

# Furcht und Elend in der Demokratie

Zur Aktualität des politischen Denkens von Judith N. Shklar

*Amadeus Ulrich* \*

**Schlüsselwörter:** Demokratie, Furcht, Realismus, Ungerechtigkeit, Liberalismus

**Abstract:** Furcht, ein Schlüsselbegriff der politischen Theorie Judith Shklars, ist ihr zufolge eine mit dem Sinn für Ungerechtigkeit verbundene Gefühlsregung. Doch es ist alles andere als klar, warum dem so ist. Dieser Aufsatz widmet sich dem Wesen, der Rolle und den normativen Implikationen der Furcht als eines negativen Realitätskontaktes in der Demokratie. Was folgt daraus, Furchterfahrungen zum Gegenstand der Demokratietheorie zu machen? Zweifellos deutlich mehr, als jene meinen, die Shklars Liberalismus als minimalistisch und defensiv abtun. Wer sich auf ihren psychologisch informierten politischen Realismus stützt, darf allerdings zweierlei nicht unterschätzen: Die moralische Grundlage der Forderung, das leidende Subjekt in den öffentlichen Raum zu bringen; und die affektiven sowie materiellen Bedingungen, die zur Realisierung dieses folgenreichen Versuches erforderlich sind. Dabei offenbart sich eine Spannung: Shklar äußerte sich gegenüber Experimenten mit demokratischer Beteiligung verhalten; doch sind ihre Argumente zum Ideal einer weniger von Furcht geplagten Gesellschaft mit dieser Zurückhaltung nicht immer im Einklang.

**Abstract:** Fear, a core notion in Judith Shklar's political theory, is, in her view, an emotion associated with the sense of injustice. However, it is far from clear why that is so. This essay explores the nature, role, and normative implications of fear as a negative reality contact in a democracy. What follows from making experiences of fear the topic of democratic theory? Indubitably much more than those who criticize Shklar's liberalism as minimalist and defensive tend to think. But whoever seeks to build upon her psychologically informed political realism should not underestimate two things: The moral basis of the demand to bring the suffering subject into the public sphere, and the affective as well as material conditions required to realize this momentous goal. Here, a tension comes to light: Shklar expressed skepticism concerning experiments with democratic participation, yet her arguments about the ideal of a less fear-ridden society are not always in consonance with this restraint.

\* Amadeus Ulrich, Goethe-Universität Frankfurt am Main  
Kontakt: [ulrich@normativeorders.net](mailto:ulrich@normativeorders.net)

## 1. Einleitung

Eine Denkerin, die in den 1950er Jahren in den Chor einstimmt, der die auf Plato zurückgehende Tradition der utopischen politischen Theorie in einem Stillstand sah, war Judith Shklar.<sup>1</sup> In ihrer Doktorarbeit, unter dem Titel *After Utopia* veröffentlicht, besprach sie das Ableben progressiven politischen Denkens und radikaler Philosophie inmitten der Trümmer des Zweiten Weltkrieges; die Gräueltaten der Geschichte hätten uns die Zerbrechlichkeit demokratischer Verhältnisse, ja, mit Habermas (2019: 174, Hervorhebung im Original) gesagt, die „*jederzeit gegenwärtige* Möglichkeit des moralischen Zerfalls einer ganzen Nation“ vor Augen geführt. Nichts schien sicher. „Demokratie ist nicht unvermeidlich“ und kann „von innen heraus zerstört werden“, schrieb Shklar (1957: 218).<sup>2</sup> Schon in ihrem Frühwerk forderte sie von der politischen Theorie ein Bewusstsein dafür, was erkämpft worden ist und verloren werden kann. Sie dürfe sich nicht von den optimistischen Fortschrittsnarrativen und Modellen gesellschaftlicher Perfektion der Aufklärung in den Bann schlagen lassen.<sup>3</sup>

Es ist dieser Realismus, dieser ungetrübte Blick auf die politische Wirklichkeit gepaart mit einer Aversion gegenüber der Abstraktion, den sie in ihren vielen Schriften, die auf ihre kürzlich neu aufgelegte Dissertation folgten, zu Papier gebracht hat, der eine beachtliche Renaissance in der politischen Theorie erfährt.<sup>4</sup> Längst ist sie auch im deutschsprachigen Raum keine Unbekannte mehr.<sup>5</sup> Das hängt auch damit zusammen, dass die ‚hohen Liberalismen‘ eines John Rawls oder Ronald Dworkin vermehrt als realitätsfern und politikvergessen kritisiert werden (vgl. Galston 2010: 385; Geuss 2008; Williams 2005) und eine „demokratische Regression“ (Schäfer/Zürn 2021) diagnostiziert wird, die einen skeptischeren Ton und eine Schwerpunktlegung auf Schadensbegrenzung zu rechtfertigen scheint. Shklars illusionsfreier Liberalismus, der die Vermeidung verdammungswürdiger Verhältnisse verlangt und politische Machtverhältnisse von den Gesichtspunkten jener zu begreifen versucht, die unter ihnen am meisten leiden (vgl. Hess 2014: 115), passt zur Realität unserer Tage, in der Rauch aus der Ukraine aufsteigt.

In diesem Aufsatz möchte ich die Rolle, die Folgen und normativen Implikationen der Furcht, ein Schlüsselbegriff ihres Werkes, als Realitätskontakt in der Demo-

1 Eine Version dieses Textes habe ich im Mai 2022 bei der Graduate Conference in Political Theory in Princeton vorstellen dürfen. Für die Einladung und das instruktive Feedback der Teilnehmenden bin ich sehr dankbar. Hilfreiche Hinweise und Verbesserungsvorschläge erhielt ich zudem von Andreas Busen, Dominik Herold, Axel Honneth, Greta Kolbe, Melissa Lane, Jan-Werner Müller, Carlos Morado, Martin Renz, Lukas Sparenborg, Alexander Weiß und dem:der anonymen Gutachter:in der *Zeitschrift für Politische Theorie*.

2 Alle Übersetzungen der Originaltexte, die nicht in deutscher Fassung vorliegen, stammen von mir.

3 Auf die Frage, inwiefern Shklars brillante Doktorarbeit, an deren Ende sie die Notwendigkeit kollektiver politischer Selbstbestimmung verteidigt, mit ihren späteren Aufsätzen zum Liberalismus der Furcht konsistent ist, kann ich hier nicht eingehen, halte es aber ohnehin für irreführend, sie als ‚Cold-War-Liberal‘ zu klassifizieren, der es vornehmlich um negative Freiheit ginge. Vgl. Moyn (2019).

4 Siehe den schönen Literaturbericht von Rieke Trimçev (2021b).

5 Das ist vor allem auch Hannes Bajohrs beeindruckender Übersetzungs- und Interpretationsleistung zu verdanken.

kratie in größerem Detail als in der Literatur üblich diskutieren. Einige ihrer Thesen und Argumente lassen sich nämlich analytisch aufschlüsseln, wenn Furcht als affektive Anerkennung ungleich verteilter Macht verstanden und die Frage gestellt wird: Was folgt daraus, Erfahrungen der Furcht und ihre Folgen zum Gegenstand der Demokratietheorie und praktischen Politik zu machen? Demokratische Verfahren haben für Shklar einen hohen instrumentellen Wert, weil sie Ungerechtigkeiten intelligibel und überwindbar machen. Sie sind mitsamt Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit, wie sie in *Ganz normale Laster* ausführt, ein „Überlebensrezept“ statt ein „Projekt, das die Vollkommenheit der Menschheit im Sinne hätte“ (Shklar 2014: 11). Die Furcht ist indes wegen ihrer individuellen und gesellschaftlichen Folgen selbst zu fürchten und Indiz für Missstände. Dies führt mich zu einem der spannendsten Elemente ihres moralpsychologisch informierten und ideengeschichtlich geschulten Denkens, dem auch in der Sekundärliteratur in Bezug auf ihre Rechtfertigung der Demokratie noch nicht ausreichend Beachtung geschenkt worden ist: Shklar fasst das Gefühl der Furcht als eine Ausdrucksform des ‚Sinns für Ungerechtigkeit‘ auf und macht im Rahmen ihres negativen Egalitarismus, der mir vor allem von Rousseaus *Zweitem Diskurs* und dem großen „politischen Insider“ (Shklar 1969: 105) Montesquieu inspiriert zu sein scheint, soziale und politische Ungleichheiten als eine ihrer Hauptquellen aus. Wie Frustration, Empörung oder Wut stellt Furcht ein assoziiertes Gefühl der besonderen menschlichen Fähigkeit dar, diesen Moralsinn zu haben, den sie in *Über Ungerechtigkeit* an einer Stelle als das „Herzstück des politischen Empfindungsvermögens moderner Demokratie“ benennt (Shklar 2021: 142).

Nicht alle sind von der Wiederentdeckung Shklars begeistert. So schreibt etwa Christoph Möllers (2020: 9, 289), dass der Liberalismus aus einer „rein negativen“, defensiven Haltung nicht zu retten sei. Veith Selk (2020: 51) zufolge ist der Liberalismus der Furcht angesichts der komplexen Gründe für die Erosion liberaler Demokratien sogar „ein wirklichkeitsfernes, veraltetes Ideal“, das eine Apologie des *status quo* nach sich ziehen könnte. Selbst Katrina Forrester, die mit früheren Aufsätzen viel zum Shklar-Hype beigetragen hat (2011; 2012), stellt inzwischen ernüchtert fest, dass mit Shklar das konservative Ideal sozialer Stabilität wieder ins Blickfeld gerückt sei. Der Fokus auf die Furcht und die Vulnerabilität des Menschen als Gefühlswesen führe zu einer Philosophie und Politik mit relativ niedrigem Anspruch (vgl. Forrester 2019a: 268 f.; 2019b: 153).

