verordnet werden (vgl. Shklar 1999: 173). Reformvorschläge, die eine „fortgesetzte öffentliche Moralerziehung“ (ebd.: 191) beinhalten, nennt sie daher „besorgniserregend“ (ebd.).

In *Liberalismus der Furcht* konzediert sie zwar, dass die Erfahrung rechtsstaatlicher Politik indirekte Effekte auf den Charakter der Bürger\*innen hat, betont jedoch, dass die Prägung der Bürger\*innen durch die rechtsstaatliche Ordnung „nicht heißt, in einem liberalen Staat könnte es je eine Regierung geben, die mit erzieherischen Mitteln besondere Charaktertypen zu schaffen vorhat“ (Shklar 2013 [1989]: 53; vgl. auch Shklar 1986: 17). In *Ganz normale Laster* kommt sie zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: Trotz der enormen privaten und öffentlichen Bedeutung, die sie den charakterlichen Lastern einräumt, stimmt sie Immanuel Kant darin zu, dass „ein guter Charakter davon abhängt, selbstgeschaffen zu sein“ und daher nicht durch „Zwangsgewalten“ geschaffen werden kann (Shklar 2014: 257). Die Aufgabe der Regierungen besteht laut Shklar darin, die Freiheit zu gewährleisten, in der diese Selbstschaffung möglich ist: „Indem sie die Hände von unserem Charakter lassen, bereiten Regierungen den Rahmen und die Bedingungen, unter denen wir unseren armseligen, aber epischen Kampf gegen das Laster aufnehmen zu hoffen dürfen“ (ebd.: 258). Plänen, die nicht nur die Institutionen, sondern auch die Bürgerschaft neu erschaffen wollen (vgl. Shklar 1999: 191), hält sie daher die Frage entgegen: „Und wer wäre schon dazu befähigt?“ (ebd.), wobei die Frage nach der Kompetenz auch die Frage nach der Legitimität einschließt. Das bedeutet jedoch nicht, dass niemand auf den Charakter des anderen Einfluss nehmen darf. Dies wird deutlich, wenn wir uns der Frage zuwenden, was der oder die Einzelne tun kann, um positive Veränderungen des Politischen herbeizuführen.

## 5. Handeln für Veränderung

Im Angesicht des Sinns für Ungerechtigkeit, den man selbst oder in Vertretung für andere empfindet, sollte die erste Reaktion Protest sein: „Der Sinn des Opfers für Ungerechtigkeit sollte sich geltend machen und wir alle sollten protestieren“ (ebd.: 135). Diese Überzeugung artikuliert sie auch in der Schlusspassage von *Liberalismus der Furcht*. Hier verweist Shklar auf die zahllosen Beispiele für das Vorherrschen von Rassismus, Xenophobie und staatlicher Brutalität, wie sie jeder Blick in die Zeitung offenbart und appelliert nicht nur an Bürger\*innen, sondern auch an Theoretiker\*innen, diese Phänomene

nicht hinzunehmen (vgl. Shklar 2013: 63). Auch wenn eine solide institutionelle Grundlage vorhanden sei, wie in den USA, so sei es dennoch Aufgabe der Bürger\*innen, ihr „Schicksal in die eigenen Hände“ zu nehmen (vgl. Shklar 1991: 10), statt sich auf das Werk „wohltätiger Planer“ (Shklar 2017: 57) zu verlassen.

Eine Möglichkeit, Protest wirksam zu artikulieren, sieht Shklar in der Anrufung von Gerichten, entweder im Namen anderer oder auch um eigene Rechte zu verteidigen. Denn die Aussage „Ich habe ein Recht“ spreche nicht nur in „meinem“ Namen, sondern im Namen all derer, die in den Protest einstimmen könnten (vgl. Shklar 1986: 26). Das Beharren auf die eigenen Rechte im Angesicht von Ungerechtigkeit ist also für Shklar weit davon entfernt, egoistisch zu sein. Dennoch betont Shklar auch die zentrale Rolle des juristischen und politischen Protests im Namen der „Schwächsten und Hilfloseten“ (vgl. ebd.: 25).

Was aber, wenn Protest und Reformbestrebungen ausbleiben, eben weil die von ihr beschriebenen Mechanismen greifen, die für Gleichgültigkeit auch angesichts größter Grausamkeit und Ungerechtigkeit sorgen? Als Antwort auf diese Frage verweist Shklar auf verschiedene Möglichkeiten der Einflussnahme auf andere, die sie – anders als die staatlich verordnete Charakterbildung – durchaus für legitim hält. Als ein positives Beispiel für bürgerschaftliches Engagement hebt sie die Kampagnenarbeit von *Amnesty International* hervor, die sie trotz oder gerade wegen der Konzentration auf Einzelfälle für effektiv hält. Denn da wir auf das Leiden namenloser Massen nie so intensiv reagieren wie auf das eines Individuums, werde staatliche Grausamkeit nur durch die schlaglichtartige Darstellung von Einzelschicksalen angemessen „dramatisiert“ (ebd.: 27). Interessanterweise verwendet sie dieses Argument nicht nur im Zusammenhang mit der Verletzung von Grundrechten, sondern auch im Kontext ihrer Ausführungen zur Ungerechtigkeit im Allgemeinen: Eine Geschichte über eine einzelne Person wirkt augenblicklich, wohingegen man die permanenten Ungerechtigkeiten des Alltags eher hinnimmt (vgl. Shklar 1999: 181). Die Kampagnen, die Einzelne aus der Masse der von Grausamkeit und Ungerechtigkeit Betroffenen herausheben, haben also letztlich zum Ziel, die beschriebenen Barrieren zu überwinden, die den Sinn für Ungerechtigkeit blockieren. Dabei geht es Shklar um das Auslösen von „rationaler Empathie“ (Shklar 1986: 26, 31 f.)<sup>6</sup>, die jedoch nicht in „Sentimentalität“ (ebd.: 26) umschlagen soll, das heißt die irrige Überzeugung, man selbst sei das Opfer. Auch wenn sie einer „Gefühlserziehung“ im Sinne Richard Rortys (vgl. 1993: 122) skeptisch gegenübersteht, plädiert sie also durchaus dafür, die Mechanismen der menschlichen Psyche ernst zu nehmen und durch Strategien wie das Erzählen individueller Geschichten auf strukturelle Ungleichheiten hinzuweisen.

Anders als etwa Hannah Arendt schließt Shklar auch die Mobilisierung von Emotionen im öffentlichen Raum durchaus nicht kategorisch aus. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der unterschiedlichen Bewertung des Problems der Heuchelei: Arendt betont, dass Gefühle wie Liebe und Mitgefühl nur im Verborgenen wirken können, weil die „Eigenschaften des Herzens“ der „Dunkelheit“ bedürfen (Arendt 2001: 122). Werden sie ins Licht der Öffentlichkeit gezogen, lösen sie laut Arendt automatisch den Verdacht der Heuchelei aus, der sich – wie etwa im Falle der Französischen Revolution – zu einem ge-

6 Sie verweist im Zusammenhang mit der Formulierung „rationale Empathie“ sowie der Kritik an einer Sentimentalität, die den Unterschied zwischen der eigenen Situation und der des eigentlichen Opfers verwischt, auf die südafrikanische Schriftstellerin Nadine Gordimer, die gemeinsam mit anderen Autorinnen und Autoren einen Sammelband zur Unterstützung von Amnesty International veröffentlichte (The Toronto Arts Group for Human Rights 1983; vgl. auch Gordimer 2010).

waltförmigen Verfolgungswahn ausweiten könne. Shklar erkennt das Problem des Heucheleiverdachts ebenfalls, zieht daraus aber andere Schlussfolgerungen. Für Shklar ist es wichtig, zu realisieren, dass Heuchelei manchmal ein notwendiges Übel ist, insbesondere in liberalen Demokratien, angesichts der Natur der „Politik der Überredung“ (Shklar 2014: 60) und der Notwendigkeit, soziale Rollen zu übernehmen. Vor diesem Hintergrund gesteht sie zwar zu, dass man sicher nicht „in Begeisterung ausbrechen [muss], wenn man ‚philanthropische‘ Politiker lauthals ihr Mitgefühl beschwören hört“ (ebd.: 70). Dennoch ist aus ihrer Sicht „unangebrachte Mildtätigkeit“ möglicherweise „das Beste, das wir erreichen können“ (ebd.). Anders als Arendt zieht Shklar aus der Beobachtung des allgegenwärtigen Heucheleiverdachts also nicht die Konsequenz, jeglichen Anlass für den Ausbruch dieser Obsession zu vermeiden und die Emotionen aus der öffentlichen Sphäre auszuschließen. Stattdessen plädiert sie dafür, einen gewissen Grad an Heuchelei zu tolerieren.

Für eine solche Neubewertung der Heuchelei orientiert sich Shklar nicht zuletzt an bestimmten Vorbildern aus dem Bereich der Kunst und Literatur. So verweist sie beispielsweise auf Dickens, den die Kritik an der allgegenwärtigen Heuchelei „nicht für die Erkenntnis blind werden ließ, dass zwischen Verbrechen und Verstellung ein moralischer Unterschied besteht“ (ebd.: 68). In diesem Zusammenhang lässt sich auch ein reflexives Element in Shklars Denken erkennen, das die Aufgaben, Erkenntnisquellen und Modi der Politischen Theorie beleuchtet. So bedient sie sich bewusst visueller und narrativer Strategien, indem sie etwa Bilder beschreibt und Szenen aus Romanen oder Erzählungen rekonstruiert. Dies dient nicht nur dazu, Erkanntes zu veranschaulichen, sondern auch, den Charakteren und Erfahrungen auf die Spur zu kommen, zu denen kein direkter kommunikativer Zugang möglich ist (vgl. Shklar 2014: 252 f.; vgl. auch Kallscheuer 1993: 59). Sie betont dabei, dass der Rückgriff auf Geschichte und fiktive Literatur alles andere als ein Rückzug in romantischen Irrationalismus oder Quietismus (vgl. Shklar 1986: 24) sei, sondern im Gegenteil eine Reaktion auf die eigentliche Beschaffenheit von Gesellschaft und Psyche. Diese Art Empathie zu stimulieren, hält sie gerade angesichts der Beobachtung für geboten, die sie als „empörendes Paradox“ (Shklar 2013: 59) bezeichnet: Es besteht darin, dass gerade der Erfolg des Liberalismus in einigen Ländern dazu geführt habe, die Freiheit insgesamt als selbstverständlich anzusehen, was die Empathie dieser Bürger\*innen habe „verkümmern lassen“ (ebd.). Hier deutet sie auch an, dass die notwendige Empathie allen von Ungerechtigkeit Betroffenen zu gelten habe, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und ihrer zufälligen geographischen Verortung.

Sie verwehrt sich also einer optimistisch-fortschrittlichen Geschichtsphilosophie, konzidiert jedoch Prozesse der „stetigen moralischen Veränderung“ (Shklar 2014: 263), bei denen die „Macht des Mitgefühls“ (ebd.: 45) trotz aller Skepsis eine wichtige Rolle spielt. Auch wenn sie also die Vorstellung einer „Erziehung“ der Bürger\*innen durch die Regierung ablehnt, plädiert sie doch für die Förderung einer neuen moralischen Sensibilität (vgl. auch Heins 2019).

## 6. Fazit

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass Shklar neben ihrer Konzentration auf die Abwehr der Gefahr von Grausamkeit durchaus auch eine elaborierte Position zu den Möglichkeiten und Grenzen sozialen und politischen Wandels entwickelt. Haupt-

triebkraft ist dabei der subjektiv und empathisch wahrnehmende Sinn für Ungerechtigkeit, dem sie ein größeres Potential attestiert, Missstände aufzudecken, als den jeweils vorherrschenden moralischen und juristischen Kriterien. Die Voraussetzungen dafür, dass dem Sinn für Ungerechtigkeit Gehör verschafft wird und er so seine transformierende Kraft entfalten kann, sind sowohl subjektiv als auch institutionell: Auf der subjektiven Ebene geht es vor allem darum, den empathischen Sinn für Ungerechtigkeit nicht durch verschiedene Ideologien der Notwendigkeit oder die schlichte Verachtung für die Opfer zu verdrängen. Die zentrale institutionelle Voraussetzung für Veränderung durch den zur Geltung gebrachten Sinn für Ungerechtigkeit sind Strukturen, die den Opfern primäres Gehör verschaffen, wie sie nur in einer Demokratie zu finden sind. Zu den Formen des Handelns, die politische Veränderung hervorbringen, zählt Shklar politischen Protest, aber auch Kampagnenarbeit und gerichtliche Verfahren, die die Aufmerksamkeit auf Grausamkeit und Ungerechtigkeit lenken und die vorhandenen Blockaden der Empathie durchbrechen. Darüber hinaus plädiert sie für Praktiken der Deliberation, um zu insgesamt für alle akzeptablen Antworten auf Fragen der Gerechtigkeit zu gelangen.

Mit ihrer Betonung der Wirkmächtigkeit emotionaler Faktoren und ihrem Vertrauen auf die Kraft von narrativen und visuellen Praktiken leistet Shklar einen entscheidenden Beitrag zu einer vollständigeren Berücksichtigung der menschlichen Psyche für die Frage des politischen Wandels. Während sie Bestrebungen der staatlichen „Gefühlserziehung“ als illiberal und paternalistisch ablehnt, beschäftigt sie sich jedoch intensiv mit verschiedenen Empathieblockaden und deren Überwindung. Ihre Weigerung, über nichtpaternalistische Formen der Einflussnahme auf die Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und Grausamkeit nachzudenken, ist daher also nicht kategorisch, was – wie so vieles in ihrem Werk – zum Weiterdenken einlädt.

## Literatur

- Anderson, Elisabeth, 2014: *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*. The Lindley Lecture, Lawrence.
- Arendt, Hannah, 2001: *Über die Revolution*. München.
- Appiah, Anthony Kwame, 2010: *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York / London.
- Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), *Liberalismus. Traditionen, Konstellationen und Aussichten*, Baden-Baden.
- Benhabib, Seyla, 2013: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Hannes Bajohr (Hg.): *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 67–86.
- Dunn, Joseph, 1996: Hope over Fear: Judith Shklar as Political Educator. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 45–54.
- Emerson, Ralph Waldo, 1983: *The Conservative*. In: Joel Porte (Hg.): *Essays and Lectures by Ralph Waldo Emerson*, New York, 171–190.
- Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: *Modern Intellectual History* 8 (3), 591–620.
- Gordimer, Nadine, 2010: *Relevance and Commitment*. In: *Telling Times. Writing and Living 1950–2008*, London / Berlin / New York, 303–312.
- Heins, Volker M., 2019: “More Modest and More Political”: From the Frankfurt School to the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, PA, 179–197.

- Jaeggi, Rahel, 2018: Resistance to the Perpetual Danger of Relapse. Moral Progress and Social Change. In: Amy Allen / Eduardo Mendiata (Hg.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park, 15–40.
- Kallscheuer, Otto, 1993: Judith Shklar: Sinn für Ungerechtigkeit. In: *Du. Die Zeitschrift der Kultur* 53, 58–69.
- Misra, Shefali, 2016: Doubt and Commitment. Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 77–96.
- Rorty, Richard, 1993: Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Steven Shute / Susan Hurley (Hg.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York, 111–134.
- Rosa, Hartmut, 2001: Politisches Handeln und die Entstehung des Neuen in der Politik. In: Harald Blum / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen*, Baden-Baden, 23–42.
- Shklar, Judith N., 1970: Die Politische Theorie der Utopie. In: Frank E. Manuel (Hg.), *Wunschtraum und Experiment: Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens*, Freiburg, 139–158.
- Shklar, Judith N., 1986: Injustice, Injury, and Inequality. An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca (NY) / London, 13–33.
- Shklar, Judith N., 1990: *Faces of Injustice*, New Haven / London.
- Shklar, Judith N., 1991: *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA) / London.
- Shklar, Judith N., 1998: The Work of Michael Walzer. In: Stanley Hoffmann (Hg.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago / London, 376–385.
- Shklar, Judith N., 1999: *Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht*, hg. u. übers. v. Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2014: *Ganz normale Laster*, übers. v. Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, hg., übers. u. mit einem Vorwort v. Hannes Bajohr, Berlin.
- The Toronto Arts Group for Human Rights (Hg.), 1983: *The Writer and Human Rights*, New York / Toronto.
- Yack, Bernard, 1996a: Preface. In: Ders. (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, ix–xii.
- Yack, Bernard, 1996b: Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought. In: Ders. (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 1–13.



# Verbindlichkeitskonflikte und politische Verpflichtung

Rieke Trimçev\*

**Schlüsselwörter:** Judith N. Shklar, Politische Verpflichtung, Loyalität, Konflikt

**Abstract:** Kurz vor ihrem Tod im Jahr 1992 wandte sich Judith N. Shklar in mehreren Vorträgen und Texten dem Thema politischer Verpflichtung zu. Aus einer ideologiegeschichtlich geschulten Perspektive nimmt sie insbesondere Verbindlichkeitskonflikte in den Blick. Im Verhältnis zu anderen liberalen Verpflichtungstheorien erweisen sich Shklars Arbeiten in dieser Hinsicht als originell und zeitgemäß, weil sie Verbindlichkeitskonflikten eine verpflichtungsproduktive Rolle zugestehen. Der vorliegende Aufsatz rekonstruiert zentrale Elemente von Shklars Verpflichtungstheorie und bietet dabei auch eine Einordnung des in diesem Schwerpunktheft erstmals veröffentlichten Textes *Gewissen und Freiheit*. Er untersucht das Verhältnis von Shklars Ansatz zu gängigen Verpflichtungstheorien und schärft das Profil von Shklars Thesen insbesondere in einem exemplarischen Vergleich mit der Verpflichtungstheorie von Michael Walzer.

**Abstract:** In the last years of her life, Judith N. Shklar devoted several texts and speeches to the theme of political obligation. With a clear view for the ideological embeddedness of this phenomenon, Shklar especially focused on obligation conflicts. In this perspective, Shklar's writings distinguish themselves from other liberal theories of political obligation by attributing obligation conflicts a productive role. This article reconstructs central aspects of Shklar's theory of political obligation, also offering an interpretation of the text *Conscience and Liberty*, which is published as part of this special issue for the first time. The article contrasts Shklar's approach with popular obligation theories, and seeks to carve out its distinctive facets in a comparison to Michael Walzer's theory of political obligation.

Im August 2018 bekannte Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier: „Unser Land ist für viele neue Heimat geworden, doch deshalb muss niemand seine Wurzeln verleugnen. Denn Heimat, gefühlte und gelebte, die gibt es auch im Plural.“ (Steinmeier 2018) Er reagierte damit auf eine hitzige Debatte über plurale Loyalitäten, die anhand eines Fotos des türkischen Präsidenten Erdoğan mit dem Fußballspieler Mesut Özil entbrannt war und im Juli zu dessen Rücktritt aus der deutschen Nationalmannschaft geführt hatte. Das Foto war in der Sicht einiger Beobachter\*innen zum Symbol für vermeintlich problematische Bindungen von Menschen mit Migrationshintergrund zum Herkunftsland ihrer Familien geworden. In Erinnerung bleibt auch der Hashtag *MeTwo*, der in den sozialen Medien da-

---

\* Rieke Trimçev, Universität Greifswald  
Kontakt: rieke.trimcev@uni-greifswald.de

rauhhin Akzeptanz für den Umstand zu schaffen suchte, dass für viele Einwohner\*innen der Bundesrepublik die Bindung an zwei Länder eine Normalität ist.

Dass solche recht grundsätzlichen Debatten über konfligierende Loyalitäten abebben, ist zumindest mittelfristig nicht zu erwarten. Daher steht eine ‚realistische‘ politische Theorie vor der Herausforderung zu klären, inwiefern solche pluralen Bindungen für die Verbindlichkeit der in einem Land geltenden Gesetze und die Unterstützung für dessen politische Institutionen ein Problem darstellen oder nicht. Oder anders formuliert: Wie verhalten sich plurale Loyalitäten zu dem Erfordernis liberaler Demokratien, politische Verpflichtungen bei allen Bürger\*innen und dauerhaften Einwohner\*innen annehmen zu können?

Für diese politik- und demokratietheoretische Suchbewegung bieten Judith Shklars kurz vor ihrem Tod verfassten Überlegungen zum Verhältnis von Loyalitäten und politischen Verpflichtungen einen argumentativ gehaltvollen und zugleich etablierte Perspektiven irritierenden Denk- und Analyserahmen. Shklar hielt in den frühen 1990er Jahren eine Reihe von Vorträgen zu diesen Fragen, die heute durch mehrere Veröffentlichungen und Übersetzungen neue Aufmerksamkeit erfahren. Für das vorliegende Schwerpunktheft hat Hannes Bajohr den Vortrag *Gewissen und Freiheit* aus dem Jahr 1990 ins Deutsche übersetzt. Zeitgleich erscheint der Text *Verpflichtung, Loyalität, Exil* aus dem Jahr 1992 erstmals in deutscher Übersetzung (Shklar 2019b). Seit kurzem liegt unter dem Titel *On Political Obligation* zudem eine Edition einer ebenfalls 1992 gehaltenen Vorlesungsreihe von Shklar vor (Shklar 2019a).

