

Verstrickte Freiheit

Judith Shklar und die Stimmen der Opfer

HANNES BAJOHR

Geboren 1984 in Berlin, Autor,
Philosoph, Literaturwissenschaftler
und Übersetzer.

Am 23. Juli 2020, auf dem Höhepunkt der *Black Lives Matter*-Proteste, die durch den Mord an George Floyd entzündet worden waren, fühlte sich Josef Joffe in *Die Zeit* an

seine alte Hochschullehrerin Judith Shklar erinnert. 1969 saß er bei ihr im Seminar in Harvard, während draußen die Studentenrevolte tobte. Shklar, berichtet Joffe, bestand darauf, die Fenster zu schließen: „Philosophische Fragen werden nie durch Gebrüll gelöst, nur im bedachten Disput. Zu mit den Fenstern!“¹ Für Joffe ist diese Episode bedeutsam, weil er eine Parallele zwischen den Tumulten damals und heute zu erkennen meint, die ihm erlaubt, Shklars Anweisung in die Gegenwart zu übertragen: Auch die Bewegung *Black Lives Matter* sei nicht ernst zu nehmen; vielmehr sei sie zusammen

mit Identitätspolitik, *wokeness* und postkolonialer Theorie eine Gefahr für alle, denen an liberalen Werten wie dem respektvollen Austausch von Meinungen gelegen ist.

Dass Joffe für dieses Verdikt ausgerechnet die politische Philosophin Shklar bemüht, mag an ihrem Ruf als vielleicht wichtigste Theoretikerin des Liberalismus liegen, den sie seit ihrem Essay *Der Liberalismus der Furcht* genießt.² Dennoch ist Shklar, allen Anekdoten zum Trotz, die denkbar schlechteste Autorität für Joffes Versuch, „den Liberalismus“ in Gegnerschaft zu gesellschaftlichen Protestbewegungen einerseits und zu identitätspolitischen Belangen andererseits zu bringen. Was den Protest betraf, betonte Shklar gerade den agonalen Charakter liberaler Demokratien, den andauernden politischen Anerkennungskampf, der in ihnen herrsche und der eben kein respektvoller Meinungsaustausch wie im Seminar sei. Die „ideology of agreement“, die Harmonie um jeden Preis predigt, empfand sie in ihren Konsequenzen als repressiv.³

Für diejenigen Anliegen, die man heute als „identitätspolitische“ zusammenfasst, ist dagegen Shklars stete Aufforderung instruktiv, nicht wegzuhören, wenn sich Ungerechtigkeitsempfinden artikuliert. „Die Stimmen der Opfer müssen immer zuerst gehört werden“, schrieb sie in ihrem Buch *Über Ungerechtigkeit*.⁴ Daraus folgt freilich keine Vetomacht der Betroffenen, allerdings die beständige Anstrengung, den öffentlichen Diskurs zu erweitern.⁵

LIBERALISMUS DER FURCHT

Seit 1989 ist Shklar vor allem für ihren *Liberalismus der Furcht* bekannt geworden. Er ist der Versuch, einen Elementarliberalismus zu formulieren, der keine bestimmte ökonomische Doktrin vertritt und sich nicht durch ein höchstes Gut, sondern durch ein höchstes Übel definiert, das er zu vermeiden trachtet: „Dieses Übel ist die Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst.“ Keine Gesellschaft, die erlaubt, dass einzelne ihrer Mitglieder in Furcht leben oder Grausamkeit unterworfen sind, kann sich als liberal bezeichnen.

Dieser Minimalismus hat viele Interpreten dazu verleitet, den Liberalismus der Furcht als zu defensiv oder inhaltlich leer zu kritisieren.⁶ Das aber übersieht das Ausmaß, in dem Shklar die Idee der Gerechtigkeit, die sie für das erste Erbe der Aufklärung hielt, in die liberale Idee integrierte. Die Vorstellung von Freiheit, die dem Liberalismus der Furcht zugrunde liegt, ist sehr viel komplexer als eine bloß negative Freiheit – ohne Einschränkungen tun zu können, was man will –, die etwa Isaiah Berlin gegen die positive Freiheit verteidigte, beispielsweise dem Verfolg eines für alle bindenden Gemeinschaftsideals.⁷

