

Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität¹

Hannes Bajohr

1. Einleitung

Judith Shklar und Hannah Arendt vergleichend schrieb Axel Honneth kürzlich von der „Differenz im metaphysischen Hitzeegrad“ der beiden politischen Theoretikerinnen.² In der Tat: Zwar stimmte Shklar mit Arendt darin überein, dass die politische Theorie in der Gegenwart tot sei,³ Arendts Rede vom großen historischen Bruch und dem „zerrissenen Faden der Tradition“⁴ erschien Shklar hingegen verdächtig metaphysisch und voller unbeweisbarer Annahmen; in ihrem Versuch, eine Theorie des Liberalismus zu schreiben, folgte sie eher John Rawls Diktum, „politisch und nicht metaphysisch“ vorzugehen.⁵ Gleichzeitig aber kritisierte Shklar auch, obzwar weniger intensiv, was ihr als Rawls’cher Formalismus (und der seiner „kleinen Armee sich zankender Erben“)⁶ erschien, der, zu weit von wirklicher Politik entfernt, immer in Gefahr sei, die kleinen Grausamkeiten zu übersehen, die so leicht durch das Netz des starren, regelorientierten „gewöhnlichen Modells von Gerechtigkeit“ fallen.⁷ Verglichen mit ihren an der kontinentalen Tradition geschulten und ihren analytisch geneigten Kollegen, war Shklar

1 Dieser Essay ist eine leicht veränderte deutsche Version von *Bajohr*, *Sources of Liberal Normativity*. Zitate aus dem Nachlass Judith Shklars und John Rawls’ sind mit freundlicher Genehmigung Michael Shklars und der Harvard University Archives wiedergegeben. Ich danke Rieke Trimçev, Julia Pelta Feldman, Samuel Moyn, Hubertus Buchstein, Eno Trimçev sowie Samantha Ashenden und Andreas Hess für hilfreiche Anmerkungen zu diesem Aufsatz.

2 *Honneth*, *Historizität*, S. 252; vgl. zu Arendt und Shklar *Bajohr*, *Arendt-Korrekturen*.

3 *Arendt*, *The Tradition of Political Thought*; *Shklar*, *Intellectual Pluralism*, S. 276.

4 *Arendt*, *Religion und Politik*, S. 310.

5 *Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairneß*.

6 *Shklar*, *Injustice, Injury, and Inequality*, S. 14; vgl. auch *Forrester*, *Realism*, S. 261.

7 *Shklar*, *Ungerechtigkeit*, S. 33; vgl. auch *Whiteside*, *Justice Uncertain*.

metaphysischen Begründungen ebenso abgeneigt wie sie die Produktion hochabstrakter Theorien ablehnte.

Viele Verteidiger Shklars loben diesen Zug als ihren „Skeptizismus“ und betrachten sie als Vertreterin des „Antifundamentalismus“ (*antifoundationalism*) in der politischen Theorie. Ihre Bereitschaft, die Frage des Grundes zu übergehen, erstreckte sich sowohl auf Methode wie auf Inhalt ihres Denkens.⁸ Ihre Kritiker halten dies wiederum für ihren größten Fehler: Entweder verberge ihr Skeptizismus einen Kern positiver Überzeugungen⁹ oder er führe zu „allgemeinen Behauptungen relativistischer Natur.“¹⁰

Beide Faktionen der Shklar-Interpreten scheinen mir ihrem Denken nicht gerecht zu werden. Im Folgenden will ich die Position verteidigen, dass Shklar zwar eine Skeptikerin war, aber nicht vom Typus, von dem Antifundamentalisten für gewöhnlich sprechen; und dass sie zwar universalistische Annahmen machte, aber auf eine Weise, die sie von einem Großteil der gewöhnlichen Kritik gegen Universalismen ausnimmt. Hierzu zeige ich im nächsten Teil (2.), dass Shklar nicht den epistemischen Skeptizismus des Antifundamentalismus teilt; ihre Skepsis ist politischer Natur, was sie dazu nötigt, eine Reihe positiver Annahmen, die als Wertquellen wie als Unterscheidungskriterien fungieren, von epistemischen Zweifeln auszunehmen. Mit einem Blick auf die in der Tat nicht klar zu trennende Verquickung zwischen Methode und Inhalt ihrer politischen Theorie werde ich diese Differenz anschließend illustrieren und verfeinern (3.) und mich im letzten Abschnitt auf drei von Shklars Normativitätsquellen konzentrieren, die sich aus der Spätphase ihres Werkes ergeben und die ihren positiven Annahmen zugrunde liegen (4.). Hierbei werde ich in meiner Rekonstruktion bewusst spekulativ vorgehen, was aber, wie ich hoffe, durch die Klarheit der Ergebnisse heuristisch zu rechtfertigen ist. Die erste, *empirische* Quelle plädiert für physischen Schmerz als normative Basis ihrer Überzeugung, dass Grausamkeit das größte Übel ist; die zweite, *formale* Quelle finde ich in Shklars

8 *Benhabib*, Dystopischer Liberalismus, S. 69; *Stullerova*, Suffering. Ich korrigiere in diesem Text auch meine eigene frühere Auffassung, die der Zuweisung des Antifundamentalismus noch zu unkritisch gegenüberstand, vgl. *Bajohr*, ‚Am Leben zu sein‘.

9 *Walzer*, Negative Politik; *Gutmann*, Liberal Government?; *Jaeggi*, Kein Einzelner; *Robin*, Fear, S. 131-160 (Kap. 5); *Northcott*, Peace.

10 *Nussbaum*, Misfortune Teller, S. 34. – Im Folgenden stammen, so nicht anders angezeigt, alle Übersetzungen fremdsprachlicher Quellen von mir; bei unveröffentlichtem Archivmaterial gebe ich zusätzlich den Originaltext in der Fußnote an.

Formulierung von der „Furcht vor der Furcht“, die fähig ist, das je zu Fürchtende zu historisieren; und die dritte, *transzendente* Quelle versteht die Möglichkeitsbedingung, Ungerechtigkeitsempfinden zu artikulieren, als ein Kriterium, das Shklars Liberalismus zu einer aktivistischeren politischen Konzeption erweitert.

2. Bestimmter und unbestimmter Skeptizismus

„Es gibt natürliche Skeptiker, die fröhlich mit ihren Zweifeln leben, doch die meisten Menschen können Unsicherheit nicht ertragen“, schrieb Judith Shklar einmal und verwies auf Rousseau und Voltaire als Exemplare unsicherer Skeptiker, die verzweifelt nach Wegen suchten, „den aus ihrer Ungläubigkeit geborenen Ängsten zu entkommen.“¹¹ Shklars eigene Interpreten hatten hingegen wenig Skrupel, sie unter die Naturtalente zu zählen,¹² auch wenn sie dabei oft übersahen, die genaue Art ihres Skeptizismus zu bestimmen. Worauf, kann man fragen, waren Shklars Zweifel gerichtet? Auf überhaupt alles? Diese pyrrhonische Lesart Shklars, wie James Miller sie genannt hat,¹³ nimmt an, dass ihre Theorie auf einem radikalen *epistemologischen* Zweifel beruht. Das ist relevant für den Vorwurf des Relativismus und ihre Einordnung als Antifundamentalistin. Richard Rorty rekrutierte Shklar bekanntermaßen für die antifundamentalistische Sache, als er ihre Definition des Liberalen als einer Person übernahm, die Grausamkeit für das Schlimmste hält, was wir einander antun können; für Rorty war das die Aussage einer „Ironikerin“, wie er seine Figur der antifundamentalistischen Liberalen nannte.¹⁴ Weniger radikal und in jüngerer Zeit hat Kamila Stullerova Shklar dem antifundamentalistischen Kanon einverleibt, indem sie in ihrem Denken wiederfand, was Stephen White eine „schwache Ontologie“ genannt hat.¹⁵

11 Shklar, *One Doubts*, S. 36.

12 Bereits 1992, kurz nach Shklars Tod, erschien eine Sammlung von Gedenknoten ihrer Freunde und Kollegen, in denen sich der Konsens abzeichnete, dass sie „bis in ihr Innerstes skeptisch“ gewesen sei (Isaac Kramnick) und „einen vollkommenen Skeptizismus an den Tag legte, den nicht die leiseste Spur Zynismus kontaminiert“ habe (Stanley Hoffmann – je in: *Memorial Tributes*, S. 17, 13).

13 Miller, *Pyrrhonic Liberalism*.

14 Rorty, *Contingency*, S. 74, 146.

15 Stullerova, *Suffering*, S. 41; White, *Affirmation*, S. 8.

Es gibt jedoch gute Gründe anzunehmen, dass Shklar der epistemologischen Position, die solche Zuschreibungen unterstellen, einigen Widerstand entgegengebracht hätte. Seyla Benhabib berichtet von ihrer letzten Unterhaltung mit Shklar 1992, die sich um postmodernes Denken und sogar um White selbst drehte: „Als sie davon hörte, dass ihr Werk in einem Buch von Stephen White über *Political Theory and Postmodernism* behandelt wurde, war sie verblüfft, amüsiert und fasziniert, dass sie nun im Licht dieser Kategorie interpretiert werden sollte.“¹⁶ White hatte Shklar einer „wachsenden Ungläubigkeit gegenüber fundamentalistischen (*foundationalist*) großen Erzählungen“ zugeordnet und sah sie einem „epistemologischen Projekt“ verpflichtet, das das Ziel verfolge, „alle totalisierenden, universalistischen Anstrengungen, die Gerechtigkeit und das gute Leben theoretisieren möchten, zu unterlaufen.“¹⁷ Trocken beschreibt Benhabib Shklars Reaktion: „Sie schüttelte den Kopf voller Skepsis.“¹⁸

Dass Shklar Skeptizismus mit Skepsis begegnete, hat mit ihrem Unbehagen an jenem epistemischen Zweifel zu tun, auf dem der Antifundamentalismus wesentlich beruht. Der Begriff selbst bezeichnet in seiner Kernbedeutung „jegliche Epistemologie, die eine Berufung auf Letztbegründungen oder Erkenntnisfundamente ablehnt.“¹⁹ In Shklars Verständnis riskiert diese Position, einem Misstrauen gegen plausible Objektivitätsansprüche das Wort zu reden, das sich gefährlich einer politischen Romantik annähert, wie sie Shklar in *After Utopia* analysiert hatte, und einen Relativismus zu fördern, der politisch quietistisch zu sein droht.