Dieser Beitrag argumentiert, dass Judith Shklars Blick auf politische Verpflichtungen einen politiktheoretischen Gewinn verspricht, weil er im Vergleich zu bestehenden Ansätzen eine breitere und innovative Analyse von Verbindlichkeitskonflikten erlaubt. Ich gehe in fünf Schritten vor: Zunächst gebe ich einen Überblick über typische Arten der Behandlung von Verbindlichkeitskonflikten innerhalb von Theorien politischer Verpflichtung (1). Dies leitet zu einer Darstellung von Michael Walzers Verpflichtungstheorie über, die Verbindlichkeitskonflikten eine zentrale Bedeutung zuweist (2). Nach einer knappen werkgeschichtlichen Einordnung (3) rekonstruiere ich Shklars Theorie politischer Verpflichtung (4). Schließlich schärfe ich das Profil dieses Ansatzes, indem ich ihn mit jenem von Michael Walzer vergleiche (5).<sup>1</sup>

## 1. Theorien politischer Verpflichtung

Der Begriff der politischen Verpflichtung bezeichnet eine bestimmte Qualität der Beziehung zwischen Individuen und gesetzlichen Regeln: Bürger\*innen oder Einwohner\*innen fühlen sich verpflichtet, bestimmten Gesetzen zu folgen und werden so an die politischen Institutionen eines Landes zurückgebunden. Es ist diese Folgebereitschaft, über die politische Institutionen Unterstützung erfahren und stabilisiert werden. Der Verpflichtungsbegriff soll dabei sowohl die generelle als auch die partikulare Natur der von ihm bezeichneten politischen Bindungen ausweisen können: Verpflichtungen sind allgemein, wenn sie plausiblerweise auf alle oder die meisten Einwohner\*innen eines Staates angewendet werden können (Simmons 1979: 55; Klosko 1992: 2 f.); sie sind partikular, insofern aus ihnen keine Verpflichtung gegenüber allen Gesetzen aller (gerechten) Staaten folgt, son-

1 Für ihre kritische Lektüre und hilfreichen Kommentare danke ich Hannes Bajohr, Hubertus Buchstein und Grit Straßenberger.



dern empirisch angenommen wird, dass Menschen sich den Gesetzen des Landes, in dem sie leben, besonders verpflichtet fühlen (Simmons 1979: 30 ff.; Klosko 1992: 4 f.). Diese Möglichkeit entsteht aus der individualistischen Prämisse des Begriffes, die Verpflichtungen an – üblicherweise vorausgehende – Handlungen des Individuums knüpft. Dadurch unterscheiden sie sich von Pflichten, die sich unabhängig von seinen Handlungen allein aus der Position eines Individuums in einem sozialen Zusammenhang ergeben (Brandt 1964; Simmons 1979: 12 ff.). Wenn auch das Englische den Vorteil hat, diesen systematischen Unterschied durch die Semantik von *obligation* und *duty* deutlicher hervorzuheben, als es die beinahe homonymen Termini ‚Verpflichtung‘ und ‚Pflicht‘ vermögen, so bietet das Deutsche den Vorteil, sowohl Pflicht und Verpflichtung als Elemente eines breiteren semantischen Feldes von politischer Verbindlichkeit zu verstehen.<sup>2</sup> In diesem Sinne verwende ich im Folgenden ‚Verbindlichkeit‘ immer wieder als Oberbegriff für die unterschiedlichsten Typen politischer Bindungen.

Der Ausdruck ‚Verpflichtung‘ markiert im öffentlichen Sprachgebrauch kaum einen bedeutungsrelevanten Unterschied zu anderen Verbindlichkeitsbegriffen. Als Teil einer spezifisch theoretischen Semantik der Politik hat er im akademischen Diskurs als „the most entrenched of the support concepts in political philosophy“ (Freeden 2013: 171) allerdings eine starke ideologische Aussagekraft. Theorien der politischen Verpflichtung bestimmen und hierarchisieren innerhalb der liberalen politischen Sprache die Bedeutung des Individualismus im Verhältnis zu anderen Kernbegriffen des Liberalismus oder rivalisierender politischer Ideologien. Dabei geht es insbesondere um die Spannung zwischen individualistischen Prämissen und den Integrationserfordernissen einer politischen Gesellschaft.

Für gewöhnlich werden in der Frage nach politischer Verpflichtung vier unterschiedliche Prinzipien ins Feld geführt (Dagger / Lefkowitz 2014), die auch den möglichen Raum für die Thematisierung von Verbindlichkeitskonflikten definieren: Zustimmung, Fairness, natürliche Pflicht und Mitgliedschaft. Das wirkmächtigste von ihnen ist das Prinzip der Zustimmung: Wir sind solchen Regeln verpflichtet, denen wir unsere Zustimmung erteilt haben. Das Hauptproblem dieses Ansatzes besteht dann in der Frage, welche Handlungen als Zeichen von Zustimmung zu gelten haben (Simmons 1979: 88). Enge Auslegungen laufen Gefahr, der Allgemeinheit von politischen Verpflichtungen nicht Genüge zu tun, da sie schon durch die Nichtzustimmung einzelner Individuen unterlaufen werden könnte; aus demselben Grund bieten sie aber auch mehr argumentative Anknüpfungspunkte, um verpflichtungsrelevante Konflikte zu behandeln. Ein gutes Beispiel sind die Arbeiten von Carole Pateman und Michael Walzer, die den individualistischen Kern liberaler Verpflichtungstheorien aufnehmen, um aus ihm partizipatorische demokratische Ansprüche zu entwickeln (Walzer 1970; Pateman 1979). Ausweitungen des Prinzips zu Formen von stillschweigender Zustimmung dagegen sichern zwar die Allgemeinheit politischer Verpflichtungen ab, indem sie auch schon die Nutzung der vom Staat bereitgestellten Güter als implizite Zustimmung werten (Steinberger 2004: 219 f.); sie treffen allerdings auf schwerwiegende theoretische Einwände (Simmons 1979: 75 ff.) und bewegen sich im ideologischen Feld hin zu sehr staatszentrierten Ansätzen. Verpflichtungskonflikte fallen nur allzu rasch durch das Aufmerksamkeitsraster solcher Theorien.

Die Intuition, dass auch der Genuss staatlich bereitgestellter Güter eine politische Verpflichtung generierende Handlung ist, haben solche Theorien übernommen, die politi-

---

2 Ich danke Marcus Llanque für diesen Hinweis.

sche Verpflichtungen auf ein Fairnessprinzip zurückführen.<sup>3</sup> George Klosko (1992: xx; 2019: 442 ff.) beispielsweise schlägt vor, dass aus gemeinsamen Unternehmungen in hinreichend gerechten Kooperationszusammenhängen, die nichtexkludierbare Primärgüter hervorbringen, auch für nichtkooperierende Individuen Verpflichtungen zur Befolgung der Regeln des Kooperationszusammenhanges entstehen. Auch wenn der individualistische Kern des Verpflichtungsbegriffes hier stark eingeschränkt wird, können Verpflichtungskonflikte in begrenztem Maße Beachtung finden. Fairness-Verpflichtungen können als sogenannte *prima-facie*-Verpflichtungen situativ von konkurrierenden moralischen Erwägungen übertrumpft werden, ohne dass erstere dadurch grundsätzlich in Frage gestellt würden (Klosko 1992: 12 ff.; 2019: 49 ff.). Erst dort, wo die Regeln eines zunächst fairen Kooperationszusammenhanges eklatant ungerechte Politiken hervorbringen, ist ihre verpflichtende Kraft aufgelöst (Klosko 1992: 122). Verpflichtungskonflikte bleiben hier also entweder unproblematisch, oder haben sich bereits als ruinös erwiesen; ein eigenständiger Faktor in der Ausgestaltung von politischen Verpflichtungen sind sie nicht.

Ähnlich stellt sich die Situation bei Margaret Gilbert (1993; 2006) dar, die Verpflichtungen aus der Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen ableitet. Als „plural subject“ seien die Bürger\*innen eines Staates durch ein „joint commitment“ an die Institutionen und ihre Aufrechterhaltung gebunden – unabhängig von deren normativen Eigenschaften. Auch Gilbert (2006: 293) nimmt an, dass moralische Gebote in manchen Situationen Vorrang vor politischen Verpflichtungen haben können. Allerdings gehen politische Verpflichtungen aus ihrer Theorie als so bedingungslos hervor, dass die meisten Arten von Verbindlichkeitskonflikten schlicht irrelevant werden.

John Rawls rekonstruiert die Bindung der Bürger\*innen an das Gesetz als natürliche Pflichten zur „Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen“ (Rawls 1975: 368 f.), die allen Menschen schon allein als gleiche moralische Personen zukommen. Verbindlichkeitskonflikte thematisiert Rawls innerhalb seiner Theorie zivilen Ungehorsams als Konflikt zwischen der Pflicht, sich Mehrheitsentscheidungen zu beugen, und der „Pflicht zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit“ (ebd.: 400). Ziviler Ungehorsam kann fast gerechte Institutionen stabilisieren (ebd.: 421), sofern er an einen bereits geteilten öffentlichen Gerechtigkeitssinn appelliert und diesen verstärkt. Verbindlichkeitskonflikte spielen damit eine insgesamt größere Rolle als im Falle der letztgenannten Ansätze; allerdings sind es nur durch einen gemeinsamen Gerechtigkeitssinn bereits eingehetzte Verbindlichkeitskonflikte, die mit dem Prinzip natürlicher Pflichten thematisiert werden können.

Der knappe Überblick zeigt: Theorien politischer Verpflichtung thematisieren Konflikte und gestehen ihnen je nach der Akzentuierung und Ausgestaltung des individualistischen Kerns des Verpflichtungsbegriffes einen unterschiedlichen Raum zu. Nur selten allerdings sprechen sie Konflikten eine mögliche verpflichtungsproduktive Rolle zu. Der stärkste Konkurrent für ein solch untypisches Argument, das ich in diesem Aufsatz als die Stärke von Shklars Ansatz herausstellen möchte, ist ihr Freund und in vielen Hinsichten theoretischer Gegenspieler Michael Walzer.<sup>4</sup>

3 Das Prinzip geht zurück auf Hart (1955) und Rawls (1999 [1964]), der seine Reichweite später aber zurücknimmt und auf das Prinzip natürlicher Pflichten setzt (Rawls 1975: 135).

4 Zum Verhältnis der Beiden vgl. Shklar (2019b: 55 ff.); Walzer (1992; 2014).

## 2. Verpflichtungskonflikte bei Michael Walzer

Walzer ist ein unorthodoxer Zustimmungstheoretiker (vgl. Pateman 1979: 92). Ganz im Sinne seines interpretativen Ansatzes immanenter Gesellschaftskritik (vgl. Walzer 1990; 1993; Straßenberger 2005: 127 ff.) nimmt er individualistische und voluntaristische Argumente der liberalen Verpflichtungstheorie auf (Walzer 1970: xiv), variiert diese aber in einer Weise, die die Rolle sozialer Bindungen und einen zivilgesellschaftlichen Pluralismus priorisiert.

Walzer paraphrasiert zunächst die Zustimmungstheorie politischer Verpflichtung: „The paradigm form of consent theory is simply, *I have committed myself (consented): I am committed (obligated)*.“ (ebd.: x, Hervorhebung im Original) Aus einer Verbindlichkeitshandlung in der Vergangenheit folgt ein Verbindlichkeitszustand in der Gegenwart. Worin die politischen Verpflichtungen eines Menschen genau bestehen, kann für Walzer nicht allgemein bestimmt werden, sondern nur „by looking at the history of a particular man’s consents, studying him in the setting of his own moral experience, analyzing the character and quality of the groups in which he is set“ (ebd.). Walzer analysiert die Entstehung von politischen Verpflichtungen folglich von vornherein im Zusammenhang von multiplen Gruppenzugehörigkeiten, also als „soziale Prozesse“ (ebd.: 4, 51 f.). Auch hinter vermeintlichen Verpflichtungen gegenüber Idealen, die durch eine Berufung auf das eigene Gewissen artikuliert werden, verbergen sich für Walzer Verpflichtungen gegenüber den Gruppen, die jene Ideale verkörpern (ebd.: 5 f.). Daher verbindet er das Zustimmungsmittel mit dem Mitgliedschaftsprinzip: „Obligation, then, begins with membership [...]. One does not acquire any real obligations, however, simply by being born or by submitting to socialization within a particular group. These come only when to the fact of membership there is added the fact of willful membership.“ (ebd.: 7)

Walzer zielt auf den wunden Punkt der liberalen Zustimmungstheorie, wenn er die Spezifizierung dessen, was als „willfulness“ zu gelten hat, nicht der Theorie überlassen möchte. Er soziologisiert die Frage und typisiert Gruppenmitgliedschaften danach a) über welche Sanktionsmöglichkeiten die Gruppen gegenüber Regelverstößen verfügen, b) welche Austrittsmöglichkeiten die Mitglieder besitzen, c) in welche soziale Praxis sie Zustimmung übersetzen und d) ob sie auf dieser Grundlage insgesamt einen anspruchsvollen oder schwachen Begriff von Mitgliedschaft verkörpern. Große und etablierte Gruppen wie zum Beispiel Staaten verfügen über beträchtliche Sanktionsmacht, der Austritt ist für Mitglieder mit hohen Kosten verbunden, explizite Zustimmung wird selten eingefordert und so insgesamt ein schwacher Begriff von Mitgliedschaft vertreten. Kleine, insbesondere nonkonformistische Gruppen verfügen über geringe Sanktionsmacht, ihre Mitglieder können einfacher austreten; deshalb institutionalisieren diese Gruppen oft anspruchsvolle Praktiken expliziter Zustimmung und vertreten einen starken Begriff von Mitgliedschaft. Walzer folgert: „groups in which willfulness is heightened and maximized can rightfully impose greater obligations upon their members“ (Walzer 1970: 7). Insofern Individuen unterschiedlichen Gruppen gleichzeitig angehören, normalisiert Walzers Ansatz auch konfligierende Verpflichtungen (ebd.: 10, 15). Die liberale Theorie dagegen könne diese Konflikte nicht abbilden, obwohl gerade liberale Politik ihre Ursache ist und illiberal werden müsste, um sie zu unterbinden (ebd.: 15 f.). In der zeitgenössisch dringenden Frage nach der Legitimität zivilen Ungehorsams nimmt Walzer deshalb eine „Verpflichtung zum Ungehorsam“ an und ordnet der gewöhnlichen *prima-facie*-Verpflichtung gegenüber

dem Staat<sup>5</sup> eine *prima-facie*-Verpflichtung gegenüber solchen Gruppen bei, die den Staat teilweise, aber nicht grundsätzlich in Frage stellen (ebd.: 16).

Doch Walzer argumentiert nicht nur, dass konkurrierende Verpflichtungen die staatliche Ordnung nicht gefährden müssen. Er kommt zu dem Schluss, dass Verpflichtungskonflikte produktiv sein können, wenn sie die umfassendere Gruppe – den Staat – dazu zwingen, Optionen des partiellen Zustimmungsentzugs zu institutionalisieren. Denn das käme einer Vertiefung von Zustimmungspraktiken gleich:

„membership is established as a moral option by the existence of alternatives. Thus, the possibility of becoming a conscientious objector establishes the possibility of incurring an obligation to fight in the army. But if the groups within which men learn to object are repressed by the state, that possibility disappears“ (ebd.: 19).

Walzer gesteht also konkurrierenden Verpflichtungen nicht nur einen großen Raum zu, sondern weist der Austragung von Verpflichtungskonflikten auch eine integrative Rolle zu. Worin besteht demgegenüber nun die politiktheoretische Innovation von Judith Shklar?

### 3. Judith Shklars Theorie politischer Verpflichtung

#### 3.1 Ein Blick in die Werkgeschichte

Politische Verpflichtungen werden erst spät ein vorrangiges Thema von Judith Shklar. Doch es wird auch in früheren Werkphasen berührt, und zwar in einer Weise, die der späten Konzeptualisierung eine ideologiehistorische Einbettung, eine Sensibilität für verbindlichkeitsrelevante Konflikte und eine unorthodoxe Temporalstruktur aufgeben. Im Folgenden wird dies anhand von drei Etappen der Werkgeschichte illustriert.

Shklars Kritik des Legalismus (1964) enthält eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Regelbefolgung in der Politik.<sup>6</sup> Die Bereitschaft, den Gesetzen zu folgen, wird hier als etwas behandelt, das weniger einer theoretischen Rechtfertigung bedarf als einer ideologischen Analyse:

„[O]ne ought not to think of law as a discrete entity that is ‚there‘, but rather to regard it as part of a social continuum. At one end of the scale of legalistic values and institutions stand its most highly articulate and refined expressions, the courts of law and the rules they follow; at the other end is the personal morality of all those men and women who think of goodness as obedience to the rules that properly define their duties and rights. Within this scale there is a vast area of social beliefs and institutions, both more or less rigid and explicit, which in varying degrees depend upon the legalistic ethos.“ (ebd.: 3)

In diesem Zitat lassen sich die drei Ebenen politischer Ideologien unterscheiden, die Shklar auch in anderen Schriften analysiert (Shklar 1966). Zunächst gibt es die Ebene von Institutionen, ‚the courts of law and the rules they follow‘. Daneben ist die Ebene der ‚personal morality‘ relevant. Hier weist Shklar auf ein späteres Leitmotiv ihrer Schriften hin: Institutionen bringen nicht direkt bestimmte Vorstellungen über Politik bei den ihnen begegnenden Individuen hervor, sondern prägen zunächst eine „moralische Psychologie“, die soziale Si-

5 Diese bestätigt Walzer (1970: 28).

6 Zu *Legalism* siehe ausführlicher den Beitrag von Seyla Benhabib und Paul Linden-Retek in diesem Heft.

tuationen nach eigenen Grammatiken in politische Ideen und Argumente überträgt. Die dritte Ebene auf diesem „sozialen Kontinuum“ sind dann diese politischen Ideen selbst.

Annahmen über die verbindliche oder verpflichtende Wirkung der Gesetze stehen folglich nicht für sich, sondern müssen ideologiehistorisch eingeordnet werden. Diese realistische Prämisse wird Shklar in ihrer späten Verpflichtungstheorie umsetzen.<sup>7</sup> Öffnet man den Blick dieserart, kann freilich die „vast area of social beliefs“ selten konsistent sein, vielmehr werden konkurrierende Ideen sichtbar. Schon hier deutet sich Shklars Sensibilität für verbindlichkeitsrelevante Konflikte an, die in späteren Schriften explizit gemacht wird.

In *Ganz normale Laster* setzt sich Shklar mit der Realität pluraler Loyalitäten und der Allgegenwärtigkeit des Verrats auseinander. Viele der hier behandelten Themen und Figuren greift sie auch in ihren späten Arbeiten zu politischen Verpflichtungen von Exilanten wieder auf. Auch wenn Shklar Verpflichtungen hier noch nicht stark von Loyalitäten abgrenzt (z. B. Shklar 2014: 177), so besteht sie doch bereits darauf, dass liberale Ordnungen den Pluralismus von Loyalitäten aufnehmen müssen, um das Laster des Verrats zu entschärfen. Vor allem sollten sie sich davor hüten, die Verpflichtungsansprüche gegenüber ihren Bürgern selbst in Begriffen von Loyalitäten und drohendem Verrat zu artikulieren.

In *Über Ungerechtigkeit* entwickelt Shklar ihren „Liberalismus der Furcht“ (Shklar 2014: 261; 2013) weiter, indem sie seine Beziehung zum in den USA institutionalisierten Liberalismus der Rechte (Shklar 2017) prüft, dessen moralpsychologisches Pendant ein ausgeprägter Sinn für Ungerechtigkeit darstellt. Er zeigt sich in dem „Zorn, den wir dann empfinden, wenn man uns versprochene Wohltaten vorenthält und wir nicht bekommen, was uns unserer Meinung nach zusteht. Es ist der Verrat, den wir erfahren, wenn andere die Erwartungen enttäuschen, die sie in uns geweckt haben.“ (Shklar 1992: 139) In vor-modernen politischen Theorien hätte der subjektive Sinn für Ungerechtigkeit keine Rolle für die Frage nach Verpflichtung und Ungehorsam gespielt (ebd.: 140). „In modernen Demokratietheorien [dagegen]“, so Shklar, „steht der Sinn der einzelnen Bürger für Mißstände [...] im Mittelpunkt.“ (ebd.)<sup>8</sup> Zieht man in Betracht, dass der Sinn für Ungerechtigkeit bei Shklar eine Quelle eines kontinuierlichen Streit- und Aushandlungsbedarfes ist (ebd.: 9 ff.), dann wird deutlich, dass für sie politische Verpflichtung in Demokratien nicht ohne ähnliche Konflikte zu haben ist.

Der Zusammenhang von Ungerechtigkeits Sinn und Verpflichtung verweist auf einen Aspekt, den ich mit Blick auf Shklars späte Theorie politischer Verpflichtung hervorheben möchte: Der Sinn für Ungerechtigkeit arbeitet mit Erwartungen, die andere in uns hervorgehoben haben. Er hat also einen zeitlichen Index in der nahen Zukunft.<sup>9</sup> Wenn Verpflichtung von der Möglichkeit von Erwartungen abhängt, dann handelt es sich hier ebenfalls um einen

7 Zu Shklars Realismus siehe insbesondere Forrester (2012); zum Verhältnis von Ideologieanalyse und -produktion bei Shklar siehe Bajohr (2018).

8 Vgl. auch Misra (2016: 9). Den Zusammenhang von Ungerechtigkeits Erfahrungen und einem „sense of obligation“ hatte Shklar (1969: 49) zuvor bei Rousseau herausgestellt.

9 Dies unterscheidet Shklars politisches Denken von politischen Ideologien mit ihrem weiten Zeitindex und ist wichtiges Merkmal ihres grundsätzlichen Skeptizismus, der sich stets auf die nahe Zukunft bezieht (vgl. Shklar 1964: 164). Wenn Verpflichtungen im Zusammenspiel von Ungerechtigkeits Erfahrungen und zeitlich begrenzten Erwartungen entstehen, ist es auch nicht verwunderlich, dass Shklar in dem Aufsatz *Gewissen und Freiheit die Ära der großen Ideologien als eine Zeit beschreibt, in der der Begriff der Verpflichtung aus dem Fokus rückt* (in diesem Heft S. 170; vgl. auch Shklar 2019a: 121 ff.).

zukunftsbezogenen Begriff. Dies ist insofern überraschend, als der Verpflichtungsbegriff in der liberalen Theorie wie bereits erwähnt „backward looking“ ist (Simmons 1979: 45).

### 3.2 Die späte Theorie

In den frühen 1990er Jahren rückt der Begriff politischer Verpflichtung in das Zentrum der Aufmerksamkeit von Judith Shklar. Im Frühjahr 1992 hielt sie eine Vorlesung über *Political Obligation* in Harvard (Shklar 2019a; vgl. Bajohr 2014: 317 ff.; Hess 2014: 178; Ashenden und Hess 2019). Zwei Jahre zuvor hatte sie grundsätzliche Vorüberlegungen zu diesem Kurs unter dem Titel *Gewissen und Freiheit* in Berkeley vorgetragen. Im Herbst 1993 sollte Judith Shklar auf Einladung von Quentin Skinner dann die inzwischen renommierten Seeley-Lectures an der Universität Cambridge eröffnen (vgl. Skinner 1992); sie verstarb jedoch, bevor sie die geplanten Vorträge zur Verpflichtung von Exilant\*innen halten konnte. Einzig der Vortrag *Verpflichtung, Loyalität, Exil* aus dem März 1992 gibt einen Ausblick auf ihr Vorhaben.

