

Skepsis und Sozialdemokratie – Mésalliance oder Zukunftsbündnis?

Ein Plädoyer im Anschluss an Judith Shklar¹

*Peter Vogt**

Schlüsselwörter: Skepsis, Grausamkeit, Liberalismus, Sozialdemokratie

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

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

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

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

Judith Shklars Plädoyer für einen „Liberalismus der Furcht“, ja schon der Begriff eines „liberalism of fear“, welcher auf dem Grundsatz, Grausamkeit zu vermeiden („putting cruelty first“), beruht², legt einem mit Shklars Schriften unvertrauten Hörer dieser Formeln die Vermutung nahe, Shklar vertrete eine Art Nachtwächterliberalismus. Öffentliche Institutionen hätten demnach im Sinne eines Nachtwächters allein für die Einhaltung von Sicherheit und Ordnung zu sorgen, allein als „shield and shelter“ (Walzer 1996: 17) zu wirken, ansonsten aber so wenig wie möglich in die private Sphäre der Einzelnen einzugreifen. Im Folgenden will ich zeigen, dass eine solche Deutung die politischen Intentionen von Judith Shklars Liberalismus vor allem deshalb verfehlt, weil sie die „sozialdemokratischen“³ Züge dieses Liberalismus ignoriert.

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

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

1. Shklars historische Skepsis: Jenseits von Kulturpessimismus und Fortschrittsoptimismus

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

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

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

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

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

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

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

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

hang auf Rudolf Hilferding, Franz Neumann oder G. D. H. Cole⁶ – Widerspruch gegen die deterministischen Prämissen des Marxismus eingelegt hätten. Aber diese Außenseiter sozialistischer Theoriebildung allein vermögen es für Shklar nicht, den Sozialismus als politisches Projekt für die Gegenwart zu rehabilitieren.

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

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

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

2. Shklars politische Skepsis: Jenseits von Letztbegründung und Relativismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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