Dass dies oft übersehen wird, wenn Shklar als Antifundamentalistin tituliert wird, mag der Tatsache geschuldet sein, dass Shklar ihren eigenen

16 Benhabib, *Remembering Dita*, S. 27.

17 White, *Postmodernism*, S. 122 – meine Hervorh., H.B.

18 Benhabib, *Remembering Dita*, S. 27. Shklar nannte den Postmodernismus „modisches Gegenwartsgeschwätz“ (*Shklar*, *Montaigne in Motion*, S. 656) und schien ihn nah am „Romantizismus der Niederlage“ zu verorten, den sie in *After Utopia* angegriffen hatte. Foucaults Behandlung des Panopticons wird indirekt in *Ganz normale Laster* erwähnt: Anders als Bentham, der wenigstens die Grausamkeit ernst genommen und versucht habe, „zur Reform der Gefängnisse und Hospitäler“ beizutragen um „die Brutalität des täglichen Lebens zu mindern“, setzen seine Kritiker eine metaphysische, keine körperliche Grausamkeit an erste Stelle (*dies.*, *Laster*, S. 46). In einem Brief an einen Kollegen, der sich mit Bentham beschäftigte, stellte Shklar fest: „Foucault gehört nicht zu meinen Lieblingen“ („Foucault is no favorite of mine“, *Shklar*, Brief an Joel Schwartz).

19 *Bevir*, *Anti-Foundationalism*, S. 53.

Skeptizismus selten öffentlich reflektierte; tat sie es, verblieben ihre Bemerkungen im Allgemeinen.²⁰ Ihr Nachlass aber enthält Texte, die auf eine dauerhafte, detaillierte Auseinandersetzung mit der Geschichte des Skeptizismus und seinen konkurrierenden Formen hinweisen. In *The Beginnings of Modern Scepticism*,²¹ einem Vortrag, den Shklar 1987 am Jerusalemer *Van Leer Institute* hielt, untersuchte sie die „enorme Reichweite und Komplexität“ eines Phänomens, das normalerweise unter einem Namen zusammengefasst wird.²² Nicht alle Skeptizismen sind gleich geschaffen und Shklars Differenzierungen sind dazu geeignet, den Typus zu erhellen, dem sie selbst anhing.

Shklar beginnt ihren Vortrag mit der Unterscheidung zwischen antikem und neuzeitlichem Skeptizismus.²³ Obwohl die moderne Form ihre unmittelbare Motivation aus der Wiederentdeckung Pyrrhos im 16. Jahrhundert beziehe, besäßen beide Formen doch unterschiedliche Schwerpunkte. Der antike Skeptizismus konzentrierte sich vornehmlich auf ethische Belange und betrachte epistemologischen Zweifel lediglich als Trittstein hin zur *ataraxia* – sein Ziel sei es nicht, fehlendes Wissen wettzumachen, sondern aus diesem Mangel die richtige Konsequenz für die Gelassenheit der Seele zu ziehen. Da er nur das Individuum betrifft, ist für Shklar wenig politisch an diesem Skeptizismus, wenn überhaupt, dann sei er so konservativ wie Pyrrhos Rat, sich den herrschenden Sitten und Gebräuchen anzupassen. Der neuzeitliche Skeptizismus habe dagegen kein unmittelbar ethisches Ziel. „Sein Streben ist auf die Formen sicheren Wissens schlechthin gerichtet.“²⁴ Die Geburt der Neuzeit fällt so für Shklar mit dem Kampf zusammen, der mit dem epistemischen Skeptizismus ausgefochten wird; sei er nun das methodische Sprungbrett zu sicherem Wissen oder die radikale Leugnung aller Sicherheit, die Skepsis durchziehe alles neuzeitliche Denken und habe eine Reihe von Unterarten hervorgebracht, die theologisch, moralisch, psychologisch und historisch ausgerichtet seien.

20 Shklar, Ungerechtigkeit, S. 38; *dies.*, Laster, S. 40-46; vlg. auch Hess, Exile, S. 123f.

21 In Shklars Nachlass befinden sich zwei Versionen dieses Vortrags, beide in Form nicht ausformulierter Notizen. Ich werde im Folgenden beide verwenden.

22 „enormous range and complexity“ (Shklar, Jerusalem Scepticism, S. 1).

23 Shklar orientiert sich vornehmlich an *Burnyeat*, *Skeptical Tradition*. – Ich unterscheide im Folgenden nicht zwischen „Skepsis“ und „Skeptizismus“, weil den diskutierten Haltungen oft keine eigens artikulierte Doktrin unterliegt.

24 „Its pursuit was the forms of certain knowledge per se“ (Shklar, *Beginnings*, S. 5).

Epistemischer Zweifel nimmt Shklar zufolge zunächst die Form *theologischer* Skepsis an. Sie entspringe dem Verdacht, die heiligen Schriften könnten faktisch falsch und ihrer Provenienz nach dubios sein, und stehe deren internen Widersprüchen mit solchem Unbehagen gegenüber, dass sie schließlich über einige Umwege einerseits im Antiklerikalismus der Aufklärung münde und andererseits im Fideismus als innertheologischer Ablehnung aller Vernunft und Doktrinen zugunsten eines bewusst blinden Glaubens.²⁵ Beide Entwicklungen individualisierten den Gläubigen und unterminierten „die Forderung nach Einigkeit (*agreement*), Konformität, Zustimmung“,²⁶ die eine jede Bekenntnisuniversalität voraussetzen müsse. Zumindest implizit untergrabe dieser Mangel an Einigkeit die göttliche Legitimität weltlicher und klerikaler Autorität. Wichtiger aber sei, dass daraus ein Bewusstsein für die Pluralität von Glaubensrichtungen überhaupt entstehe, das wiederum *moralischen* Skeptizismus hervorrufe – die Unmöglichkeit, plausibel universelle moralische Ansprüche aufrechtzuerhalten. Er erscheine zuerst als der „Kulturrelativismus“,²⁷ der in Europa im Zeitalter des Kolonialismus aufgekommen sei.

Wieder besteht Shklar darauf, dass dies kein säkularer oder humanistischer Standpunkt ist: Bereits bevor Montaigne fragte, wer die wirklichen Barbaren seien, die amerikanischen Indianer oder ihre spanischen Eroberer, hatte Francisco Vitoria sich für ihre Menschlichkeit über den Weg des Thomismus stark gemacht.²⁸ Vom Zweifel daran, ob der Glaube der anderen ihnen nicht auch angemessen sein könnte, und der Frage, ob „wir“ wirklich besser sind als „sie“, folgt für Shklar sowohl logisch als auch historisch der *psychologische* Skeptizismus: „Wie man Fremde versteht.“²⁹ Die Unfähigkeit, das innere Leben selbst der Mitglieder der eigenen Gesellschaft zu erkennen, mache das Fundament einer jeden Universalitätsannahme zunichte: „Was teilen wir miteinander? Nicht Glaube, nicht Sitten und zunehmend nicht Geschlecht.“³⁰ Weil diese Unsicherheit aber nicht nur die eigene Zeit, sondern auch die Vergangenheit betreffe, folge aus diesem Zweifel eine *historische* Skepsis – die Ablehnung der Geschichte als Erkenntnisquelle. Die Hauptfrage sei hier: „Welche Beweise, so es überhaupt welche gibt, wären

25 *Dies.*, Jerusalem Scepticism, S. 1.

26 „the demand for agreement, conformity, assent“ (*dies.*, Beginnings, S. 11).

27 „cultural relativism“ (*dies.*, Jerusalem Scepticism, S. 2).

28 *Montaigne*, Menschenfresser; *Vitoria*, American Indians.

29 „How to know strangers“ (*Shklar*, Jerusalem Scepticism, S. 3).

30 „What do we share? Not faith, not customs, not, increasingly, gender“ (ebd.).

[...] auch nur für unsere eigenen Vorfahren hinreichend?“³¹ Dieser „Pyrrhonismus der Geschichte“ lehnt entweder historische Erkenntnis vollständig ab oder weist ihr einen bloß pädagogischen Nutzen zu, wie Locke dies tat, der von „Helden der Wissenschaft, nicht den ‚großen Schlächtern‘“ in der Geschichte erzählt wissen wollte.³²

Zu ihrer kurzen Skizze der Spielarten des Skeptizismus lassen sich zwei Beobachtungen machen: Erstens beschreibt der epistemische Skeptizismus für Shklar schlicht die unentrinnbare Situation der Neuzeit. Ganz gleich, ob man ihn überwinden oder hinnehmen will, die übergreifende „Einigkeit“ ist endgültig zerstört, es gibt keinen Weg zurück in die unfragliche Sicherheit früherer, geschlossener Weltbilder.³³ Zweitens sind, wenn es also unmöglich ist, vom epistemischen Skeptizismus unberührt zu bleiben, „die verschiedenen Reaktionen, die er evoziert“³⁴ von zentraler Wichtigkeit. Nur wenn diese Reaktionen politische Folgen haben, werden sie für die politische Theorie relevant.