*Gewissen und Freiheit* untersucht das Verhältnis von Gewissen und Loyalität als Gründe für das Eingehen von politischen Verpflichtungen. Der ideengeschichtliche Blick zeige, so Shklar, dass das persönliche Gewissen in Debatten über politische Verpflichtungen nur äußerst selten eine entscheidende Rolle spiele (vgl. S. 167). Die Frage „Soll ich dem Gesetz gehorchen?“ werde weit häufiger in der Sprache konfligierender Loyalitäten verhandelt, was sie rasch in einen Machtkampf zwischen stärkeren und schwächeren Gruppen übersetzt. Bis ins 19. Jahrhundert bleibt der Sokrates des *Krito* Shklars einziger Gewährsmann für die Formulierung eines „reinen Gewissensargumentes“ (S. 168; vgl. Shklar 2019a: 38 ff.). Allerdings werde die Berufung auf das eigene Gewissen im Kontext besonders intensiver Konflikte durch noch gruppenbezogene politische Sprachen vorbereitet: Michel de Montaigne formuliere ein ähnliches Argument in der „Sprache der Ehre und der Freundschaft zwischen Ehrenmännern“ (S. 170) und religiöse Abolitionist\*innen zögen aus der Loyalität zu ihrem Glauben den Schluss, dass die Verweigerung der negativen Freiheit der Sklav\*innen nicht mit ihrem Gewissen zu vereinbaren sei und ihnen daher eine spezifische Form dessen vorenthalte, was Berlin „positive Freiheit“ nannte.<sup>10</sup> Das „reine Gewissensargument“ kommt für Shklar aber erst dort ganz zum Vorschein, wo ähnliche Argumente über Gehorsam oder Ungehorsam ohne Referenz auf Loyalitäten formuliert würden, und hier spricht sie dem amerikanischen politischen Denken der Zeit vor dem Bürgerkrieg eine ideengeschichtliche Innovationsleistung zu (vgl. Hess 2019: 240). Am Beispiel von Henry David Thoreau arbeitet Shklar das skeptische Moment des Gewissensargumentes aus (vgl. auch Shklar 2019a: 170 ff.). Die Berufung auf das eigene Gewissen verteidige Thoreau mit einer Hinterfragung von Loyalitätsansprüchen: „warum sollte eine kollektive Stimme mehr Gültigkeit besitzen, einmal davon abgesehen, dass sie mehr Macht auf sich vereint?“ (S. 171) Hier lässt sich mit den Argumenten des Liberalismus der Furcht anschließen: Starke Loyalitäten sind Exklusionsmechanismen, die gesellschaftliche Ungleichheiten rechtfertigen und zementieren (vgl. Shklar 2014: 103 ff.). Diese gerade in Konfliktsituationen auch noch politisch zu verstärken, öffnet der Grausamkeit Tür und Tor.

10 Zum religiösen Abolitionismus siehe Shklar (2017: 52 f., 102). Zur Auseinandersetzung mit Berlin siehe ergänzend zu *Gewissen und Freiheit* Shklar (ebd.: 149 ff.).

Shklar hielt den amerikanischen Liberalismus der Rechte und den von ihr vertretenen Liberalismus der Furcht für distinkte, potentiell aber kompatible Spielarten liberalen Denkens (vgl. Shklar 2014: 260; 1986: 25; Bajohr 2017: 9). Sie betonte allerdings, dass der Liberalismus der Rechte Konflikte provoziere, für deren Zähmung er selbst keine Kriterien bereitstelle (vgl. Shklar 2017: 62 f.). So wird es wahrscheinlich, dass Konflikte um Rechte durch die Berufung auf partikuläre Loyalitäten noch verstärkt werden. Eine Hinterfragung von Loyalitätsansprüchen und eine damit einhergehende Aufmerksamkeit für das Leiden von Menschen, durch die wir nicht durch Loyalität gebunden sind – diese Leistungen der argumentativen Instanz namens ‚Gewissen‘ scheinen für Shklar in dieser Situation ein skeptisches Korrektiv innerhalb des Liberalismus der Rechte darzustellen.

Die Leistung des Vortrags *Verpflichtung, Loyalität, Exil* besteht darin, dass hier die Spannung von Gewissen und Loyalität, die Shklar 1990 noch nicht stark vom Verpflichtungsbegriff abgrenzt, anhand der repräsentativen Erfahrung des Exils nicht nur vertieft, sondern auch generalisiert wird. Menschen, die sich von allen politischen Loyalitäten los-sagen und sich allein unter Berufung auf ihr Gewissen gegen das Gesetz stellen, beschreibt Shklar (2019b: 13; 50) nun als „innere Emigranten“. Zugleich nimmt sie in ihre Betrachtung systematisch auch alle anderen Arten von Exilant\*innen auf, die durch drohende Gewalt oder wirtschaftliche Not zur Migration gezwungen sind (vgl. Shklar 1998: 56). Sie charakterisiert das Exil als eine der grundlegendsten menschlichen Erfahrungen (vgl. ebd.: 57). Aus der Sicht einer „mäeutischen“ politischen Theorie (Hess 2018: 298), die durch bohrendes Fragen bestehende Deutungsmustern neuen Reflexionsperspektiven zugänglich macht, ist das Exil zugleich ein „Grenzfall“, von dem aus Argumente über politische Verpflichtung schärfer analysiert werden können (Shklar 2019b: 12). Denn Exilant\*innen befinden sich in der Position, tatsächlich Zustimmung zu den Gesetzen des Aufnahmelandes zu signalisieren.<sup>11</sup>

Shklar untersucht politische Verpflichtungen (*obligation*) in ihrer Interaktion mit anderen Verbindlichkeitsformen, nämlich Loyalität (*loyalty*), Bekenntnis (*commitment*), Treue (*fidelity*) und Gefolgschaft (*allegiance*) (vgl. ebd.: 16 ff.). Sie trennt damit von vornherein all diejenigen Phänomene, die Walzer in seinem Begriff politischer Verpflichtung miteinander verbunden hatte. ‚Verpflichtung‘ definiert Shklar als „regelgeleitetes Handeln. Insbesondere politische Verpflichtung bezieht sich auf Gesetze und gesetzesartige Ansprüche, die von öffentlichen Instanzen erhoben werden.“ (ebd.: 17) Diese Definition nimmt signifikante Veränderungen an der herkömmlichen Struktur des Verpflichtungsbegriffs vor. Dieser führt das Befolgen des Gesetzes auf vorausgehende verpflichtungsgenerierende Handlungen des Individuums zurück. Shklar dagegen betrachtet das Befolgen des Gesetzes als Reaktion auf Forderungen staatlicher Institutionen, die dieser Forderung aus rationalen Gründen nachkommt.<sup>12</sup> Sowohl die klassische Zustimmungstheorie als auch die Fairnesstheorie und jene natürlicher Pflichten sind für Shklar nur unterschiedliche Spielarten, die eingeforderte Regelbefolgung zu begründen. Sie interessiert allerdings weniger, welche von diesen Gründen überzeugender sind (vgl. ebd.), sondern unter welchen Bedingungen solch eine rationalisierte Verbindlichkeitsform möglich wird. Sie fragt also nicht so sehr nach der Begründung politischer Verpflichtungen, sondern

11 Vgl. schon Simmons (1979: 191).

12 Damit löst Shklar auch das klassische Problem, politische Verpflichtungen zugleich als partikular und allgemein zu konzeptualisieren. Partikular sind Shklars Verpflichtungen, weil sie Antworten auf von einer bestimmten Ordnung erhobene Forderungen sind; allgemein sind sie, weil sie sich von anderen Verbindlichkeitsformen durch ihre Rationalität abheben.

nach ihrer Genese.<sup>13</sup> Dazu typisiert sie unterschiedliche politisch relevante Verbindlichkeitsformen nach dem sie motivierenden menschlichen Vermögen und dem Grad ihrer Freiwilligkeit, also dem Maße, in dem ein Individuum über Anfang und Ende der entsprechenden Bindung selbst Einfluss nehmen kann.<sup>14</sup>



Abbildung 1: Typen politischer Verbindlichkeit bei Shklar (eigene Darstellung)

Unter den Begriff der Loyalität fasst Shklar die meisten der bei Walzer als Verpflichtung beschriebenen Phänomene: Loyalitäten sind häufig nicht-freiwillige, zugeschriebene, sehr emotionale Bindungen an Gruppen; selbst wenn ein Individuum seine Loyalität aufkündigt, erlischt sie damit nicht, weil sie als Erwartung seitens der Gruppenmitglieder gewöhnlich bestehen bleibt (ebd.: 20; 22; vgl. auch Shklar 2019a: 154 f.). Dies unterscheidet Loyalitäten von der Treue, die einen Menschen an andere Individuen bindet. Auch Treue ist emotional, impliziert jedoch eine bewusste Wahl und kann aufgegeben werden (Shklar 2019b: 22). Bekenntnisse werden innerhalb Shklars Typologie schließlich zu den am meisten zustimmungsbasierten Verbindlichkeiten; weil sie auf Interessen gründen, können auch sie abgeworfen werden, wenn sich individuelle Präferenzordnungen verändern.

Shklar hebt nun hervor: „Was all diese Vorstellungen verbindet, ist, dass sie Konflikte herausfordern; Ärger ist ihr zweiter Name.“ (ebd.: 24 f.; vgl. auch Shklar 2019a: 25) In ihren vielfachen Interaktionen kommt es sowohl zu Konflikten innerhalb als auch zwischen einzelnen Typen. Am meisten interessiert sich Shklar für das Spannungsverhältnis von Loyalitäten und Verpflichtungen, an dessen Beispiel sie die Konkurrenz zwischen Loyalitäten und Gewissensargumenten aus *Gewissen und Freiheit* neu aufrollt. Die repräsentative Erfahrung des Exils erlaubt hier einen differenzierten Blick. Das Exil geht Shklar zufolge mit der Erfahrung von Ungerechtigkeit und Verrat einher. Obwohl

13 Zu Shklars Distanz zu einem begründungstheoretischen Liberalismus siehe den Beitrag von Tobias Bülte in diesem Heft.

14 Die folgende Grafik klammert den historischen Spezialfall der Gefolgschaft aus.



Exilant\*innen deswegen für gewöhnlich keine Verpflichtungen gegenüber dem Herkunftsstaat mehr haben, behalten sie oftmals eine Loyalität zu Land, Menschen, Sprache oder Geschichte. Shklar fragt nun, was diese andauernden Loyalitäten für die Verpflichtungen gegenüber dem Aufnahmeland bedeuten. Sie stellt fest:

„Fortdauernde Loyalität kann politische Verpflichtungen wirklich beschädigen. Wenn Exilanten Loyalitätsbindungen zum Land aufrecht erhalten, das sie ausgeschlossen hat, kann es sein, dass sie den Gesetzen des Gastlandes gegenüber entweder weniger loyal oder weniger verpflichtet sind.“ (Shklar 2019b: 44)

Wie Shklar am Fall Dreyfuss deutlich macht, hält sie solche Fälle ganz und gar ungebrochener Loyalitäten für Ausnahmen, da sie sich der Empfindung von Ungerechtigkeit aktiv verschließen. Typischer sei eine Kontinuität von partiellen, instabilen Loyalitäten, die sich auf bestimmte kulturelle oder historische Aspekte des Herkunftslandes beziehen. Diese werden durch konkurrierende Loyalitäten zu Religionen, Ideologien oder spezifischen politischen Zielen ermöglicht. Üblicherweise gehe also die Erfahrung des Exils – sei es das tatsächliche oder das innere – mit Loyalitätskonflikten und einer starken Empfindung von Ungerechtigkeit einher. Für Exilant\*innen enden ihre Loyalitäten zwar nicht, aber sie werden problematisch, und genau diese Situation wirft sie zurück auf ihr Gewissen.

Gerade prekäre und offen konfligierende Loyalitäten sind damit soziologisch betrachtet diejenigen Prozesse, durch die Individuen dazu gelangen, Forderungen nach Regelbefolgung mit rationalen Argumenten zu begegnen – keine habitualisierte partikuläre Loyalität vermag es mehr, das Urteil von vornherein zu verzerren oder erst gar nicht zu fällen.

Doch die Frage, ob der Allgemeinheits- und Rationalitätsanspruch von politischen Verpflichtungen eingehalten werden kann, entscheidet sich nicht allein anhand von Bedingungen auf Seiten der Individuen. Shklar analysiert auch Bedingungen, die die Handlungen staatlicher Akteure betreffen. Wenn die Forderung nach Gehorsam gegenüber dem Gesetz an Loyalitätsbeweise gekoppelt wird, erfährt das auf sein Gewissen zurückgeworfene Individuum wiederum Ungerechtigkeit:

„Wo Menschen ausgeschlossen werden, die dem Gesetz gehorchen würden, aber eine fremde Sprache sprechen, zeigen sich die primären und unüberwindlichen Defekte, die aus den tatsächlichen Folgen von gemeinschaftlichem Zusammenhalt erwachsen, der sonst so sehr als einziger belastbarer Grund für politischen Widerstand oder politischen Gehorsam gelobt wird. Es ist der Pfad der Ungerechtigkeit.“ (ebd.: 52 f.)

Was solche Erfahrungen von Ungerechtigkeit von jenen unterscheidet, die das Bewegungsprinzip von Demokratien sind,<sup>15</sup> ist, dass die in ihnen gebrochenen Erwartungen nicht durch eine Berufung auf Individualrechte auf ihre Rechtfertigung hin verhandelt werden können. Erst das Zugeständnis von Rechten kann jenen, die Verrat und Ungerechtigkeit erfahren, ermöglichen, Verpflichtungen aktiv aufzunehmen. Deswegen schlussfolgert Shklar: „Exilanten die Staatsbürgerschaft anzubieten [,] [mag] sich als das bedeutendste Mittel zur Bändigung politischer Loyalität erweisen.“ (ebd.: 53) Mit einem Verständnis von Rechten als Bedingung bürgerschaftlichen Handelns nimmt Shklar ein republikanisches Argument auf, setzt sich durch ihre Skepsis gegenüber politischen Loyalitäten aber zugleich von einer republikanischen Perspektive auf Verbindlichkeitskonflikte ab (vgl. Llanque 2016).<sup>16</sup>

15 Siehe hierzu genauer den Beitrag von Christine Unrau in diesem Heft.

16 Zu republikanischen Motiven bei Shklar vgl. auch den Beitrag von Samantha Ashenden und Andreas Hess in diesem Heft.

Ohne ihren skeptischen Blick aufzugeben zeigt Shklar auf diese Weise Auswege aus den Problemen des Liberalismus der Rechte – Auswege, die ihn zugleich kompatibel mit dem Liberalismus der Furcht machen, da sie ermöglichen, Rechte nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere einzufordern.

#### 4. Shklar und Walzer im Vergleich

Sowohl Shklar als auch Walzer entwickeln ihre Verpflichtungstheorien anhand von repräsentativen Exempeln: Gruppenmitgliedern und Exilant\*innen. Beide stehen jeweils für die reale Möglichkeit dessen, was liberale Verpflichtungstheorien oft nur als Fiktion rekonstruieren konnten: die Zustimmung zu institutionalisierten und gesetzlich festgeschriebenen Spielregeln des politischen Lebens. Dass Shklar selbst Walzers und ihre Differenzen in der Formel eines „Dialog[s] zwischen einer Exilantin und einem Staatsbürger“ (Shklar 2019b: 56 f.) zusammenfasste, deutet an, dass dieser unterschiedliche Ansatz politiktheoretisch folgenreich ist.

Die Bedeutung des Verrats ist ein geeigneter Ausgangspunkt, um diese Unterschiede zu analysieren. Sowohl in Walzers als auch Shklars Typologie politischer Verpflichtung bzw. Verbindlichkeit nimmt der Verrat eine systematisierende Rolle ein. Walzer betrachtet den Verrat durch Gruppenmitglieder an Gruppen und entwickelt eine Typologie, die politische Verpflichtungen nach ihrem Intensitätsgrad klassifiziert. Shklar dagegen schaut in der für sie typischen Weise nicht auf den Verräter und seine Verpflichtungen, sondern auf diejenigen, die Verrat erleiden – und zwar insbesondere durch staatliche Akteure. Die Frage, welche Verpflichtungen diese Menschen noch haben und in der Zukunft aufnehmen können, führt zu einer Typologie, die weniger Verpflichtungen unterschiedlicher Intensitäten, sondern qualitativ unterschiedliche Verbindlichkeitsarten voneinander unterscheidet, ohne sie von vornherein in eine hierarchische Ordnung zu bringen.

Verpflichtung, Loyalität und Bekenntnis werden innerhalb dieser so unterschiedlichen Typologien für Walzer zu Synonymen, während sie Shklar in ihren spätesten Schriften als Nachbar- oder Gegenbegriffe konzeptualisiert. Beide Typologien eröffnen einen soziologischen Blick auf das liberale Zustimmungsprinzip, räumen diesem dabei aber eine ganz unterschiedliche Rolle ein. Indem Walzer zeigen möchte, wie häufig und divers Zustimmung ist, radikalisiert er das Zustimmungsprinzip. Shklar argumentiert hingegen gewohnt skeptisch.<sup>17</sup> Nicht nur hält sie Walzer entgegen, dass Loyalitäten gegenüber Gruppen nur selten frei gewählt sind. Vielmehr nimmt die Zustimmung in ihrer Typologie insgesamt einen prekären Platz ein. Für den Verbindlichkeitstyp der Verpflichtung ist sie ein entscheidender Rationalitätsgarant. Doch anders als viele andere liberale Verpflichtungstheorien macht Shklar Rationalität nicht zur anthropologischen Voraussetzung. Wie Seyla Benhabib treffend bemerkt hat, war Shklar eine „Nichtrationalistin“, ohne „antirationalistisch“ zu werden (2014: 72). In diesem Sinne dient ihre Typologie der Frage, unter welchen Bedingungen Zustimmung als rationales „regelgeleitetes Handeln“ (Shklar 2019b: 17) wahrscheinlich wird. Bei der Analyse dieser Bedingungen spielt das individuelle Gewissen eine zentrale argumentative Rolle, das dagegen für Walzer nicht als eigenständiges verbindlichkeitsrelevantes Phänomen gelten konnte. Während Walzer es in politische Loyalitäten auflöst, trennt es Shklar scharf von Loyalitätsargumenten.

17 Vgl. insbesondere Bajohr (2019) sowie den Beitrag von Peter Vogt in diesem Heft.

Was Walzers und Shklars Auffassungen im Vergleich zu anderen Ansätzen eint, ist ihre Pluralisierung politischer Verbindlichkeiten bzw. Verpflichtungen, die Konflikte normalisiert und ihnen gar eine verpflichtungsproduktive Rolle einräumt. Doch die oben aufgeführten Unterschiede übersetzen sich auch in dieser Frage in sehr unterschiedliche Argumente. Verbindlichkeitsrelevante Konflikte sind im Rahmen von Walzers Ansatz Konflikte zwischen großen und kleinen Gruppen und den ihnen geschuldeten Verpflichtungen. Shklar hingegen thematisiert Konflikte zwischen Verpflichtungen und anderen politischen Verbindlichkeitsformen. Dies führt zu unterschiedlichen Antworten auf die Frage, wann Verbindlichkeitskonflikte destabilisierend und unter welchen Bedingungen sie integrativ für eine politische Ordnung sein können. Für Walzer sind Konflikte dann gefährlich, wenn die kleineren Gruppen dem Staat mit „total claims“ und nicht lediglich „partial claims“ gegenüberreten und das Leben seiner Bürger\*innen bedrohen (1970: 11). Ziviler Ungehorsam hingegen kann den Staat zur Institutionalisierung von Zustimmungsentzug und damit einer Vertiefung von Zustimmungspraktiken bewegen – in diesem Falle sind Verpflichtungskonflikte nicht nur unbedenklich, sondern produktiv für die Unterstützung politischer Institutionen. Shklar hält dagegen, dass es nicht die Reichweite der Forderungen ist, die entscheidet, ob mit Loyalitäten operierende Verbindlichkeitskonflikte politische Ordnungen gefährden oder integrieren können. Vielmehr argumentiert sie, dass es das Übergreifen von Loyalitäten auf Fragen der politischen Verpflichtung selbst ist, das das Integrationspotential von Konflikten unterläuft. Ein Problem für Verpflichtungen gegenüber dem Staat ist für sie auch weniger, ob dieser „starke“ Zustimmungspraxen institutionalisieren kann; wichtiger ist die Frage, ob den Verpflichtungsansprüchen des Staates Rechte entgegengestellt werden, durch die Individuen Ungerechtigkeitserfahrungen an den Staat adressieren können (vgl. Müller 2015: 55). Verpflichtungsproduktiv können Loyalitätskonflikte dann sein, wenn sie – sei es im äußeren oder im auf das Gewissen zurückgeworfene inneren Exil – die Erfahrung des Verrats in die klare Unterscheidung von Verpflichtungen und Loyalitäten umzusetzen helfen.

## 5. Schluss

Das liberale politische Denken fasst die Bindung zwischen Bürger\*innen (oder Einwohner\*innen) und politischen Ordnungen als ‚Verpflichtungen‘, die auf Handlungen der Ersteren gründen und damit einen individualistischen Kern bewahren. Während diese Handlungen – als Zustimmung oder als Genuss staatlich bereitgestellter Güter – für gewöhnlich als vorausgehend gedacht werden, versteht Judith Shklar sie als Antwort auf Verpflichtungsansprüche. In der ihr eigenen realistischen Art setzt sie das Subjekt politischer Verpflichtungen nicht als rational voraus. Vielmehr macht sie die Erschließung eines regelgeleiteten, rationalen Standpunktes, der politische Loyalitätsbindungen hinterfragt und wachsam für die berechtigten Ungerechtigkeitserfahrungen der Anderen und Fremden ist, zur verpflichtungsgenerierenden Handlung selbst. Verbindlichkeitskonflikte können für diese Erschließung eines rationalen Standpunktes dann produktiv sein, wenn gebrochene Erwartungen und Ungerechtigkeitserfahrungen anerkannt und diskutiert werden und wenn es Institutionen wie Rechte gibt, deren Sprache es erlaubt, dies jenseits von gruppenbezogenen Loyalitäten zu tun.

