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

raufhin 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).[1]

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.[2] 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.[3] 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 eingehegte 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.[4]

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 Zustimmungs- 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[5] 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 conscientous 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.[6] 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.[7] 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 vormodernen 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.)[8] 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 Ungerechtigkeitssinn 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 hervorgerufen haben. Er hat also einen zeitlichen Index in der nahen Zukunft.[9] 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 Ungerechtigkeitserfahrungen 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 Ungerechtigkeitserfahrungen 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 vorenthielte, was Berlin „positive Freiheit" nannte.[10] 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 partikulare 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 lossagen 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.[11]

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.[12] 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.[13] 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.[14]

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 partikulare 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,[15] 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).[16]

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.[17] 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" gegenübertreten 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.

Freeden, 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. Shklars Liberalimustheorie 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.