Wie Shklar betont, habe eine rein epistemische Skepsis nur minimale politische Konsequenzen. „Abgesehen davon, dass er das Fundament der Einigkeit zerstört“, schreibe „das Problem des Wissens keine bestimmte gesellschaftliche Richtung“ vor.³⁵ Der theologische Skeptizismus möge zwar die Autorität von Kirche und Staat untergraben, aber er empfehle kaum eine bestimmte radikale Veränderung, könne sogar zu allgemeiner „Passivität“ führen.³⁶ Es sei allerdings richtig, dass moralischer und psychologischer Skeptizismus ein gewisses Grundniveau an Toleranz förderten – eine Entwicklung, die Shklar natürlich gutheißt –,³⁷ doch auch das ist von einer umfassenden politischen Position noch weit entfernt. Shklar rechnet es Hume

-
- 31 „What evidence, if any, would suffice [...] even for our own ancestors“ (ebd.).
32 „heroes of science, not the ‚great butchers‘“ (ebd.). Shklar verwendet den Ausdruck „historischer Pyrrhonismus“, den sie Pierre Bayle zuschreibt, bereits früher (*dies.*, D’Alembert, S. 297).
33 Vgl. *Bajohr*, Harmonie und Widerspruch. Bereits an dieser Stelle könnte tentativ man von einer Normativitätsquelle sprechen: Diversität als Faktum generiert Diversität als Norm.
34 „the various reactions it evokes“ (*Shklar*, Jerusalem Scepticism, S. 3). Das war bereits ihr Fokus in *After Utopia*, wo sie die Bandbreite von Positionen sondierte, deren Reaktion auf die Ungewissheit der Moderne entweder pessimistische Resignation oder ein erneuertes Christentum waren.
35 „Apart from destroying [the] basis of agreement, [the] problem of knowledge [yields] no specific soc[ial] direction“ (*dies.*, Beginnings, S. 11).
36 „passivity“ (ebd., S. 14).
37 *Dies.*, Legalism, S. 64.

an, diesen Effekt auf den Charakter des Skeptikers gezeigt zu haben, und betont zugleich, dass er sich nichtsdestotrotz auf den Rat des Pyrrho zurückzog, sein Leben „in Übereinstimmung mit den Sitten und Gesetzen der eigenen unmittelbaren Gesellschaft“ zu führen. Für Shklar ist das ein eindeutig „konservativer Impuls“,³⁸ den sie der Tatsache zuschreibt, dass Humes Erkenntnistheorie keine Spuren in seinem politischen Denken hinterlassen habe.³⁹

Hume stellt Shklar Montaigne entgegen: Sein Skeptizismus sei zuallererst gegen gesellschaftliche Konvention gerichtet, oft mit der Folge, sie zu verwerfen. Das macht ihn in Shklars Augen nicht primär zu einem epistemischen, sondern zu einem *politischen* Skeptiker, der, anders als der epistemische Skeptiker, nicht an den Bedingungen sicheren Wissens interessiert ist, sondern an „Gesellschaftskritik und einer radikalen Neubewertung von Traditionen, Überzeugungen, dem Konsens und der Reichweite staatlichen Handelns.“⁴⁰ Auch Shklar zählt zu den politischen, nicht den epistemischen Skeptikern.⁴¹ Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass letztere eine Form *bestimmter* Skepsis vertreten, ihre Skepsis also einen genau umgrenzten Gegenstand hat. Das trennt sie von der *unbestimmten* epistemischen Skepsis, die noch vor der Bestimmung bezweifelnswerter Gegenstände die Möglichkeit der Erkenntnis an sich in Zweifel zieht. Während unbestimmter Skeptizismus also eine erkenntnistheoretische Position ist, hängt der bestimmte Skeptizismus „nicht von irgendeiner spezifisch philosophischen Voraussetzung über Wissen im allgemeinen ab“⁴² und kann viele Gesichter annehmen. In Shklars Fall ist er eine politische Reaktion auf den Versuch, mit epistemischer Unsicherheit umzugehen, die seine inakzeptablen Folgen zu vermeiden trachtet. Eine solche Position kann den Zweifel am Vertrauen in sicheres Wissen einschließen, relevant ist er aber nur, insofern die Gefahren epistemischer Versicherung politische Wirkungen zeitigen. Darüber hinaus muss, weil diese Wirkungen zu beurteilen auf der Artikulation zumindest einigermaßen stabiler Kriterien beruht, epistemische Skepsis zu einem gewissen Grad suspendiert werden. Shklar mag

38 Im Original: „in conformity with usages and laws of one’s immediate society“, „conservative impulse“ (*dies.*, Jerusalem Scepticism, S. 2).

39 Ebd., S. 3.

40 Im Original: „soc[ial] crit[icism] and a radical reconsideration of traditions, beliefs, of consensus and the scope and limits of governmental action“ (ebd.).

41 Vgl. für einen ähnlichen Standpunkt *Whiteside*, *Justice Uncertain*, S. 503; *Shklar*, *Laster*, S. 34; vgl. auch *Levine*, *Cruelty*.

42 *Shklar*, *Ungerechtigkeit*, S. 38.

die großen Metaphysiken und Philosophien der Geschichte ablehnen „Keine Muster. Keine Nostalgie. Keine übergreifende Theorie“,⁴³ wie sie in ihrer Jerusalemer Vorlesung schreibt –, aber sie zweifelt nicht an der Existenz normativ relevanten Wissens und der Möglichkeit, dieses Wissen hinreichend objektiv auf konkrete Situationen anzuwenden.

Tatsächlich ist Shklars Haltung, vor allem im Vergleich zu den von ihr präsentierten Spielarten des Skeptizismus, epistemisch eher nuanciert: Während sie die Notwendigkeit betont, sich gegen eurozentrische Annahmen zu wappnen,⁴⁴ lehnt sie relativistische Argumente ab,⁴⁵ eben weil sie keine politische Orientierung geben können;⁴⁶ während die Unfähigkeit, sich völlig in andere hineinzusetzen, Toleranz und Individualismus als politische Güter betont, verlässt sich ein Großteil ihres Werks auf psychologische Spekulation;⁴⁷ und während sie dem Diktum *historia magistra vitae* misstraut,⁴⁸ betont sie oft, dass „ein besonders stark entwickeltes historisches Gedächtnis“⁴⁹ für jedes Verständnis gegenwärtiger Gesellschaft notwendig ist und Schutz gegen politische Naivität bietet. Eine der „Gefahren des Pyrrhonismus“ in der Geschichte sei es, dass er „dazu neigt, in ein Gefühl gesellschaftlicher Vergeblichkeit übersetzt zu werden“⁵⁰ – und wo in der Geschichte sich das Böse als allesbeherrschend erweist, könnte man anzunehmen genötigt sein, dass jede gesellschaftliche Verbesserungsbestrebung aussichtslos ist. Shklar aber stellt sich einem solchen höchst unpolitischen Fatalismus entgegen – wie schon in ihrem ersten Buch *After Utopia*, wo es hieß, dass „ohne jenes Körnchen grundlosen Optimismus keine echte politische Theorie konstruiert werden“ könne.⁵¹ Shklar war ohne Frage keine Optimistin – „politische Philosophie ist tragisches Denken“,

43 „No patterns. No nostalgia. No overarching theory“ (*dies.*, Jerusalem Scepticism, S. 4).

44 *Dies.*, Legalism, S. 128; *dies.*, Intellectual Pluralism, S. 278f.

45 *Dies.*, Furcht, S. 54f.

46 In *Legalism* schreibt Shklar, dass die Affinität zwischen Liberalismus und Relativismus allein auf die kritische Funktion des letzteren beschränkt gewesen sei. „Nur negativ, nur in Opposition zu jener moralischen Selbstsicherheit, die sich durch Unterdrückung Ausdruck verschafft, gedieh diese Allianz“ (*dies.*, Legalism, S. 65).

47 *Dies.*, Laster, S. 249-273 (Kap. 6).

48 Wie es etwa Edward Gibbon vertreten habe, vgl. *dies.*, Learning, S. 109f.

49 *Dies.*, Furcht, S. 39.

50 *Dies.*, Learning, S. 106f.

51 *Dies.*, After Utopia, S. 271.

schrieb sie einmal –,⁵² aber sie hegte reformistische Hoffnungen, wie Katrina Forrester überzeugend gezeigt hat.⁵³ Vom epistemischen Skeptizismus des Antifundamentalismus war sie in jedem Fall meilenweit entfernt.

3. *Objektivität und Interpretation*

Bevor ich mich Shklars positiven Annahmen und deren Rechtfertigung zuwende, mag es sinnvoll sein zu betonen, dass ihr bestimmter, politischer Skeptizismus sowohl Substanz wie auch Methode ihres Denkens betraf; tatsächlich ist die Trennlinie zwischen beiden Sphären oft schwer zu ziehen. Das wird besonders deutlich im Essay *Squaring the Hermeneutic Circle*, ihrem Angriff auf die hermeneutische oder interpretative Sozialwissenschaft.⁵⁴ In dieser Polemik gegen Charles Taylor und Paul Ricœur kritisiert Shklar den hermeneutischen Ansatz einerseits als eine ungenügend objektive und objektivierbare Forschungsmethode, andererseits als in seinen Konsequenzen politisch gefährlich. Im Folgenden werde ich mich auf ihre Auseinandersetzung mit Taylor beschränken, in der die politische in Verbindung mit der Methodenkritik schärfer zutage tritt.

In seinem Aufsatz *Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen* von 1971 greift Taylor an, was er die „Hauptströmung der Politischen Wissenschaft“ nennt.⁵⁵ Diese versuche, die Methodologie der Naturwissenschaften auf die „Wissenschaften vom Menschen“ zu übertragen. Nach Taylors Darstellung behandelt sie kulturelle Bedeutungen wie „*data bruta*“,⁵⁶ objektive und verifizierbare Fakten, aus denen kausale Erklärungen, gar Prognosen abgeleitet werden könnten. Das Problem dieser atomistischen Auffassung von Bedeutung besteht für Taylor in der Unfähigkeit zu erkennen, dass alle kulturelle Bedeutung sich vor einem Hintergrund intersubjektiver und geteilter Bedeutungen abhebt und daher im Zusammenhang mit ihm verstanden werden muss. Dieser Bedeutungshintergrund könne dabei weder empirisch isoliert, objektiv verifiziert noch Teil kausaler Erklärungen werden. Stattdessen könne man sich ihm nur durch hermeneutische Einsicht nähern und das heißt: durch das empathische Urteil eines

52 *Dies.*, *Triumph*, S. 10.