Shklars Überlegungen zu politischer Verpflichtung sind als Intervention in den amerikanischen Liberalismus der Rechte entstanden. Wie unmittelbar lassen sich ihre Argu-

mente in anderen Kontexten re-aktualisieren? Klar ist, dass der Liberalismus der Furcht, aus dessen Perspektive Shklar schreibt, europäische Wurzeln besitzt (Hess 2016: 102). Doch besonders ihre institutionellen Argumente und ihre Vorstellung von Bürgerschaft sind sehr amerikanisch geprägt. Dennoch: Gerade eine Theoretikerin wie Shklar zeigt, dass sich historisches und kontextsensibles politiktheoretisches Denken nicht in relativistische Argumente übersetzen muss (ebd.). Mit Blick auf Debatten wie die eingangs referierte legt Shklars Sicht auf Verbindlichkeitskonflikte beispielsweise folgende Annahmen nahe: Starke konkurrierende Loyalitäten können politische Verpflichtungen unterminieren, müssen es aber nicht. Mit liberalen politischen Mitteln lassen sich Loyalitäten als zuvorderst emotionale Bindungen nicht ändern oder erzwingen; ihr Konflikt aber lässt sich politisch entschärfen. Als Shklar'sche Liberale können wir deshalb über Loyalitäten öffentlich diskutieren und Konflikte benennen. Dabei ist es aber ratsam, Argumente über Loyalitäten von solchen über Verpflichtungen zu trennen. Hilfreich dafür ist die Frage, wer verrät und wer verraten wird: Bürger\*innen und Einwohner\*innen, die Loyalitätskonflikten ausgesetzt sind, verraten damit noch nicht ihre politischen Verpflichtungen. Vielmehr erfahren sie meistens selbst Verrat, der durch das Einfordern von Loyalitätsbeweisen nur verdoppelt werden kann und damit gerade das Eingehen von politischen Verpflichtungen verstellt. Loyalitäten sollten demnach nicht zu Voraussetzungen für die Zuerkennung staatsbürgerlicher Rechte gemacht werden, sondern diese sollten als Bedingungen für das Aufnehmen und die Vertiefung solcher politischer Verpflichtungen verstanden werden, die konfligierende Loyalitäten transzendieren können.

## Literatur

- Ashenden, Samantha / Hess, Andreas, 2019: Introduction: Judith N. Shklar's Lectures on Political Obligation. In: Judith N. Shklar, *On Political Obligation*, New Haven / London, ix–xxviii.
- Bajohr, Hannes, 2014: Judith N. Shklar (1928–1992): Eine werkbiografische Skizze. In: Judith N. Shklar, *Ganz normale Laster*, Berlin, 277–319.
- Bajohr, Hannes, 2017: Judith Shklars Liberalismen. In: Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 7–19.
- Bajohr, Hannes, 2018: Harmonie und Widerspruch. Mit Judith N. Shklar gegen die ‚Ideologie der Einigkeit‘. In: Hendrikje Schauer / Marcel Lepper (Hg.), *Wie politisch sind die Geisteswissenschaften*, Stuttgart / Weimar, 75–85.
- Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), *Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Baden-Baden, 71–97.
- Benhabib, Seyla, 2014: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 67–86.
- Brandt, Richard B., 1964: The concepts of Obligation and Duty. In: *Mind* 73 (291), 374–393.
- Dagger, Richard / Lefkowitz, David, 2014: Political Obligation, In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online unter: <https://plato.stanford.edu/entries/political-obligation/> (24.05.2019).
- Forrester, Katrina, 2012: Judith Shklar, Bernard Williams and political realism. In: *European Journal of Political Theory* 11 (3), 247–272.
- Freedon, Michael, 2013. *The Political Theory of Political Thinking: The Anatomy of a Practice*, Oxford.
- Gilbert, Margaret, 1993: Group Membership and Political Obligation. In: *The Monist* 76 (1), 119–131.
- Gilbert, Margaret, 2006: *A theory of political obligation: membership, commitment, and the bonds of society*, Oxford.
- Hart, Herbert L. A., 1955: Are There Any Natural Rights? In: *The Philosophical Review* 64 (2), 175–191.
- Hess, Andreas, 2014: *The political theory of Judith N. Shklar: Exile from Exile*. New York.

- Hess, Andreas, 2016: Der ‚Liberalismus der Furcht‘: Judith N. Shklar's Liberalismstheorie im Kontext. In: INDES 6 (2), 91–102.
- Hess, Andreas, 2018: The meaning of exile: Judith N. Shklar's maieutic discourse. In: *European Journal of Social Theory* 21 (3), 288–303.
- Hess, Andreas, 2019: From Antigone to Martin Luther King: Judith N. Shklar on Moral Reasoning and Disobedience. In: Ders. / Samantha Ashenden (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 239–252.
- Klosko, George, 1992: *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham.
- Klosko, George, 2019: *Why Should We Obey the Law?*, Cambridge.
- Llanque, Marcus, 2016: Der republikanische Bürgerbegriff, in: Thorsten Thiel / Christian Volk (Hg.), *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden, 95–123.
- Misra, Shefali, 2016: Doubt and commitment: Justice and skepticism in Judith Shklar's thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 67–96.
- Müller, Jan-Werner, 2015: Fear, Favor, and Freedom: Judith Shklar's Liberalism of Fear revisited. In: Renata Uitz (Hg.), *Freedom and its Enemies: the Tragedy of Liberty*, Den Haag, 39–56.
- Pateman, Carole, 1979: *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, Cambridge.
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1999 [1964]: *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*. In: Ders., *Collected Papers*, Cambridge, 117–129.
- Shklar, Judith N., 1964: *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge / London.
- Shklar, Judith N., 1966: Introduction. In: Dies. (Hg.), *Political Theory and Ideology*, New York, 1–22.
- Shklar, Judith N., 1969: *Men & Citizens: A study of Rousseau's social theory*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1986: Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca / London, 13–33.
- Shklar, Judith N., 1998: *The Bonds of Exile*. In: Dies., *Political Thought & Political Thinkers*, Chicago / London, 56–72.
- Shklar, Judith N., 1992: *Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2014: *Ganz normale Laster*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2019a.: *On Political Obligation*, New Haven / London.
- Shklar, Judith N., 2019b.: *Verpflichtung, Loyalität, Exil*, Berlin.
- Simmons, A. John, 1979: *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton.
- Skinner, Quentin, 1992: Judith Shklar's Last Academic Project. In: *Memorial Tributes to Judith Nisse Shklar, 1928-1992*, Harvard, 47–58.
- Steinberger, Peter J., 2004: *The Idea of the State*, Cambridge.
- Steinmeier, Frank-Walter, 2018: Gespräch mit Bürgern aus der Nachbarschaft, <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2018/08/180822-Kaffeetafel-tuerkisch-deutsch.html>, 22.08.2018 (24.05.2019).
- Straßenberger, Grit, 2005: *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin.
- Walzer, Michael, 1970: *Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge / London.
- Walzer, Michael, 1990: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin.
- Walzer, Michael, 1992: [Ohne Titel]. In: *Memorial Tributes to Judith Nisse Shklar, 1928-1992*, Harvard, 11–12.
- Walzer, Michael, 1993: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main) / New York, 157–180.
- Walzer, Michael, 2014: Über negative Politik. In: Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 87–105.



# Von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe

## Zur Rechtfertigung von Gleichstellungspolitik

*Urs Lindner\**

**Schlüsselwörter:** Gleichstellungspolitik, Chancengleichheit, gleiche Teilhabe, demokratische Gleichheit, Gerechtigkeit

**Abstract:** In den letzten Jahren hat (auch) in Deutschland eine Verschiebung in der Begründung von Gleichstellungspolitik stattgefunden: von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe. Wie ist dieser Wandel zu verstehen? Was sind seine normativen Implikationen? Diese Fragen verweisen auf das tieferliegende Problem, wie Gleichstellungspolitik gerechtfertigt werden kann und welche Konzeption von Gleichheit dafür angemessen ist. Der Text bearbeitet dieses Problem, indem verschiedene Dimensionen des Gleichheitsbegriffs expliziert werden. In einem ersten Schritt wird gezeigt, dass sich Kontroversen um Gleichstellung häufig auf der Ebene prozeduraler Gerechtigkeit bewegen, wobei formale und substanzielle Auffassungen von Verfahrensgleichheit aufeinanderprallen. In den weiteren Abschnitten werden dann drei Gleichheitskonzeptionen mit mehr oder weniger substanziellem Anspruch vorgestellt: meritokratische Chancengleichheit, distributive Gleichheit und demokratische Gleichheit. Diskutiert wird, inwiefern sie in der Lage sind, Maßnahmen und Instrumente der Gleichstellungspolitik zu begründen. Einzig die demokratische Gleichheit, so die zu entwickelnde These, kann die Verschiebung von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe verständlich machen und einen normativen Rechtfertigungsrahmen für beide bereitstellen.

**Abstract:** During the last couple of years, justifications of (gender) affirmative action have shifted from an equal opportunity to an equal participation rationale. How can this shift be understood? What does it normatively imply? These questions point to the deeper problem of how to justify affirmative action in an egalitarian manner. The article deals with this issue by elaborating on different dimensions of equality. In a first step, it demonstrates that most of the controversy on affirmative action is situated at the level of procedural fairness where a formal and a substantive conception of equality clash. The next three paragraphs introduce conceptions of equality that are more or less substantive in content: meritocratic equality of opportunity, distributive equality and democratic equality. The article analyzes to what extent these conceptions are capable to motivate policies and instruments of affirmative action. It argues that only democratic equality can render the shift from equal opportunity to equal participation intelligible and provide an adequate justificatory framework for both of them.

Gleichstellung ist ein Dauerthema und ein überaus dynamisches Politikfeld. Mit dem 2015 in Kraft getretenen „Gesetz für die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern an Führungspositionen in der Privatwirtschaft und im öffentlichen Dienst“ wurde in Deutschland erstmalig eine verbindliche Geschlechterquote in der Privatwirtschaft einge-

---

\* Urs Lindner, Universität Erfurt  
Kontakt: urs.lindner@uni-erfurt.de

führt. Parallel dazu wurde eine Vielzahl von Maßnahmen beschlossen, um den Frauenanteil auch in anderen Bereichen zu erhöhen (z. B. unter Professor\*innen bzw. in den sogenannten MINT-Fächern) und die „Vereinbarkeit von Beruf und Familie“ insgesamt zu verbessern. Vorläufiger Höhepunkt dieser gleichstellungspolitischen Dynamik ist das Paritätsgesetz, das der Brandenburgische Landtag im Frühjahr 2019 verabschiedet hat. Mit der geschlechteregalitären Quotierung von Wahllisten wurde der Schritt von freiwilligen Parteienquoten, die es in Deutschland seit den 1980er Jahren gibt (die Grünen waren hier Vorreiter\*innen), zu „legislativen Quoten“ vollzogen.

Im europäischen Maßstab hinkt Deutschland allerdings nach wie vor hinterher bzw. hat sich lange als Blockademacht hervorgetan (vgl. Lépinard/Rubio-Marin 2018a). In Frankreich existiert eine Paritätsgesetzgebung seit dem Jahr 2000. Eine verbindliche Geschlechterquote in privatwirtschaftlichen Beschäftigungsverhältnissen ist in Norwegen seit 2003 Realität – in Deutschland stieß sie lange auf massiven Widerstand und konnte erst auf Druck der EU hin durchgesetzt werden. Zur Spezifik des deutschen Falls gehört, dass die Debatten um Gleichstellungspolitik sich in den 1990er und 2000er Jahren fast ausschließlich um Chancengleichheit drehten, während Forderungen nach Teilhabegleichheit, gleicher Repräsentation oder Parität lange randständig blieben, obwohl sie seit Ende der 1980er Jahre auf EU-Ebene präsent waren. Erst in den letzten Jahren werden gleichstellungspolitische Maßnahmen auch in Deutschland zunehmend mit Teilhabegleichheit begründet.

Wie ist diese Verschiebung von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe zu verstehen? Was sind ihre normativen Implikationen? Diese Fragen verweisen auf das tieferliegende Problem, wie Gleichstellungspolitik gerechtfertigt werden kann und welche Konzeption von Gleichheit dafür angemessen ist. Der vorliegende Text bearbeitet dieses Problem, indem verschiedene Dimensionen des Gleichheitsbegriffs expliziert werden. In einem ersten Schritt wird gezeigt, dass sich Kontroversen um Gleichstellung häufig auf der Ebene prozeduraler Gerechtigkeit bewegen, wobei formale und substanzielle Auffassungen von Verfahrensgleichheit aufeinanderprallen. In den weiteren Abschnitten werden dann drei Gleichheitskonzeptionen mit mehr oder weniger substanziellem Anspruch vorgestellt: Chancengleichheit, distributive Gleichheit und demokratische Gleichheit. Diskutiert wird, inwiefern sie in der Lage sind, Maßnahmen und Instrumente der Gleichstellungspolitik zu begründen. Einzig die demokratische Gleichheit, so die zu entwickelnde These, kann die Verschiebung von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe verständlich machen und einen normativen Rechtfertigungsrahmen für beide bereitstellen.<sup>1</sup>

## 1. Gleichstellung und prozedurale Gleichheit

Unter Gleichstellungspolitik verstehe ich „positive Maßnahmen“ im Sinn des *Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes*, durch die „bestehende Nachteile [...] verhindert oder ausgeglichen werden sollen.“ (AGG, § 5) Positive Maßnahmen existieren in Deutschland vor allem anhand der Kategorie Geschlecht, mit Abstrichen auch anhand von *abledness*, und betreffen insbesondere Beschäftigungsverhältnisse und die politische

1 Für hilfreiche Anmerkungen und Anregungen zu diesem Text danke ich Cécile Stehrenberger, Ute Tellmann sowie den beiden anonymen Reviewer\*innen.



Repräsentation.<sup>2</sup> Dabei lassen sich drei Typen von Gleichstellungspolitik unterscheiden: 1) *Vorzugsbehandlung*, die Zugehörigkeit zu einer benachteiligten Gruppe zu einem Kriterium bei der Vergabe von Stellen, Stipendien oder Ämtern macht, sei es in Form von Quoten, Bevorzugung bei gleicher Qualifikation, Bonuspunkten in standardisierten Tests oder individualisierten Verfahren. 2) *Ermöglicungen*, welche die ‚Umwelt‘ des Vergabeprozesses betreffen und vor allem aus speziellen Rekrutierungsanstrengungen sowie gruppenspezifischen Förderprogrammen bestehen. 3) *Indirekte Gleichstellung*, die im Unterschied zu den beiden ‚direkten‘ Formen differenzsensible Ziele mit differenzneutralen Mitteln verfolgt. Dazu gehören Vorzugsbehandlungen etwa in Form von Bonuspunkten für Betreuungspflichten sowie Fördermaßnahmen wie Elternzeit/-geld oder flächendeckende öffentliche Kinderbetreuung, die unabhängig von Geschlechtszugehörigkeit bzw. Familienkonstellation in Anspruch genommen werden können.<sup>3</sup>

In den Auseinandersetzungen um Gleichstellungspolitik sind Maßnahmen der Vorzugsbehandlung besonders umstritten. Regelmäßig wird bezweifelt, ob sie moralisch gerechtfertigt sind und/oder dem Gleichheitsverständnis demokratischer Verfassungen standhalten. Was in solchen Auseinandersetzungen jeweils mit Gerechtigkeit und Gleichheit gemeint ist, bleibt allerdings häufig erstaunlich unklar. Ich unterscheide im Folgenden zwischen drei Ebenen *sozialer* Gerechtigkeit: prozeduraler, distributiver sowie Strukturgleichheit und gehe davon aus, dass Gleichheit auf diesen Ebenen jeweils distinkte Rollen spielt.<sup>4</sup> Innerhalb der prozeduralen Gerechtigkeit ist Gleichheit neben Öffentlichkeit, Konsistenz etc. ein Merkmal gerechter Verfahren. Innerhalb der distributiven Gerechtigkeit ist Gleichheit ein Standard der Güterverteilung, der andere Prinzipien wie Bedürfnis, Verdienst oder Leistung – je nachdem ob es sich um eine pluralistische Konzeption handelt oder nicht – entweder ergänzt oder mit ihnen konkurriert (vgl. Miller 1999). Innerhalb der Strukturgleichheit ist Gleichheit neben Freiheit eine normativ gebotene Eigenschaft sozialer Verhältnisse und verhält sich antagonistisch zum Hierarchieprinzip (vgl. Anderson 2012).

Der Streit um Gleichstellung bewegt sich dabei primär auf der Ebene prozeduraler Gerechtigkeit. Für viele Kritiker\*innen ist Verfahrensgleichheit gleichbedeutend mit Gleichbehandlung. Vorzugsbehandlung anhand von Gruppenzugehörigkeit, wie sie zum Beispiel für Quoten charakteristisch ist, verletzt diesen Standard. In den Augen der Kritiker\*innen ist sie daher mit prozeduraler Gerechtigkeit unvereinbar und stellt eine „umgekehrte Diskriminierung“ dar: Wo früher Frauen benachteiligt wurden, sind es jetzt Männer.<sup>5</sup> Befürworter\*innen von Gleichstellungsmaßnahmen wenden dagegen ein, dass Gleich-

2 Das in der globalen Diskussion gängige englischsprachige Äquivalent zu „positiven Maßnahmen“ ist *affirmative action*. Wird über den deutschen Tellerrand hinausgeschaut, richtet sich Gleichstellungspolitik auch auf Ungleichheiten anhand von *race* und Kaste, und als Anwendungsbereich kommt die höhere Bildung (stärker) ins Spiel. In den Blick rückt dadurch nicht nur die reichhaltige sozialwissenschaftliche und philosophische Literatur, die zu *affirmative action* existiert. Auch die hierzulande verschiedentlich erhobene Forderung (vgl. z. B. Foroutan 2015), Gleichstellungsmaßnahmen für Menschen mit Migrationshintergrund einzuführen, gewinnt weiter an Plausibilität.

3 Ich orientiere mich mit dieser Typologie an Daniel Sabbagh (2010), der zwischen „direct“, „outreach“ und „indirect affirmative action“ unterscheidet.

4 Meine Rede von „Strukturgleichheit“ knüpft an John Rawls' Begriff der Grundstruktur an, die der primäre Gegenstand seiner Gerechtigkeitstheorie ist (vgl. Rawls 1971 und 2001). Nur am Rande sei vermerkt, dass soziale Gerechtigkeit allzu oft auf Verteilungsgerechtigkeit reduziert wird, selbst in Bezug auf Rawls. Zur Kritik des „distributiven Paradigmas“ der Gerechtigkeitstheorie vgl. Young 1990 und 2006.

5 Der Begriff der „reverse discrimination“ wurde in den USA der 1970er Jahre zunächst von *affirmative action*-Befürworter\*innen verwendet. Er meinte, dass Ungleichbehandlung nicht mehr *gegen*, sondern *zu-*

behandlung den Effekt haben kann, soziale Benachteiligungen und Hierarchieverhältnisse systematisch zu reproduzieren. Wenn das der Fall ist, wird dieser Verfahrensstandard – anders als die Vorzugsbehandlung, die solche Ungleichheitsverhältnisse überwinden will – unfair. Da auch die Befürworter\*innen Gleichheit als unabdingbare Eigenschaft prozeduraler Gerechtigkeit ansehen, stellt sich die Frage, was Verfahrensgleichheit anderes sein kann als Gleichbehandlung. Es ist dies der Punkt, an dem die mittlerweile klassischen Interventionen von Ronald Dworkin und Owen Fiss angesetzt haben, an denen sich die philosophische und juristische Gleichstellungsdiskussion (auch) in Deutschland bis heute orientiert (vgl. Rössler 2012; Schramme 2013; Sacksofsky 2015).<sup>6</sup>

In einem Artikel, der *affirmative action*-Programme an US-amerikanischen Hochschulen verteidigt, hat Dworkin vorgeschlagen, zwischen zwei prozeduralen Gleichheitsansprüchen zu unterscheiden: dem Recht auf Gleichbehandlung [*equal treatment*] und dem Recht auf Behandlung als Gleiche\*r [*treatment as an equal*].<sup>7</sup> Das Recht auf Gleichbehandlung ermöglicht Dworkin zufolge eine „equal distribution of some opportunity or resource or burden.“ (1978: 227) Demgegenüber garantiere das Recht auf Behandlung als Gleiche\*r „to be treated with the same respect and concern as anyone else“ (ebd.): Die Würde aller Beteiligten ist gleichermaßen zu achten [*same respect*] ebenso wie ihre Interessen gleiche Berücksichtigung zu finden haben [*same concern*]. Dworkins zentraler Punkt ist, dass die beiden Standards der Verfahrensgleichheit sich nicht auf derselben Ebene befinden, „the right to treatment as an equal is fundamental, and the right to equal treatment, derivative“ (ebd.). Dem Zweck der Behandlung als Gleiche\*r mit seinen Kriterien der gleichen Achtung und Rücksicht ist in bestimmten Kontexten am besten durch Gleichbehandlung gedient (Dworkin führt das Wahlrecht an), in anderen Fällen am besten durch Ungleichbehandlung (wenn zum Beispiel von zwei Kindern eines krank ist, braucht das kranke Kind mehr Medizin und besondere Zuwendung).<sup>8</sup>

Für die Vorzugsbehandlung der Gleichstellungspolitik folgt daraus, dass sie mit prozeduraler Gleichheit dann vereinbar ist, wenn sie den Kriterien der gleichen Achtung und Rücksicht genügt. „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ (Art. 3 (1), GG) bedeutet eben nicht: „Alle Menschen haben ein Recht auf identische Behandlung“, sondern: „Alle Menschen haben ein Recht, mit gleicher Achtung und Rücksicht behandelt zu werden“. Dass Vorzugsmaßnahmen wie Quoten das Kriterium der gleichen Achtung nicht verletzen, ist leicht nachvollziehbar. Anders als die Diskriminierungen, die sie bekämpfen, respektieren sie die Würde der Person; sie schreiben zum Beispiel Männern keine charakterologische Inferiorität oder Defizienz in ihren Fähigkeiten zu, setzen sie also nicht herab.<sup>9</sup>

---

*gunsten* von Mitgliedern benachteiligter Gruppen erfolgt. In den 1980er Jahren haben sich die Gleichstellungsgegner\*innen den Begriff angeeignet: Es werde, so die neue polemische Bedeutung, nur die Zielgruppe der Diskriminierung ausgetauscht; eine ungerechte Benachteiligung löst die andere ab. Der Begriff der „positiven Diskriminierung“, der heute noch in Frankreich und Indien geläufig ist, setzt die Verwendungsweise der 1970er Jahre fort.

6 Maßgeblich für die deutschsprachige Diskussion waren Sacksofsky 1991 und Rössler 1993.

7 Dworkins Text erschien unter drei verschiedenen Titeln: „The DeFunis Case: The Right to go to Law School“ (1976), „DeFunis v. Sweatt“ (1977), „Reverse Discrimination“ (1978).

8 Der Grundsatz der Gleichbehandlung, der auf Aristoteles zurückgeht, besagt, dass Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln ist. Der Einsatz von Dworkin und allen, die ihm an dieser Stelle folgen, lautet demgegenüber, dass auch *Ungleichartiges* als *Gleichwertiges* zu behandeln ist, was Gleichbehandlung wie auch Ungleichbehandlung implizieren kann.