Für Shklar ist Berlins Trennung zu abstrakt, weil sie die Bedingungen übersieht, unter denen Freiheit ausgeübt wird. Denn frei sind wir nie allein, sondern immer in Gesellschaft mit anderen. Es ist eine „verstrickte Freiheit“, für die der Anspruch auf Selbstbestimmung immer einer auf Selbstregierung ist. Da Selbstregierung jedoch einen kollektiven Aspekt besitzt, sind Handlungen, die in meinem Namen geschehen und für die ich nicht einstehen kann, bereits Einschränkungen meiner negativen Freiheit. Eine Gesellschaft, in der anderen die Freiheit genommen wird, impliziert mich in Ungerechtigkeit und macht mich unfrei. Shklar sah diese verstrickte Freiheit phänotypisch bei den amerikanischen Gegnern der Sklaverei und seitdem in allen anderen sozialen Gerechtigkeitsbewegungen am Werk.⁸ Ganz anders als allzu individualistische oder kompetitive Liberalismusformen formulierte Shklar also einen Imperativ, Ungerechtigkeit gegen *andere* zu vermindern, weil sie die *eigene* Freiheit beeinträchtigt.

Liberale Gerechtigkeit zu fördern, kann nach Shklar auf verschiedene Weisen geschehen. Am häufigsten wird der Kampf um die Ausweitung von Schutz vor Furcht und Grausamkeit von den Betroffenen selbst geführt. Dabei berufen sie sich zumeist auf ihnen zustehende, aber verweigte Rechte, wie Shklar es in ihrem Buch *American Citizenship* vom Abolitionismus bis zur Bürgerrechtsbewegung der 1960er-Jahre zeigt.⁹ Denn Rechte gelten nicht einfach, sondern müssen aktiv geltend gemacht werden. Wenn Shklar die Geschichte der USA als einen dauernden Kampf um zwar de jure verkündete, aber de facto verweigte Rechte beschreibt, dann lässt sich diese Sicht auch auf *Black Lives Matter* ausweiten. Auch hier geht es um die Einforderung verweigelter Rechte: Zuerst und zumindest geht es um das Unrecht, dass Schwarze nicht dieselbe Behandlung durch die Polizei erfahren wie Weiße. Dass diese Ungleichbehandlung zudem tatsächlich körperliche Grausamkeit nach sich zieht und ein Leben in Furcht wahrscheinlicher macht, ruft ganz explizit den Liberalismus der Furcht auf den Plan.

„SINN FÜR UNGERECHTIGKEIT“

Solchen Rechenkämpfen folgte historisch immer eine „Umverteilung negativer Freiheit“,¹⁰ also eine Umwandlung von Privilegien weniger in Rechte vieler. Dieser Privilegienverlust kann selbst wieder eine Quelle von Konflikt werden, und im Augenblick ist ebendieser Aushandlungsprozess zu beobachten, der Shklar allerdings wenig Unbehagen bereiten würde, da er zum Tagesgeschäft liberaler Politik gehört. Sehr viel eher als um diejenigen, die ihre Rechte einfordern, und jene, die ihre Privilegien verteidigen, sorgte sie sich um jene, die gar nicht erst die Chance haben, den Rechenkampf aufzunehmen: entweder, weil ihnen keine Möglichkeit zur Verfügung steht, sich Gehör zu verschaffen,

oder aber, weil die Ungerechtigkeit, die sie ganz real erfahren, sich gar nicht in der Sprache von proklamierten Rechten ausdrücken lässt.

Was Shklar nah an die Sensibilität mancher Formen von Identitätspolitik rückt, ist ihre Annahme, dass Redemöglichkeiten für gewöhnlich asymmetrisch verteilt sind und dass Macht der Grund für diese Asymmetrie ist. Vor allem die Marginalisierten werden nicht gehört. Zur wahrhaft liberalen Gesellschaft gehört daher auch die Aufmerksamkeit für jenen „Sinn für Ungerechtigkeit“, der solche Erfahrungen von Unrecht zum Ausdruck bringt, die man als Außenstehender übersehen hätte. Das hat nichts mit Hypersensibilität zu tun, die der Identitätspolitik oft unterstellt wird. Vielmehr formuliert Shklar eine dynamische Konzeption von Gerechtigkeit, die immer darauf bedacht ist, ihren eigenen blinden Flecken entgegenzuwirken.

In *Über Ungerechtigkeit* führt Shklar dieses Argument aus: Philosophisch ist Ungerechtigkeit stets nur als Gegenteil von Gerechtigkeit gedacht worden. Das führt aber zu dem Problem, dass durch die jeweilige Definition der Gerechtigkeit vorgegeben ist, was überhaupt je als Verstoß gegen sie gelten kann. Da diese Definition abstrakt und universal, die Erfahrung von Ungerechtigkeit aber subjektiv und partikular ist, kann das „gewöhnliche Modell von Gerechtigkeit“ all jene Ungerechtigkeiten gar nicht registrieren, die nicht in ihr Raster passen. Wir müssen, meint Shklar, also stets dafür offen sein, dass unsere Vorstellung von Gerechtigkeit selbst Ungerechtigkeit übersieht, und mehr noch, dass sie die Artikulation von solchen Ungerechtigkeiten aktiv verhindert, die gewissermaßen nicht vorgesehen sind.

Praktisch bedeutet das, alle Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die Stimmen der Opfer, der Ausgegrenzten und der am wenigsten Repräsentierten nicht ungehört bleiben, sei es durch feingliedrigere Remonstrationswege, sei es durch die Verstärkung ihrer Stimmen durch andere. Mehr noch: Der demokratische Grundsatz des Mehrheitsentscheids ist für Shklar erst dann garantiert, wenn es Minderheiten möglich ist, selbst potenziell zur Mehrheit zu werden. Es ist dieser Verbund von Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz, der Shklar veranlasste zu sagen, der Liberalismus der Furcht sei „monogam, treu und dauerhaft mit der Demokratie verheiratet“.

REPRESSIVE SOLIDARITÄT

Trotzdem ist gerade diese letzte Möglichkeit auch jene, die Shklar in Opposition zu manchen gegenwärtigen identitätspolitischen Ideen bringt. Sie stand Gemeinschaft als politischem Wert an sich hochkritisch gegenüber. Zwar müsse der Kampf um verweigerete Rechte stets kollektiv erfolgen, doch hat weder das „Wir“ des Kollektivs Vorrang vor dem „Ich“ seiner einzelnen Mitglieder, noch ist das Sprechen im Namen von Gruppen immer zu begrüßen. Shklar sorgte sich um die Instrumentalisierung von Opfern und hatte dabei

die repressiven Tendenzen fundamentalistischer religiöser Gemeinschaften ebenso im Auge wie besonders anmaßende Formen des Für-andere-Sprechens, die politischer Aktivismus durchaus annehmen kann.

Es war diese Anmaßung, in der sie Snobismus erkannte, die ihr an den Campus-Protesten der 1960er-Jahre, wie Joffe bezeugt, so missfielen. Die Studenten des SDS (*Students for a Democratic Society*), die für die Arbeiter sprachen, von deren Wünschen sie lediglich eine rein theoretische Vorstellung hatten, waren ihr das beste Beispiel repressiver Solidarität, die gerade jene zum Schweigen bringt, für die sie sprechen will.¹¹ Das heißt nicht, dass man sich nicht für die Belange von Opfergruppen einsetzen solle – ganz im Gegenteil –, aber es macht dafür sensibel, es nicht in einer Weise zu tun, dass sie selbst nicht mehr zu Wort kommen und über diesem Einsatz verstummen. Dem Sinn für Ungerechtigkeit Gehör zu verschaffen – vor allem solcher Ungerechtigkeiten, die der Mehrheitsgesellschaft gar nicht aufgefallen wären –, bedeutet schließlich, sich um liberale Gerechtigkeit zu sorgen, weil diese Aufmerksamkeit für die Schwächsten die Bedingung für die Freiheit aller ist.

¹ Josef Joffe: „Die Feinde des Liberalismus“, in: *Die Zeit*, 23.07.2020.

² Judith N. Shklar: *Der Liberalismus der Furcht*, Matthes & Seitz, Berlin 2013.

³ Judith N. Shklar: *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 [1964].

⁴ Judith N. Shklar: *Über Ungerechtigkeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1997.

⁵ *Über diesen Punkt gibt Auskunft* Jan-Werner Müller: *Furcht und Freiheit*, Suhrkamp, Berlin 2019.

⁶ Zuletzt etwa: Christoph Möllers: *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Suhrkamp, Berlin 2020.

⁷ Isaiah Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders.: *Freiheit. Vier Versuche*, Fischer, Frankfurt am Main 1995.

⁸ Judith N. Shklar: „Positive und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten“, in: dies.: *Der Liberalismus der Rechte*, Matthes & Seitz, Berlin 2017.

⁹ Judith N. Shklar: *American Citizenship*, Yale University Press, New Haven 1991.

¹⁰ Judith N. Shklar: „Gewissen und Freiheit“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 2/2018.

¹¹ Judith N. Shklar: *Ganz normale Laster*, Matthes & Seitz, Berlin 2014. Ich diskutiere Shklars Einwände gegen solches repressives Sprechen für andere ausführlich in Hannes Bajohr: „Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität“, in: Karsten Fischer, Sebastian Huhnholz (Hrsg.): *Liberalismus. Traditionsbestände und Gegenwartskontroversen*, Nomos, Baden-Baden 2019.