Ich bin anderer Ansicht. In ihrem selten zitierten Text *Rechte in der liberalen Tradition* konstatiert Shklar, dass der Liberalismus der Furcht in der Gegenwart größere Erwartungen hege als die Sicherung des Friedens und die Beseitigung des Terrors. „Er steckt sich höhere Ziele“, sagte sie, indem er „die Einhegung *aller* Quellen vermeidbarer Furcht“ und die „Verringerung *jeder* Form von sozialer Ungleichheit“ anstrebt, dabei „immer darauf bedacht, die persönliche Freiheit *aller* zu vergrößern“ (Shklar 2017a: 35 f., Hervorhebung d. A.). Das ist keine bescheidene Bestrebung. Die Orientierung an den Quellen der Furcht birgt, wenn sie als Ausdruck des Ungerechtigkeits sinns verstanden wird, ein größeres Potenzial für die Demokratietheorie, als eine

Deutung von Shklar als konservativer Denkerin uns weismachen möchte.<sup>6</sup> Sind primäre Befürchtungen vor existenziellen Bedrohungen besänftigt, kann sich ihr Liberalismus neuen, komplexeren Formen der Furcht und Freiheit widmen (vgl. Honneth 2014: 258; Williams 2005: 60), die in einer historischen Konstellation an Geltungskraft gewinnen.

Aus Shklars Werk lässt sich, wie in jüngster Zeit oft betont, die eindringliche Forderung ableiten, konkrete Erfahrungen der Furcht und des Opferseins zum Gegenstand demokratischer Diskurse zu machen.<sup>7</sup> Eine kaum diskutierte Frage ist aber, welche Bedingungen es in einer Demokratie ihr zufolge ermöglichen, dass der über das Medium der Furcht vermittelte Ungerechtigkeitssinn artikuliert werden kann (vgl. Bajohr 2019: 92 ff.; Trimçev 2021b: 333). Der Aufsatz versucht deshalb, den Blick auch für die institutionellen Dimensionen von Shklars Demokratietheorie im Lichte der Komplexität ihres Furchtbegriffs zu schärfen.<sup>8</sup> Dabei lässt sich auf eine Spannung hinweisen: Einerseits äußerte sich Shklar zeit ihres Schaffens gegenüber demokratischen Experimenten mit Formaten politischer Beteiligung skeptisch (vgl. Misra 2016; 2022); andererseits sind einige ihrer Argumente, mit denen sie die Demokratie als „eine politisch angemessene Antwort auf den Sinn für Ungerechtigkeit“ (Shklar 2021: 139) verteidigt, mit dieser Zurückhaltung nicht im Einklang.

Im Folgenden rekonstruiere ich zunächst, was Furcht für Shklar im Kern als Realitätskontakt ausmacht und weshalb sie mit dem Ungerechtigkeitssinn verknüpft ist. Daraufhin gehe ich auf die reflexive Furcht vor der Furcht ein, wobei sich zeigt, dass es vor allem Montesquieu und nicht Hobbes ist, auf dessen Schultern sie steht. Im vierten Abschnitt äußere ich mich via eines kurzen Exkurses zu Bernard Williams, ohne dabei den Fokus auf die Realität der Furchtverhältnisse zu verlieren, zur Besonderheit ihres politischen Realismus, der meines Erachtens letztlich nicht um eine grundlegende Moralvorstellung herunkommt. In einem letzten Schritt gehe ich, in Bezug auf Shklars ambivalente Einstellung gegenüber partizipativen und deliberativen Demokratiemodellen, auf zwei Grundbedingungen der Artikulation von Furchterfahrungen

- 6 Guina Gatta (2018), mit deren Analyse ich in vielen Punkten sympathisiere, verteidigt Shklar als radikale Theoretikerin einer aktivistischen und agonistischen Politikvorstellung. Doch mich stört, wie im vierten Abschnitt deutlich wird, die Etikettierung Shklars als einer Denkerin, die moralische Grundlagenforschung ablehne (vgl. Bajohr 2019: 94). Ebenso kulminiert die Absicht, soziale Ungleichheiten zu verringern und Opfern zuzuhören, nicht unbedingt in eine Forderung nach radikaler, aktivistischer Politik, die neue Gefahren und Risiken mit sich bringen kann (vgl. Shklar 1986: 17; Trimçev 2021b: 325 f.). Deshalb geht auch Kamila Stullerova (2014: 30) etwas zu weit, wenn sie über Shklar sagt: „Sie verbindet das schlimmste Übel der Grausamkeit mit der Verfolgung einer radikalen, transformativen und unablässigen Politik, die wir anstreben sollen.“
- 7 Das vorliegende Argument verdankt Müllers (2015; 2019) klugen Shklar-Interpretation viel; die Diskussion des Ungerechtigkeitssinns und ihres Spätwerk fällt bei ihm jedoch etwas kurz aus. Ferner ist ein bahnbrechender Aufsatz von Bajohr (2019) zu nennen, an den ich in demokratietheoretischer Hinsicht anknüpfe. Ein weiterer wichtiger Beitrag der jüngsten Zeit stammt von Trimçev (2021a), die in ihrer Untersuchung der Shklar'schen Konzeptionen politischer Verpflichtung und des zivilen Ungehorsams auf Beziehungen der Loyalität und statt auf Furcht auf Wut eingeht, die sich in demokratischen Praktiken des Widerstands entlädt.
- 8 Hiermit stelle ich eine weitere Kritik von Forrester (2019b: 151) in Frage: dass Shklars „Schwerpunktlegung auf Macht, Politik und individuelle Erfahrung“ nicht zu Institutionen, sondern von ihnen wegführe.

ein: (a) Kommunikationspraktiken und Sozialbeziehungen, die ermöglichen, was ich als affektive Verständigung bezeichne, sowie (b) Arbeitsverhältnisse, die einem von ihr geforderten demokratischen Ethos zuträglich sind. Damit weise ich auf Punkte hin, an die eine von Shklar inspirierte Demokratietheorie anknüpfen kann.

## 2. Furcht und Ungleichheit

Shklars Bemerkungen und Argumente zur Furcht und ihren Formen, die ich zu verbinden und ideengeschichtlich anzureichern versuche, sind über ihr Gesamtwerk verstreut, das nur selten in Gänze systematisierend in den Blick genommen wird (vgl. Hess 2014: 3). Im Kern lässt sich Furcht als negativer Kontakt zu einer möglichen oder bereits gegenwärtigen Realität verstehen, von der Gefahren und Widrigkeiten für uns oder andere ausgehen. Sie hängt mit dem subjektiven Sicherheitsempfinden zusammen, äußert sich als mentale sowie körperliche Reaktion auf eine Bedrohung, die von Personen oder Sachen ausgeht, und ist, wie Shklar (2013: 44) es formuliert, „so allgemein wie physiologisch“. Der Begriff beschreibt eine unangenehme Emotion, die eine Abneigung anzeigt, weil ein Schaden erwartet wird, dem wir schwerlich, wenn überhaupt, widerstehen können. Furcht ist mentale Vorwegnahme eines kommenden Unheils, das für wahrscheinlich gehalten wird und dem wir uns ausgeliefert fühlen.

Sich zu fürchten ist laut Shklar eine natürliche Defensivreaktion endlicher Empfindungswesen. Zu leben heißt, dass einen ab und an die Furcht packt, und das ist nicht immer von Nachteil. Denn sie vermag vor vermeidbarem Leid zu schützen. Wenn wir gegenüber etwas abgeneigt sind, versuchen wir womöglich, das Übel zu vermeiden. Eine Abneigung führt zum Zurückweichen, kann aber auch lähmen. Der „außergewöhnliche Erregungszustand“ der Furcht lässt uns, mit Montaigne (1998: 43) gesagt, entweder „Fersengeld“ geben oder sie nagelt unsere Füße „am Boden fest“. Sie kann uns den Schlaf rauben, uns verwirren und in den Wahnsinn treiben, uns Unfassliches tun lassen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass das Wovor der Furcht, welches diese Effekte haben kann, stets ein Ding der Wirklichkeit ist. Es kann sich um einen Gegenstand der Vorstellungskraft handeln, worauf Hobbes (1966: 108) mit seinem Begriff einer Furcht vor der „Macht unsichtbarer Geister“ hinweist. Ebenso kann das Furchterregende statistisch unwahrscheinlich und gleichwohl in den Köpfen präsent sein, wie zum Beispiel Opfer eines Terroranschlags zu werden. Furcht ist eine Grunderfahrung menschlichen Seins, die von einer benennbaren Bedrohung, der wir entweichen möchten, erregt wird. Mit ihr geht ein Bewusstsein der eigenen Vulnerabilität und Abhängigkeit einher. Affektiv ist man sich einem Risiko bewusst, dass einem in einer Situation der Ungewissheit Leid widerfahren könnte. Eine für uns nachteilige Wirklichkeit wird als nahend empfunden (vgl. Heidegger 2006: 141).

Zugespißt lässt sich der Realitätskontakt der Furcht mit Shklar als affektive Anerkennung einer Machtdifferenz verstehen, aus der die Erwartung, einen Schaden zu erleiden, herrührt: Der Gegenstand der Furcht gibt uns einen Grund, etwas zu denken

oder zu tun, was wir sonst nicht gedacht oder getan hätten.<sup>9</sup> Es vermindert unser Vermögen, zu unternehmen, wonach uns der Sinn steht, versperrt uns Weltzugänge. Furcht beschneidet Freiheit, weil sie uns zu Bewusstsein bringt, dass wir vom Willen anderer abhängig sind (vgl. Hobbes 1966: 275, 278; Müller 2019: 101). Wer die Furcht überwindet, entkommt folglich stets dem Zugriff einer Macht, die viele Fratzen haben kann; und weil Ungleichheiten in Gesellschaften, „realistisch“ verstanden, unvermeidlich sind, wie Shklar (2017a: 42; 2021: 139) meint, ist Furcht eine unausrottbare Grunderfahrung menschlicher Existenz, der sich die Demokratietheorie annehmen muss.