9 Das ist zumindest die Argumentation, wenn die normative Falschheit von Diskriminierung im objektiven Sinn von Handlungen verortet wird (vgl. Hellman 2007; Scanlon 2008; Eidelson 2015). Autor\*innen, die

Gleiche Rücksicht ergänzt die Anforderung gleicher Achtung um das Gebot, die Interessen aller Beteiligten in Betracht zu ziehen, was einen Rechtfertigungszwang impliziert. Gleichstellungspolitik muss begründen, warum sie die Interessen von Mitgliedern bestimmter Gruppen – temporär und in spezifischen Kontexten – stärker gewichtet als diejenigen von Angehörigen anderer Gruppen. Genau das tut zum Beispiel § 5, AGG, der eine „unterschiedliche Behandlung“ dann für zulässig erklärt, „wenn durch geeignete und angemessene Maßnahmen bestehende Nachteile [...] verhindert oder ausgeglichen werden sollen“. Unterschiedliche Behandlung ist unter solchen Umständen geradezu gefordert: „Equal consideration for all may demand very unequal treatment in favor of the disadvantaged“ (Sen 1992: 1).

In seinem Aufsatz „Groups and the Equal Protection Clause“, der im selben Jahr wie Dworkins Intervention erschien, hat Owen Fiss aus juristischer Perspektive ähnliche Akzente gesetzt. Nach Fiss sind die Gleichheitssätze von Verfassungen in ihrer Bedeutung grundsätzlich unterdeterminiert. Einen konkreten Sinn bekommen sie erst durch „mediating principle[s]“ (1976: 108), die miteinander in Konflikt stehen können. Fiss unterscheidet zwischen zwei solchen interpretativen Schemata, die in seinem Gefolge als „Antiklassifikations-“ und „Antisubordinationsansatz“ (Balkin/Siegel 2003) bzw. in der deutschsprachigen Debatte als „Differenzierungs-“ und „Dominierungsverbot“ (Sacksofsky 2015) bezeichnet wurden.<sup>10</sup> Der Antiklassifikationsansatz/das Differenzierungsverbot ist die verfassungsrechtliche Verabsolutierung des Rechts auf Gleichbehandlung. Ihm zufolge stellt jede Ungleichbehandlung anhand von Gruppenzugehörigkeit eine Diskriminierung dar, die mit Verfahrensgleichheit unvereinbar ist. Dagegen nimmt der Antisubordinationsansatz/das Dominierungsverbot einen „*shift from classification to class*“ (Fiss 1976: 147, Hervorhebung i. O.) und eine Neuperspektivierung der „*nature of the prohibited action*“ (ebd.: 157, Hervorhebung i. O.) vor. Gleichheitssätze von Verfassungen sind Schutzrechte, die angesichts krasser sozialer Ungleichheiten entstanden sind; sie sollen gewährleisten, dass die Interessen von „specifically disadvantaged group[s]“ (ebd.: 155) überhaupt berücksichtigt werden. Ein solcher Schutz wird unmöglich, wenn Gruppenzugehörigkeit – wie im Antiklassifikationsansatz – von vornherein als juristisch verpöntes Merkmal gilt. Ist das der Fall, lassen sich auch indirekte Diskriminierungen nicht mehr identifizieren, das heißt gruppenspezifisch benachteiligende Auswirkungen, die Gleichbehandlungen haben können.<sup>11</sup>

Fiss schließt seinen Aufsatz mit der Behauptung, der Widerstreit zwischen Antiklassifikations- und Antisubordinationsansatz sei „in essence a conflict between two important senses of equality – equal treatment and equal status“ (1976: 176), wobei „gleicher Status“ mehr oder weniger dasselbe meint wie Dworkins „Behandlung als Gleiche\*r“. Mit Dworkin und Fiss lässt sich Folgendes festhalten: Was in Auseinandersetzungen um Gleichstellungspolitik aufeinanderprallt, ist ein formales und ein substantielles Verständ-

---

an den mentalen Zuständen der Diskriminierenden ansetzen (vgl. Alexander 1992) oder einen „harm based account“ der Falschheit von Diskriminierung vertreten (vgl. Lippert-Rasmussen 2013), argumentieren an dieser Stelle anders.

10 Fiss' eigene Bezeichnung als „Antidiskriminierungs“- und „Gruppenbenachteiligungsprinzip“ ist insofern unglücklich, als sie terminologisch das gesamte Diskriminierungsrecht dem Antiklassifikationsansatz überlässt. Sie wurde daher auch kaum aufgegriffen.

11 Sacksofsky (2013) zufolge ist auch der sog. „postkategoriale“ Ansatz des Antidiskriminierungsrechts (vgl. z. B. Baer 2010) nicht in der Lage, indirekte Diskriminierung zu erfassen. Es stellt sich die Frage, ob dieser Ansatz mehr ist als alter Antiklassifikationswein in neuen poststrukturalistischen Schläuchen.

nis von Verfahrensgleichheit. Formale Verfahrensgleichheit ist dabei nicht gleichbedeutend mit Gleichbehandlung. Vielmehr wird prozedurale Gleichheit dann formal, wenn sie den Standard der Gleichbehandlung *verabsolutiert* und *dekontextualisiert*. Umgekehrt richtet sich substantielle Verfahrensgleichheit keineswegs pauschal gegen Gleichbehandlung, sondern sie fragt danach, wann Gleichbehandlung den prozeduralen Standard gleicher Achtung und Rücksicht befördert und wann nicht. Um ein prominentes historisches Beispiel anzuführen: Zur Zeit der US-amerikanischen Bürger\*innenrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre war dem Zweck der Antisubordination am besten durch eine umfassende Antiklassifikationsorientierung gedient. In der *Post Civil Rights*-Ära seit den 1970er Jahren ist die Totalisierung des Differenzierungsverbots, die der Antiklassifikationsansatz vollzieht, dagegen zu einem machtvollen Instrument geworden, um das Projekt der Antisubordination einzudämmen bzw. zurückzufahren (vgl. Siegel 2004).

## 2. Meritokratische Chancengleichheit

In der politischen Philosophie existiert eine Vielzahl an Konzeptualisierungen von Chancengleichheit, die sich häufig zwischen zwei Polen bewegen: einem meritokratischen und einem moralistischen. Nach der meritokratischen Konzeption regelt Chancengleichheit die Zugangsbedingungen zu einem bestimmten Gut, nämlich sozialen Positionen, vor allem in Form von Stellen, Ämtern und Studienplätzen. Wer gleiches Talent und gleiche Ambitioniertheit besitzt, soll gleiche Aussichten haben, dieses Gut zu bekommen. Das Verteilungsprinzip ist hier Verdienst, während Chancengleichheit dessen prozedurale und soziale ‚Umwelt‘ betrifft. Sie soll sicherstellen, dass die Verteilung fair vonstattengeht, dass sie tatsächlich meritokratisch ist.<sup>12</sup> Die moralistische Konzeption von Chancengleichheit nimmt demgegenüber die klassisch liberale Vorstellung auf, dass jede ihres Glückes Schmiedin ist. Sie betrifft nicht, wie die meritokratische Auffassung, die Verteilung eines spezifischen Gutes, sondern fällt moralische Urteile über (die Biographien von) Personen. Die Idee ist, dass alle Menschen gleiche Startchancen haben sollen und dass ihre jeweilige Stellung im gesellschaftlichen Gefüge dann davon abhängt, ob sie die richtigen Entscheidungen getroffen haben. Jede soll selbst dafür verantwortlich sein (können), was sie aus ihrem Leben macht.<sup>13</sup>

Da die moralistische Auffassung weniger eine Konzeption der Chancengleichheit ist als vielmehr ein Hybrid aus distributiver Gleichheit und (neo-)liberaler Eigenverantwort-

12 Ich verstehe hier Verdienst im Sinn von englisch *merit*. Ob Einkommen anhand von Leistung [*desert*] verteilt werden sollte, und wenn ja, unter welchen Bedingungen, ist eine andere Frage. Zur Unterscheidung von *merit* und *desert* aufschlussreich John Lucas: „Merit is often understood in the same sense as desert, but it is useful to distinguish the two, using merit to refer to the personal qualities a man may possess, and desert to the deeds he has done“ (Lucas 1980: 166).

13 In der Philosophie wurde eine solche Sichtweise am konsequentesten vom sog. *luck egalitarianism* vertreten, der die Gleichheitsdiskussion der 1980er Jahre bestimmt hat. Zentral für diesen ist die Unterscheidung zwischen „brute bad luck“ und „bad option luck“ (Dworkin 1981): Alles Unverfügbare [*brute luck*] muss im Sinn gleicher Startchancen ausgeglichen werden. Ungleichheiten, die aus ‚freien‘ Entscheidungen und den damit verbundenen Risiken resultieren [*option luck*], sind dagegen legitim. Die gängige deutsche Übersetzung von *luck egalitarianism* als „Glücksegalitarismus“ ist irreführend. Treffender wäre „Egalitarismus der Eigenverantwortung“, da Eigenverantwortung das zentrale Thema dieses Ansatzes ist. Vgl. dazu historisch Wolff 2007. Wichtige Kritiken des *luck egalitarianism* formulieren Anderson 1999; Scheffler 2003; Miller 2015.

tung, beschränke ich mich im Folgenden auf den meritokratischen Ansatz. Eine relativ unstrittige Definition von Chancengleichheit in diesem Sinn dürfte sein, „dass die Mitglieder einer Gesellschaft gleiche Möglichkeiten haben, nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Ambitionen in begehrte soziale Positionen (wie berufliche Stellungen und öffentliche Funktionen) zu gelangen“ (Koller 2008: 444). Kontrovers ist allerdings die Frage, worauf genau sich „gleiche Möglichkeiten“ richten und was „Fähigkeiten“ und „Ambitionen“ im Einzelnen bedeuten. Nach einer seit Bernhard Williams (1962) verbreiteten Auffassung hat die meritokratische Chancengleichheit zwei Ebenen. Zum einen geht es um einen fairen Wettbewerb: Diejenige Person, die von ihren Talenten und ihrer Ambitioniertheit her am besten zu einem Stellenprofil passt, soll die Stelle auch bekommen. Diese Ebene der Chancengleichheit ist eine Konkretisierung der prozeduralen Gleichheit, der wir im letzten Abschnitt begegnet waren. Zum anderen betrifft die meritokratische Chancengleichheit aber auch die substanziellen Hintergrundbedingungen prozeduraler Fairness: Alle Menschen sollen die Möglichkeiten haben, ihre Talente und Ambitionen zu entwickeln. Wenn die entsprechenden Bildungsmöglichkeiten ungleich verteilt sind, lässt sich weder von „fair equality of opportunity“ (Rawls 1971: 83) sprechen, noch wird dem meritokratischen Ideal Genüge getan. Dieses enthält nämlich auch die Forderung, dass Menschen die Möglichkeit haben sollen, ihre Talente und Ambitioniertheit zu spezifischen Fähigkeiten und Ambitionen zu entwickeln.

Meritokratische Chancengleichheit hat somit immer zwei Seiten: als prozedurale will sie gleiche Zugangschancen gewährleisten; als substanzielle zielt sie auf gleiche Bildungschancen.<sup>14</sup> Inwiefern können nun gleichstellungspolitische Maßnahmen mit einem solchen Verständnis von Chancengleichheit gerechtfertigt werden? Gleichstellungspolitik verdeutlicht an dieser Stelle zunächst, dass die Diskussion über substanzielle Chancengleichheit nicht auf gleiche Bildungschancen verengt werden kann. Worum es ebenfalls geht, sind tatsächlich gleiche Nutzungschancen. In einer Gesellschaft, in der die Sorgearbeit überwiegend von Frauen geleistet wird, sind diese, sofern keine flächendeckende öffentliche Kinderbetreuung existiert, in ihren beruflichen Möglichkeiten selbst dann benachteiligt, wenn gleiche Zugangs- und Bildungschancen bestehen. Gleichstellungspolitik versucht diesem Missstand auf zweierlei Weise zu begegnen: zum einen von den Effekten her, indem öffentliche Betreuungsangebote verbessert werden; zum anderen an die Wurzel gehend, indem durch Anreize wie Elternzeit und Elterngeld auch Männer verstärkt zur Übernahme von Sorgearbeit bewegt werden, mit dem (unterschwellig) Ziel, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zu egalisieren.<sup>15</sup> Die Frage gleicher Nutzungschancen fördert somit einen doppelten Befund zu Tage: Nicht nur lässt sich Gleichstellungspolitik mit substanzieller Chancengleichheit rechtfertigen; umgekehrt kann die Perspektive der Gleichstellung auch zu einem besseren, weil komplexeren Verständnis substanzieller Chancengleichheit beitragen.

Kritiker\*innen von Gleichstellungsmaßnahmen, sofern sie keine traditionell-hierarchische Geschlechterordnung wollen, können nun erwidern: Geschenkt, Gleichstellungspolitik mag in Hinblick auf substanzielle Nutzungschancen relevant sein, damit sind aber noch lange keine Maßnahmen der Vorzugsbehandlung gerechtfertigt. Anstatt mit diesen prozeduralen Chancengleichheit zu verzerren, sollten lieber sämtliche Anstrengungen auf

---

14 Scanlon (2018) bezeichnet diese beiden Seiten als „procedural fairness“ und „substantive opportunity“.

15 Die feministische Hoffnung ist, dass die Egalisierung der Arbeitsteilung auch eine gesamtgesellschaftliche Aufwertung der Sorgearbeit nach sich zieht.

gleiche Bildungschancen gerichtet werden. Die Gleichstellungsbefürworter\*in hat auf diese Erwiderung eine doppelte Antwort parat: Zum einen garantieren auch gleiche Bildungs- und Nutzungschancen noch keine gleichen Zugangschancen; um diese herzustellen, sind spezifische Anstrengungen auf der prozeduralen Ebene von Nöten. Zum anderen geht es bei Gleichstellungspolitik gerade um das *Verhältnis* zwischen substanziellen Bildungs- und Nutzungschancen auf der einen und prozeduralen Zugangschancen auf der anderen Seite. Gleiche Bildungs- und Nutzungschancen sind sozial anspruchsvolle Ziele, deren Realisierung nicht unmittelbar bevorsteht. So setzen gleiche Bildungschancen eine Egalisierung des Schulsystems voraus, sprich, es muss verhindert werden, dass Reiche und Akademiker\*innen sich in Form von Privatschulen oder selektiven Schulen bessere Bildungsmöglichkeiten für ihre Kinder erschleichen (vgl. Swift 2003). Sodann erfordern sie hochwertige frühkindliche Bildungsangebote und eine Beseitigung von Kinderarmut. Schließlich treffen sie auf Eltern, die sich auf unterschiedliche Weise um ihre Kinder kümmern und ihnen Unterschiedliches mitgeben, weshalb Chancengleichheit im für die Sozialisation entscheidenden Kontext der Familie nur über illiberale Eingriffe herstellbar wäre. Wenn aber gleiche Bildungschancen mit „legitimate parental partiality“ (Brighouse/Swift 2009) kollidieren und außerhalb der Familie in weiter Ferne liegen, ist es dann, so fragt die Gleichstellungsbefürworter\*in, moralisch vertretbar, auf der prozeduralen Ebene nichts zu tun?

Die fundamentale gerechtigkeitstheoretische Frage, die Gleichstellungspolitik aufwirft, ist diese: Können Verfahren (Zugangschancen) fair sein, die von bestehenden sozialen Ungleichheiten (ungleichen Bildungs- und Nutzungschancen) abstrahieren? Kann es prozedurale Gerechtigkeit und Gleichheit geben, ohne dass substanzielle Ungleichheit auf der Verfahrensebene in Rechnung gestellt wird? Bisher wurde in diesem Abschnitt mit der Unterscheidung zwischen prozeduraler und substanzieller Chancengleichheit gearbeitet. Jetzt kommt auf der Ebene der prozeduralen Chancengleichheit eine Unterscheidung ins Spiel, die im letzten Abschnitt eingeführt worden war: diejenige von formal und substanziell.<sup>16</sup> Prozedurale Chancengleichheit, so lässt sich sagen, wird dann formal, wenn sie substanzielle Ungleichheiten hinsichtlich der Bildungs- und Nutzungschancen unberücksichtigt lässt. Formale Chancengleichheit folgt dem Grundsatz *HBQ, Hire the Best Qualified* (vgl. Wertheimer 1983): Diejenige Kandidat\*in, die ihre Talente und Ambitioniertheit entsprechend dem Stellenprofil am besten entwickelt hat, soll die zu vergebende Position auch bekommen.

Ist ein solches Verständnis von Chancengleichheit und Meritokratie fair? Mit dem Kriterium der besten Qualifikation prämiert formale Chancengleichheit privilegierte Möglichkeiten der Entwicklung von Talenten und Ambitioniertheit, während sie entsprechende Benachteiligungen bestraft. Sprich, sie basiert auf Wettbewerbsverzerrungen, die ungleiche Ausgangsbedingungen systematisch reproduzieren. Das Prinzip der besten Qualifikation verletzt damit nicht nur die Standards prozeduraler Gerechtigkeit und Gleichheit. Es ist auch antimeritokratisch, denn es privilegiert – willkürlich – die Anwendung von bereits entwickeltem Talent und Ambitioniertheit gegenüber deren Entwicklung(smöglichkeiten) (vgl. Clayton 2012). Es unterstellt, bei Stellen und Studienplätzen würde es ausschließlich um die Anwendung von Fähigkeiten (= entwickeltem Talent) gehen und nicht auch um de-

16 Das Attribut substanziell hat somit zwei Gegenbegriffe: prozedural und formal. Die Unterscheidung zwischen prozeduraler und substanzieller Gleichheit ist grundlegend, während diejenige von formal und substanziell abgeleiteter Art ist und die prozedurale Gleichheit betrifft.

ren Weiterentwicklung. Kurz: Das Prinzip der besten Qualifikation friert den Bildungsprozess ein, indem es Talentniveaus als fertig entwickelt voraussetzt. Eine Stütze hat es in der begrifflichen Konfusion von Leistung und Verdienst. Die Annahme ist, bei der Vergabe von Stellen, Stipendien und Studienplätzen würde – wie bei der Verleihung von Preisen – vergangene Leistung belohnt. Dem ist jedoch nicht so: Die Vergabe von Stellen etc. orientiert sich nicht am Vergangenen, sondern am Potenzial für zukünftige Leistungen, was impliziert, dass der Bildungsprozess fortgesetzt wird (vgl. Walzer 1983).<sup>17</sup>

Anders als die formale Auffassung stellt prozedurale Chancengleichheit im substanziellen Sinn ungleiche Wettbewerbschancen in Rechnung. Gleichstellungspolitische Vorzugsmaßnahmen gleichen Wettbewerbsverzerrungen aus, die durch ungleiche Bildungs- und Nutzungschancen zustande gekommen sind, und ermöglichen somit bessere Zugangschancen (vgl. Rosenfeld 1991). Die Idee ist, dass es eine Reihe von Kompetenzen gibt, die für die Ausfüllung einer Position nicht wesentlich sind, jedoch vom Prinzip der besten Qualifikation prämiert werden, und dass diese Kompetenzen auch ohne weiteres auf der zu vergebenden Stelle etc. erworben werden können (vgl. Scanlon 2018). Hinzu kommt die Annahme, dass Kandidat\*innen mit Benachteiligungshintergrund, die es entsprechend weit geschafft haben, in der Regel mindestens dasselbe Potential aufweisen wie Kandidat\*innen ohne einen solchen Hintergrund (vgl. Bowen/Bok 1998). So besteht eine Orientierung von Gleichstellungspolitik darin, das Prinzip der besten Qualifikation durch dasjenige des meisten Potenzials zu ersetzen, *HBQ* durch *HMP*, *Hire the Most Potential*. Um solches Potenzial herauszufiltern, werden in Test- bzw. Bewerbungsverfahren Ausgleichspunkte vergeben. An indischen Hochschulen etwa existiert bei der Studienplatzvergabe ein *deprivation point system*, das verschiedene Benachteiligungen berücksichtigt.<sup>18</sup> An deutschen Hochschulen ist es bei der Vergabe von Stipendien mittlerweile üblich, Betreuungspflichten über Zusatzpunkte in Rechnung zu stellen. Dagegen funktionieren Quoten nach einer etwas anderen Logik. Sie basieren auf der Annahme, dass es gar nicht möglich ist, unentwickeltes Potenzial von sozialen (Dis-)Privilegierungen zu isolieren. Quoten verwenden daher Benachteiligungskategorien, innerhalb derer nicht *HMP*, sondern *HBQ*, das Prinzip der besten Qualifikation als Auswahlkriterium fungiert (vgl. Roemer 1998).<sup>19</sup>

Beide Konzeptionen prozeduraler Chancengleichheit, die formale wie die substanzielle, verfolgen das Ziel der Nicht-Diskriminierung. Wie aber kann dieses Ziel erreicht werden? Hier kommt ein weiterer Aspekt von Gleichstellungsmaßnahmen ins Spiel: Diese sind ein überaus effektives Mittel, um Diskriminierung prospektiv zu unterbinden. Das Ziel der Nicht-Diskriminierung sieht sich nämlich mit mindestens drei Schwierigkeiten konfrontiert: Erstens sind auch standardisierte Testverfahren keineswegs neutral. Statt über (entwickeltes) Talent zu informieren, geben sie häufig vor allem Auskunft über die Praktiken und Präferenzen privilegierter Gruppen (vgl. Lawrence III 2001). Zweitens gilt auch für Diskriminierungsverbote, dass Regeln ihre eigene Anwendung nicht determinie-

17 Art. 33 (2), GG ist in dieser Hinsicht uneindeutig: „Jeder Deutsche hat nach seiner Eignung, Befähigung und fachlichen Leistung gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amte.“

18 Eine Ausarbeitung dieser Praxis zu einem *policy*-Modell findet sich in Deshpande/Yadav 2006.

19 Der Europäische Gerichtshof hält bisher starr an *HBQ* im Sinn der formalen Konzeption prozeduraler Chancengleichheit fest; vgl. dazu *Abrahamsson and Anderson v Fogelquist* (2000). Im Südafrikanischen *Employment Equity Act* findet sich dagegen die vielleicht radikalste Substanzialisierung von prozeduraler Chancengleichheit und Meritokratie. Entscheidend bei der Stellenvergabe sei, so § 20 (3), die „capacity to acquire, within a reasonable time, the ability to do the job“.

ren können. Wer weiterdiskriminieren will, findet üblicherweise ‚Schlupflöcher‘ bzw. Wege, die Regelanwendung zu umgehen. Drittens werden Subjekte selbst dann, wenn sie beste Absichten hegen, von „implizitem Bias“ heimgesucht. So existiert mittlerweile eine umfangreiche psychologische Forschung, die zeigt, dass sich Wahrnehmung und Bewertung benachteiligter Gruppen vielfach dem bewussten Zugriff der Akteure entziehen (vgl. u. a. Banaji/Greenwald 2013). Gleichstellungspolitische Vorzugsmaßnahmen wirken diesen Diskriminierungen prospektiv entgegen, indem sie Organisationsstrukturen schaffen, in denen nicht mehr diskriminiert werden kann. Nach der formalen Konzeption prozeduraler Chancengleichheit ist es an dieser Stelle allenfalls zulässig, Bonuspunkte zu verwenden, um objektivere Testergebnisse zu erzielen.<sup>20</sup> Wer Diskriminierung, zum Beispiel durch den Einsatz von Quoten, effektiv unterbinden will, wird sich daher von der formalen Konzeption lösen und dem substanziellen Verständnis von Chancengleichheit und Verdienst zuwenden müssen.<sup>21</sup>

Gleichstellungspolitische Maßnahmen, so lässt sich die bisherige Diskussion zusammenfassen, stehen in einem guten Passungsverhältnis zur meritokratischen Chancengleichheit. Sie verbessern Nutzungschancen und sorgen für faire Zugangschancen, indem sie Wettbewerbsverzerrungen verdienstorientiert korrigieren und Diskriminierungen prospektiv unterbinden. Entscheidend ist dabei, dass prozedurale Chancengleichheit und Meritokratie nicht länger mit dem formalen Prinzip der besten Qualifikation gleichgesetzt, sondern substanzialisiert werden: entweder durch das Prinzip des meisten Potenzials oder anhand eines *HBQ*, das nach Benachteiligungskategorien differenziert ist. Mit einer solchen Konzeption meritokratischer Chancengleichheit lässt sich auch eine zentrale Wirkungsweise von Gleichstellungsmaßnahmen verständlich machen: Diese brechen einen ungleichheitsgenerierenden Mechanismus auf, den Max Weber als Chancenmonopolisierung bzw. soziale Schließung bezeichnet hat (vgl. Tilly 1998). Sie sorgen dafür, dass auch Mitglieder benachteiligter sozialer Gruppen Zugang zu begehrten sozialen Positionen erhalten. Indem ungleiche Zugangschancen qua Diskriminierung beseitigt werden und das Weiterwirken ungleicher Bildungs- und Nutzungschancen qua unfairem Wettbewerb unterbrochen wird, tragen Gleichstellungsmaßnahmen zu einem Abbau gruppenspezifischer Ungleichheiten bei. Sicherlich bleibt damit „positionale Ungleichheit“ (Bader/Benschop 1989), die hierarchische Arbeitsteilung zwischen den Berufen, (zunächst) unangetastet. Doch erweitern Gleichstellungsmaßnahmen – qua gleichen Nutzungschancen – Möglichkeitsstrukturen (ich muss nicht mehr alles dem Beruf opfern) und befördern die Verallgemeinerung von Sorgearbeit. Die moralistische Chancengleichheit, der wir zu Anfang dieses Abschnitts begegnet waren, weist dagegen in die entgegengesetzte Richtung: Sie legitimiert soziale Ungleichheiten, indem sie diese zu eigenverantwortbaren Resultaten

20 So auch Miller 1999. Wenn standardisierte Testverfahren, z. B. aufgrund von *stereotype threat*-Effekten bereits entwickeltes Talent nur verzerrt wiedergeben, können Ausgleichspunkte die Informationslage darüber verbessern, wer am besten qualifiziert ist.