53 Vgl. *Forrester*, *Hope*.

54 *Shklar*, *Squaring*.

55 *Taylor*, *Interpretation*, S. 176.

56 *Ebd.*, S. 160.

situierten Interpretieren. Das Ergebnis ist für Taylor, dass kein Verifikationsprozess existiert, der zwischen konkurrierenden Interpretationen schlichten kann, und so eine Art von Relativismus entsteht, in dem wir „lediglich weiterhin Interpretationen geben“ können, aber keine realistische Hoffnung auf eine objektive und kausale Darstellung kultureller Phänomene mehr hegen dürfen.⁵⁷ „Dies“, meint Taylor, „ist der Schlußpunkt jeglichen Strebens nach einer wertfreien oder ‚ideologiefreien‘ Wissenschaft vom Menschen.“⁵⁸

Shklar stimmt mit Taylors Grundidee überein, dass die Politikwissenschaft nicht wie die Naturwissenschaften behandelt werden kann und dass die Suche nach völliger epistemischer Gewissheit in die Leere laufen muss. Vehement widerspricht sie aber Taylors epistemischem Skeptizismus, der ihn dazu bringt, *jeglichen* empirischen Zugang zu den „Wissenschaften vom Menschen“ abzulehnen und sich allein auf Interpretation zu verlassen. Weil Taylor als epistemischer Holist argumentiert, meint Shklar, will er nicht zwischen der Darstellung der Tatsachen, kausaler Erklärung und der Interpretation geteilter Bedeutungen in der Lebenswelt unterscheiden; selbst die Sprache, in der Beschreibungen gegeben werden, sei nicht neutral sondern Teil eines umfassenden Bedeutungskontextes.⁵⁹ Shklar lehnt diese Position ab und verweist stattdessen auf W. G. Runcimans Differenzierung zwischen dem Aspekt des Berichtens, Erklärens und Interpretierens in den Sozialwissenschaften.⁶⁰ Methodologisch ist es für Shklar weder die Interpretation von geteilten Bedeutungen noch die kausale Erklärung, von denen die größten Schwierigkeiten ausgehen; beide seien vergleichsweise leicht zu erreichen.⁶¹ Die größte Herausforderung bereite die Erfassung der Tatsachen selbst, auf der Interpretation und Erklärung aufbauen. Shklar betont, dass, auch wenn offensichtlich ist, „wie unzureichend selbst die besten unserer sozialwissenschaftlichen Erhebungen oft sind“, dies „doch nicht im Prinzip so sein muss“.⁶² Und ebenso wenig meint sie, in einem polemischen Seitenhieb gegen Taylor, „dass wissenschaftliche Forschung eine ethische

57 Ebd., S. 212.

58 Ebd., S. 214.

59 *Shklar*, *Squaring*, S. 81.

60 Ebd., S. 86ff. Runciman unterscheidet zwischen *reportage*, *explanation* und *description*, wobei nur die (kontraintuitiv benannte) *description* tatsächlich auch intrakulturelle Interpretation meint, vgl. *Runciman*, *Methodology*, Bd. 1; vgl. *Stullerova*, *Suffering*, S. 39f.

61 *Shklar*, *Squaring*, S. 88f.

62 Ebd., S. 88.

Katastrophe darstellt“.⁶³ Oftmals sei es möglich, eine hinreichende Darstellung von Tatsachen und Ereignissen zu liefern – und weil diese Aufgabe sowohl schwierig als auch die Bedingung aller weiteren Forschung sei, habe es desaströse Folgen, sie für rundheraus unerreichbar zu erklären und durch Divination zu ersetzen.⁶⁴

Es ist genau diese Stelle – die Schwierigkeit, eine vollständige Tatsachendarstellung zu liefern –, an der Shklar politische Skepsis ihre epistemische übertrumpft. In den Sozialwissenschaften ist ihr zufolge das wesentlichste Problem bei der Faktenerfassung, an die Selbstbeschreibung der involvierten Akteure zu gelangen. Für Shklar sind diese Beschreibungen noch keine kulturell überformten Interpretationen, sondern erscheinen – zumindest prinzipiell – als basale, isolierbare Propositionen, die durch Studien oder öffentliche Diskussionen gesammelt und zum Gegenstand politischer Deliberation gemacht werden können.⁶⁵ Was aber die Politik betrifft, so hätten nur wenige Akteure die Chance zu sprechen; viele sind stumme oder zum Verstummen gebrachte wirkliche oder mögliche Opfer, deren Selbstbeschreibungen, Beschwerden und Klagen nicht gehört werden. Wie Jan-Werner Müller schreibt, gehe es Shklar grundsätzlich darum, „unsere Augen zum Blick auf die Wehrlosesten zu erziehen“, jene, die am ehesten Gefahr laufen „unsichtbar und unhörbar“ gemacht zu werden.⁶⁶ Anders dagegen Taylors hermeneutischer Interpret: Dieser ist damit beschäftigt, „verschüttete Mentalitäten freizulegen“,⁶⁷ die unter dem Sicht- und Hörbaren von Selbstaussagen verborgen seien. Er behauptet, „eine allen gemeinsame Anzahl von Bedeutungen“⁶⁸ zum Ausdruck bringen zu können – auch solche, deren sich die sie angeblich Besitzenden nicht einmal selbst bewusst

63 Ebd., S. 77.

64 Interessanterweise kommt Shklar damit Arendts Lob der Tatsachenwahrheit sehr nah. Wenn sie als Beispiel einer Tatsachenwahrheit schreibt, dass „Norwegen, wie wir uns mit Erleichterung erinnern, 1940 nicht in Deutschland eingefallen ist“ (ebd., S. 92), ist das eine direkte Adaption einer Anekdote, die Arendt über Clemenceaus Antwort auf die Frage nach der Kriegsschuld erzählt: „Das weiß ich nicht“, soll Clemenceau geantwortet haben, „aber eine Sache ist sicher, sie werden nicht sagen: Belgien fiel in Deutschland ein.“ Wir haben es hier mit elementaren Daten dieser Art zu tun, und ihre Unumstößlichkeit haben auch die extremsten und überzeugtesten Vertreter des Historismus immer als selbstverständlich vorausgesetzt“ (Arendt, *Wahrheit*, S. 339).

65 Vgl. *Stullerova*, *Doubt*, S. 73.

66 *Müller*, *Fear*, S. 54.

67 *Shklar*, *Squaring*, S. 81.

68 Ebd., S. 80.

gewesen sein mögen. Damit, so Shklar, maße er sich die Fähigkeit an, für die Betroffenen zu sprechen, und beraube sie so schlimmstenfalls der Möglichkeit, ihre Empfindungen von Furcht, Ungerechtigkeit und Opfersein selbst zu artikulieren. Taylors stellvertretender Interpret trage so eine Mitschuld an ihrem Ungehörtbleiben. Mehr noch: Weil Taylor zugleich die Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften prinzipiell infrage stelle, sei seine Idee von Verstehen nicht durch die Aufforderung: „entwickle deine Intuition“, sondern radikaler: „ändere dich“ zu erreichen.⁶⁹ Das Ziel einer Interpretation, wie Taylor sie verstehe, könne daher nur sein, die Welt des Interpreten und die des Zuhörers in Übereinstimmung zu bringen; diese Form von Horizontverschmelzung aber lehnt Shklar als zu radikaltransformativ ab, da ihr das zugrundeliegende Projekt, Einigkeit zu erzielen, nicht nur als epistemisches, sondern auch als politisches Projekt erscheint, das ihrem reformistischen Liberalismus zuwider läuft.⁷⁰ Taylor vertritt in ihren Augen eine „Ideologie der Einigkeit“, wie sie es in *Legalism* nennt.⁷¹ Eine solche Ideologie könne den liberalen Gesellschaften innewohnenden Pluralismus und die Vielfalt an Sichtweisen nicht ertragen und versuche, mit allen Mitteln, auch um den Preis erzwungenen Konformismus, Konflikt in Übereinstimmung zu verwandeln. Auch zwischen Shklar und Taylor macht die Differenz zwischen bestimmter und unbestimmter Skepsis den wesentlichen Unterschied: Shklars Argumentation bringt zwar epistemische Skepsis in Anschlag – wie kann Taylor wissen, worin die unartikulierten Überzeugungen bestehen? –, doch sind es je nur die möglichen politischen Folgen, die diesen epistemischen Verdacht für Shklar relevant machen. In ihren Augen reagiert Taylor auf epistemische Skepsis dagegen so wie Rousseau und Voltaire, nämlich mit der Drift in den Dogmatismus; als politische Konsequenz fürchten Theoretiker dieses Schlages „Skepsis mehr als das Böse.“⁷² Für die bestimmte Skeptikerin Shklar ist das Gegenteil der Fall: Die Ablehnung des politisch Schlechten muss die Versuche, den Skeptizismus zu überwinden, einhegen; Methode und Substanz fallen hier in eins.

69 Taylor, *Interpretation*, S. 214.

70 Shklar, *Squaring*, S. 81. Shklar will „zwischen der prophetischen Hoffnung transformativer Politik und der realistischen Hoffnung auf reformistische Politik unterscheiden“, Forrester, *Hope*, S. 595.

