

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.¹ 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.² 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.³

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 Präferenzen⁴ 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.⁵ 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.⁶

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).⁷ 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).⁸ 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.⁹ 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.¹⁰

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:¹¹ 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“. ¹² 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 Ungerechtigkeits Erfahrungen 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. ¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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 präsenste 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.¹⁶

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.¹⁷

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.¹⁸

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 unbekannte

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 Thouht & 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.