Ihr zufolge fürchten wir uns vor allem, wenn wir kaum ertragbaren mentalen oder körperlichen Schmerz antizipieren. Das bedeutet natürlich nicht, dass jede Art des Schmerzes dieses Gefühl hervorruft. Es ist sinnvoll, von einem engen Furchtbegriff zu sprechen, mit dem sie vornehmlich operiert und dem sie Normativität zuspricht (vgl. Bajohr 2019: 89). Demnach lässt sich von Grundübeln sprechen, die wir alle kennen und vermeiden wollen, was impliziert, dass es Erfahrungen gibt, die grundsätzlich zu fürchten sind, weil jene, die unter ihnen leiden, sie als Desaster wahrnehmen (vgl. Williams 2005: 145).

Shklar (2014: 17) stellt die Grausamkeit als *summum malum* in den Mittelpunkt ihres Denkens, womit sie die willentliche physische und mentale Quälerei eines schwächeren Wesens meint. Sie sei das Schlimmste, das Menschen einander antun. Wer ihr zum Opfer fällt, empfinde stets Furcht. Es ist demnach unser größtes Laster, das möglich ist aufgrund ungleich verteilter Macht. Das erklärt, warum eine Hauptquelle der Furcht der militarisierte Staatsapparat ist. Denn dieser kann wie fast nichts sonst systematisch und organisiert Elend und Qualen verursachen (vgl. Shklar 2017a: 34). Das Umfeld, in dem staatlicher Terror walten kann, ist von sozialer Distanz und Hierarchie geprägt, die die emotionale Einbeziehung des Anderen erheblich erschwert. Furcht vor Grausamkeit und anderem Unglück gedeiht dort, wo Menschen voneinander entrückt sind und, auch aufgrund eines weit verbreiteten ideologisch unterfütterten Glaubens an Falschheiten, dazu ermutigt werden, manche Mitmenschen und Minderheiten als minderwertig zu betrachten und sie auf eine Weise zu behandeln, die Kummer auslöst.

Erstmals und nur einmal erwähnt Shklar den Sinn für Ungerechtigkeit in *Ganz normale Laster*. Dieser gehe über ein bloßes Mitleidsempfinden hinaus und beinhalte die Erkenntnis, dass Missbräuche der Macht und das unnötige Leiden, das sie hervorbringen, beklagenswert sind. Der Kerngedanke lautet, dass es menschlich ist, mit Empörung und Furcht auf die universelle Ungerechtigkeit der Grausamkeit zu reagieren. Wehrlosen Wesen, denen zügellos und ohne Rechtfertigung Schmerz zugefügt wird – das rühre selbst „die größten Menschen“ (Shklar 2014: 33). Shklar hat, neben Montaigne, der seinen Hass auf die Grausamkeit sprachgewaltig betonte, Rousseau im Sinn, nach dem die-

9 Wenn ich Macht hier als ein Vermögen verstehe, anderen Menschen bewusst einen Grund zum Handeln oder Denken zu geben, stütze ich mich auf Rainer Forst (2015: 62 f.) einflussreiche Bestimmung. Er verknüpft die Furcht ebenfalls mit dem Machtbegriff, ohne aber auf diesen Konnex näher einzugehen: „[E]ine kontextsensible Analyse der Macht muss die Fälle unterscheiden können, in denen ein Panzer gefürchtet wird und man deshalb die Straße verlässt, und solche, in denen er als feindlich und bedrohlich angesehen wird, aber die Furcht vor ihm dennoch schwindet.“

ser Impuls nicht nur durch persönliche Verletzungen hervorgerufen wird, sondern auch eine emphatische Reaktion angesichts des Leidens der anderen sein kann (vgl. Shklar 2021: 142). Ebendiese Reaktion wird in einem Kontext sozialer Ungleichheit unterdrückt, führt zu Indifferenz und Selbstsucht: „Ungleichheit schadet der Fähigkeit, für andere zu empfinden und sich in ihrem Leiden zu erkennen“ (Shklar 1969: 47).

Die Forderung, die Furcht vor Grausamkeit zu verhindern, geht mit der Überlegung einher, dass es Erfahrungen gibt, die wir alle zu vermeiden trachten. Etwas verblüffend ist dann jedoch, wenn Shklar (2013: 50; 2014: 11) schreibt, dass das Gefühl eine „unmittelbare“ Erfahrung sei und uns auf den „Stand lediglich reaktiver Empfindungswesen“ zurückwerfe. Befürchtungen haben vielmehr einen kognitiven Gehalt und können manipuliert werden (vgl. Müller 2015: 47 f.). Furcht ist auf Grundlage von Erfahrungswissen und Evidenz rationalisierbar oder zu entkräften. Dies trennt sie von der Angst, die eine diffuse Befindlichkeit ist, die keinen konkreten Gegenstand hat, sondern ein Unbehagen in einem als bedrohlich empfundenen Umfeld darstellt.<sup>10</sup> Es hat Vorzüge, zwischen Angst und Furcht zu differenzieren, weil dies mehr moralpsychologische Tiefe erlaubt. Da sich Furcht auf ein *malum futurum* bezieht, kann sie begründet werden, indem das in einem Kontext der Ungleichheit auftretende Bedrohliche benannt wird. Das macht sie politisch bearbeitbar und zu einem möglichen Gegenstand der Urteilskraft (vgl. Müller 2019: 138).

Shklar hat jedoch, worauf Hannes Bajohr (2019: 90) hinweist, kein vollumfängliches Argument für die Universalisierung der Furcht vor der Grausamkeit als stets negativer Erfahrung entwickelt; eine naturalistische Begründungsfigur wäre erforderlich. Ein Liberalismus, der die Grausamkeit zum höchsten Übel erhebt, muss laut Shklar (2013: 45) letztlich über die Annahme hinausgehen, dass wir sie alle fürchten – die relevante Normativität kann nicht aus einer solchen empirischen Tatsache gewonnen werden. Sie scheint hier eine Rechtfertigungslücke zu lassen, die ich im vierten Abschnitt, zumindest teilweise, zu schließen versuche. Zunächst gilt es jedoch, sich zur Furcht vor der Furcht zu äußern. Diese hat eine reflexive Struktur und umgeht das Problem eines naturalistischen Fehlschlusses; und ihr kommt in der Demokratie eine entscheidende Rolle zu.

### 3. Die Reflexivität der Furcht vor der Furcht

Nichts sollten wir mehr fürchten als die Furcht selbst, schreibt Shklar in Anlehnung an Montaigne,<sup>11</sup> weil sie die Wurzel anderer Übel und Laster sein könne. Das Gefühl beeinflusst demnach unseren Charakter, regt uns potenziell zu schädlichen Handlungen und Denkweisen an. Grausamkeit, Lügen und Verrat seien allesamt ihre Kinder, was sie

10 Diese Unterscheidung hat eine reiche philosophische Tradition, ist aber zugegebenermaßen notorisch umstritten. Bei Heidegger (2006: 140) heißt es, ähnlich wie bei Kierkegaard, dass das Furchtbare durch seine innerweltliche Abträglichkeit „als Drohendes“ charakterisiert sei und stets eine erkennbare Quelle in der Nähe habe, während das Wovor der Angst „völlig unbestimmt“ ist (ebd.: 186).

11 „Wovor ich mich am meisten fürchte, ist die Furcht. Ihre Gewalt übersteigt in der Tat alle anderen Bedrängnisse“ (Montaigne 2016: 44). Zum Einfluss der psychologischen Skepsis Montaignes auf Shklar vgl. Vogt (2018).

zur „schlimmste[n] aller moralischen Verfassungen“ mache (Shklar 2014: 265). Es war, neben Montaigne, vor allem Montesquieu, den sie den „Meister der politischen Realität“ (Shklar 1976: 89) nannte, der aufgrund der fürchterlichen Folgen der Furcht davon überzeugt war, dass nichts sie legitimieren könne: „In Montesquieus Augen ist Furcht so schrecklich, körperlich und seelisch so zerstörerisch, dass sie durch keine ihrer Folgen aufgewogen werden könnte“ (Shklar 2014: 259).

Furcht kann eine große Menge ergreifen. Die Einsicht, dass andere sich fürchten und entsprechende Präventivmaßnahmen ergreifen, vermag sie zu erregen, ohne dass man sich über das „Warum oder Was“ (Hobbes 1966: 44) im Klaren ist. Subjektive Risikoabschätzungen werden von dem Verhalten und den Erfahrungen der Menschen in unserem Umfeld beeinflusst. Furcht gefährdet deshalb das fragile Gut allgemeinen Vertrauens, jene riskante Einstellung, die ebenfalls unter Bedingungen der Ungewissheit eingenommen wird und einen verwundbar macht, und welche Shklar als konstitutive Eigenschaft einer demokratischen Ordnung ansieht. Denn ohne einen „ungewöhnlich hohen Grad“ an Vertrauen zwischen Regierenden und Regierten, in Verfahren wie Wahlen, Parteien und Gerichtsprozesse, schreibt sie, sei die liberale Demokratie unmöglich (Shklar 2014: 164). Da sie oft mit dem phänomenologischen Mittel der Literaturinterpretation ihre Argumente stützt, will ich ein Theaterstück heranziehen, das den Vertrauensverlust in einer furchtsamen Gesellschaft illustriert.