71 Shklar, *Legalism*, S. 88-110; vgl. *Bajohr*, *Harmonie*.

72 Shklar, *Sources*, S. 109.

Taylor ist nicht der einzige, den Shklar in dieser Hinsicht angreift. Ihre Abneigung gegen Kommunitaristen wie Michael Walzer⁷³ und hermeneutisch operierende Theoretiker wie Ronald Dworkin⁷⁴ ist ein Thema, das sich durch ihre Schriften der Achtziger- und Neunzigerjahre zieht. Es gibt allerdings auch Beispiele vom anderen Ende des Spektrums politischer Philosophie; auch hier sticht Shklars politischer ihren epistemischen Skeptizismus aus. Shklar mag die John Rawls' „Urzustand“⁷⁵ zugrundeliegenden Annahmen in ihrer Abstraktion ebenso bezweifeln wie Taylors Behauptung, dass ein Interpret unartikulierte aber von allen geteilte Bedeutungen zutage fördern könne, doch reagiert sie auf Taylor sehr viel vehementer, weil sie ihn verdächtigt, illiberal zu sein, während sie Rawls' Liberalismus nie in Zweifel zieht. Sobald Rawls aber auf die unter anderem von Kommunitaristen vorgebrachte Kritik, sein normatives Modell universalisiere eine bestimmte westliche Erfahrung, mit einer historisierten Version des „übergreifenden Konsenses“ reagiert, wird Shklars Kritik eindringlicher. „Die wesentlichen Intuitionen einer Gesellschaft“ seien, so Rawls, „ein Fundus implizit geteilter fundamentaler Ideen und Prinzipien“, die wiederum „in einen politischen Begriff von Gerechtigkeit ausgearbeitet werden“ könnten.⁷⁶ In einem Brief an Rawls, der ihren Punkt gegen Taylor wieder aufgreift, kritisiert Shklar „die grundlegende Annahme, auf die du dein Denkgebäude errichtest: die impliziten ‚Werte‘ einer wirklichen politischen Gesellschaft. Die Aufgabe, die du dir damit stellst, besteht darin, diese Andeutungen auszuformulieren und explizit zu machen. Die historische Beweisspflicht lastet damit sehr schwer auf dir. Du kannst der Forderung, mit nachweisbar korrekten historischen Belegen zu zeigen, dass dies in der Tat die latenten Werte sind, nicht aus dem Weg gehen. Wie latent? Wie weit verbreitet? Wie tief empfunden und von wem und wo? Im Krieg und im Frieden, zu sicheren und zu unsicheren Zeiten?“⁷⁷

73 *Dies.*, Walzer.

74 „Unglücklicherweise hat Dworkin sich die literarische Hermeneutik als Modell auserkoren, mit all ihrer Feindseligkeit gegen kausale Erklärung und ihrem Vertrauen auf Empathie und Intuition beim Verständnis gesellschaftlicher Phänomene“ (*dies.*, *Law's Empire*, S. 261).

75 *Rawls*, *Gerechtigkeit*, S. 140-221 (Kap. 3).

76 *Ders.*, *Overlapping Consensus*, S. 6. Diese Sätze finden sich nicht in der umgearbeiteten Version des Aufsatzes, die schließlich in *Political Liberalism* einging.

77 „[T]he basic assumption on which you build your edifice: the implicit ‚values‘ of an actual political society. The task you then set yourself is to draw out these intimations and make them explicit. The burden of historical proof then becomes very heavy. You cannot evade the demand for demonstrably accurate historical

Während klar artikulierte Werte aus der politischen Philosophie, aus geltendem Rechtsdenken und der Geschichte bestimmter Institutionen hergeleitet werden können – was Shklars eigener Praxis entspricht –, läuft ihr zufolge „implizite Werte“ ans Licht bringen zu wollen immer Gefahr, einen allwissenden Interpreten einzusetzen, der in seiner hermeneutischen Anstrengung jene Stimmen übertönt, für die er zu sprechen beansprucht. Shklar drängt Rawls daher zur Suche nach „einem weit weniger spekulativen Grund, von dem zu beginnen ist. Diese latenten Werte müssen genauso Stück für Stück belegt werden wie die offenen.“⁷⁸ Weniger polemisch im Ton mahnt Shklar doch dasselbe Risiko an wie bei Taylor; und nun spricht sie auch ganz explizit von der Notwendigkeit eines „Grundes“.

Wenn selbst Rawls diese Kritik traf, dann ist leicht zu sehen, warum Rorty – wie Taylor ein „Postempirist“⁷⁹ – ihren Ärger sehr viel mehr auf sich gezogen hätte. Dennoch ist Shklar freilich keine reine Empiristin; sie macht sich keine Illusion über die wissenschaftliche Präzision ihres Feldes und war bereits in den Fünfzigerjahren darauf bedacht, den vorherrschenden positivistischen und behavioristischen Ansätzen in der Politikwissenschaft ein Gegengewicht in Form historischer Gelehrsamkeit zu schaffen.⁸⁰ Sobald diese empirischen Methoden aber ihren Anspruch aufgeben, die Politikwissenschaft in eine *hard science* zu verwandeln, sind Shklar ihre Beiträge im Methodenpluralismus einer unvollkommenen Disziplin sehr willkommen.⁸¹ „Being scientific without science“, wie der Titel eines Vortrags von 1986 lautet, ist sowohl Mangel als auch Aufgabe des Fachs.

In diesem kurzen Text, den sie bei einer Diskussionsrunde auf einem Treffen der *American Political Science Association* vortrug, besteht Shklar darauf, dass sie durchaus „die Interpretation zusammen mit der Beschreibung und der Erklärung zu einem integralen Bestandteil politischen Verstehens“ machen wolle, aber ebenso, dass

evidence to show that these are indeed the latent values. How latent? How widely shared? How deeply held and by whom at what times? In peace and in war, in secure and insecure times?“ (Shklar, Brief an John Rawls).

78 Im Original: „a far less speculative ground to start from. Those latent values have to be accounted for every bit as much as more overt ones“ (ebd.).

79 *Bernstein*, Objectivism, S. 20-25.

80 Vgl. zum historischen Kontext *Forrester*, Liberalism and Realism.

81 Shklar führt Quentin Skinners Kontextualismus als exemplarisch für die politische Theorie an und zitiert zustimmend *Skinner*, Social Meaning (Shklar, Squaring, S. 93).

„sie als einen Ersatz zu gebrauchen bedeutet, sich in Pseudowissenschaft zu ergehen. [...] Es bedeutet Wissenschaftsschelte, um seine eigene Sache machen zu können, und basiert auf dem willkürlichen Glauben, dass tief unten in der geteilten Mentalität Einigkeit und Sicherheit vor Zweifeln zu finden sind.“⁸²

Gegen eine solche „Pseudowissenschaft“ erscheint die begrenzte aber erreichbare wissenschaftliche Strenge der politischen Theorie für Shklar in Form des akademischen Prozeduralismus rechenschaftspflichtiger Diskurse, in Klarheit der Argumentation und Aufnahmebereitschaft für die Fakten der empirischen Wissenschaften.⁸³ Gerade weil die politische Theorie nicht exakt sein kann, müsse sie sich auf jene Tatsachenwahrheiten verlassen, die ihr die empirischen Wissenschaften bereitstellen; und gerade weil politische Konsequenzen epistemische Zweifel ausstechen, sei es wichtig, plausible Methoden zur Hand zu haben, um mit jenen Situationen fertig zu werden, in denen „notwendiges wissenschaftliches Wissen schlicht nicht verfügbar ist.“ Besonders für die so wichtige Perspektive der Opfer mahnt Shklar daher Techniken an, die glaubwürdige Hilfsannahmen zu liefern imstande sind. Erst an diesem Punkt, in Abwesenheit etablierter Tatsachenwahrheiten, kämen dann auch „narrative Geschichte und literarische Psychologie“ ins Spiel (in denen Shklar eine fast virtuose Fertigkeit besaß), die beide „versuchen, die Wissenschaften ohne alle Rivalitätsrituale zu ergänzen.“⁸⁴

82 „I am not arguing for non-contextual explanations of discrete phenomena nor denying interpretation its place along the side of explanation. We do indeed want to relate particular instances to more general contexts and we do want to know what the attitudes of the observed are in their own terms and integrate that into any account of social conduct. But that is to make interpretation along with description and explanation an integral part of political understanding. To use it as a substitute is to indulge in pseudo-science. We do not read our fellow citizens as if they were text, nor impute meanings to their conduct that must be revealed to them in order to alter them. There is nothing scientific about that at all. It is science bashing in order to do your own thing, on the randomly held belief that down there deep in the common mentality there is agreement and security from doubt. Whether the end is socially radical or conservative makes no difference, it is overtly a turning away from the scientific discipline of the mind“ (*dies.*, Being Scientific). Für eine gute Erklärung von Shklars eigenem Erklärungsansatz, vgl. *dies.*, Purposes, S. 1018.

83 Denselben Punkt macht Shklar in Bezug auf Michael Walzer (vgl. *dies.*, Walzer, S. 378).

84 „If it means anything at all, being scientific without science can refer to at least three styles of thought, and I expect many more. I shall concentrate here on one of these that I regard as mistaken and on two that seem to me to be worth pursuing. The first, interpretation that claims to be a substitute for and an improvement

Eine solche Wissenschaft erlangt für Shklar einen Typus von Objektivität, der von den Naturwissenschaften weit entfernt ist, aber ganz sicher nicht in Taylors Relativismus aufgeht. Shklar formuliert dieses Argument explizit in *Der Liberalismus der Furcht*. Dem Vorwurf, der vom Liberalismus in Anspruch genommene Universalismus sei ethnozentrisch (wie u.a. Taylor meint), weil er gewisse kulturelle Praktiken wie das Kastensystem ablehnt, tritt Shklar entgegen:

„Sich von diesen Gebräuchen zu entfernen ist, anders als die Relativisten meinen, keineswegs besonders anmaßend und aufdringlich. Nur die Einwände, die aus dem Nirgendwo hervorgebracht werden, und die Ansprüche, die eine universelle Menschlichkeit und das in allgemeinen Begriffen formulierte rationale Argument erheben, können auch durch eine umfassende Prüfung und öffentliche Kritik auf die Probe gestellt werden.“⁸⁵

Einerseits wiederholt Shklar hier ihren Glauben an öffentliche Vernunft und akademischen Prozeduralismus, andererseits erhellt gerade die Betonung der „Einwände aus dem Nirgendwo“ ihr Objektivitätsverständnis, greift diese Formulierung doch den Titel von Thomas Nagels antirelativistischem Buch *Der Blick von nirgendwo* auf, dem Shklar bescheinigt, das „philosophische[] Panorama dieser Nichtposition“ zu präsentieren.⁸⁶ Nagel entwickelt einen Begriff von Objektivität, in dem die radikale Partikularität subjektiver Erfahrung nicht reduziert wird. Stattdessen denkt er Objektivität als „Autotranszendenz“,⁸⁷ als eine selbstreflexive Sicht, die Perspektivität nicht ausschließt, sich aber vom Einnehmen dieser Perspektive unterscheidet. Es ist, wie Bernard Williams schreibt, „eine Art der Erkenntnis *dieses* Blickpunkts, der nicht *von* diesem Blickpunkt *aus* entwickelt wird.“⁸⁸

Shklars Verweis auf Nagel legt nahe, dass auch sie sich diesem Objektivitätsbegriff verschrieben hat – zumindest bis zu einem gewissen Grad. Dass sie auf den Tatsachen und einem „weniger spekulativen Grund“ besteht, ist allerdings nicht die Folge einer starken Epistemologie, sondern ihrer Entscheidung, einer politischen Skepsis vor einer epistemischen den

upon explanation, strikes me as an unfounded rejection of scientific thought. The other two, narrative history and literary psychology, which try to supplement the sciences without the rituals of rivalry, come close to fitting the title of this symposium. [...] It refers to occasions when needed scientific knowledge is simply not available, though we ideally would work with it and often take it for granted for no good reason“ (*dies.*, Being Scientific).