21 Die US-amerikanischen Politiken von *affirmative action* bewegten sich von Anfang an in dem Spannungsverhältnis, einerseits Diskriminierungen wirksam bekämpfen, andererseits aber formale Chancengleichheit und Verdienst nicht verletzen zu wollen. Wie John Skrentny (1996) gezeigt hat, sind diese Politiken in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre aus der Logik der Diskriminierungsbekämpfung heraus entstanden. Nach Verabschiedung des *civil rights act* 1964 wurden die neu eingerichteten Antidiskriminierungsbehörden zunächst von Klagen überschwemmt. Um die Klagewelle zum Abebben zu bringen, ‚erfanden‘ sie Maßnahmen, um Diskriminierung prospektiv zu verhindern, nämlich solche der gleichstellungspolitischen Vorzugsbehandlung.



individueller Entscheidungen erklärt. Chancengleichheit bekommt dadurch einen Ruf, der schlechter ist, als er sein müsste.

### 3. Distributive Gleichheit

Distributive Gleichheit kann sich auf Objekte oder Subjekte beziehen. Im objektbezogenen Sinn geht es um die Gleichverteilung von Gütern als einem Endzustand von Gleichbehandlung. Alle haben das Gleiche, da alle gleich viel bekommen haben. Innerhalb der Diskussionen um distributive Gerechtigkeit konkurriert die so verstandene Gleichheit mit anderen Verteilungsprinzipien wie Leistung, Verdienst und Bedürfnis. Subjektbezogene Gleichverteilung meint dagegen, dass Menschen in Hinblick auf eine bestimmte „Metrik“ oder „Währung“ (Cohen 1989) gleichviel erhalten. Es ist dies die *Equality of What*-Debatte, die Amartya Sen Anfang der 1980er Jahre angestoßen hat. Die beiden vermutlich attraktivsten Kandidaten für einen solchen subjektbezogenen Maßstab der Gleichverteilung sind „Verwirklichungschancen“, *capabilities* im Sinn von Sen und Nussbaum (vgl. Nussbaum 2003), sowie „equal access to advantage“ (Cohen 1989). Anders als die objektbezogene Gleichverteilung erlauben derartige Metriken Ungleichbehandlungen anhand von Bedürfnissen und damit Ungleichverteilungen bestimmter Güter.<sup>22</sup> Allerdings steht auch die subjektbezogene Gleichverteilung in einem Spannungsverhältnis zu Leistung und Verdienst. Diese Prinzipien privilegieren nämlich Menschen mit mehr Talenten und Ambitioniertheit und damit etwas, das der „natural lottery“ geschuldet und daher „arbitrary from a moral perspective“ ist (Rawls 1971: 74). Wenn Gleichheit in erster Linie eine Verteilungsfrage ist – und nichts anderes meinen der Verteilungsegalitarismus und jede starke Rede von distributiver Gleichheit –, dann werden Ungleichverteilungen anhand von Leistung und Verdienst zu einem erheblichen ethischen Problem.

Im letzten Abschnitt wurde das Passungsverhältnis zwischen Gleichstellungspolitik und meritokratischer Chancengleichheit herausgearbeitet. Wie steht der Verteilungsegalitarismus angesichts dieser Tatsache zur Gleichstellungspolitik? Lässt sich diese überhaupt mit distributiver Gleichheit rechtfertigen? Die Antwort des objektbezogenen Verteilungsegalitarismus darauf ist ein klares Nein. Auch Güter wie Stellen, Studienplätze oder Ämter müssen nach seiner Logik gleichverteilt werden, ihre Ungleichverteilung anhand von Verdienst verletzt den prozeduralen Standard der Gleichbehandlung.<sup>23</sup> Wie lässt sich eine solche Gleichverteilung erreichen? Stellen etc. sind knappe Güter, die nur sehr begrenzt teilbar sind. Zudem erfordern sie bestimmte Kompetenzen. Der objektbezogene Verteilungsegalitarismus wird daher basale Qualifikationsschwellen einziehen und auf deren Basis nach einem Verfahren suchen, das für allen Bewerber\*innen gleiche Aussichten sicherstellt. Ein solches Verfahren ist das Los. Nur wenn Stellen verlost werden, ist eine gerechte Verteilung gewährleistet, nur dann besteht für alle die gleiche Wahrscheinlichkeit

22 „Inequalities‘ justified in terms of need are not ones that even the most radical egalitarian has ever opposed. [...] First, some people need more resources to achieve the same level of wellbeing as others. But to unequalize resources on that basis is consistent with egalitarianism of a most radical kind. Second, some people need more means of production than others do to carry out their social function. [...] No egalitarian thinks that brain surgeons should be denied expensive equipment“ (Cohen 1994: 12).

23 Es ist dies eine ironische Wendung des Gleichbehandlungspostulats. Aus Perspektive des (objektbezogenen) Verteilungsegalitarismus sind Ungleichbehandlungen anhand von Leistung und Verdienst moralisch ebenso willkürlich wie anhand der Zugehörigkeit zu „socially salient groups“ (Lippert-Rasmussen 2013).

sie zu bekommen. Meritokratische Chancengleichheit wird hier abgelöst durch probabilistisch-egalitäre Chancengleichheit.<sup>24</sup> Gleichstellungspolitische Vorzugsbehandlung wird unter solchen Bedingungen überflüssig, da das Los von vornherein gewährleistet, dass auch Angehörige benachteiligter Gruppen zum Zug kommen. Aus Perspektive des objektbezogenen Verteilungsegalarismus ist Gleichstellungspolitik nicht radikal genug, sie bleibt dem meritokratischen Denken verhaftet. Bestenfalls kann ihr attestiert werden, nicht ungerecht zu sein, keinesfalls jedoch, dass sie moralisch geboten ist (vgl. Nagel 1973).<sup>25</sup>

Demgegenüber kann der subjektbezogene Verteilungsegalarismus entspannter mit Gleichstellungspolitik umgehen. Je nach Metrik eröffnen sich für ihn verschiedene Optionen. Die eleganteste stellt vermutlich der *capabilities approach* von Nussbaum und Sen bereit. Meritokratie lässt sich nämlich auch (perfektionistisch) mit Selbstverwirklichung rechtfertigen. Alle Menschen haben einen moralischen Anspruch, ihre spezifischen Talente und Ambitioniertheit zu entwickeln und zur Anwendung zu bringen; nur auf diese Weise können sie ihre Persönlichkeit realisieren. Dieser Anspruch wird institutionell umgesetzt, indem die meritokratische Stellenvergabe für eine individuelle Differenzierung gleicher Verwirklichungschancen sorgt; Gleichstellungspolitik trägt dazu bei, dass dieser Prozess fair vonstattengeht. Innerhalb des *capabilities approach* lässt sich Gleichstellungspolitik zwar nicht ‚direkt‘ mit distributiver Gleichheit rechtfertigen; indem die meritokratische Chancengleichheit anhand der Metrik der Verwirklichungschancen rekonstruiert wird, können jedoch auch Maßnahmen, die ihre Fairness gewährleisten, in den Verteilungsegalarismus integriert werden. Anders sieht es mit Cohens Metrik des *equal access to advantage* aus: Für diese mag die meritokratische Stellenvergabe aus Effizienzgründen zwar geboten sein; dennoch verletzt sie das Gerechtigkeitsideal der distributiven Gleichheit (vgl. Cohen 2008). Gleichstellungspolitik hat daher bestenfalls den Effekt zu verhindern, dass eine grundsätzliche Ungerechtigkeit (Meritokratie) weitere Ungerechtigkeiten (Chancenmonopolisierungen durch bestimmte soziale Gruppen) nach sich zieht.

Wie diese kurze Diskussion zeigt, ist distributive Gleichheit keine gute Rechtfertigung von Gleichstellungspolitik. Allenfalls der *capabilities approach* kann, indem meritokratische Chancengleichheit in den Verteilungsegalarismus integriert wird, Gleichstellungsmaßnahmen vorbehaltlos begrüßen. Die Frage ist allerdings, wer für diese fehlende Passung verantwortlich ist: die Gleichstellungspolitik oder der distributive Egalitarismus? Kommt das Problem dadurch zustande, dass der Verteilungsegalarismus Gleichheit vor allem innerhalb des „distributiven Paradigmas“ (Young 1990) behandelt und Verteilungsfragen von den ihnen zugrundeliegenden sozialen Verhältnissen ablöst? Eine solche Kritik distributiver Gerechtigkeitstheorien hatte bereits Marx in seiner *Kritik des Gothaer Programms* vorgetragen. Die beiden wichtigsten Konzeptionen demokratischer Gleichheit, diejenigen von John Rawls und Elizabeth Anderson, stellen diese Kritik in Rechnung. Sie diskutieren Fragen der Verteilungsgerechtigkeit als solche der Strukturgleichheit und schlagen auf diese Weise vor, den distributiven durch einen relationalen Egalitarismus zu ersetzen.<sup>26</sup>

24 Rae (1981) unterscheidet entsprechend zwischen „means-“ und „prospect-regarding equal opportunity“.

25 Ausführlich dazu Rosenfeld 1991, Kap. 5.

26 Rawls (1971 und 2001) kritisiert das, was üblicherweise als „distributive Gerechtigkeit“ verstanden wird, selbstständige Verteilungsstandards, als „allokative Gerechtigkeit“. „Distributive Gerechtigkeit“ meint dagegen bei ihm, dass Verteilungsfragen auf die gesellschaftliche Grundstruktur bezogen werden: Verteilungen sind dann gerecht, wenn sie aus einer gerechten Grundstruktur entspringen, was Rawls „reine Verfahrensgerechtigkeit“ nennt. Anderson fasst den Zusammenhang zwischen gerechten Verteilungen und

#### 4. Demokratische Gleichheit

Die Ausgangsfrage dieses Textes lautete, wie die Verschiebung in der Begründung von Gleichstellungspolitik, von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe, zu verstehen ist und was ihre normativen Implikationen sind. Meiner Wahrnehmung nach bleibt die Rede von Teilhabegleichheit (auch) auf dem Feld der Gleichstellungspolitik schwammig und verweist im Grunde genommen auf zweierlei: zum einen auf eine Neuperspektivierung bisheriger Begründungen, die auf Chancengleichheit rekurrieren. Teilhabegleichheit in diesem weiten Sinn meint dasselbe wie demokratische Gleichheit. Sie soll anzeigen, dass gleichstellungspolitische Maßnahmen zur Verbesserung von Chancengleichheit dazu beitragen, den Kooperationszusammenhang zwischen freien und gleichen Bürger\*innen zu stärken. Zum anderen hat die Rede von Teilhabegleichheit aber auch eine enge Bedeutung, indem sie eine weitere Begründung von Gleichstellungspolitik einführt: diejenige der gleichen Repräsentation. Teilhabegleichheit betrifft hier nicht den übergeordneten normativen Rahmen der demokratischen Gleichheit, sondern einen möglichen Aspekt seiner Konkretisierung. Die Frage, die sich dann stellt, lautet, wie sich Chancengleichheit und gleiche Repräsentation zueinander verhalten und ob die demokratische Gleichheit *beide* Begründungen von Gleichstellung plausibilisieren kann.

Was ist unter gleicher Repräsentation zu verstehen? Wie im sonstigen Sprachgebrauch hat „Repräsentation“ auch in der Gleichstellungspolitik eine doppelte Bedeutung: symbolische Darstellung und politische Vertretung. Bei der symbolischen Darstellung geht es um Anerkennung. Gleichstellungspolitische Maßnahmen signalisieren, dass eine Organisation das Ziel der Geschlechtergerechtigkeit ernst nimmt. Eine 50%-Quote etwa hat den expressiven Wert, Frauen als Gleiche anzuerkennen, sie macht deutlich, dass Frauen in gleichem Maße für fähig gehalten werden, bestimmte Funktionen zu erfüllen. Indem geschlechtsspezifische Inferioritätszuschreibungen durch Organisationsstrukturen dementiert werden, trägt Gleichstellungspolitik dazu bei, Statushierarchisierungen aufzubrechen.

Im Unterschied dazu betrifft gleiche Repräsentation im Sinn von politischer Vertretung den Umgang mit Interessen. Mehr Frauen in Parlamenten bedeutet, dass „Frauenbelange“ in politischen Entscheidungsprozessen stärker Gehör finden. Oder in den Termini der politischen Theorie ausgedrückt: „Quantitative/deskriptive Repräsentation“ impliziert – als Tendenz, nicht als empirische Regularität! – „qualitative/substanzielle Repräsentation“.<sup>27</sup> Gleiche Repräsentation zielt neben der Anerkennung als Gleiche also auch auf eine Egalisierung von Entscheidungsmacht. Sie muss keineswegs in Konflikt mit der meritokratischen Begründung der Chancengleichheit stehen. Im Gegenteil, die Verschiebung zur gleichen Repräsentation lässt sich auch als deren Erweiterung denken: Zu gleichen Zugangs-, Bildungs- und Nutzungschancen, treten Anerkennung und Interessensvertretung als Gleiche hinzu. Und es kommt dann zu einer Politisierung: Nicht mehr nur Parlamente, sondern auch (private) Beschäftigungsverhältnisse werden zu Orten von Entscheidungs-

---

Strukturgleichheit folgendermaßen: „Distributions matter as causes, consequences, or constituents of social relations. In general, a distribution is objectionable from an egalitarian point of view if it causes, embodies or is a specific consequence of unjust social hierarchy“ (Anderson 2012: 53).

27 Der Zusammenhang von deskriptiver und substanzieller Repräsentation wurde vor allem innerhalb der feministischen Politikwissenschaft diskutiert; vgl. Phillips 1995; Williams 1998; Mansbridge 1999; Dahlerup 2006; Celis et al. 2008; Krook/O'Brien 2010. Klassisch zum Repräsentationsbegriff vgl. Pitkin 1967.

macht, auf die gesellschaftlich Einfluss genommen werden kann. Die Verschiebung von der Chancengleichheit zur gleichen Teilhabe verweist damit auf eine Neujustierung der klassischen Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit (vgl. Lépinard/Rubio-Marin 2018b).

Es liegt nahe, diese Verschiebung anhand des „parity of participation“-Ansatzes von Nancy Fraser zu theoretisieren. In der letzten Fassung dieses Ansatzes (vgl. Fraser 2008) wird gleiche Teilhabe auf drei Ebenen hergestellt: denjenigen von Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation.<sup>28</sup> Fraser tendiert dazu, verschiedene Politiken jeweils einer Ebene zuzuschlagen, Gleichstellungspolitik der Umverteilung. Gleichstellungspolitik betrifft jedoch alle drei Ebenen: Sie bekämpft die Monopolisierung von sozialen Positionen durch bestimmte Gruppen („Umverteilung“), sie hat Anerkennungseffekte (Fraser erwähnt hier nur negative Effekte wie die Stigmatisierung als „Quotenfrau“) und sie verändert das (politische) Repräsentationsverhältnis. Ein weiteres Problem von Frasers Ansatz ist, dass er „Umverteilung“ in ein binäres Schema packt. „Affirmative“ Maßnahmen beschränken sich auf „Oberflächenphänomene“ wie die Verteilung von Einkommen oder andere Endprodukte. „Transformativ“ ist Umverteilung dann, wenn sie Strukturen verändert, das heißt nach Frasers Verständnis: die Verhältnisse *zwischen* sozialen Positionen, also „positionale Ungleichheit“. Der Mechanismus der Chancenmonopolisierung, den Gleichstellungspolitik aufbricht, betrifft jedoch ein Drittes: gruppenspezifische Ungleichheit; er ist distributiv und strukturell zugleich.<sup>29</sup>

Die beiden wichtigsten Konzeptionen demokratischer Gleichheit, diejenigen von Rawls und Anderson, sind soziologisch weniger festgelegt. Das, was verschiedentlich als fundamentaler Defekt der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie kritisiert wurde (vgl. u. a. Mills 2005; Geuss 2008), dass sie als „ideale Theorie“ von bestehenden Ungleichverhältnissen abstrahiert, entpuppt sich an dieser Stelle als Vorzug. Rawls hat den Begriff der demokratischen Gleichheit als Bezeichnung für den zweiten Grundsatz seiner Gerechtigkeitstheorie (faire Chancengleichheit und Differenzprinzip) eingeführt (1971: 65), doch ergibt er nur Sinn bezogen auf seinen gesamten Ansatz, als Ergänzung bzw. Spezifikation von „justice as fairness“.<sup>30</sup> Die „Grundstruktur“ einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ ist für Rawls dann fair, wenn sie freie und gleiche Teilhabe aller Bürger\*innen ermöglicht (hier und im Folgenden: Rawls 2001). Damit bildet die demokratische Gleichheit das normative Gerippe für beide Gerechtigkeitsprinzipien. Der erste Grundsatz, das „angemessene Schema gleicher Grundfreiheiten“, impliziert eine soziale Grundsicherung sowie etwas, das Rawls als „fairen Wert politischer Freiheiten“ bezeichnet: substanzielle politi-

28 Fraser vermeidet zwar den Gleichheitsbegriff, ich gehe jedoch davon aus, dass ihr Verständnis von Parität auf egalitaristischen Prämissen basiert.

29 Im Rahmen ihrer Umverteilungskonzeption erklärt Fraser Gleichstellungspolitik zu einem Oberflächenphänomen: „These reforms, such as means-tested welfare and affirmative action [Gleichstellungspolitik], seek to redress maldistribution by altering end-state patterns of allocation, without disturbing the underlying mechanisms that generate them. Yet because they leave intact the deep political-economic structures that generate injustice, affirmative redistribution reforms must make surface reallocations again and again.“ (Fraser 1996: 45 f.) Zugrunde liegt dieser Sichtweise eine kulturalistisch verkürzte Weberinterpretation: Der Begriff des Standes reduziert sich bei Fraser auf „Status“, so dass der Mechanismus der Chancenmonopolisierung/sozialen Schließung, der für Webers Ungleichheitssoziologie zentral ist, außen vor bleibt (vgl. Lindner 2018a).

30 „There is nothing specifically ‚democratic‘ about the egalitarian content of the Second Principle taken in isolation. [...] The modifier ‚democratic‘ points to the connection between the Second and the First Principles and their joint role in meeting our needs as citizens“ (Daniels 2003: 245).

sche Gleichheit im Sinn von gleichen Einflussmöglichkeiten auf den politischen Prozess. Für Rawls bedeutet das, dass große Vermögensunterschiede innerhalb eines „Systems fairer Kooperation“ ausgeschlossen sind, da diese die politische Gleichheit massiv gefährden (ähnlich auch Rosanvallon 2011). Die dann noch mögliche Reproduktion sozialer Ungleichheit durch Chancenmonopolisierungen/soziale Schließungsprozesse wird durch das Prinzip „fairer Chancengleichheit“ unterbunden. Das „Differenzprinzip“ schließlich geht über den meritokratischen Horizont der beiden anderen Grundsätze hinaus. Ungleichheiten des Einkommens und Vermögens, die aus ungleich verteilten Talenten resultieren, sind nur dann legitim, wenn sie allen, auch denjenigen mit den wenigsten Talenten, das heißt den „Schlechtestgestellten“, zugutekommen.