In *Furcht und Elend des Dritten Reiches* beschreibt Bertolt Brecht (1970: Szene 10) eine Frau und einen Mann, die mit ihrem Sohn am Tisch sitzen und sich streiten. Es ist das Jahr 1935 in Köln. Der Vater redet sich in Rage aufgrund der Nachrichten über „die Priesterprozesse“, die er eine „Schweinerei“ nennt. Die Mutter erwidert, es sei doch „nicht so schlecht, wenn sie ausräumen“. Ihr Mann schimpft, dass in deren „Braunem Haus“ auch nicht alles sauber sei. Nach einer Weile fällt ihnen auf: ihr Sohn ist verschwunden. Beide werden nervös, weil sie befürchten, dass er zur Hitlerjugend gehen könnte. „Das über das Braune Haus hättest du nicht sagen dürfen“, sagt die Frau. Ihr wird übel, der Mann schimpft: „Großer Gott! Und da soll man Lehrer sein! Erzieher der Jugend! Furcht habe ich vor ihr!“ Beide wälzen grässliche Gedanken, der Mann sieht sich vor Gericht, wo sein „eigen Fleisch und Blut“ gegen ihn aussagt, schimpft seinen Sohn „Judas“ und legt zitternd ein Eisernes Kreuz an. Unterdessen erwägt seine Frau, ein Hitlerbild über den Schreibtisch zu hängen. Dann kommt der Junge zurück, eine Tüte Schokolade in der Hand haltend. „Hast du nur die Schokolade gekauft?“, fragt seine Mutter, und er antwortet: „Was denn sonst? Klar“ – doch sie trauen ihm nicht.

Exemplarisch zeigt sich hier der drastische Einfluss, den Herrschaftsverhältnisse auf intimste Beziehungen haben können. Die Menschen in Brechts Szene handeln und denken unter Bedingungen systematischer Furcht, die Freiheit beschneidet und die Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen korrumpiert (vgl. Allen 2001: 355). Sie wissen, dass ihnen die Mitglieder des „Braunen Hauses“ jederzeit und ungestraft Grausamkeiten antun könnten. Sollte ihr Sohn sie verraten, wären sie dem Machtapparat ausgeliefert. Ferner zeigt sich der abschreckende Effekt der Furcht, der sie zu einem probaten Mittel des Ordnungserhalts macht. Das ist es, worauf Montesquieu anspielt, wenn er die Furcht



zum Prinzip der Despotie erhebt. Die Furcht vor politischer Zwangsmacht, die im Dritten Reich zur gebräuchlichsten Form sozialer Kontrolle wurde, ist Teil unseres historischen Gedächtnisses. Die Möglichkeit derartiger Ungeheuerlichkeiten ist real, weil sie real gewesen sind. Shklar erinnert daran, dass es jene in Brechts Stück hervortretende Furcht vor willkürlichen, unerwarteten und unnötigen Ausübungen von Macht ist, die wir stets zu fürchten haben. Rawls (1975: 523) definiert die Furcht als ein natürliches, nicht aber als ein moralisches Gefühl, zu dessen Erklärung sich jemand auf etwas „anerkannt Rechtes oder Unrechtes“ beziehen müsste. Genau das trifft jedoch auf die Furcht vor der Furcht zu.

Diese Überlegungen führen zu einem Paradox politischer Macht, das in Hobbes' politischer Theorie zu finden ist (vgl. Robin 2004: 32). Einerseits ist hiernach die erste Aufgabe eines Staates, will er seinen Anspruch auf rechtmäßige Autorität einlösen, für die Sicherheit der Bürger:innen zu sorgen (vgl. Williams 2005: 3). Doch dies ist nur möglich, wenn an die Stelle allseitigen Misstrauens und Unbehagens die konkrete Furcht vor dem „Schwert des Staates“ (Hobbes 1966: 90) und damit dessen Strafgewalt tritt, die die Menschen in Schach hält: „Furcht und Freiheit sind vereinbar“ (ebd.: 163). Menschen sind, wie er in der Vorrede von *De Cive* ausführt, so beschaffen, dass sie sich unweigerlich misstrauen und voreinander fürchten, solange nicht die funktional notwendige Furcht vor einer Machtinstanz besteht, die sie zu „bändigen“ imstande ist (Hobbes 2017: 13). Er betont die Nützlichkeit der Furcht als einer Leidenschaft, auf die man sich in der Politik als „Katalysator der Integration“ (Selk 2020: 47) verlassen muss.

Ein auf Montesquieu aufbauender Liberalismus kann das nicht akzeptieren, sondern betrachtet es als desaströse Idee, Furcht gesellschaftlich zu legitimieren: „Furcht zerstört Freiheit“ (Shklar 2014: 8). Shklar (ebd.: 54) steht Montesquieus „düstere[m] Realismus“, der ein ausgewogenes Geflecht aus politischen Praktiken und Rechtsverhältnissen einfordert und dessen Kernmerkmal die Gewaltenteilung ist, viel näher als Hobbes' Feier der Furcht vor geballter Macht. Das Hauptziel von Montesquieus Legitimitätstheorie ist, Menschen vor den ungebremsten „Aggressionen der Herrschenden“ zu schützen (Shklar 2017b: 117). Seine wohlwollende Misanthropie, die ohne einen tiefempfundenen Hass auskommt,<sup>12</sup> verlangt eine Entpersonalisierung der Politik: Verfahren statt Personen sollen gebieten (Shklar 2014: 241). Die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, heißt, für eine Streuung der Macht, soziale Diversität, wechselseitige Toleranz und Pluralismus zu plädieren. Der Liberalismus der Furcht sieht in einer auf den Prinzipien politischer Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit beruhenden demokratischen Republik die einzige Staatsform, die sich dem Ideal einer furchtfreien Gesellschaft annähern kann; deshalb der Begriff einer monogamen und treuen „Zweckehe“ (Shklar 2013: 62). Doch Shklars Demokratietheorie zeigt sich erst dann in ihrer vollen Strahlkraft und Aktualität, wenn man sich die aus ihrem Ansatz ableitbaren Bedingungen der Artikulation von Furchterfahrungen näher vor Augen führt. Hierfür muss man das Spezifische ihres Realismus' verstehen, auf dessen Grundlage ihre Forderung, Furcht zum Gegenstand demokratischer Debatten zu machen, ihre Rechtfertigung erlangt.

12 Montesquieu stellt laut Shklar (2014: 238) „völlig klar heraus, dass die moralischen Kräfte des Menschen so unzureichend seien, dass er immer Gefahr laufe, gegenseitiger Zerstörung anheimzufallen.“

#### 4. Demokratie auf Augenhöhe: Shklars Realismus und das Recht, gehört zu werden

Williams hat in seinem Spätwerk den Liberalismus der Furcht mit der Tradition des ‚politischen Realismus‘ in Verbindung zu bringen versucht, und auch andere haben der Doktrin diese Eigenschaft zugeschrieben (vgl. Bajohr 2017: 9; Forrester 2012; Galston 2010: 386; Kaufmann 2020; Stullerova 2014: 36 f.). Es ist jedoch nicht evident, was Shklars Ansatz und ihren Fokus auf die Kritik der Furchtverhältnisse als ‚realistisch‘ auszeichnet. Ein Markenzeichen des Realismus in der politischen Theorie, wie Williams (2005: 10) ihn umrissen hat, ist die Ablehnung einer ‚bloß‘ moralischen Normativität, die die politische Sphäre überwölbt und auf sie angewandt wird. Rawls’ Gerechtigkeitstheorie sowie der Utilitarismus stehen hiernach paradigmatisch für einen ‚Moralismus‘, der die konstitutiven Umstände der Politik verkenne und gutes politisches Handeln als angewandte Ethik missverstehe (vgl. Ulrich 2021).

Bekanntlich spricht Williams (2005: 157) von einer „ersten Aufgabe“ der Politik, die in der Gewährleistung der Grundvoraussetzungen sozialer Kooperation besteht. Die Ordnung als Universalzweck jeder legitimen Regierung erlaubt demnach aber nicht jedes Mittel. Der Staat darf nicht in Form einer Schreckensherrschaft jenes Unheil anrichten, das er verhindern soll. Williams bringt dies mit Hobbes in Verbindung, dessen Nähe zum Liberalismus der Furcht ich oben bereits bezweifelt habe. Er argumentiert jedoch weiter, dass die Lösung der ersten Aufgabe der Politik der Forderung nach „annähernd gleicher Annehmbarkeit“ entsprechen müsse (ebd.: 7). Damit meint er, dass jene, die einen Autoritätsanspruch erheben, *jedem* politischen Subjekt zu erklären haben, warum es gute Gründe gibt, eine Zwangsordnung als gerechtfertigt anzuerkennen. Dies ist eine Legitimationsforderung, die in der Idee eines genuin politischen Verhältnisses, das *per definitionem* keine Form „reiner Beherrschung“ darstellen könne, enthalten und auf das Axiom zurückzuführen sei, dass Macht allein kein Recht schafft (ebd.: 5, 96). Aber was ist die Quelle der Normativität, aus der die Forderung nach annähernd gleicher Akzeptabilität ihre Geltungskraft schöpft? Worauf gründet Williams’ ‚Prinzip Kritischer Theorie‘, wonach politische Macht ihre eigene Rechtfertigung nicht selbst produzieren darf? Sein Ansatz steht auf wackligen Beinen, weil er eine moralische Normativität auszudrücken scheint, die den Irrungen und Wirrungen der Politik vorgeordnet ist und der eine transhistorische Geltung zukommt (vgl. Estlund 2017: 401; Forst 2021; Larmore 2020: 108; Ulrich 2021: 102).