85 *Dies.*, Furcht, S. 56.

86 Ebd., S. 66.

87 *Nagel*, Blick, S. 130.

88 *Williams*, View, S. 262.

Vorrang zu lassen. Dennoch hebt die eingeschränkte Affirmation von Objektivität Shklar noch mehr vom Lager der Antifundamentalisten ab. Was Rorty und Nagel angeht, so ist eindeutig, auf wessen Seite Shklar in den „Science Wars“ der Neunzigerjahre gestanden hätte. Dennoch basiert die politische Entscheidung für den Glauben an eine plausible Objektivität selbst auf normativ relevanten Annahmen, die ihrerseits begründet werden müssen und von Shklar auch begründet werden.

4. *Empirische, formale und transzendente Normativitätsquellen*

In den Achtzigerjahren eröffnet *Ganz normale Laster* (1984), Shklars Erkundung Montaigne'scher Essayistik, ihre Suche nach fundierteren Normativitätsquellen.⁸⁹ Das berühmteste Ergebnis dieser radikal neuen, letzten Werkphase ist sicherlich ihr „Liberalismus der Furcht“. Im gleichnamigen Essay von 1989 geht Shklar nicht von einem höchsten Gut, sondern einem höchsten Übel aus: „Dieses Übel ist die Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst.“⁹⁰ Dieser Liberalismus artikuliert negativ einen universellen normativen Anspruch – oder vielmehr *zwei* solcher Ansprüche: Während die Furcht vor der Grausamkeit ein *empirisches* Prinzip setzt, konstituiert die Furcht vor der Furcht, einmal ernstgenommen, ein *formales* Prinzip. Shklar unterscheidet nicht immer klar zwischen dem Empirischen und dem Formalen, aber sie stellen zwei radikal verschiedene Normativitätsquellen dar. Beide sind wiederum eng mit einem dritten, *transzendental* zu nennenden Prinzip verwoben, das auf den Möglichkeitsbedingungen für die Artikulation eines Sinnes für Ungerechtigkeit beruht. In diesem letzten Abschnitt werde ich versuchen, diese drei Quellen zu rekonstruieren, selbst, wenn ich dabei Gefahr laufe, Shklar begründungstheoretischer erscheinen zu lassen, als sie es in Wirklichkeit war – aber in der bewussten rekonstruktiven Überzeichnung ihrer Normativitätsquellen wird, so hoffe ich, endgültig deutlich, wie unzureichend Shklar mit dem Etikett des Antifundamentalismus beschrieben ist.⁹¹

Aus Grausamkeit und Furcht Normen ableiten zu wollen ist philosophisch nicht unumstritten, und auch Shklar ist wiederholt von dieser Warte aus kritisiert worden. Die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, wurde als

89 Vgl. *Stullerova*, *Suffering*, S. 29.

90 *Shklar*, *Furcht*, S. 43.

91 Vgl. zum Argument gegen Shklar als Begründungstheoretikerin *Bülte*, *Furcht*.

naturalistischer Fehlschluss kritisiert, der die kulturelle Konstruktion von Emotionen ignoriere.⁹² Auch wurde Shklar der Einführung ahistorischer Konstanten geziehen, die der Komplexität sozialer Situationen nicht gerecht werden könnten.⁹³ Shklar ist sich dieses Kritikpotentials bewusst und versucht es vorwegzunehmen, indem sie eine bestimmte zugunsten einer ganzen Bandbreite möglicher Rechtfertigungen aufgibt und eine formale Struktur in Anschlag bringt, die den Vorteil hat, historisch und kulturell hochflexibel zu sein.

Nichtsdestotrotz lässt sich Shklar, vor allem zu Anfang dieser Werkphase, auf einen gewissen Naturalismus ein und schreibt Furcht und Grausamkeit Normativität zu. In *Ganz normale Laster* definiert Shklar Grausamkeit, sie bedeute, einem Wesen „willentlich körperlichen Schmerz zuzufügen“.⁹⁴ Furcht ist hier wesentlich die Furcht vor schmerzhafter Grausamkeit.⁹⁵ Es ist offensichtlich, dass Shklar mit primären und sekundären Begriffen von Furcht operiert, es also für möglich hält, Schmerz und die Furcht vor Schmerz als universale Übel zu bestimmen, die „wir alle kennen und nach Möglichkeit zu vermeiden trachten“,⁹⁶ ohne etwas über den Bereich historisch und kulturell relativer Furcht sagen zu müssen.⁹⁷

Mit dieser Form von Realismus ist Shklar nicht allein. Für Nagel, dessen Objektivitätsbegriff Shklar bereits affirmativ gegenüberstand, ist „die objektive Schlechtheit von Schmerzen“⁹⁸ eines der klarsten Beispiele eines „akteurneutralen“⁹⁹ universellen Werts, der „dem objektiven Selbst natürlich ebenso verhaßt [ist] wie dem subjektiven Individuum.“¹⁰⁰ Shklar folgt diesem Argument – wieder zu einem gewissen Grad. Wie Nagel lehnt sie

92 *Robin*, Fear, S. 131-160 (Kap. 5).

93 *Weiss*, Fear, S. 4.

94 *Shklar*, Laster, S. 17.

95 Damit ist diese Furcht eben noch nicht die Furcht vor politisch-sozialen Übeln, die Robin dazu verleitet, Shklars Furchtbegriff vorschnell mit antitotalitärem Schrecken (*terror*) zu identifizieren und ihr einen *liberalism of terror* zu unterstellen (*Robin*, Fear, S. 144).

96 *Shklar*, Furcht, S. 43.

97 Interessanterweise gibt auch Charles Taylor diesen Unterschied zu, wenn er das Faktum des Schmerzes von sozial konstruierten Emotionen wie der Scham (oder eben kulturell relativer Furcht) unterscheidet (*Taylor*, Irrtum, S. 136).

98 „the objective badness of pain“ (*Nagel*, View, S. 144; im Deutschen sehr unzureichend übersetzt als der „Aspekt, objektiv schlecht zu sein, den wir etwa Schmerzen zuschreiben“ (*ders.*, Blick, S. 249)).

99 „[A]gent neutral“ (*ders.*, View, S. 156); auf Deutsch nur mit „neutral“ übersetzt (*ders.*, Blick, S. 269).

100 Ebd., S. 277.

relativierende Interpretationen von Schmerz ab, die ihn Schöpferkraft oder Genie unterordnen – etwa bei Nietzsche oder Elaine Scarrys *Der Körper im Schmerz* –,¹⁰¹ und nimmt mit Rousseau an, „dass unsere Fähigkeit, uns mit dem körperlichen Leid anderer Sinneswesen zu identifizieren, unser einziger natürlicher sozialer Impuls ist.“¹⁰²

Doch Shklar folgt Nagels Argument nicht völlig. Sie gibt zu, dass Grausamkeit nur dann „zum Prinzip politischer Moral werden“ könne, wenn es einmal universalisiert sei, sieht aber davon ab, das voll ausgeführte Argument für eine solche Universalisierung zu liefern.¹⁰³ Shklar lässt daher eine willentliche Rechtfertigungslücke, die zu überbrücken sie einer Vielzahl von Erklärungen zugesteht, seien sie nun utilitaristisch oder kantisch, wie sie meint, oder eben in der Art von Nagels moralischem Realismus.¹⁰⁴ Die Existenz einer solchen Lücke bedeutet allerdings nicht, dass Shklar Rechtfertigung *als solche* ablehnt, wie es antifundamentalistische Skeptiker täten; es *kann* Rechtfertigungen geben und Shklar akzeptiert verschiedene Beweisführungen, solange sie ihren Überlegungen zum *summum malum* entsprechen. Man kann daher sagen, Shklar vertrete keinen Universalismus der Gründe, sondern einen *Universalismus der Zwecke*.¹⁰⁵

Allerdings bleibt es nicht bei dieser Argumentationslinie. Die Furcht vor Grausamkeit steht am Anfang des Liberalismus der Furcht, wie er in *Ganz normale Laster* erstmals formuliert worden ist; aber in ihrer letzten öffentlichen Iteration, dem Essay *Rechte in der liberalen Tradition* aus ihrem Todesjahr 1992, tritt die Normativität physischer Grausamkeit zugunsten einer reflexiven Argumentationsfigur zurück: „In seiner elementarsten Form fürchtet dieser Liberalismus die Furcht selbst“.¹⁰⁶ Die Formel des *fear of fear* ist mehr als eine bloße Anspielung auf Montaigne oder Franklin D. Roosevelt,¹⁰⁷ sondern kann selbst als Kriterium gelesen werden, das nicht empirisch, sondern formal zu verstehen ist: Weil die Furcht vor der Furcht ein reflexives Argument ist, kann es die eigene Universalität garantieren, ohne auf einen starken Naturalismus zurückgreifen zu müssen.

101 Shklar, *Laster*, S. 50-56; *dies.*, *Torturers*.

102 Ebd., S. 27.

103 *Dies.*, *Furcht*, S. 46.

104 Vgl. *Korsgaard*, *Sources of Normativity*, S. 40.

105 Dass hier eine *negative Anthropologie* im Spiel ist, habe ich an anderer Stelle gezeigt (vgl. *Bajohr*, *Furcht*).

106 Shklar, *Furcht*, S. 34.

107 *Montaigne*, *Furcht*, S. 44; *Roosevelt*, *Inaugural Address*, S. 11. Ich betrachte hier ebenfalls nicht klinische Bedeutungen, etwa der Phobophobie oder der Angstsensitivität.

Dieses Argument, das Shklar nur andeutet, wäre etwa folgendermaßen zu rekonstruieren: Nur, wenn man sicherstellen kann, dass ein Erfahrungsinhalt stets eine negative Erfahrungsqualität besitzt, darf man annehmen, er sei auch universell negativ. Während Schmerz die erste von Shklars Normativitätsquellen ist, wäre es doch möglich, ihre negative Universalität infrage zu stellen. Nikola Grahek hat etwa die Schmerzsymbolie ins Feld geführt – „Schmerz, dem es wortwörtlich an Schmerzhaftigkeit mangelt“. In diesem klinischen Extremfall fallen Erfahrungsinhalt (das Gefühl von Schmerz) nicht mit seiner Qualität (als negative Empfindung) zusammen. Anhand der Schmerzsymbolie zeigt Grahek, dass die Annahme, Schmerz sei „etwas intrinsisch oder wesentlich Unangenehmes“ nicht universalisierbar ist.¹⁰⁸ Einen ähnlichen, wenn auch weniger überzeugenden Fall könnte man für die Furcht mit Michael Balints Begriff der „Angstlust“ vorbringen, dem als positiv empfundenen „Aufgeben und Wiedererlangen von Sicherheit“.¹⁰⁹

Sowohl Schmerzsymbolie als auch Angstlust zeigen, wie sich der Erfahrungsinhalt von der gewöhnlichen Erfahrungsqualität dissoziieren lässt – Schmerzen zu fühlen ohne Schmerzen zu haben, Furcht zu fühlen ohne Furcht zu ‚haben‘ –, es also äußert schwierig ist, eine Quelle konstant negativer Erfahrung anzugeben, die verlässlich Universalisierungen ermöglicht. Anders aber im Fall der Furcht vor der Furcht. Diese Formulierung stellt sicher, dass, ganz gleich, welcher Erfahrungsinhalt vorliegt, die Erfahrungsqualität universal negativ ist – die erste Furcht stellt dabei die Qualität, die zweite Furcht den Inhalt dar; ein Phänomen wie Angstlust kann in so einer Konstellation nicht mehr beschrieben werden. Es ist dieser Formalismus, auf den Shklar anspielt, wenn sie schreibt: „Die Furcht vor der Furcht verlangt keine weitere Rechtfertigung, weil sie sich auf nichts Weiteres zurückführen lässt.“¹¹⁰ Mehr noch, dank dieser reflexiven Struktur muss das Objekt der Furcht an keine naturalistisch abgeleiteten Konstanten gebunden sein, sondern kann sich mit der Zeit verändern und so auch seinen Geltungsbereich über die „Universalkonstante physischer Grausamkeit“¹¹¹ hinaus ausweiten.

108 Grahek, Pain, S. 37f.

109 Balint, Angstlust, S. 23.

110 Shklar, Laster, S. 261.

111 Forrester, Realism, S. 252.

Erstaunlicherweise erweist sich diese formale Struktur der Furcht vor der Furcht als Möglichkeit, Shklars höchstes Übel zu historisieren. Sie produziert einen *kontextuellen Universalismus*, der, wie Axel Honneth schreibt, eine „Historizität von Furcht und Verletzung“ setzt.¹¹² Je mehr die Formulierung von der Furcht vor der Furcht ab Mitte der Achtzigerjahre eine Rolle in Shklars Denken spielt, desto mehr rückt sie von der Vermeidung bloßer Grausamkeit ab und weitet den Umfang der Furchtquellen aus. In „Rechte in der liberalen Tradition“ (1992) schreibt sie, dass der Liberalismus der Furcht zwar in seiner Entstehungszeit während der Religionskriege des 16. Jahrhunderts vor allem darauf bedacht war, „religiös motivierten Mord zu beenden“, er aber heute „größere Erwartungen als nur die Forderung nach ‚Frieden um jeden Preis‘“ hege: „Er steckt sich höhere Ziele. Er will nicht nur die Beseitigung des Terrors, sondern auch die Einhegung aller Quellen vermeidbarer Furcht, dabei immer darauf bedacht, die persönliche Freiheit aller zu vergrößern.“ Für Shklar beinhaltet dies auch „die Verringerung jeder Form von sozialer Ungleichheit“ und das Streben nach einer Gesellschaft, die es niemandem erlaubt, „in lähmender Krankheit oder Armut zu versinken.“¹¹³ Eine solche Charakterisierung des Liberalismus der Furcht ist meilenweit vom minimalistischen – und antifundamentalistischen – Negativismus entfernt, als der er normalerweise gezeichnet wird.¹¹⁴ In *American Citizenship* (1990) eruiert Shklar dann ganz konkret eine historisch neue Furchtquelle – die Furcht vor Arbeitslosigkeit – und leitet aus ihr ein Recht auf Arbeit ab.¹¹⁵

Wenn die Gegenstände der Furcht in diesem Argument in ihrer historischen Vielfalt zentral werden, dann muss allerdings sichergestellt sein, dass diese Befürchtungen auch wirklich artikuliert werden können. Hier verbirgt sich die dritte Normativitätsquelle. Nach der empirischen und der formalen Quelle scheint sie die Form eines transzendentalen Argumentes zu besitzen, das die Bedingungen der Möglichkeit bezeichnet, dem eigenen Sinn für Ungerechtigkeit eine Stimme zu verleihen. Sie verbietet jegliche Praxis, die eine solche Artikulation einschränken würde, und verlangt Prozesse und

112 Honneth, Historizität.

113 Shklar, Rechte, S. 35f., 42.

114 In dieser Hinsicht hat Michael Walzer vollkommen Recht, wenn er rein negative Politik als leer bezeichnet, aber Unrecht, wenn er Shklar diese Position zuschreibt (Walzer, Negative Politik).

115 Shklar, Citizenship, S. 95, 100.

Prozeduren, die dabei helfen, die „unsere fast universelle Verweigerung zuzuhören“ zu überwinden.¹¹⁶ Nur wenn die Opfer ihrer Situation und ihrem Unmut selbst Ausdruck verleihen können, kann man sich ihrer Intentionen und der Abwesenheit aller usurpatorischen Interpretation sicher sein. Aus diesem Grund betont Shklar die Tugenden unpersönlicher Regierung und der Verfahrensgerechtigkeit. Vor allem letztere „ermöglicht es jedem, sein Unrechtsempfinden mit einem gewissen Erfolg auszudrücken“ – „zumindest gelegentlich,“ wie sie vorsichtig hinzufügt, denn auch diese Gesellschaft ist ein Ideal, keine Realität.¹¹⁷

Dieses transzendente Kriterium, das aus dem *fear of fear*-Argument folgt, ist direkt mit dem empirischen verbunden: Nicht nur liefert die Negativität der Grausamkeit und des Schmerzes Shklar ein Kriterium, nach dem sie politischen gegen epistemischen Skeptizismus in Stellung bringen kann; sie stellt auch die minimalste kognitive Kompensation für die Situation bereit, in der die Opfer stumm bleiben, eben nicht selbst sprechen können. Wann immer die direkte Zeugenschaft der unmittelbar Betroffenen nicht zu haben ist, ist die Annahme, dass sie Grausamkeit ablehnen würden, die plausibelste und am wenigsten schädliche. Man mag dies Shklars *argument du pari* nennen: Das Risiko, das in der Unterstellung besteht, die Menschen seien „mit ihren Ketten wirklich zufrieden“,¹¹⁸ ist größer als die Konjektur, dass sie die universelle Ablehnung der Grausamkeit teilen; daher ist es besser, auf letztere zu setzen. Und doch ist diese Konjektur eben dies: eine Spekulation, ein kognitives Hilfsmittel. Es muss beiseitegelegt werden, sobald die Stimme der Opfer gehört werden kann – ein Zustand, dem der Liberalismus der Furcht entgegenzuarbeiten hat. Auch hier wieder sind Methode und Substanz ihrer politischen Theorie nicht zu trennen.

Dies sind Shklars drei wichtigsten Normativitätsquellen. Sie sind – in verschiedenen Graden und in ihrer Struktur als empirisch, formal und transzendental – hinreichend universalisierbar, um einen Kern positiver Überzeugungen zu rechtfertigen, die als Kriterien politischen Urteilens dienen können. Shklar ist eine politische, keine epistemische Skeptikerin; ihre Bindungen sind nicht einfach argumentationslos gesetzt, wie es Rortys liberale

116 *Dies.*, Torturers, S. 26.

117 *Dies.*, Ungerechtigkeit, S. 200. Es liegt auf der Hand, in diesem transzendentalen Argument eine Parallele zu Habermas'/Apelts Transzendentalpragmatik zu entdecken. In der Tat lobt Shklar in einem posthum publizierten Essay Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, selbst, wenn sie dem Lob die beißende Einschränkung beifügt, sie sei „weniger originell“ als Rawls' normativer Ansatz (*dies.*, Utopia, S. 189).

118 *Dies.*, Furcht, S. 55.

Ironikerin täte. Dies mag vielleicht noch bei *Legalism* (1964) der Fall sein, aber was Shklars letzte Werkphase seit *Ganz normale Laster* betrifft, geht die Etikettierung als Antifundamentalistin wesentlich an ihrem Denken vorbei.