Rawls hat sich zu Gleichstellungspolitik/*affirmative action* nirgendwo explizit geäußert. Der systematische Grund hierfür ist, dass seine Gerechtigkeitstheorie als ideale Theorie nicht nur von bestehenden Ungleichheiten anhand von Geschlecht, *race*, Kaste oder Klasse abstrahiert, sondern auch von Maßnahmen zu deren Überwindung. Das heißt jedoch nicht, dass Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien gegenüber Gleichstellungsmaßnahmen indifferent wären. Für die faire Chancengleichheit lässt sich, wie bereits gesehen, zwanglos zeigen, wie Gleichstellungspolitik zu einer Erhöhung von Zugangs- und Nutzungschancen beiträgt und prozedurale Fairness ermöglicht.<sup>31</sup> Was aber ist mit gleicher Repräsentation? Innerhalb des Rawlsschen Theorierahmens betrifft sie den „fairen Wert politischer Freiheiten“. Wenn die Belange bestimmter sozialer Gruppen in Entscheidungsprozessen systematisch außen vor bleiben, lässt sich nicht davon sprechen, dass substantielle politische Gleichheit herrscht. Maßnahmen, um in Machtpositionen eine gleiche „Präsenz“ (Phillips 1995) benachteiligter sozialer Gruppen zu gewährleisten, bedeuten dagegen, sich dem Ideal substantieller politischer Gleichheit unter nicht-idealen Bedingungen anzunähern – und sie schaffen Voraussetzungen zur Transformation dieser Bedingungen. Im Rawlsschen Ansatz gibt es somit Platz für beide Begründungsfiguren von Gleichstellungspolitik, Chancengleichheit und gleiche Repräsentation. Sie werden Teil eines sozialen Transformationsprogramms, denn Rawls (2001) hat keinen Zweifel daran gelassen, dass demokratische Gleichheit nur jenseits des kapitalistischen Wohlfahrtsstaates, in einer „Demokratie mit Eigentumsbesitz“ oder in einem „liberal-demokratischen Sozialismus“, realisiert werden kann.

Im Unterschied zu Rawls hat Anderson ihre Konzeption demokratischer Gleichheit als „nicht-ideale Theorie“ entwickelt, das heißt ausgehend von bestehenden Ungleichheitsverhältnissen. Für die Rechtfertigung von Gleichstellungspolitik hat das den Vorteil, dass kein ‚Umweg‘ über die „ideale Theorie“ genommen werden muss. Anderson hat auch den Primat der Strukturgerechtigkeit deutlicher gemacht: Gleichheit bedeutet nicht, dass Menschen gleich viel haben (distributive Gleichheit), sondern dass sie sich als Gleiche gegenüberreten können, ohne einander zu beherrschen (relationale Gleichheit).<sup>32</sup>

„Egalitarians seek a social order in which persons stand in relations of equality. They seek to live together in a democratic community, as opposed to a hierarchical one. Democracy is here under-

31 Vgl. dagegen Taylor 2009, demzufolge der Rawlssche Ansatz mit gleichstellungspolitischer Vorzugsbehandlung weitgehend unvereinbar ist.

32 In der von Anderson eröffneten Diskussion wird demokratische Gleichheit gleichbedeutend mit relationaler oder sozialer Gleichheit verwendet; zum Überblick Fourie et al. 2015. Zentrale Texte des relationalen Egalitarismus sind neben den Arbeiten von Anderson vor allem Scheffler 2003; Rosanvallon 2010; Scanlon 2018. Die elaborierteste Kritik aus der Perspektive des Verteilungsegalitarismus ist Lippert-Rasmussen 2018.

stood as collective self-determination by means of open discussion among equals, in accordance with rules acceptable to all.“ (Anderson 1999: 313)

In einem späteren Text hat Anderson demokratische Gleichheit in dem Sinn ausdifferenziert, dass „*social relations* of equal authority, esteem, and standing“ (2012: 53, Hervorhebung i. O.) anzustreben seien. Und sie hat auch auf die Parallelen zu Frasers drei Dimensionen der Umverteilung, Anerkennung und Repräsentation hingewiesen.

Bemerkenswert an diesen Parallelen ist vor allem, dass das Äquivalent zu Umverteilung bei Anderson *equal standing* ist, was wörtlich übersetzt „Gleichstellung“ bedeutet. Gleiche Stellung bzw. Stellung als Gleiche\*r ist ein distributiver Standard, der darauf ausgerichtet ist, dass die Interessen aller Beteiligten gleich zählen.<sup>33</sup> Für diesen Standard sind bei Anderson (1999) drei Typen von „Verwirklichungschancen“ (im Sinn von Nussbaum und Sen) relevant: 1) Konstellationen aus Gütern und Fähigkeiten, welche die biologische Existenz und individuelle Handlungskompetenz gewährleisten (Nahrung, Wohnung, Kleidung, Gesundheitsversorgung, Bildung, Entscheidungs- und Urteilsfähigkeit, Selbstvertrauen, Gewissens- und Bewegungsfreiheit etc.); 2) Teilhabemöglichkeiten am System kooperativer Produktion (Anderson spricht hier neben freier Berufswahl und Ausbildung auch von einem „effective access to the means of production“ (1999: 318)); 3) Teilhabemöglichkeiten an politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen (unter anderem Bürgerrechte und Zugang zu öffentlichen Gütern und Räumen). Bei diesen drei Typen demokratischer Verwirklichungschancen handelt es sich um Lebenschancen, welche durch ‚falsche‘ Entscheidungen nicht verwirkt werden können und der Konkurrenz um spezifische soziale Positionen und Güter vorgelagert sind.<sup>34</sup>

Im Unterschied zu Rawls hat Anderson sich ausgiebig zu Gleichstellungspolitik geäußert und zwar anhand von *racial affirmative action* (vgl. Anderson 2003; 2010). Allerdings hat sie Gleichstellungsmaßnahmen dabei nicht ‚direkt‘ mit demokratischer Gleichheit gerechtfertigt, sondern noch einen weiteren normativen Rahmen dazwischengeschaltet: denjenigen der Integration. Nun ist es aber bereits für *racial affirmative action* fraglich, ob ein solcher Zugang demokratische Gleichheit sinnvoll spezifizieren kann (vgl. Shelby 2014), von Gleichstellungspolitik anhand von Geschlecht oder anderen Ungleichheitsachsen ganz zu schweigen. Es ist daher ratsam, Anderson an dieser Stelle nicht zu folgen und stattdessen Gleichstellungspolitik ‚direkt‘ mit demokratischer Gleichheit zu begründen. Das ist auch ohne weiteres möglich: Der distributive Standard der gleichen Stellung bietet mit den Teilhabemöglichkeiten am System kooperativer Produktion und an politischen Entscheidungsprozessen einen Rahmen, in den sich meritokratische Chancengleichheit und gleiche Repräsentation zwanglos einfügen. Erstere, das haben wir im letzten Abschnitt gesehen, lässt sich als individuelle Differenzierung gleicher Verwirklichungschancen begreifen. Letztere erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass nicht nur die Interessen dominanter Gruppen Gehör finden.

33 „In a hierarchy of standing, the interests of those of higher rank *count* in the eyes of others, whereas the interests of inferiors do not: others are free to neglect them, and, in extreme cases, to trample upon them with impunity“ (Anderson 2017: 4). In der deutschen Übersetzung wird *standing* irreführenderweise mit „Status“ (Anderson 2019: 34) wiedergegeben, was die Unterschiede zwischen Umverteilung und Anerkennung (bei Anderson: *esteem*) einebnen.

34 „Democratic equality guarantees effective access to a package of capabilities sufficient for standing as an equal over the course of an entire life. It is not a starting-gate theory, in which people could lose their access to equal standing through bad option luck. Access to the egalitarian capabilities is also market-inalienable“ (Anderson 1999: 319).

Ein Vorzug von Andersons Ansatz besteht darin, dass sich mit ihm theoretische und politische Probleme bearbeiten lassen, welche die Debatten um gleiche Repräsentation und Parität hartnäckig begleiten. So war auch anlässlich des 2019 in Brandenburg beschlossenen Gesetzes wieder zu hören, die Forderung nach gleicher Repräsentation bedeute, dass nicht nur Frauen, sondern alle möglichen sozialen Unterscheidungen repräsentiert werden müssten.<sup>35</sup> Diese Behauptung unterstellt, der primäre Rechtfertigungsrahmen für Gleichstellungspolitik sei derjenigen der Diversität. Wie Anderson (2010) gezeigt hat, mangelt es dem Diversitätskonzept für sich genommen jedoch an normativen Kriterien, um legitime und illegitime Repräsentationsforderungen zu unterscheiden. Das ist allerdings kein Argument gegen die Paritätsgesetzgebung, sondern eines gegen ihre Begründung mit Diversität. Aus Perspektive der demokratischen Gleichheit geht es nicht darum, dass ‚Hinz und Kunz‘ gleich repräsentiert werden, sondern darum, dass „spezifisch benachteiligte Gruppen“ (Fiss 1976) effektiv auf politische Entscheidungsprozesse Einfluss nehmen können. Dass mit einer Gruppe, in Deutschland: den Frauen, begonnen wird, ist ebenfalls kein Einwand gegen derartige Maßnahmen. Andere spezifisch benachteiligte Gruppen wie zum Beispiel Menschen mit Migrationshintergrund haben ebenso berechnete Ansprüche. Anders als die Kritiker\*innen suggerieren, ist die Liste berechtigter Gruppenansprüche endlich, da sie sich nicht an potenziell unendlichen Diversitätsgesichtspunkten orientiert.<sup>36</sup>

Zum „Unvernehmen“ (Rancière 2002) hinsichtlich der Begründung von Gleichstellungspolitik gehört auch die Behauptung, Forderungen nach gleicher Repräsentation würden eine Idee proportionaler oder „spiegelbildlicher Repräsentanz“ (Polzin 2019) implizieren. Nun existieren in der Tat Paritätsregelungen, die eine nach binären Geschlechtern alternierende Besetzung von Wahllisten vorschreiben. Es gibt jedoch auch solche mit einer 40% Geschlechterquote. Und es ist ebenfalls möglich, Wahllisten durch klassische Frauenquoten zu regulieren, die einen Mindestanteil an Sitzen für das weibliche Geschlecht festschreiben. Aus Perspektive der demokratischen Gleichheit sprechen gewichtige Einwände gegen eine Orientierung an proportionaler Repräsentation und Geschlechterquoten. Denn de facto implizieren beide Männerquoten und ziehen Obergrenzen gegen Frauen ein. Warum aber sollte es Quoten für soziale Gruppen geben, die überhaupt nicht benachteiligt sind?<sup>37</sup> Besonders fragwürdig ist die Idee proportionaler Repräsentation im Fall rassialer und ethnischer Minderheiten. Sie führt nämlich in die Falle der „Überrepräsentation“: Nach ihrer Logik ist es ein Problem, wenn Minderheiten mehr Sitze bekommen, als ihnen numerisch zustehen; Minderheiten, so die unterschwellige Forderung, müssen immer in der Minderheit bleiben.<sup>38</sup> Angesichts dieser Gefahren plädiert demokra-

35 Zum Beispiel in der *NZZ* vom 2.2.2019: „Warum fördern sie, wenn sie schon dabei sind, nicht auch andere Gruppen per Gesetz, die auf den Wahllisten unterrepräsentiert sind? Menschen mit Migrationshintergrund, zum Beispiel? Oder Unternehmer?“ (Serrao 2019).

36 Wenn ich mit Anderson eine Begründung von Gleichstellungspolitik durch Diversität ablehne, folgt daraus keineswegs eine Absage an egalitär gerahmte Diversitätspolitik. Überlegungen, wie sich beide verbinden lassen, finden sich in Lindner 2018b.

37 Vgl. die kritische Stellungnahme des Deutschen Juristinnenbundes zur Verabschiedung des „Gesetz[es] für die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern an Führungspositionen in der Privatwirtschaft und im öffentlichen Dienst“ im Jahr 2014.

38 Ein krasses Beispiel in dieser Hinsicht ist die Universität Harvard: In den 1930er Jahren gab es dort Quoten gegen jüdische Menschen, heute wird unter den Prämissen von Diversität und proportionaler Repräsentation darauf geachtet, dass nicht zu viele *Asian Americans* Studienplätze bekommen, was zu einem *backlash* gegen Gleichstellungsmaßnahmen für *African Americans* und *Hispanics* geführt hat – und das alles nur, weil Harvard Angst hat, nicht mehr genug weiße Absolvent\*innen zu produzieren.

tische Gleichheit für Quoten, die Mindestanteile für Mitglieder benachteiligter Gruppen festlegen und sonst nichts. Aus ihrer Perspektive meint gleiche Repräsentation nicht numerisch gleiche Repräsentanz, sondern eine gleichheitsorientierte Vertretung, die zur Herstellung egalitärer sozialer Verhältnisse beiträgt.

## 5. Fazit

Ich habe in diesem Text verschiedene Dimensionen des Gleichheitsbegriffs expliziert und auf Gleichstellungspolitik bezogen. Auf der Ebene prozeduraler Gleichheit prallen ein formales Verständnis mit einem totalisierenden Zwang zur Gleichbehandlung und eine substanzielle Konzeption aufeinander, wie sie für Gleichstellungspolitik maßgeblich ist. Verfahrensgleichheit im substanziellen Sinn orientiert sich an gleicher Achtung und Rücksicht, was je nach Kontext Gleichbehandlung wie auch Ungleichbehandlung erforderlich machen kann. Meritokratische Chancengleichheit wiederum lässt sich sowohl prozedural (gleiche Zugangschancen) als auch substanziell verstehen (gleiche Entwicklungs- und Nutzungschancen), wobei es auf der prozeduralen Ebene erneut zu einem Grundsatzkonflikt kommt: Nach der formalen Auffassung prozeduraler Chancengleichheit ist das Prinzip der besten Qualifikation für die Vergabe von Stellen etc. zwingend. Die substanzielle Konzeption will dagegen faire Wettbewerbschancen herstellen, weshalb Gleichstellungspolitik das Prinzip der besten Qualifikation entweder durch das des meisten Potenzials ersetzt oder es anhand von Benachteiligungskategorien differenziert. Besteht somit zwischen Gleichstellungspolitik und prozeduraler (Chancen-)Gleichheit eine enge Passung, ist das bei der distributiven Gleichheit nicht der Fall. Diese muss entweder die substanzielle Konzeption prozeduraler Chancengleichheit übernehmen (und ist dann bezogen auf Gleichstellungspolitik kein eigenständiger Rechtfertigungsgrund), oder sie muss die meritokratische durch eine probabilistische Chancenkonzeption ersetzen, was nicht mehr der Logik von Gleichstellungsmaßnahmen entspricht. Schließlich, so habe ich gezeigt, impliziert die Verschiebung in der Begründung von Gleichstellungspolitik hin zur gleichen Teilhabe zweierlei: zum einen eine demokratietheoretische Rahmung von Chancengleichheit, zum anderen deren Ergänzung durch Ansprüche auf substanzielle politische Gleichheit, wobei die Forderung nach gleicher Repräsentation zu einer über die ‚offizielle‘ Politik hinausgehenden Politisierung führt. Die Konzeption demokratischer Gleichheit, wie sie sich bei Rawls und Anderson findet, kann diese Verschiebung plausibilisieren und einen normativen Rechtfertigungsrahmen für beide Begründungsfiguren von Gleichstellung, Chancengleichheit und gleiche Teilhabe, bereitstellen. Soziologisch abgestützt ermöglicht sie nicht nur eine normative, sondern auch eine pragmatische Rechtfertigung von Gleichstellungsmaßnahmen: Es wird nachvollziehbar, wie diese Maßnahmen auf Mechanismen der Ungleichheitsproduktion wirken.

Die Rechtfertigung von Gleichstellungspolitik, wie ich sie anhand der Konzeption demokratischer Gleichheit vorschlage, bewegt sich im Grundsätzlichen. Sie erteilt bestehenden Gleichstellungsmaßnahmen und -regimen keinen Freibrief, sondern stellt im Gegenteil eine Kritikinstanz dar, um Fehlentwicklungen auf der *policy*-Ebene zu korrigieren. Auch wird mit dieser Rechtfertigung keineswegs beansprucht, sämtliche politische Probleme von Gleichstellung zu lösen. Zu diesem Problem gehört, dass Vorzugsmaßnahmen wie Quoten in bestimmten Kontexten eine unfaire Verteilung von Lasten implizieren können. Wenn zum Beispiel in einem Berufsfeld nur wenige Stellen zu vergeben sind,



kann es passieren, dass nicht nur unfaire Wettbewerbsvorteile ausglich werden, sondern Mitglieder privilegierter Gruppen de facto überhaupt keine Zugangschancen mehr haben.<sup>39</sup> Ein weiteres Problem ist das der Intersektionalität, das heißt wie mit Mehrfachbenachteiligungen anhand sich überkreuzender Ungleichheiten umgegangen wird. Die allermeisten Gleichstellungsregime wie auch das Diskriminierungsrecht leiden unter dem Gerechtigkeitsdefizit, dass sie ‚Klasse‘ nicht als eigenständige Benachteiligungskategorie anerkennen.<sup>40</sup> Schließlich sind Zuordnungszwänge von Klassifikationspraktiken, das verleiht formalen Klassifikations- bzw. Differenzierungsverbote eine *prima facie*-Plausibilität, ein tatsächliches politisches Problem. So sieht etwa das Brandenburgische Paritätsgesetz vor, dass Menschen, die sich einer dritten Option zugehörig fühlen, entscheiden müssen, ob sie als Männer oder als Frauen auf die Wahlliste kommen. Ob das der Weisheit letzter Schluss ist, wird sich zeigen.

## Literatur

- Alexander, Larry, 1992: What Makes Wrongful Discrimination Wrong? Biases, Preferences, Stereotypes, and Proxies. In: *University of Pennsylvania Law Review*, 141 (1), 149–219.
- Alfinito Viera, Ana Carolina / Graser, Alex, 2014: The Case Against the Case Against Affirmative Action. In: Ockert Dupper / Kamala Sankaran (Hg.), *Affirmative Action: A View from the Global South*, Stellenbosch, 63–87.
- Anderson, Elizabeth S., 1999: What Is the Point of Equality? In: *Ethics*, 109 (2), 287–337.
- Anderson, Elizabeth S., 2003: Integration, Affirmative Action, and Strict Scrutiny. In: *New York University Law Review*, 77 (5), 1195–1271.
- Anderson, Elizabeth S., 2010: *The Imperative of Integration*, Princeton.
- Anderson, Elizabeth S., 2012: Equality. In: David Estlund (Hg.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford, 40–57.
- Anderson, Elizabeth S., 2017: *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*, Princeton.
- Anderson, Elizabeth S., 2019: *Private Regierung: Wie Arbeitgeber über unser Leben herrschen (und warum wir nicht darüber reden)*, Berlin.
- Baer, Susanne, 2010: Chancen und Risiken Positiver Maßnahmen. Grundprobleme des Antidiskriminierungsrechts. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Positive Maßnahmen. Von Antidiskriminierung zu Diversity*. Dossier, Berlin, 11–20.
- Bader, Veit Michael / Benschop, Albert, 1989: *Ungleichheiten. Protheorie sozialer Ungleichheit und kollektiven Handelns I*, Opladen.
- Balkin, Jack M. / Siegel, Reva B., 2003: The American Civil Rights Tradition: Anticlassification or Antisubordination? In: *University of Miami Law Review*, 58, 9–33.
- Banaji, Mahzarin R. / Greenwald, Anthony G., 2013: *Blind Spot: Hidden Biases of Good People*, New York.
- Bowen, William G. / Bok, Derek, 1998: *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College and University Admissions*, Princeton.
- Brighouse, Harry / Swift, Adam, 2009: Legitimate Parental Partiality. In: *Philosophy & Public Affairs*, 37 (1), 43–80.

39 Zum Problem der ungleichen Verteilung von Lasten der Gleichstellungspolitik vgl. Alfinito/Graser 2014. Eine Lösung besteht darin, (temporär) neue Stellen zu schaffen.

40 Vgl. dazu Kemper/Weinbach 2009. Eine Möglichkeit, Mehrfachbenachteiligungen in Rechnung zu stellen ist das bereits erwähnte *deprivation point system*, eine andere *quotas within quotas*, wie sie in Indien diskutiert werden (vgl. Menon 2012).

- Celis, Karen / Child, Sarah / Kantola, Johanna / Krook, Mona Lena, 2008: Rethinking Women's Substantive Representation. In: *Representation*, 44 (2), 99–110.
- Clayton, Matthew, 2012: On Widening Participation in Higher Education Through Positive Discrimination. In: *Journal of Philosophy of Education*, 46 (3), 415–431.
- Cohen, G. A., 1989: On the Currency of Egalitarian Justice. In: *Ethics*, 99 (4), 906–944.
- Cohen, G. A., 1994: Back to Socialist Basics. In: *New Left Review* 207, 3–16.
- Cohen, G. A., 2008: *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA).
- Dahlerup, Drude, 2006 (Hg.): *Women, Quotas and Politics*, New York.
- Daniels, Norman, 2003: Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism. In: Samuel Freeman (Hg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, 241–276.
- Deshpande, Satish / Yadav, Yogendra, 2006: Redesigning Affirmative Action: Caste and Benefits in Higher Education. In: *Economic and Political Weekly*, 41 (24), 17. Juni, 2419–2424.
- Deutscher Juristinnenbund, 2014: Stellungnahme zum Referentenentwurf des Bundesministeriums für Familien, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) und des Bundesministeriums der Justiz und für Verbraucherschutz (BMJV) zum Entwurf eines Gesetzes für die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern an Führungspositionen in der Privatwirtschaft und im öffentlichen Dienst; <https://www.djb.de/verein/Kom-u-AS/K1/st14-17/>
- Dworkin, Ronald, 1978: Reverse Discrimination. In: ders., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (MA), 223–239.
- Dworkin, Ronald, 1981: What is Equality? Part 2: Equality of Resources. In: *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), 283–345.
- Eidelson, Benjamin, 2015: *Discrimination and Disrespect*, Oxford.
- Fiss, Owen M., 1976: Groups and the Equal Protection Clause. In: *Philosophy & Public Affairs*, 5 (2), 107–177.
- Foroutan, Naika, 2015: Die Einheit der Verschiedenen: Integration in der postmigrantischen Gesellschaft, Kurzdossier Nr. 28, Bundeszentrale für politische Bildung; <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft>
- Fourie, Carina / Schuppert, Fabian / Wallimann-Helmer, Ivo, 2015: The Nature and Distinctiveness of Social Equality: An Introduction. In: dies. (Hg.), *Social Equality: On What It Means to Be Equals*, Oxford, 1–17.
- Fraser, Nancy, 1996: Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation, *The Tanner Lectures on Human Values*; [https://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf](https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf)
- Fraser, Nancy, 2008: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York.
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton.
- Hellman, Deborah, 2008: *When Is Discrimination Wrong?*, Cambridge (MA).
- Kemper, Andreas / Weinbach, Heike, 2009: *Klassismus. Eine Einführung*, Münster.
- Koller, Peter, 2008: Gleichheit. In: Stefan Gosepath / Wilfried Hinsch / Beate Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Band 1, A-M, Berlin, 438–445.
- Krook, Mona Lena / O'Brien, Diana Z., 2010: The Politics of Group Representation: Quotas for Women and Minorities Worldwide. In: *Comparative Politics*, 42 (3), 253–272.
- Lawrence III, Charles R., 2001: Two Views of the River: A Critique of the Liberal Defense of Affirmative Action. In: *Columbia Law Review* 101, 928–975.
- Lépinard, Éléonore / Rubio-Marin, Ruth, 2018a (Hg.): *Transforming Gender Citizenship: The Irresistible Rise of Gender Quotas in Europe*, Cambridge.
- Lépinard, Éléonore / Rubio-Marin, Ruth, 2018b: Introduction: Completing the Unfinished Task? Gender Quotas and the Ongoing Struggle for Women's Empowerment in Europe. In: dies. (Hg.), *Transforming Gender Citizenship: The Irresistible Rise of Gender Quotas in Europe*, Cambridge, 1–37.
- Lindner, Urs, 2018a: Klasse und Klassismus: Wie weit reicht askriptive Ungleichheit? In: Tine Haubner / Tilman Reitz (Hg.), *Marxismus und Soziologie. Klassenherrschaft, Ideologie und kapitalistische Krisendynamik*, Weinheim, 100–117.