Dies führt mich zurück zu Shklar, deren Denken weit weniger konsonant mit Williams’ Realismus ist, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Zurecht lobte Letzterer ihren Liberalismus „von unten“ für dessen Sensibilität gegenüber der Geschichte und den Ansprüchen sowie Erfahrungen „ganz normaler“ Menschen inmitten asymmetrischer Machtverhältnisse (Williams 2005: 61). Shklar verdrängte die konfliktreiche politische Realität keineswegs, das stimmt. Ferner schwamm sie oft gegen den Strom und lamentierte etwa, dass sich die analytische Philosophie zu sehr mit Fragen fairer Regeln der Güterverteilung beschäftigt und das Grausame, Nega-

tive, und Irrationale vernachlässigt habe (Shklar 1986: 24); den Perspektiven der Opfer von furchtauslösenden Ungerechtigkeiten und deren Bedeutung für unser Nachdenken über die Demokratie sei nicht genügend intellektuelle Achtung gezollt worden (Shklar 2021: 32). Die Philosophie müsse sich verstärkt auch mit Anliegen beschäftigen, „die eher gefühlt als gesprochen werden und bei denen es nicht so sehr darum geht, was gesagt werden kann, sondern um die Schwierigkeit, überhaupt etwas zu sagen“ (Shklar 1998a: 173). Ebenso wandte sie sich gegen Ideologien der moralischen Einmütigkeit in der Politik, wie sie etwa der naturrechtliche „Legalismus“ oder kommunitaristische Theorien vertreten, kritisierte die anti-politischen Züge der philosophischen Romantik sowie des „christlichen Fatalismus“ (Shklar 1957: Kap. 5) und hielt soziale Vielfalt und Toleranz, wie betont, für Grundbedingungen eines Zusammenlebens in Freiheit. Alles typisch ‚realistische‘ Tendenzen.

Allerdings argumentiert Shklar (1964: 123 ff.) in *Legalism* wohlgerichtet auch gegen ‚politische Realist:innen‘ wie Carl Schmitt und Hans Morgenthau,<sup>13</sup> die die ‚Autonomie der Politik‘ gegenüber Sphären wie der Moral, Ökonomie und des Rechts verteidigen, worin sie ein zum Scheitern verurteiltes Projekt erkennt. Denn ‚das Politische‘ lasse sich nicht als eigenständiger Bereich mit rein immanenten Gesetzen begreifen.<sup>14</sup> Wichtiger noch: Gerade ihr spätes politisches Denken weist, wie auch Bajohr (2019: 94) betont, ein verblüffend kantisches Potenzial auf, welches Williams nicht gebührend berücksichtigt hat. Immer wieder taucht in Shklars Schriften das Konzept der ‚Menschenwürde‘ auf. In *Legalism* noch etwas nachlässig abgetan als ein so ‚vager Begriff, dass ihm in keinerlei spezifischen Situation eine konkrete Bedeutung zukommt‘ (Shklar 1964: 93), schließt sie in *Der Liberalismus der Furcht* keineswegs aus, dass das Verbot der Grausamkeit und die Überwindung der Furcht als notwendige Bedingungen der ‚Würde von Personen‘ verstanden werden könnten (Shklar 2013: 45 f.). In *Über Ungerechtigkeit* heißt es, dass sich der demokratische Sinn für Ungerechtigkeit geltend mache, „wenn jemandem die menschliche Würde abgesprochen wird“ (Shklar 2021: 141). Es handele sich um eine Intuition, die öffentlichen Respekt verdiene. Und bereits in ihrer Doktorarbeit hieß es, dass ohne einen Hoffnungsschimmer, dass sich die ‚Macht menschlicher Vernunft‘ im freien Handeln entfalten könne, politische Theorie nicht möglich sei (Shklar 1957: xix). Forrester (2012: 262 f.) hat zudem anhand beeindruckender Recherchen aufgedeckt, dass Shklar, anders als Williams, tiefe Sympathien für die praktische Philosophie Kants hegte.<sup>15</sup> Doch man muss nicht unbedingt in den Boxen des Harvard-Archivs kramen, um das zu erkennen. Diese schimmern etwa auch in ihrer Hegel-Studie durch, in der sie eine

13 Williams (2005: 78) konnte Schmitts Begriff des Politischen als Freund-Feind-Polarität trotz dessen gefährlicher Ambiguität die ‚Wahrheit‘ abgewinnen, „dass die politische Differenz zum Wesen der Politik gehört“.

14 In Shklars (1998b: 317) frühem Aufsatz zu Henri Bergson steht: „Politische Theorie ist keine unabhängige Sphäre des Denkens“, weil sie implizit oder explizit stets von „umfassenderen religiösen, erkenntnistheoretischen und moralischen Überlegungen“ abhängt.

15 All dies verträgt sich nicht gut mit der Deutung, dass Shklars Ansatz jenseits aller fundamentalen moralischen Begründung stehe, den „Kantischen *Vernunftglauben*“ verworfen und die „Autonomie und Würde der Politik“ betont habe (Gatta 2018: 3, 144 ff., Hervorhebung im Original; vgl. Bülte 2018). Es würde sich lohnen, näher zu erörtern, ob sich Shklars Liberalismus im Lichte der kantischen Züge ihres Denkens nicht doch zwischen

Formulierung des Kategorischen Imperativs verteidigt: „Das Gebot, den Menschen niemals *bloß* als Mittel zu gebrauchen, ist *nicht* nur eine Formel oder ein Test, sondern es erlegt jedem von uns ziemlich genaue Pflichten auf“ (Shklar 1976: 140, Hervorhebung im Original).

Wie hängt diese deontologische Tendenz mit dem Realitätskontakt der Furcht zusammen? Erneut lohnt es sich, eine Bemerkung von Williams (2005: 61) auf ihren Gehalt hin abzuklopfen: Ihm zufolge entdeckt Shklar Rechte nicht „philosophisch“, sondern historisch und politisch. Der Ruf nach Rechten stellt, wie Shklar (1986: 24) in *Injustice, Injury, and Inequality* expliziert, eine Reaktion auf reale Gefahren in einer von Irrationalismen geprägten Welt dar. Sie werden voller Entrüstung verlangt, wenn sich Menschen vor Verletzungen und Grausamkeiten vonseiten des Staates oder privater Akteur:innen fürchten: „Rechte werden gegen den Missbrauch von Macht geltend gemacht“ (ebd.: 25). Um ihre Bedeutung für die Demokratie zu verstehen, müsse sich die politische Theorie mit jenen befassen, die für neue Rechte gekämpft haben oder von existierenden, wie dem Wahlrecht, ausgeschlossen worden sind (vgl. Shklar 1991: 15).

Angedeutet ist damit die moralepistemologische Sichtweise, dass negative Erfahrungen der Furcht einen Moment der Transzendenz innerhalb der politischen Wirklichkeit bergen.<sup>16</sup> Sie können auf verallgemeinerungsfähige Ungerechtigkeiten hinweisen, die wir sonst nicht begreifen würden, und lassen uns nicht ausgeschöpfte Potenziale demokratischer Reformen erkennen. Shklar geht davon aus, dass die Dimensionen von Missständen, aufgrund derer manche Furcht empfinden, nicht vollumfänglich erfasst werden können, ohne dass die Demokratietheorie und die praktische Politik die Sichtweise jener, die sich erniedrigt, ausgegrenzt und entwürdigt fühlen und Rechte einfordern, inkludiert; zum Opfersein „gehört ein unabweisbar subjektives Moment“ (Shklar 2021: 63). Ihr zufolge hängen Arten normativen Wissens von der sozialen Position und den besonderen Erfahrungen einer Person ab (vgl. Kaufmann 2020: 216).

Dies legt jedoch die Rechtfertigung eines Rechts, gehört zu werden, nahe, das als Grundbedingung unseres Lebens als moralische Wesen, die mit einem Unrechtsempfinden begabt sind, aufgefasst werden könnte: „Zumindest verdient jeder, angehört zu werden, und die Art und Weise, in der Bürger ihre sozialen und persönlichen Kränkungen wahrnehmen, kann nicht außer Acht gelassen werden“ (Shklar 2021: 60). Das Recht, für seine eigenen und die Rechte der anderen kommunikativ einzutreten, ist laut Shklar (2017c: 183 f.) das allerwichtigste.<sup>17</sup> Sie sagt: „Überhaupt nicht gefragt zu werden, ob man für oder gegen die Einrichtungen ist, die das eigene Leben bestimmen, bedeutet, für nichts zu gelten, ein Nichts zu sein“ (Shklar 2021: 187). Zudem mangelt es dann an einer

dem Utilitarismus und der Moralphilosophie Kants entscheiden müsste, statt sich einem Eklektizismus zu verschreiben. Eine solche immanente Kritik kann ich hier aber nur andeuten.

16 Diese Formulierung ist angelehnt an Honneth (2000: 108).

17 Deshalb ist die Existenz als staatenloses Individuum „eines der furchtbarsten politischen Schicksale“ (Shklar 1991: 4). Es wäre spannend, jene Aussage über ein Recht, für seine Rechte einzustehen, im Lichte dieser Behauptung in *Ganz normale Laster* näher zu analysieren: „Das erste Recht ist, gegen die Furcht vor der Grausamkeit geschützt zu werden“ (Shklar 2014: 261).

elementaren Quelle moralischer Erkenntnis. Laut Shklar sind es jene, denen Leid und Demütigungen widerfahren sind, die die Gültigkeit ihres Unrechtsempfindens am besten beurteilen können, während die Gründe für das Empfinden von Furcht oft von jenen schwer nachvollzogen werden können, die die Realität, die sie hervorruft, nicht erlebt haben. Deshalb darf die Demokratietheorie den Sinn für Ungerechtigkeit nicht ignorieren: „Sollte die Demokratie eine *moralische Dimension* haben, dann ist es die, dass das Leben aller Bürger von Bedeutung ist und dass sich *ihr Rechtsempfinden* durchsetzen muss“ (ebd.: 60, Hervorhebung d. A.).