Der Bogen dieser Entwicklung lädt zu Spekulationen darüber ein, wie sie ihren Liberalismus weitergedacht hätte, wäre ihr noch die Zeit dazu geblieben. Das transzendente Kriterium, das verlangt, die Bedingungen für die Artikulation des Ungerechtigkeitsempfindens zu sichern, bringt Shklar in die Nähe dessen, was Steven Lukes eine „enge Moralität“ genannt hat. Diese bietet uns „einen Test an, den Lebensweisen [...] bestehen müssen um annehmbar zu sein.“ Lukes hat hier keine aristotelischen oder Befähigungsansätze im Sinn, sondern eine kantische Lösung, den Test, dass eine Lebensform „für alle an ihr Beteiligten und von ihr Betroffenen zu rechtfertigen ist.“¹¹⁹ In ihrem transzendentalen Kriterium ist es dieser Gedanke, sehr viel mehr als Grausamkeit oder Furcht, den Shklar am Ende ihres Lebens verfolgt hat. Es liegt ein erstaunliches kantisches Potential in Shklars Liberalismustheorie, das weiter verfolgt zu werden verdient – ernst nehmend, was Patrick Riley über sein letztes Gespräch mit Shklar schrieb: „Als sie im August 1992 im Scherz als heimliche Kantianerin bezichtigt wurde, sagte sie: ‚Ja. Nun... was kann man denn anderes sein?‘“¹²⁰

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: The Tradition of Political Thought. In: *The Promise of Politics*, 2005, S. 40-62.
- Dies.: Religion und Politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994, S. 305-326.
- Dies.: Wahrheit und Politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994, S. 327-370.
- Bajohr, Hannes: Harmonie und Widerspruch. Mit Judith Shklar gegen die „Ideologie der Einigkeit“. In: Schauer, Hendrikje/Lepper, Marcel (Hrsg.): *Distanzierung und Engagement. Wie politisch sind die Geisteswissenschaften?*, 2018, S. 75-85.
- Ders.: The Sources of Liberal Normativity. In: Ashenden, Samantha/Hess, Andreas (Hrsg.): *Between Utopia and Realism. The Political Thought of Judith N. Shklar*, 2019, S. 158-178.

119 Lukes, *Relativism*, S. 144.

120 „When in August 1992 she was jokingly accused of being a closet Kantian, she said, ‚Yes. Well... what else can one be?‘“ (Riley, Memorial Tribute, S. 99).

- Ders.: Arendt-Korrekturen. Judith Shklars kritische Perspektive auf Hannah Arendt. *HannahArendt.net* 8, 2016, S. 149-165, unter <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/341> (letzter Zugriff am 29.01. 2018).
- Ders.: „Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben“. Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus. In: Shklar, Judith N.: *Der Liberalismus der Furcht*, 2013, S. 131-167.
- Balint, Michael: *Angstlust und Regression*, 3. Aufl., 1991.
- Benhabib, Seyla: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Shklar, Judith N.: *Der Liberalismus der Furcht*, 2013, S. 67-86.
- Dies.: Remembering Dita Alone with the Trees in Harvard Yard. In: *Memorial Tributes to Judith Nisse Shklar*, 1992, S. 27-31.
- Bernstein, Richard J.: *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, 1983.
- Bevir, Mark: Anti-Foundationalism. In: *Encyclopedia of Political Theory*, Bd. 1, 2010, S. 53-56.
- Burnyeat, Myles: *The Skeptical Tradition*, 1983.
- Forrester, Katrina: Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism, *European Journal of Political Theory* 11/3, 2012, S. 247-272.
- Dies.: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar, *Modern Intellectual History* 8/3, 2011, S. 591-620.
- Dies.: *Liberalism and Realism in American Political Thought 1950-1990*, Cambridge, Univ. Diss., 2012.
- Grahek, Nikola: *Feeling Pain and Being in Pain*, 2. Aufl., 2007.
- Gutmann, Amy: How Limited is Liberal Government? In: Yack, Bernard (Hrsg.): *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, 1996, S. 64-81.
- Honneth, Axel: Die Historizität von Furcht und Verletzung. Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar. In: *Vivisektionen eines Zeitalters*, 2014, S. 248-262.
- Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*, 1996.
- Levine, Alan: Cruelty, Humanity, and the Liberalism of Fear. Judith Shklar's Montaigne. In: *Montaigne Studies* 20, 2008, S. 157-170.
- Memorial Tributes to Judith Nisse Shklar 1928-1992. A Service in Memory of Judith Nisse Shklar, Cowles Professor of Government, Harvard University, 1992.
- Miller, James: Pyrrhonic Liberalism, *Political Theory* 28/6, 2000, S. 810-821.
- De Montaigne, Michel: Über die Furcht. In: *Essais*, 2004, S. 43-44.
- Ders.: Über die Menschenfresser. In: *Essais*, 2004, S. 109-115.
- Müller, Jan-Werner: Fear, Favor and Freedom: Judith Shklar's Liberalism of Fear Revisited. In: Uitz, Renáta (Hrsg.): *Freedom and its Enemies: The Tragedy of Liberty*, 2015, S. 39-56.
- Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*, 2012.
- Ders.: *The View from Nowhere*, 1986.

- Northcott, Michael: The Liberalism of Fear and the Desire for Peace. In: Hoggett, Paul/Thompson, Simon (Hrsg.): *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, 2012, S. 61-77.
- Nussbaum, Martha: The Misfortune Teller, *The New Republic* 203/November, 1990, S. 30-35.
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß: Politisch und nicht metaphysisch. In: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, 1992, S. 255-292.
- Ders.: The Idea of an Overlapping Consensus, *Oxford Legal Studies* 7/1, 1987, S. 1-25.
- Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1971.
- Robin, Corey: *Fear. The History of a Political Idea*, 2004.
- Roosevelt, Franklin Delano: Inaugural Address, March 4, 1933. In: *The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt*, Bd. 2., 1938, S. 11-16.
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989.
- Runciman, W. G.: The Methodology of the Social Sciences. In: *A Treatise on Social Theory*, Bd. 1, 1983.
- Shklar, Judith N.: Rechte in der liberalen Tradition. In: *Der Liberalismus der Rechte*, 2017, S. 20-64.
- Dies.: Der Liberalismus der Furcht. In: *Der Liberalismus der Furcht*, 2013, S. 26-66.
- Dies.: Squaring the Hermeneutic Circle. In: *Political Thought and Political Thinkers*, 1998, S. 75-93.
- Dies.: The Work of Michael Walzer. In: *Political Thought and Political Thinkers*, 1998, S. 376-385.
- Dies.: What Is the Use of Utopia? In: *Political Thought and Political Thinkers*, 1998, S. 175-190.
- Dies.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, 1992.
- Dies.: Rezension zu „Sources of the Self“ von Charles Taylor, *Political Theory* 19/1, 1991, S. 105-109.
- Dies.: Jerusalem Scepticism. In: *The Papers of Judith Shklar*, Harvard University Archives, Box 23, 1987.
- Dies.: One Doubts, the Other Doesn't, *The New Republic* 196/9, 1987, S. 36-40.
- Dies.: Rezension zu „Montaigne in Motion“ von Jean Starobinski, *Political Theory* 15/4, 1987, S. 653-657.
- Dies.: The Beginnings of Modern Scepticism. In: *The Papers of Judith Shklar*, Harvard University Archives, Box 23, 1987.
- Dies.: Being Scientific Without Science. In: *The Papers of Judith Shklar*, Harvard University Archives, Box 21, 1986.
- Dies.: Injustice, Injury, and Inequality. An Introduction. In: Lucash, Frank S. (Hrsg.): *Justice and Equality Here and Now*, 1986, S. 13-33.
- Dies.: Letter to John Rawls, November 10, 1986. In: *The Papers of John Rawls*, Harvard University Archives, Box 41.
- Dies.: Torturers, *London Review of Books* 8/17, 1986, S. 26-27.

- Dies.: Letter to Joel Schwartz, November 5, 1982. In: The Papers of Judith Shklar, Harvard University Archives, Box 2.
- Dies.: Hannah Arendt's Triumph, *The New Republic* 173, 1975, S. 8-10.
- Dies.: Purposes and Procedures, *Times Literary Supplement* 12.09.1975, S. 1018.
- Dies.: Facing up to Intellectual Pluralism. In: Spitz, David (Hrsg.): *Political Theory & Social Change*, 1967, S. 275-295.
- Skinner, Quentin: „Social Meaning“ and the Explanation of Social Action. In: Laslett, Peter/Runciman, W. R. (Hrsg.): *Philosophy, Politics and Society*, 1972, S. 136-157.
- Stullerova, Kamila: Embracing Ontological Doubt: The Role of „Reality“ in Political Realism, *Journal of International Political Theory* 13/1, 2017, S. 59-80.
- Dies.: The Knowledge of Suffering: On Judith Shklar's „Putting Cruelty First“, *Contemporary Political Theory* 13/1, 2014, S. 23-45.
- Taylor, Charles: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, 1988, S. 118-144.
- Ders.: Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen. In: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, 1975, S. 154-219.
- Walzer, Michael, Über negative Politik. In: Shklar, Judith N.: *Der Liberalismus der Furcht*, 2013, S. 87-105.
- Weiss, Max: Fear and its Opposites in the History of Emotions. In: Laffan, Michael/Weiss, Max (Hrsg.): *Facing Fear. The History of an Emotion in Global Perspective*, 2012, S. 1-9.
- White, Stephen K.: *Sustaining Affirmation. The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, 2000.
- Ders.: *Political Theory and Postmodernism*, 1991.
- Whiteside, Kerry H.: Justice Uncertain. Judith Shklar on Liberalism, Skepticism, and Equality *Polity* 31/3, 1999, S. 501-524.
- Williams, Bernard: Rezension zu „The View from Nowhere“ von Thomas Nagel. In: *Essays and Reviews 1959-2002*, 2014, S. 261-267.