- Lindner, Urs, 2018b: Gleichstellungs- und Diversitätspolitik: Demokratische Gleichheit als gemeinsamer Bezugsrahmen. In: *Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management*, 3 (2), 178–182.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, 2013: *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination*, Oxford.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, 2018: *Relational Egalitarianism: Living as Equals*, Cambridge.
- Lucas, John R., 1980: *On Justice*, Oxford.
- Mansbridge, Jane, 1999: Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent ‚Yes‘. In: *The Journal of Politics*, 61 (3), 628–657.
- Menon, Nivedita, 2012: *Seeing Like a Feminist*, New Delhi.
- Miller, David, 1999: *Principles of Social Justice*, Cambridge (MA).
- Miller, David, 2015: The Incoherence of Luck Egalitarianism. In: Alexander Kaufman (Hg.), *Distributive Justice and Equal Access to Advantage: G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge, 131–150.
- Mills, Charles W., 2005: ‚Ideal Theory‘ as Ideology. In: *Hypathia*, 20 (3), 165–184.
- Nagel, Thomas, 1973: Equal Treatment and Compensatory Discrimination. In: *Philosophy & Public Affairs*, 2 (4), 348–363.
- Nussbaum, Martha C., 2003: Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. In: *Feminist Economics*, 9 (2-3), 33–59.
- Phillips, Anne, 1995: *The Politics of Presence*, Oxford.
- Pitkin, Hanna F., 1967: *The Concept of Representation*, Berkley.
- Polzin, Monika, 2019: Parité-Gesetz in Brandenburg – Kein Sieg für die Demokratie. In: *Verfassungsblog*, 8.2.2019; <https://verfassungsblog.de/parite-gesetz-in-brandenburg-kein-sieg-fuer-die-demokratie/>
- Rae, Douglas, 1981: *Equalities*, Cambridge (MA).
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice: Original Edition*, Cambridge (MA).
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (MA).
- Roemer, John E., 1998: *Equality of Opportunity*, Cambridge (MA).
- Rössler, Beate, 1993 (Hg.): *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*, Frankfurt (Main).
- Rössler, Beate, 2012: Frauen verzweifelt gesucht? Über Quoten und Gerechtigkeit. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 66 (5), 371–381.
- Rosanvallon, Pierre, 2011: *Die Gesellschaft der Gleichen*, Hamburg 2013.
- Rosenfeld, Michael, 1991: *Affirmative Action & Justice: A Philosophical & Constitutional Inquiry*, New Haven.
- Sabbagh, Daniel, 2011: Affirmative Action: The U.S. Experience in Comparative Perspective. In: *Daedalus*, 56 (2), 109–120.
- Sacksofsky, Ute, 1991: Das Grundrecht auf Gleichberechtigung. Eine rechtsdogmatische Untersuchung zu Artikel 3 Absatz 2 des Grundgesetzes, *Nomos*.
- Sacksofsky, Ute, 2013: Antidiskriminierungsrecht, Diversität und Hochschulen. In: Saskia Fee Bender / Marianne Schmidbaur / Anja Wolde (Hg.), *Diversity ent-decken. Reichweiten und Grenzen von Diversity Policies an Hochschulen*, Weinheim, 97–113.
- Sacksofsky, Ute, 2015: Frauenquoten – Weg zur Gleichheit der Geschlechter oder ‚umgekehrte Diskriminierung‘ von Männern? In: Steffen Mau / Nadine M. Schöneck (Hg.), *(Un-)Gerechte (Un-)Gleichheiten*, Berlin, 134–141.
- Scanlon, T. M., 2008: *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, and Blame*, Cambridge (MA).
- Scanlon, T. M., 2018: *Why Does Inequality Matter?*, Oxford.
- Scheffler, Samuel, 2003: What is Egalitarianism? In: *Philosophy & Public Affairs*, 31 (1), 5–39.
- Schramme, Thomas, 2013: Das Recht auf gleiche Behandlung und das Recht auf Behandlung als Gleiche. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (5/6), 831–832.
- Sen, Amartya, 1992: *Inequality Reexamined*, Cambridge (MA).
- Serrao, Mark Felix, 2019: Kommentar: Frauenquoten fürs Parlament: Wie man die Idee des Bürgertums verrät und das Leistungsprinzip aushebelt. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 2.2.2019;

- <https://www.nzz.ch/international/deutschland/paritaetsgesetz-in-brandenburg-die-quote-ist-ein-irrweg-ld.1456571>
- Shelby, Tommie, 2014: Integration, Inequality, and Imperatives of Justice: A Review Essay. In: *Philosophy & Public Affairs* 42 (3), 253–285
- Siegel, Reva B., 2004: Equality Talk: Antisubordination and Anticlassification Values in Constitutional Struggles Over Brown. In: *Harvard Law Review* 117, 1470–1547.
- Skrentny, John David, 1996: *The Ironies of Affirmative Action. Politics, Culture, and Justice in America*, Chicago.
- Swift, Adam, 2003: *How Not to Be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*, London.
- Taylor, Robert S., 2009: Rawlsian Affirmative Action. In: *Ethics*, 119 (3), 476–506.
- Tilly, Charles, 1998: *Durable Inequality*, Berkeley.
- Walzer, Michael, 1983: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York.
- Wertheimer, Alan, 1983: Jobs, Qualifications, and Preferences. In: *Ethics*, 94 (1), 99–112.
- Williams, Bernhard, 1962: The Idea of Equality. In: Peter Laslett / W. G. Runciman (Hg.), *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, Oxford, 110–131.
- Williams, Melissa S., 1998: *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton.
- Wolff, Jonathan, 2007: Equality: The Recent History of an Idea. In: *Journal of Moral Philosophy*, 4 (1), 125–136.
- Young, Iris Marion, 1990: *Justice and the Politics of Difference: With a New Foreword by Danielle Allen*, Princeton 2011.
- Young, Iris Marion, 2006: Taking the Basic Structure Seriously. In: *Perspectives on Politics*, 4 (1), 91–97.

# Freiheit und der skeptische Blick auf das Recht

Micha Steinwachs\*

*Shklar, Judith, 2017: Der Liberalismus der Rechte, Matthes & Seitz, Berlin.*

Eine globale Regression bricht sich Bahn, die sich im Angriff auf demokratische Errungenschaften durch autoritäre Bewegungen und Regierungen bemerkbar macht. Dieser *regressive turn* ist ein globales Phänomen, das auch vor den USA nicht Halt macht. Deren Status als Vorreiterin der Demokratie gerät damit ins Wanken. Seit der Wahl Donald Trumps ist der Blick über den Atlantik deswegen getrübt. Die Frage, wie es zu einer rechtspopulistischen Präsidentschaft in *dem* Land der Demokratie habe kommen können, hinterlässt Irritation. Einzig der Glaube an die Rechtsstaatlichkeit und die demokratischen Institutionen verspricht Hoffnung. Als positives Pendant zu der Irritation wird daher oft eine Euphorie beschworen, die aufkommt, sobald die Rechtsstaatlichkeit der Vereinigten Staaten die Erlässe des Präsidenten immer wieder aufs Neue in seine Schranken weist.<sup>1</sup> Auch der Protest, der mitunter von zivilem Ungehorsam Gebrauch macht, hält am Rechtsglauben fest. So wird stets die Gerichtsbarkeit angerufen, um durch Urteile der Gerichte die Präsidialdekrete Donald Trumps zurückzuweisen und Gerechtigkeit wiederherzustellen.

Mit den Schriften der amerikanischen Philosophin Judith Nisse Shklar lässt sich fragen, warum politische Rechte in diesen Momenten als Errungenschaften im Kampf gegen Autoritäten hochgehalten werden und die Rechtsstaatlichkeit in liberalen Staaten als stärkste Waffe gegen regressive Regierungen hochstilisiert wird. Shklar widmet sich den Widersprüchlichkeiten des Rechts. Ihr skeptischer Blick lässt Chancen und Gefahren des Rechts nicht unbeachtet und steht der uneingeschränkten Euphorie über die Wirkungsmacht der Rechtsstaatlichkeit mahndend gegenüber.<sup>2</sup>

---

\* Micha Steinwachs  
Kontakt: [micha.steinwachs@posteo.de](mailto:micha.steinwachs@posteo.de)

1 Vgl. u.a. die Rezension zum Liberalismus der Rechte in der ZEIT. „Triumph einer Außenseiterin“ <https://www.zeit.de/2017/27/judith-nisse-shklar-philosophin-liberalismus-sammelband> (letzter Zugriff: 29.09.2018)

2 Auf diesen Punkt verweist auch Rieke Trimgev in ihrer Rezension des Liberalismus der Rechte „Mut zu Skepsis. Judith Shklar über Rechte im liberalen politischen Denken“, erschienen auf dem Theorieblog <https://www.theorieblog.de/index.php/2017/10/mut-zur-skepsis-judith-shklar-ueber-rechte-im-liberalen-politischen-denken/> (letzter Zugriff: 29.09.2018).

## 1. Liberalismus – aber welcher?

Unter dem Titel *Der Liberalismus der Rechte* erschienen 2017 im Matthes und Seitz Verlag eine Sammlung von drei Essays und einer Vorlesung von Judith Shklar, in welchen sie sich mit der Idee der Rechte in den Vereinigten Staaten von Amerika auseinandersetzt. Sie verfolgt darin den Gedanken, dass die Ausstattung von Subjekten mit politischen Rechten den wehrhaften Charakter liberaler Gesellschaften ausmacht. Diese Texte aus dem Spätwerk der 1992 verstorbenen Harvard Professorin drehen sich vor allem um die Frage: Warum erachten US-Amerikaner\*innen Rechte für derart wichtig?

Als Antwort liefert Shklar eine Genealogie der Rechte in Amerika und eine Begründung für den besonderen Stellenwert, den diese in dem Land einnehmen. Die Autorin unternimmt dabei den Versuch, eine genuin US-amerikanische politische Theorie des Liberalismus nachzuzeichnen. Ihre Aufsätze sind gleichermaßen spannend in der Analyse und lesbar im Stil, was die lange Stille um diese einflussreiche Theoretikerin zumindest im deutschen Diskurs bemerkenswert macht.

Den Einstieg in die Thematik liefert die Sammlung nach einer kurzen Heranführung des Übersetzers, Hannes Bajohr, mit dem Essay *Rechte in der liberalen Tradition*, in dem die Philosophin ideengeschichtlich vier verschiedene Strömungen des Liberalismus herausarbeitet. Sie untersucht deren Unterschiede und fragt stets nach der Rolle, den das Recht in der jeweiligen liberalen Denktradition einnimmt. Der Minimalkonsens, den sie in allen vier betrachteten Strömungen entdeckt, besteht für Shklar in deren liberalem Charakter. Dieser ergebe sich daraus, dass jede der betrachteten „politischen Doktrinen [...] sehr großen Wert auf die größtmögliche persönliche Freiheit legen, die vereinbar ist mit der gleichen Freiheit jeder anderen erwachsenen Person“ (25). Dem zunächst von ihr herangezogenen „Liberalismus der persönlichen Entwicklung“ bescheinigt sie, kein Interesse an Rechten zu zeigen. Aus der Perspektive dieser liberalen Denkart schränken Regeln die Individuen in ihrer Selbstverwirklichung und dem Anspruch möglichst einzigartig zu sein ein. Das Ideal darin zu sehen, diese „romantische Freiheit“ zu verwirklichen, disqualifiziert den Liberalismus der persönlichen Entwicklung als unpolitisch (29).

Als gerades Gegenteil zur vollkommen solitären Berufung auf negative Freiheit stellt Shklar den „Liberalismus der Herrschaft des Gesetzes“ vor. Freiheit wird unter dieser Doktrin nur in radikalem Bezug auf andere Subjekte gefasst. Indem sich alle auf allgemeine Regeln einigen, findet jeder Mensch die persönliche Freiheit, sein eigenes Leben in Sicherheit und im Vertrauen darauf zu errichten, solange in Ruhe zu leben, wie er oder sie sich an die Regeln hält (31). Rechte treten hier vor allem als Pflichten in Erscheinung und dienen lediglich „als Mittel zur Erreichung eines größeren gesellschaftlichen und persönlichen Gutes – der Sicherheit und dem mit ihr einhergehenden Frieden und Wohlstand“ (33). Obwohl es dieser Liberalismus vor willkürlicher Herrschaft zu schützen vermag, wird dabei aber ein für Shklar essentieller Aspekt gerechter Gesellschaften außer Acht gelassen: Die Einhegung von Furcht.

Freiheit, so stellt die Autorin anhand ihres wohl berühmtesten Konzeptes, dem „Liberalismus der Furcht“, fest, lässt sich nicht auf Sicherheit durch Wohlstand und Schutz vor Grausamkeiten reduzieren. Vielmehr müsse die Einhegung aller Quellen von „vermeidbarer Furcht“ angestrebt werden (35). Die von ihr erdachte Idealform des Liberalismus verlangt den Abbau von jeglichen sozialen Ungleichheiten. Der Liberalismus der Furcht erkenne, dass eine reine Berufung auf negative Freiheit, ohne die Bedingungen für Freiheit zu bereiten, die Schwachen und Abgehängten nicht davor bewahre, in „Krankheit und

Armut“ zu versinken (42). Rechte in einem demokratischen Staat müssen Shklar's Ansicht nach Regierungsmacht begrenzen können und gleichzeitig den Weg für soziale Gerechtigkeit bereiten. Hierin lässt sich der Theoretikerin eine sozialdemokratische Tendenz nachweisen (vgl. Honneth, 2014: 259f.).

Um die vierte Spielart des Liberalismus zu verdeutlichen, richtet sie ihren Blick auf den US-amerikanischen Liberalismus. Das Genuine, das Shklar an dem von ihr betitelten „Liberalismus der Rechte“ in den USA findet, begründet sie anhand eines historischen Defizits. So ist der Ausgangspunkt für ihr Denken über die Idee der Rechte in Amerika die widersprüchliche Koexistenz von einer konstitutionellen Demokratie, die in der Verfassung die Gleichheit *aller* Menschen ausruft, mit der gleichzeitigen Versklavung eines bestimmten Teils der Gesellschaft. Shklar benennt jenen Widerspruch ganz deutlich, indem sie zeigt, dass die amerikanische Republik in dem Moment ihrer Gründung Freiheit ausruft, welche jedoch durch die aktive Praxis der Sklaverei bereits negiert ist. In ihrer Analyse beschreibt sie, dass diese Diskrepanz zwischen moralisch-konstitutionellem Anspruch und der Faktizität des Rechts die Vereinigten Staaten von allen anderen modernen Staaten absetze (25). Jenes Manko bedeute nichts anderes, als dass die Vereinigten Staaten als Nation ihr Ziel, „dass alle Menschen als Gleiche erschaffen werden“, eben nicht erreicht haben (106).

Immer wieder kommt die Philosophin bei der Begründung des hohen Stellenwerts der Rechte in Amerika auf das Beispiel des Abolitionismus zurück. Der Kampf um die Abschaffung der Sklaverei verweist ihrer Auffassung nach auf den inneren Widerspruch in der amerikanischen Gesellschaft und knüpft diesen an die Idee der Rechte. Denn solange die Sklaverei bestehe, könne das „Herz einer gerechten Regierung“, nämlich die Verwirklichung individueller Rechte für alle Mitglieder der Gesellschaft, nicht gewahrt werden (42). Sie schreibt in aller Deutlichkeit: „Solange den Sklaven moralische und negative Freiheit verweigert wurden, stand die positive Freiheit aller auf dem Spiel und das Versprechen der Unabhängigkeitserklärung blieb unerfüllt“ (43).

Shklar erkennt hier ein Alleinstellungsmerkmal dieser Ausprägung des Liberalismus gegenüber den anderen von ihr analysierten Liberalismen. Er liegt in der besonderen Rolle, die negative und positive Freiheit in ihm einnehmen. Die Philosophin betont hier, dass es im Liberalismus der Rechte nicht um die Bewertung und das gegeneinander Auspielen von negativer und positiver Freiheit geht. Stattdessen werden Rechte hier von allen Menschen gleichermaßen geteilt. Der Kern besteht darin, dass sich in ihm die von Isaiah Berlin popularisierte Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit gänzlich aufhebe, „weil die Verweigerung der einen auch die Verweigerung der anderen bedeutet“ (53). Im Unterschied zum Liberalismus der Herrschaft des Gesetzes könne sich hier niemand auf sein Eigentumsrecht berufen, wenn dieses einen anderen in seiner positiven Freiheit einschränke.

Was Shklar hier bereits am historischen Beispiel der Sklaverei verdeutlicht, wird in ihrem Essay *Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten* theoretisch ausgearbeitet. Sie zeigt, dass Rechte nicht nur die Bedingung dafür schaffen, „in den Genuss der negativen Freiheit“ zu kommen (151). Sie sind nicht als „Akte der Befreiung“, sondern als gesellschaftlicher Prozess zu verstehen, der letztlich die Freiheit selbst ist (ebd.). Die allgemein geteilte Möglichkeit „sich vor einem Gericht gegen diejenigen zur Wehr zu setzen, die einen daran hindern wollen [...] Verfassungsrechte in vollem Umfang in Anspruch zu nehmen“ (152) oder kurz „das Recht, für seine eigenen Rechte und für andere besondere Rechte einzutreten“ (184), lässt Freiheit im Liberalismus der Rechte als die Freiheit des Einklagenden erscheinen.

## 2. Zu Recht mit Skepsis

Es ist nicht verwunderlich, dass Judith Shklar herangezogen wird, wenn die Durchsetzungsfähigkeit politischer Rechte beschworen werden soll. Denn sie ist voller Bewunderung für die Idee der Rechte ob ihrer „selbstverstärkenden, dynamischen Kraft“, wenn sie mitunter bemerkt, dass jede Auseinandersetzung im Liberalismus der Rechte früher oder später eine zwischen Rechten wird (106). Dennoch ist es nicht so, dass Shklar einen durchweg positiven Blick auf das Recht wirft. In ihrem Essay *Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes* offenbart sich ihr Skeptizismus gegenüber dem Recht besonders deutlich. Sie vertritt hier die These, dass ein reiner Glaube in die Rechtsstaatlichkeit als uneingeschränkte Herrschaft des Gesetzes angesichts der Gräueltaten totalitärer Regime des 20. Jahrhunderts einem fast zynischen Vertrauen in die moralische Fortschrittlichkeit des Gesetzes entspreche. Es liegt hier eine Überschneidung mit den *critical legal studies* vor, deren Überlegungen eines ideologischen, den bürgerlichen Machtapparat schützenden Rechts Shklar nicht als fundamental falsch zurückweist. Sie sieht diese Ideologie des Rechts und hat mit *Legalism* bereits ein wichtiges Werk dazu verfasst. Trotzdem hält Shklar stets an der Verteidigung des Rechtsstaats fest. Ihrer Ansicht nach ergebe es „keinen Sinn (...), das existierende System der bürgerlichen Freiheiten und Rechte und das dieser Haltung zugrunde liegende individualistische Ethos zu destabilisieren“ (137). Herrschaft des Gesetzes ist für sie zweischneidig: sie muss bewahrt und beobachtet werden. Dieser Spannung hält ihrer Ansicht nach der Liberalismus der Rechte stand.

An diesem Punkt kann eine Gegenüberstellung der liberal-skeptischen Betrachtung des Rechts von Judith Shklar mit der Denktradition kritischer Rechtstheorie ansetzen. Mit der *Kritik der Rechte* hat Christoph Menke dazu ein wichtiges Werk geliefert. Der Philosoph zeigt, dass im bürgerlichen Recht ein nicht zu durchbrechender Zirkel der Herrschaft besteht, der nur durch die Einsetzung eines neuen, sich selbst aufhebenden Rechts gebrochen werden kann. Shklar gegen die Rechtskritik heranzuziehen, hieße die Frage zu stellen, ob es gilt, die Widersprüche im Recht auszuhalten oder das Recht selbst zu revolutionieren.

Mit dem *Liberalismus der Rechte* zeigt Judith Shklar, dass ein skeptischer Blick auf das Recht die Wirkungskraft politischer Rechte nicht aufheben muss und stilisiert diese als schadensbegrenzende Ermächtigungen gegen Furcht und Gewalt. Anknüpfend an die eingangs erwähnten Proteste gegen die Politik der amerikanischen Regierung unter Trump lässt sich mit Shklars Ausführungen nachvollziehen, wieso dort das Recht angerufen wird, um Gerechtigkeit wieder herzustellen.

## Literatur

- Camman, Alexander, 2017: „Triumph einer Außenseiterin“ in die ZEIT  
<https://www.zeit.de/2017/27/judith-nisse-shklar-philosophin-liberalismus-sammelband>, 28.06.2017 (letzter Zugriff: 29.09.2018).
- Honneth, Axel, 2014: *Vivisektionen eines Zeitalters*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Menke, Christoph, 2015: *Kritik der Rechte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Shklar, Judith, 1991: *American Citizenship. The Quest For Inclusion*. Harvard University Press, Cambridge.
- Shklar, Judith, 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, Matthes & Seitz, Berlin.
- Trimčev, Rieke, 2017: „Mut zur Skepsis. Judith Shklar über Rechte im liberalen politischen Denken“  
<https://www.theorieblog.de/index.php/2017/10/mut-zur-skepsis-judith-shklar-ueber-rechte-im-liberalen-politischen-denken/> (letzter Zugriff: 29.09.2018).