Was hier aufleuchtet, ist eine Vorstellung der Demokratie als Praxis wechselseitiger Achtung, bei der den Schlechtgestellten, Verlierer:innen und „dauerhaften Minderheiten“ (Shklar 1964: 224) ermöglicht wird, ihre Ungerechtigkeitserfahrungen zu äußern. Dies erfordert nicht nur unabhängige rechtsstaatliche Einrichtungen, die das Prinzip *audi alteram partem* umsetzen, und eine ausgefeilte Dämpfung der Regierungsmacht, laut Montesquieu (2011: 166) bereits ein „Meisterwerk der Gesetzgebung“, sondern auch Praktiken ergebnisoffener Kommunikation, bei denen sich Bürger:innen als Gleichgestellte erfahren und begünstigt wird, was Shklar als „rationale Empathie“ benennt.<sup>18</sup> Wir sollen die Situation anderer zu erkennen versuchen, so als wäre sie unsere eigene, wobei wir uns unserer Verletzlichkeit gewahr würden. Diese Einbeziehung des Anderen muss dabei auf der Überzeugung ruhen, die dem kantischen Instrumentalisierungsverbot gleichkommt, dass ein Mensch kein „Ding oder eine Ressource für andere“ sein dürfe (Shklar 1986: 32). Effektive Rechte bedürfen eines mentalen und emotionalen Aufwandes, jenen zuzuhören, die Ungerechtigkeiten erlitten haben, oder für jene zu sprechen, die selbst nicht sprechen können. Shklars Realismus nimmt psychologische Realitäten in der Demokratie ernst; doch das führt sie tief in die Sphäre einer universalistischen Moral.

## 5. Affektive Verständigung und Arbeit

Für eine Demokratietheorie in Shklars Sinne ist es von eminenter Bedeutung, sich mit den Bedingungen zu befassen, die es ermöglichen, dass Gründe der Furcht ausgesprochen und diskutiert werden können. Sie selbst weigerte sich, der „Beratungsindustrie“ beizutreten und Ratschläge zu erteilen, „was Verhaltensregeln oder die Wahl einer Politik angeht“ (Shklar 2014: 249). Müller (2019: 102) tut ihr jedoch Unrecht, wenn er meint, dass es bei ihr bisweilen so klinge, als ob Erfahrungen der Furcht „von einem preußisch-paternalistischen Staat in administrative Maßnahmen zum Schutz der Einzelnen umgesetzt oder auf irgendeine andere Weise rechtsstaatlich ruhiggestellt werden“ könnten.

In ihrer autobiografischen Vorlesung *A Life of Learning* erwähnt sie ein Buch, das sie zurzeit überarbeite: „Ich versuche, Ungerechtigkeit von dem Blickwinkel derjenigen aus zu betrachten, die sie erlebt haben, nicht nach dem Vorbild eines Gerichtshofs, sondern auf eine weit weniger regelgebundene Weise“ (Shklar 1996: 277). Sie meinte natür-

18 Sie borgt den Begriff von Nadine Gordimer (1989).

lich *Über Ungerechtigkeit*, in dem sie ihrer Theorie der Demokratie als Implementierung einer Idee der Verfahrensgerechtigkeit, bei der „die subjektiven Ansprüche Geschädigter“ (ebd.) gehört werden, fulminant Ausdruck verliehen hat. Darin hat sie eine demokratische Infrastruktur vor Augen, innerhalb derer nicht nur alle Zugang zu „Institutionen des Ausgleichs“ erhalten, sondern allen auch die Chance gewährt wird, ihr Ungerechtigkeitsempfinden öffentlich zu bekunden, um den *status quo* zu hinterfragen und zu verändern (Shklar 2021: 198). Demokratische Institutionen müssen demnach einen Rahmen stecken, in dem subjektive Erfahrungen erfasst und Rechtfertigungen eingefordert werden können, die als Triebfedern gesellschaftlichen Wandels wirken.

Wie im zweiten Abschnitt gesagt, sind es zwischenmenschliche Entfremdungen und Ungleichheiten der Macht, die das Umfeld konstituieren, in dem Furcht gedeiht. Das bringt mich zurück zu ihrem anfangs zitierten, weniger bekannten Aufsatz zum Liberalismus der Furcht, in dem sie konstatiert, dass die Doktrin mit einem „demokratischen Ethos“ verbunden werden müsse, „das den Abbau sozialer Ungleichheiten verlangt“ (Shklar 2017a: 40). Damit meint sie nicht, dass es geteilte dichte Wertvorstellungen braucht, kritisierte sie kommunitaristische Hoffnungen auf eine solche „gemeinschaftliche Eintracht“ in der Demokratie doch stets als illusorisch und gefährlich (Shklar 1986: 33; vgl. Misra 2022). Vielmehr verteidigt sie eine Vision alltäglichen Begegnens und Interagierens im Öffentlichen wie im Privaten, wobei wir lernen, auf eine Weise miteinander zu sprechen und uns zuzuhören, sodass wir den ‚Ethos der Ungleichheit‘ überwinden.<sup>19</sup> Damit legt sie der Demokratietheorie nahe, darüber nachzudenken, auf welche Weisen sich soziale Distanz verringern ließe, die für die Ausbildung einer rationalen Empathie gegenüber dem Leiden der anderen unabdinglich ist.

Shklars Anspruch, immer zuerst den Stimmen der Opfer zuzuhören, stellt hohe Anforderungen an die Responsivität eines politischen Systems und die affektiven Fähigkeiten seiner Mitglieder. Es muss bedacht werden, dass es reichlich Überwindung kostet, zuzugeben, dass man sich in einer bestehenden normativen Ordnung abhängig und erniedrigt fühlt und deshalb Furcht empfindet; und man denke auch an Sprachbarrieren sowie intellektuelle Hürden. Die Schlechtgestellten müssen ein Interesse daran haben, zu reden und sich zu beteiligen, und dazu befähigt werden. „Die meisten wollen sich nicht als Opfer sehen“, schreibt Shklar (2021: 65, Hervorhebung d. A.), „nichts könnte schließlich erniedrigender sein. Die meisten von uns würden lieber die *Realität uninterpretieren* als zuzugeben, dass wir Ungerechtigkeiten hilflos ausgeliefert sind.“

19 Über Rousseau schrieb sie, dass ihm zufolge jede Ungleichheit emotionale Verschiebungen zur Folge hat, die dazu beitragen, dass wir zu Ungerechtigkeiten beitragen oder ihnen zum Opfer fielen (vgl. Shklar 2021: 142). Erneut ist hier auch der Rekurs auf Montesquieu (2011: 142) interessant, weil er die „Liebe zur Gleichheit“ als Tugend in einer Demokratie bestimmt, die es zu fördern gelte. Deshalb sorgte er sich, wie Shklar (2014: 116) hervorhebt, um den „politischen Schaden“ des Snobismus, den sie als Angriff auf die Gleichheit beschreibt. In einer Rezension sagt Shklar (1972: 1131) zudem, dass der Fokus auf Montesquieus Theorie der Gewaltenteilung die „vielen erheblich interessanteren Aspekte seines Denkens“ verdeckt habe, etwa den Kernkonflikt „zwischen der Zivilgesellschaft und der politischen Apparatur des modernen Staates“.

Dies stellt Herausforderungen für Ideale partizipativer Demokratie in ihrem Sinne dar, und Shklar zögerte auch stets, kontinuierliche politische Beteiligung als Allheilmittel demokratischer Malaise zu bejubeln. In *American Citizenship* schreibt sie: „Einige Menschen dürften im ununterbrochenen politischen Engagement nicht aufgehen“ (Shklar 1991: 11). In *Über Ungerechtigkeit* heißt es: „Mitbestimmung mag uns nicht von unseren Neurosen befreien“ (Shklar 2021: 195). Ihre Einstellung zu demokratischer Partizipation als Mittel, um Menschen vom Joch der Furcht zu befreien, ist ambivalent. Denn so richtig die Beobachtung ist, dass sich aus ihrer Theorie die Forderung ableiten lässt, dass die Stimme der Exkludierten und Marginalisierten eine „zentrale politische Kraft“ werden müsse, „um Räume der Anfechtung innerhalb des status quo zu eröffnen“ (Gatta 2018: 125, 128), weist uns Shklar auch auf die komplexen Sozialbeziehungen hin, die nötig sind, damit Menschen sich dazu befähigt fühlen und bereit sind, ihre Leidenerfahrungen in den öffentlichen Raum zu tragen. Eine Demokratietheorie, die sich auf Shklar berufen möchte, muss sich dezidiert dazu äußern, welche Voraussetzungen es braucht, damit marginalisierte Perspektiven tatsächlich „ein *agon* darüber eröffnen, was ganz *konkret* Furcht hervorruft“ (Kaufmann 2020: 220, Hervorhebung im Original), statt es bei diesem wichtigen Postulat zu belassen und die benannte Spannung zu umgehen (vgl. Trimçev 2021a: 75).

Laut Shefali Misra (2016: 87, 91) impliziert der demokratische Aktivismus, der Shklar vorschwebte, wiederum definitiv keinen Ruf nach mehr politischer Beteiligung. Doch darüber ließe sich trefflich streiten, indem über Formen der Partizipation nachgedacht wird, die Shklars Skepsis gerecht werden. Nicht zuletzt war es ja niemand anderes als Rousseau, den sie als den „größten Repräsentanten“ (Shklar 2021: 141) der demokratischen politischen Theorie ansah, der einen tiefen (und oft unterschätzten) Einfluss auf ihr Denken ausgeübt hat. Shklars eigene Bemerkungen weisen über eine rein repräsentative Demokratie hinaus. Denn diese scheint kaum in der Lage zu sein, den diffizilen Versuch in die Tat umzusetzen, dass Menschen öffentlich ihrem Sinn für Ungerechtigkeit einen wirkungsvollen Ausdruck verleihen können. Es bedarf Räume für Wahrnehmungen der Wirklichkeit, die schwer in Worte zu kleiden sind und dennoch geäußert werden müssen. Das Ideal ist eine Demokratie, die auf das Unrechtsbewusstsein von Menschen immerfort reagiert und eine affektive Verständigung ermöglicht, bei der mit den Betroffenen statt über sie gesprochen wird und sie sich respektiert fühlen (vgl. Tugendhat 1993: 295).

Sie schreibt: „[U]m am verlässlichsten herauszufinden, welche Grausamkeiten an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit erlitten werden, müsste man unter geregelten Bedingungen und zu jedem Moment diejenigen befragen, die am ehesten als Opfer in Betracht kommen – und das sind immer die Ohnmächtigsten“ (Shklar 2013: 57; Übers. leicht geändert). An anderer Stelle sagt sie, es sei in allen historischen Realitäten zweifelhaft, „ob ein Regime auf Dauer nicht in Ungerechtigkeit abgeleitet, wenn den Bürgern die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben verwehrt bleibt“ (Shklar 2021: 171, Übers. leicht geändert). Denn es ist ihr zufolge, wie betont, unmöglich herauszufinden, ob verdrängte Erfahrungen der Enttäuschung und Furcht begründet und politisch anerkannt sind oder nicht, „ohne sich die Klagen über die empfundene Ungerechtigkeit

sorgfältig anzuhören“ (ebd.: 147); und dabei muss man „der Stimme des Opfers *mehr* Glaubwürdigkeit einräumen als derjenigen der offiziellen Vertreter der Gesellschaft“ (ebd., Hervorhebung d. A.). Wie soll dies möglich sein ohne inklusive Beteiligungsformate, bei denen Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen und ihren Blickwinkel in der Politik nicht repräsentiert sehen, auch wirklich zu Wort kommen und so einen merklichen Einfluss auf politische Entwicklungen nehmen können, wodurch ihre Selbstachtung gestärkt wird?<sup>20</sup>

Shklar verschreibt uns, was die Gestaltung demokratischer Willensbildung angeht, keine Rezepte. Aber es ist wert, mit ihr über ihre inkonsistente Befürwortung einer konstitutionellen Demokratie, in der das Ausfüllen von Wahlscheinen und der Gang zur Justiz die primären politischen Handlungen sind, hinauszudenken. Sie ist überzeugt, dass Menschen merken, wenn sie missachtet werden: „Unter einigermaßen günstigen, demokratischen Bedingungen gedeiht ihr Sinn für *persönliche Würde* und wird darin bestärkt, *sich selbst zu behaupten*, insbesondere gegen die chronische Arroganz von Regierungsbeauftragten“ (ebd.: 148, Übers. leicht geändert und Hervorhebung d. A.). Und so zeigte sie sich letztlich doch in einer wichtigen Passage in *Über Ungerechtigkeit* optimistisch, wenn auch zögerlich, was das Versprechen demokratischer Politik als Selbstbestimmung in Rousseaus Geiste betrifft: „Die beste Möglichkeit, die Kluft zwischen bestehenden Erwartungen und dem Ruf nach gesellschaftlichen Veränderungen zu überbrücken, mag ein System wirkungsvoller und anhaltender Mitbestimmung aller Bürger sein, bei dem keiner immer gewinnt oder immer verliert“ (ebd.: 195).<sup>21</sup>

Doch die Bedingungen dieser kontinuierlichen Konsensfindung müssen eben einigermaßen günstig sein, was mich zu einem letzten Punkt führt. Es wird oft kritisiert, dass sich der Liberalismus der Furcht auf Gefahren beschränke, die von der Regierungsmacht ausgehen, und er andere Orte der Grausamkeit und des Elends, etwa innerhalb der Sphäre der Wirtschaft, übersehe. Gewiss sind es nicht immer primär staatliche Institutionen, vor denen wir uns zu fürchten haben. Shklar (2013: 47 f.) räumt durchaus ein, dass der Liberalismus, den sie verfißt, die ökonomische Macht „der Preisfestsetzung oder dem Vermögen, Menschen zu beschäftigen, ihnen Gehalt zu zahlen und sie zu entlassen“, nicht ignorieren dürfe. Es ist in ihren Augen jede Form gesellschaftlicher Konzentration der Macht zu bekämpfen, die bei Menschen ein Gefühl des Ausgeliefertseins evoziert und sie fürchten lässt, der eigenen „Anstellung, Gesundheit und Bildung beraubt zu werden“ (Shklar 2017a: 36). Niemand dürfe – und hier zeigt sie sich erneut inspiriert von Rousseau – so arm sein, „sich verkaufen zu müssen, und niemand so reich, andere kaufen zu können“ (ebd.: 40).<sup>22</sup> Kein Mensch solle in einer Demokratie in läh-

20 Damit weise ich, ähnlich wie Müller (2015: 50), auf die Relevanz politischen Handelns und dessen tatsächlichen Erlebens für den Liberalismus der Furcht hin.

21 Zur Rolle politischen Wandels bei Shklar, der stets mit dissonanten Erfahrungen einhergeht, die neue Formen der Furcht hervorbringen können, vgl. Unrau (2018).

22 In Rousseaus (1977: 58) *Vom Gesellschaftsvertrag* heißt es sehr ähnlich, dass unter dem Begriff der Gleichheit, was den Reichtum angeht, zu verstehen sei, „dass kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er gezwungen wäre, sich zu verkaufen.“



mender Armut versinken und sich darum sorgen müssen, die eigene Existenzgrundlage zu verlieren. Shklar war alles andere als blind gegenüber den affektiven sowie materiellen Voraussetzungen politischer Teilhabe (vgl. Honneth 2014; Vogt 2018). Und es sind heute bekanntlich die ärmeren Schichten und Angehörige minderqualifizierter Berufsgruppen, um deren politische Partizipation es nicht gut bestellt ist und deren Anliegen in den Parlamenten, deren Mitglieder relativ homogene Lebensläufe haben, kaum Gehör finden (vgl. Müller 2019: 133; Schäfer/Zürn 2021: 96). Die sozioökonomische Ungleichheit ist in fast allen Demokratien gewachsen. Vor diesem Hintergrund ist es erwähnenswert, dass Shklar in *American Citizenship* den Blick der politischen Theorie auch auf die Arbeitsverhältnisse als Voraussetzungen einer lebendigen demokratischen Kultur gelenkt hat. Wer eine selbstständige und aktive Bürger:innenschaft beschwört, muss sich zu deren sozialen Voraussetzungen äußern und eruieren, welche Formen der Furcht von der kapitalistischen Produktionsweise und Einkommens- sowie Vermögensverteilungen bedingt sind (vgl. Gatta 2018: 134; Nachtwey 2016). Ebenfalls in Betracht zu ziehen wären die Effekte von verachtenden Erfahrungen, die Menschen machen, die von Sozialhilfe abhängig sind, die inmitten des Reichtums kaum reicht, um über die Runden zu kommen (Shklar 1991: 22).

Shklar weist uns darauf hin, dass eine der vielen Herausforderungen für Ideale politischer Beteiligung darin besteht, dass es vor allem der in Form produktiver Arbeit geleistete Beitrag ist, der die soziale Wertschätzung und ein Gefühl der Selbstachtung beeinflussen – Bedingungen, die notwendig sind, um die Kraft zu entwickeln, sich einzubringen und Erfahrungen der Missachtung und Ausgrenzung zu teilen (vgl. Honneth 2000: 108); ganz zu schweigen von der Zeit, über die frei verfügt werden muss. Einiges wäre zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit als Grundlage einer inklusiven Demokratie zu sagen. Mein Punkt ist schlicht, dass sich auch mit Shklar die wichtige und laut Axel Honneth (2021) von der Demokratietheorie vernachlässigte Frage stellen lässt, wie Arbeit heute verteilt und organisiert sein müsste, um eine moralische Kultur zu stärken, in der die Quellen der Furcht versiegen.

## 6. Fazit: Demokratie und Furchtfreiheit

Die Gefühlsregung der Furcht spielt eine Schlüsselrolle in Judith Shklars Rechtfertigung der liberalen Demokratie. Doch ob ihrer Schwerpunktlegung auf Negativa und Schadensvermeidung kritisieren viele ihren Ansatz als zu defensiv – die Renaissance ihres Denkens sei „politisch keine gute Nachricht“ (Möllers 2020: 289). Mein Ziel in diesem Aufsatz war es, zu zeigen, wie viel, genau besehen, daraus folgt, wenn die Demokratietheorie die Grunderfahrung der Furcht in ihrer Besonderheit als Realitätskontakt ernstnimmt. Einige normative Gedankengänge Shklars lassen sich, wie deutlich wurde, erhellen und systematisieren, wenn Furcht als affektives Bewusstsein von ungleichen Machtverhältnissen gedeutet wird. Denn so wird ersichtlich, warum das Grundübel der Grausamkeit, die (oft spielerische) Quälerei eines schwächeren Wesens,

ihr zufolge eng mit dem Gefühl der Furcht verbunden ist, und besser verständlich wird zudem, weshalb diese Emotion eine Ausdrucksform des Sinns für Ungerechtigkeit ist. In einem weiteren Schritt habe ich die Furcht vor der Furcht als moralisches Gefühl gedeutet, das eine reflexive Struktur hat und sich, an die Gräueltaten der Geschichte erinnernd, auf die individuellen und kollektiven Folgen der Furcht bezieht, die demokratietheoretisch relevant sind.

Zudem habe ich in die verworrene Debatte um den ‚Realismus‘ in der politischen Theorie interveniert. Denn ich wollte betonen, dass Shklars Begründung des Liberalismus gerade aufgrund einer virtuoson Verbindung von Einsichten Montesquieus, Rousseaus und Kants weder einem Hobbes'schen Verständnis politischer Legitimität noch einem Denken nahesteht, das vor-politische moralische Werte und Prinzipien ablehnt. Ihre Kritik der Furchtverhältnisse entpuppte sich als von einem Imperativ wechselseitiger Achtung geprägt, der es gebietet, Unrechtserfahrungen zum Gegenstand politischer Debatten zu machen. Das führte zuletzt zur Frage nach den Bedingungen, die diesem Ziel zuträglich sind, und damit zu ihrem Denken über demokratische Praktiken und Institutionen des Zusammenkommens und Zuhörens. Dabei zeigte sich, dass sich mit Shklar trotz ihrer Skepsis über neue Formen politischer Kommunikation und Partizipation nachdenken ließe, die affektive Sozialbeziehungen und eine ökonomische Unabhängigkeit voraussetzen. Zweifellos hat die Demokratietheorie viel zu gewinnen, wenn sie mit ihr und in Teilen über sie hinausgehend über die vielen Folgen der Ungleichheit und Furcht in allen Sphären der Gesellschaft nachdenkt.

## Literatur

- Allen, Jonathan, 2001: The Place of Negative Morality in Political Theory. In: *Political Theory* 29 (3), 337–363. <https://doi.org/10.1177/0090591701029003002>
- Bajohr, Hannes, 2017: Judith Shklars Liberalismen. In: Ders. (Hg.), *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 7–19.
- 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. <https://doi.org/10.5771/9783845282336-71>
- Brecht, Bertolt, 1970 [1957]: *Furcht und Elend des Dritten Reiches*, Berlin.
- Bülte, Tobias, 2018: Politisches Denken jenseits von Begründung und Fatalismus: Überlegungen zu einer erweiterten Lesart Judith Shklars. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9 (2), 193–208. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.04>
- Estlund, David, 2017: Methodological Moralism in Political Philosophy. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20 (3), 385–402. <https://doi.org/10.1080/13698230.2017.1293353>
- Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: *Modern Intellectual History* 8 (3), 591–620. <https://doi.org/10.1017/S1479244311000369>

- Forrester, Katrina, 2012: Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism. In: *European Journal of Political Theory* 11 (3), 247–272. <https://doi.org/10.1177/1474885111430605>
- Forrester, Katrina, 2019a: *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton. <https://doi.org/10.1515/9780691189420>
- Forrester, Katrina, 2019b: Experience, Ideology, and the Politics of Psychology. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 136–157. <https://doi.org/10.9783/9780812296525-008>
- Forst, Rainer, 2015: Noumenale Macht. In: Ders., *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin, 58–81.
- Forst, Rainer, 2021: Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik. In: Ders., *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin, 151–168.
- Galston, William A., 2010: Realism in Political Theory. In: *European Journal of Political Theory* 94 (4), 385–411. <https://doi.org/10.1177/1474885110374001>
- Gatta, Guina, 2018: *Rethinking Liberalism for the 21st Century. The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*, New York. <https://doi.org/10.4324/9781351205399>
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400835515>
- Gordimer, Nadine, 1989: *The Essential Gesture. Writing, Politics and Places*, London.
- Habermas, Jürgen, 2019: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Berlin.
- Heidegger, Martin, 2006 [1927]: *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hess, Andreas, 2014: *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*, New York. <https://doi.org/10.1057/9781137032515>
- Hobbes, Thomas, 1966 [1651]: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, übers. v. Walter, Euchner Neuwied / Berlin.
- Hobbes, Thomas, 2017 [1642]: *Vom Bürger. Vom Menschen*, Hamburg. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2806-2>
- Honneth, Axel, 2000: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Honneth, Axel, 2014: Die Historizität von Furcht und Verletzung. Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar. In: Ders. (Hg.), *Vivisektionen eines Zeitalters*, Berlin, 248–262.
- Honneth, Axel, 2021: Der arbeitende Souverän; <https://taz.de/Arbeit-Selbstachtung-und-Demokratie/!5774633/>, 27.09.2022.
- Kaufmann, Katharina, 2020: Die gerechtigkeitsproduktive Funktion politischer Konflikte: Judith Shklars konfliktiver Liberalismus. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 11 (2), 207–223. <https://doi.org/10.3224/zpth.v11i2.03>

- Misra, Shefali, 2016: Doubt and Commitment: Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 77–96. <https://doi.org/10.1177/1474885114543571>
- Misra, Shefali, 2022: Ugly Attachments: Judith Shklar and the Unattractive Face of Solidarity. In: *Global Intellectual History* 7 (4), 685–701. <https://doi.org/10.1080/23801883.2020.1826084>
- Möllers, Christoph, 2020: *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin.
- Montaigne, Michel de, 2016 [1580]: *Essais*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt (Main).
- Montesquieu, 2011 [1748]: *Vom Geist der Gesetze*, übers. v. Kurt Weigand, Stuttgart.
- Moyn, Samuel, 2019: Before – and Beyond – the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, 24–46. <https://doi.org/10.9783/9780812296525-002>
- 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.
- Müller, Jan-Werner, 2019: *Furcht und Freiheit. Für einen anderen Liberalismus*, Berlin.
- Larmore, Charles, 2020: *What Is Political Philosophy?*, Princeton. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691179148.001.0001>
- Nachtwey, Oliver, 2016: *Die Abstiegs-gesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin.
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Robin, Corey. 2004: *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1977 [1762]: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. v. Hans Brockard, Stuttgart.
- Selk, Veith, 2020: Das Veralten des Liberalismus der Furcht. In: Susanne Martin / Thomas Linpinsel (Hg.), *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Kulturelle Figurationen. Artefakte, Praktiken, Fiktionen*, Wiesbaden, 43–60. [https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-658-30431-7_3)
- Schäfer, Armin / Zürn, Michael, 2021: *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 1957: *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton. <https://doi.org/10.1515/9780691200866>
- Shklar, Judith N., 1964: *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, MA.
- Shklar, Judith N., 1969: *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge.
- Shklar, Judith N., 1972: Review of Montesquieu's *System of Natural Government* by Henry J. Merry. In: *The American Historical Review* 77 (4), 1131–1132. <https://doi.org/10.2307/1859576>
- Shklar, Judith N., 1976. *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind“*, Cambridge.

- Shklar, Judith N., 1986: Injustice, Injury, and Inequality: An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca, 13–33. <https://doi.org/10.7591/9781501738753-002>
- Shklar, Judith N., 1991: *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, MA.
- Shklar, Judith N., 1996 [1989]: A Life of Learning. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 263–279.
- Shklar, Judith N., 1998a [1965]: The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. In: Ders., *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, 161–174.
- Shklar, Judith N., 1998b [1958]: Bergson and the Politics of Intuition. In: Ders., *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, 317–338.
- Shklar, Judith N., 2013 [1989]: Der Liberalismus der Furcht. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 26–66.
- Shklar, Judith N., 2014 [1984]: *Ganz normale Laster*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017a [1992]: Rechte in der liberalen Tradition. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 20–64.
- Shklar, Judith N., 2017b [1987]: Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 108–148.
- Shklar, Judith N., 2017c [1990]: Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten. In: Hannes Bajohr (Hg.), *Der Liberalismus der Rechte*, Berlin, 149–186.
- Shklar, Judith N., 2021 [1990]: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Stullerova, Kamila, 2014: The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's „Putting Cruelty First“. In: *Contemporary Political Theory* 13 (1), 23–45. <https://doi.org/10.1057/cpt.2013.12>
- Trimçev, Rieke, 2021a: Judith N. Shklar on Disobedience and Obligation in a „Society of Strangers“. In: *Constellations* 29, 65–79. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12590>
- Trimçev, Rieke, 2021b: Ein „anderer Liberalismus“ für das 21. Jahrhundert – aber welcher? Neue Texte von und über Judith N. Shklar. In: *Neue politische Literatur* 66, 323–343. <https://doi.org/10.1007/s42520-021-00379-7>
- Tugendhat, Ernst, 1993: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt (Main).
- Ulrich, Amadeus, 2021: Gerechtigkeit und Moralismus: Treffen die Einwände des politischen Realismus gegenüber Rawls zu? In: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 8 (2), 89–116. <https://doi.org/10.22613/zfpp/8.2.4>
- Unrau, Christine, 2018: Judith Shklars Sinn für Veränderung: Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken Judith Shklars. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9 (2), 239–251. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.07>
- Vogt, Peter, 2018: Skepsis und Sozialdemokratie – Mésalliance oder Zukunftsbündnis? Ein Plädoyer im Anschluss an Judith Shklar. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9 (2), 223–238. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.06>
- Williams, Bernard, 2005: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton.