

Burkhard Liebsch, Hannes Bajohr

Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar

Abstract: This introduction to the special issue on Judith N. Shklar starts with a brief outline of her early life, her emigration, and the academic circumstances of and influences on her major works. A second part elucidates how the negativism and skepticism that constitute the central tenets of her political thought can best be described as a “phenomenology of the vulnerability of the Other.” Her emphasis on active historical remembrance, wariness towards communitarianism, and distrust of overly harmonious models of society puts her in the company of recent theories of political dissensus. A final look at the problems arising from her negativism identifies the weak spots in Shklar’s argument, drawing out the difficulty of institutionalizing such a position and the internal incoherence of a perspective that historically is aimed at the twentieth century and theoretically at the seventeenth.

Keywords: Shklar, political theory and history, negativism in social philosophy, scepticism, normativism, political forms of life

DOI 10.1515/dzph-2014-0043

*They wanted a different past, a ‚good‘ West, not the actual one
that had marched into the First World War and onward.
They wanted a past fit for a better denouement.*

*I found most of this unconvincing. [...] Only criticism remained [...] as testimony
to a general inability to understand the disasters that had overcome us.¹*

Judith N. Shklar

1 Zur Person

Judith N. Shklar stellt im nordamerikanischen politisch-philosophischen Denken zweifellos eine Ausnahmeerscheinung dar. In Europa geboren und durch den

¹ Shklar (1996), 268, 273.

zweiten Weltkrieg zur Emigration gezwungen, war sie zu jung, um jener Generation europäischer Exilanten anzugehören, deren nostalgisches Verhältnis zur verlorenen Tradition sie auf stete Distanz zur amerikanischen Gesellschaft hielt. Zugleich legte ihr die Erfahrung der Vertreibung die Perspektive eines skeptischen Realismus nahe, durch die sie sich von jenen ihrer amerikanischen Kollegen unterschied, die den Liberalismus als fraglos gesichert ansahen oder sich nach starker Bindung an gemeinschaftlich geteilte Werte sehnten. Die Differenz zu diesen beiden Gruppen von Intellektuellen im Bereich der politischen Theorie zeigt sich nicht zuletzt im methodischen und inhaltlichen Negativismus, der ihr Werk von Beginn an in der Suche nach einer „optimal marginality“ (Andreas Hess²) kennzeichnet. Shklar selbst hat ihre Entscheidung, sich der politischen Theorie zu widmen, stets als durch ihre eigene Geschichte motiviert bezeichnet³ und sich zur Position einer „metics‘ metic“⁴, also einer Metökin zweiter Potenz bekannt, die sich, von außen kommend, im Leben und Denken anderer ansiedelte, ohne je ganz darin aufgehen zu können. Von daher liegt es nahe, dass Shklars teils auferlegte, teils selbstgewählte Marginalität auch mit ihrem Negativismus verknüpft ist, ob man diesen nun vor allem als „negative Moralität“, „negative Anthropologie“ oder normativ folgenreiche „Negativität des Erfahrenen“ konzeptualisiert.⁵

In die Situation der Randständigkeit wurde Judith Shklar bereits hineingeboren.⁶ Als Judita Nisse kam sie 1928 in Riga zur Welt. Die Hauptstadt der noch jungen lettischen Republik hatte erst acht Jahre zuvor einen blutigen Unabhängigkeitskrieg hinter sich gebracht, dessen Turbulenzen das Leben der Eltern zutiefst prägten. Beide, die Mutter entstammte dem gebildeten jüdischen Bürgertum, der Vater kam aus bäuerlichen Verhältnissen, hatte es während der Oktoberrevolution nach Russland verschlagen, von wo sie nur mit Mühe und illegal wieder nach Riga zurückkehren konnten. Shklars Vater brachte es hier in den Zwanzigerjahren als Geschäftsmann zu einem bedeutenden Vermögen, während die Mutter eine Pädiatrie im Rigaer Elendsviertel leitete. Allerdings herrschten auch im Frieden in der Stadt soziale und ethnische Spannungen, die sich in grassierendem Antisemitismus und allesdurchdringendem Militarismus spürbar machten: „Politics

² Hess (2014), 13. Hess übernimmt diesen Terminus von Neil McLaughlin.

³ „If there was any way of making sense of my experiences and that of my particular world, this was it.“ Shklar (1996), 265.

⁴ Betsky/Shklar (1972).

⁵ Allen (2001), v. a. 340; Bajohr (2013); zum letzten Term vgl. den folgenden Abschnitt.

⁶ Für eine ausführlichere Darstellung von Shklars Leben und Werk siehe ders. (2014) und Hess (2014).

completely dominated our lives.“⁷ Die Nisses, die zuhause Deutsch sprachen, konnte man nur insoweit assimiliert nennen, als sie atheistisch waren und den Ideen der deutschen Sozialdemokratie anhängen, ohne aber die Nähe zur aggressiv antisemitischen lettischen Gesellschaft zu suchen. Obwohl in großbürgerliche Verhältnisse geboren, stand für Shklar die Erfahrung gesellschaftlicher Unsicherheit und Marginalität daher stets im Vordergrund: „We were essentially German Jews, which meant that almost everyone around us wanted us to be somewhere else at best, or to kill us at worst.“⁸

Nach Kriegsausbruch, der Shklars Vater als ehemaligen Zarenoffizier und bourgeoisen Klassenfeind vor allem wegen der Gefahr eines sowjetischen Einmarsches beunruhigte, flohen die Nisses 1939 nach Stockholm. Als Deutschland im April 1940 Dänemark und Norwegen besetzte, schien auch Schweden nicht mehr sicher und die Familie entschloss sich, mit dem Vorsatz, von dort aus nach Kanada zu gelangen, zur riskanten Flucht nach Moskau. Mit der Transsibirischen Eisenbahn durchquerten sie die Sowjetunion und setzten nach Japan über. Auf der Überfahrt von Yokohama in die USA verfiel das amerikanische Transitvisum, was bedeutete, dass die Familie in Seattle, nunmehr staatenlos und nach mehr als zwei Monaten der Flucht, in ein Internierungslager für illegale Einwanderer gesteckt wurde. Nur durch Zufall kamen sie wieder frei und konnten schließlich nach Kanada weiterreisen, wo sie sich in Montreal niederließen.

In der katholisch dominierten und als latent antisemitisch erlebten Umgebung verbrachte Shklar den Großteil ihrer Schulzeit. Zwar hatte sie bereits in Riga ein vor allem auf Fremdsprachen und Naturwissenschaften ausgerichtetes Lyzeum besucht, doch betonte sie später immer die Wertlosigkeit ihrer Schulbildung; die Grundlagen ihres Wissens hatte sie sich autodidaktisch in der Bibliothek ihrer Eltern und der Montrealer Leihbücherei angeeignet. „That’s where I received what remains the basis of an education. I simply read through the world’s literature. From the Renaissance to the 20th century. Five books a week.“⁹ 1945, kurz vor ihrem 17. Geburtstag, schrieb sich Shklar an der McGill University in Montreal ein, die noch zu diesem Zeitpunkt für Juden gesonderte und anspruchsvollere Aufnahmeprüfungen verlangte. Gefördert vom Rousseau-Forscher Frederick Watkins entschloss sich Shklar zum Studium der Politikwissenschaften und erlangte 1950 mit einer Arbeit über Rousseau und Machiavelli ihren Mastergrad. Auf Watkins’ Empfehlung ging sie im folgenden Jahr nach Harvard,

7 Shklar (1996), 264.

8 Ebd.

9 Walzer (1981), Session II, Part 1, 5. Wir zitieren mit Erlaubnis des Archivs und von Shklars Erben.

wo sie in einem Jahrgang mit Henry Kissinger, Samuel Huntington und Zbigniew Brzeziński studierte. Als Emigrantin, Jüdin und Frau war Shklar in Harvard gleich dreifache Außenseiterin, was sie einerseits vor dem als snobistisch und konformistisch wahrgenommenen Campusleben schützte, andererseits die Diskrepanz zwischen ihrer Erfahrung des Krieges und der ihrer amerikanischen Lehrer noch verstärkte. Entweder wurde mit Nachdruck ein uneingeschränkt optimistisches Bild der okzidentalen philosophischen Tradition fortzuschreiben versucht oder eine rein positivistische, empirische, oft behavioristische Politikwissenschaft betrieben.¹⁰ Der amerikanische Exzeptionalismus hatte Konjunktur, etwa in der Form der von Shklars Lehrer Louis Hartz vorgetragenen These vom allesdurchdringenden liberalen Konsens in der Gesellschaft der USA (*The Liberal Tradition in America*), und der Zweite Weltkrieg erschien als historische Anomalie, der man zumeist aus dem Weg ging: „[I]f these matters came up in class, it was only as part of the study of totalitarianism, and then it was pretty sanitized and integrated into the cold war context.“¹¹

Shklar wurde 1955 unter Carl Joachim Friedrich promoviert, einem seit den Zwanzigerjahren in Harvard lehrenden Deutschen, der selbst einen vielbeachteten Beitrag zur Totalitarismustheorie lieferte (*Totalitarian Dictatorship and Autocracy*), auch wenn er Shklar vermutlich kaum überzeugt haben dürfte. Ihr eigener Versuch „of making sense of the experiences of the twentieth century“¹² war *After Utopia* (1957), ihr erstes Buch, das die Permanenz der ideologischen Traditionsbestände des neunzehnten Jahrhunderts für das zwanzigste rekonstruierte und sich gleichzeitig der von Daniel Bell gestellten Diagnose des *End of Ideologies* anschloss. Nach dem Scheitern der großen Ideologien, so Shklar, müsse in der politischen Theorie ein neuer, auf einem radikalem Skeptizismus fußender Anfang gesucht werden, statt sich, wie es etwa Leo Strauss zur selben Zeit tat, in Nostalgie für die klassische Tradition zu ergehen. Schon 1964 erschien mit *Legalism* Shklars zweite Auseinandersetzung mit dem Erbe der europäischen Katastrophe, das an zentraler Stelle die Bedeutung der Nürnberger Prozesse für die ‚Legalismus‘ genannte Ideologie einer Autarkie des Rechts gegenüber politischen und moralischen Diskursen behandelte. Hier fand sich bereits die erste Formulierung eines „liberalism of permanent minorities“ (L, 224), der weitgehend auf positive Grundannahmen verzichtet und allein die moralische Perspektive marginaler Gruppen zum normativen Leitbild macht. Dieser Linie folgten auch die beiden nächsten Bücher, in denen Shklar den bis ans Ende ihrer Karriere fruchtbaren

¹⁰ Zum akademischen Feld dieser Jahre vgl. Forrester (2012b).

¹¹ Shklar (1996), 267.

¹² Ebd., 271.

moralpsychologischen Ansatz für die politische Theorie ausbaute, die Rousseau-Studie *Men and Citizens* (1969) und die *Freedom and Independence* (1976) betitelte Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*.

Trotz ihrer zunehmenden Bekanntheit änderte sich Shklars marginaler Status nur langsam. Dem Aufstieg der *New Left* stand sie, wie der Studentenbewegung insgesamt, distanziert gegenüber und erblickte in ihr einen beunruhigenden politischen Ästhetizismus. Die scheinbare Abwendung ins Exegetische kann durchaus als Intervention verstanden werden, Rousseau gegen seine romantischen Interpreten zu verteidigen und Hegel „as the successor of Rousseau and Kant rather than as the precursor of Marx and Nietzsche“ zu lesen (FI, xiv). Auf der institutionellen Ebene wurde Shklars (nach Harvards „up-or-out“-Prinzip¹³ eigentlich anstehende) Berufung auf einen Lehrstuhl so lange in der Schwebe gelassen, bis sie selbst eine halbe Stelle als *lecturer* vorschlug, die sie von 1963 bis 1971 innehatte, als sie mit 43 Jahren schließlich *tenure* erhielt.

Zur Blüte kam Shklars eigene politische Philosophie mit der Veröffentlichung von *Ordinary Vices* (1984; dt. *Ganz normale Laster* 2014), in dem sich die erste Formulierung ihres negativistischen Liberalismus fand, der die Vermeidung des *summum malum* der Grausamkeit an erste Stelle setzt. Fünf Jahre später präzisierte sie ihn in ihrem berühmt gewordenen Aufsatz *Der Liberalismus der Furcht* noch weiter als Doktrin, die „die Grausamkeit und die Furcht, die sie hervorruft, und schließlich die Furcht vor der Furcht selbst“ als „universalistische und vor allem kosmopolitische“ Forderung vermeiden soll (LF, 43). Mehr als jedes ihrer Bücher prägte dieser Aufsatz die internationale Wahrnehmung von Shklars Denken, was in jüngster Zeit zu wiederholten Versuchen geführt hat, dessen Kontinuität im Verhältnis zur Breite ihres restlichen Werks zu betonen.¹⁴ Dieses erfährt gegenwärtig im englischen Sprachraum abgesehen von seiner Rolle in der ideengeschichtlichen Aufarbeitung des so apostrophierten „Cold War Liberalism“¹⁵ vor allem eine Renaissance im Kontext des unter anderem mit Bernard Williams und Raymond Geuss assoziierten ‚politischen Realismus‘.¹⁶ In Deutschland wurde Shklars Name dagegen vor allem mit ihrem Buch *The Faces of Injustice* (1990, dt. *Über Ungerechtigkeit* 1992) bekannt, das, ebenfalls negativistisch argumentierend, Ungerechtigkeit als eigenständiges Moralphänomen betrachtete. Hier zog Shklar die sozialphilosophisch weiterreichenden Konsequenzen ihres Liberalismus der Furcht, die sie in *American Citizenship* (1991), ihrem letzten Buch, noch

¹³ Vgl. Hess (2014), 58.

¹⁴ Vgl. Forrester (2011).

¹⁵ Müller (2008).

¹⁶ Vgl. Galston (2010); Forrester (2012a).

einmal präzisierte, in dem sie in impliziter Abgrenzung zum gräkophilen Republikanismus Hannah Arendts eine auf der Erfahrung von Unterdrückung, Exklusion und Marginalisierung ruhende Konzeption von Staatsbürgerschaft entwarf.

Shklars letztes akademisches Projekt, von dem als Vorarbeiten nur zwei Essays existieren (vgl. PT, 38–55, 56–72), hätte diesen Faden weitergesponnen und die staatsbürgerlich prekäre Lage von Exilanten und deren Rechten und Verpflichtungen untersucht. Der Gesichtspunkt des Exils schien ihr der Inbegriff eines theoretisch konstruktiven Negativismus zu sein und sie sah das Potential, von ihm aus die Grundfragen politischer Theorie neu zu denken (vgl. PT, 57). „The sufferings of exiles are hard to express directly and impossible to explain to those who have never felt them“,¹⁷ sagte sie einmal in einem Nachruf auf Hannah Arendt. Shklars doppelte Perspektive als Emigrantin und Staatsbürgerin, als Schülerin und Erleidende der politischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, die sie von so vielen ihrer amerikanischen Zeitgenossen abhob, hätte im Versuch, die Leiden des Exils einer Analyse zu unterziehen, wohl ihre fruchtbarste Wirkung entfaltet. *Exiles*, wie das Buch hätte heißen sollen, blieb unvollendet. Judith N. Shklar starb am 17. September 1992 an den Folgen eines Herzinfarktes.

2 Zum Werk

Judith Shklars Sonderstellung im sozialen Feld der politischen Philosophie hat ihr theoretisches Spiegelbild im skeptischen Grundansatz ihres Werkes. Was Vertreter nordamerikanischen politisch-philosophischen Denkens Shklars Meinung nach für allzu selbstverständlich (und infolgedessen für zum Export in fremde Länder geeignet) halten, nämlich die Achtung von Freiheit und Gleichberechtigung, sieht sie als niemals endgültig zu sichernden Erwerb an, den man nicht als selbstverständlichen Besitz betrachten und für sich in Anspruch nehmen sollte. Alles, wofür diese hehren Begriffe stehen, ist demnach ständig gefährdet und kann wieder verloren gehen. Einer „western self-congratulatory view of our past“ widersetzt sie sich unter anderem mit Hinweis auf die noch längst nicht genügend aufgearbeitete oder gar überwundene Geschichte des Kolonialismus energisch (L, 22).¹⁸ Und wo sich andere ganz und gar einer Deontologie des Gerechten, einer Ethik des Guten oder einem Ethos moralischer Tugenden verschrieben haben,

¹⁷ Shklar (1975), 9.

¹⁸ Vgl. dies. (1991).

besteht sie auf der unaufhebbaren Negativität von Erfahrungen, an die man sich nach ihrem Dafürhalten zu erinnern hat, wenn man im Ernst beanspruchen will, eine in historischer Perspektive plausible politische Theorie oder Philosophie zu entfalten.

Shklar tritt also für die Maßgeblichkeit historischer Erinnerung im Sinne einer fälligen Ortsbestimmung politisch-theoretischen Denkens ein, das sich nach desaströsen Gewalterfahrungen empfindlich seiner Grenzen bewusst sein müsse und insbesondere keiner Nostalgie anhängen dürfe. Nicht das Gute und Gerechte wie das Blaue vom Himmel sollte man demnach versprechen, sondern wenigstens das Schlimmste zu verhüten versuchen; und zwar ohne jegliche historische Selbstgerechtigkeit. Zuerst müsste man demnach das Schlimmste zu ermitteln versuchen im Sinne einer umfassenden Phänomenologie der Erfahrung aller Übel (von systematischer Grausamkeit über demütigende Verachtung bis hin zu schierer Vergleichgültigung Anderer), denen sich politische Lebensformen stellen müssen. Shklar scheint diesen Ansatz gelegentlich selbst als einen phänomenologischen aufgefasst zu haben, ohne sich aber im Geringsten etwa an Husserl oder irgendeinen anderen Vertreter dieser Provenienz auch nur anzulehnen. Wo sie verlangt, nicht mit Normen, sondern mit der Negativität des Erfahrenen selbst solle das politische Denken beginnen, begibt sich Shklar zudem in eine gewisse, von ihr selbst aber kaum bemerkte Nähe zu dialektisch-negativistischen Denkformen.¹⁹

An dieser Stelle zeichnen sich Desiderate eines transatlantischen Dialogs ab, der auch eine gewisse Nähe zu französisch-sprachigen Autoren herausstellen müsste. Wie Theoretiker des Agonalen und des Dissenses²⁰ misstraut Shklar einer *ideology of agreement* (L, 63, 86) und einem Legalismus, der politisches Leben als durch die Befolgung vorgegebener normativer Regeln lenk- und beherrschbar beschreibt. Weder auf „gemeinschaftliche“ Voraussetzungen noch auf komunitäre Ziele will sie das Politische gegründet wissen, da sich ihrer Meinung nach Menschen, die politischen Lebensformen zugehören, dabei *nolens volens* rückhaltlos Anderen überantworten, ohne sich auf irgendeinen „immer schon“ vorgegebenen verlässlichen Grund und Boden stützen zu können. Insofern kommt bei Shklar ein an-archisches und dissensuelles Moment im Denken zur Geltung, obgleich sie gewiss keinen politischen Anarchismus im üblichen Sinne des Wortes und keinen reinen Agonismus bloß um des Dissenses willen vertreten hat. Jedoch setzte sie auf eine Logik improvisierter Vermittlung des Strittigen, die

19 Vgl. die aktuellen Bestandsaufnahmen in Liebsch et al. (2011); Angehrn/Küchenhoff (2014).

20 Genannt seien stellvertretend nur C. Mouffe und J. Rancière; vgl. Bröckling/Feustel (2010).

andere geradezu als eine *anarchie improvisatrice* aufgefasst haben.²¹ Diese hat ihren Ort in der gelebten Demokratie, in den politischen Lebensformen selbst, die regelhafte Infrastrukturen aufweisen mögen, die aber nicht einfach im Sinne normativer Regelanwendung funktionieren.

Zwar hat Shklar mehrfach politisch-praktische Vernunft mit normativen Ansprüchen verknüpft (angefangen beim Anspruch auf Verhütung von Grausamkeit), zugleich aber insistierte sie auf einer Sensibilisierung dieser Vernunft, die niemals durchgängig normativ zu regeln sei. Demnach steht im ihrem Verständnis der Herausforderungen politischer Theorie eine historische Sensibilität am Anfang, die für die Negativität gegenwärtigen politischen Lebens sensibilisieren sollte, das sie zu begrenzen und wenn möglich zu bewältigen hätte.²²

Aber eine tief sitzende, ebenfalls historisch motivierte Skepsis verbietet es Shklar, sich in dieser Hinsicht trügerischen Hoffnungen hinzugeben. Sie widersetzt sich von Anfang an²³ einem Utopismus, der vergessen lässt, was speziell der „Suizid Europas“ das politische Denken hätte lehren müssen, wie sie meint. Durch die europäische Gewaltgeschichte, speziell die des 20. Jahrhunderts, sieht sie sich zu einem vitalen, „passionierten Denken“ (vgl. FI, 5; PT, 365) herausgefordert, das sich allerdings niemals zu einem imaginativen Überschwang hinreißen lassen dürfe. Vielmehr verlangt Shklar nach einer *citizenship of vigilance*, als deren Teil sich auch die politischen Theoretiker und Philosophen begreifen müssten, die die eigene Skepsis nicht zuletzt auch gegen sich selbst zu richten hätten. Immer wieder, das legt uns Shklar nahe, sollten sie sich fragen, wo sie die unaufhebbare Negativität vielfach schmerzlicher, demütigender und gewaltträchtiger politischer Erfahrung verraten und es versäumen, an ihr Maß zu nehmen. Und sie sollten die – offene – Frage nicht aus dem Auge verlieren, ob mehr oder weniger normativ geregelte politische Lebensformen versprechen können, dieser Negativität Rechnung zu tragen, ohne je in Aussicht stellen zu dürfen, sie im hegelschen Sinne „aufzuheben“.

Auch in ihren ausführlichen Auseinandersetzungen mit Hegels *Phänomenologie des Geistes* hat Shklar allerdings keinen systematisch-methodischen Negativismus entfaltet.²⁴ Wie Montaigne, ihr großes Vorbild im skeptischen, sich abseits

21 Vgl. Derrida/Roudinesco (2010), 42.

22 In dieser Perspektive sind Shklars Anregungen zur fraglichen Sensibilisierung mit Blick auf Levinas' entsprechendem Terminus (in Levinas 1992) in historischer und praktischer Hinsicht wieder aufgegriffen worden in Liebsch (2008).

23 Ihr erstes, für ihr weiteres Denken wegweisendes Buch trug den Titel *After Utopia. The Decline of Political Faith* (Shklar 1957).

24 Stanley Hoffmann spricht pauschal von der „negativity of Shklar's political theory“ (PT, xvi), ohne das aber weiter zu erläutern. In *Freedom and Independence* bezieht sich Shklar nur *en pas-*

haltenden Denken, zieht sie es vor, sich gegenüber jeglicher Einbeziehung, Zugehörigkeit, Mitgliedschaft und Integration reserviert zu verhalten.²⁵ Wie ihr Vorbild will sie offenbar kein „joiner of any sort“ sein (R, 59–60). Und kommunitaristischen Strömungen wirft sie eine fragwürdige Nostalgie vor. Gegen den Freund Michael Walzer richtet sie die bissige Kritik, ihm schweben ein Verständnis politischer Lebensformen als *clubs* vor; und so mache er sich einer fatalen Konfusion von Loyalität und Verpflichtung schuldig (vgl. PT, 380). In ihren Augen sind solche Formen lediglich *creatures of a nostalgia*, die sich auf die Geschichte der USA gewiss nicht berufen könne. Diese sei vielmehr nur aus dem politischen Willen verständlich, „to say good bye to all that“ (PT, 385).²⁶

Für Shklar konnte es im Politischen nicht darauf ankommen, sich rückwärtsgerichtet einer gemeinschaftlichen Identität zu versichern. Vielmehr sollte es einem historisch sensibilisierten und die Lehren der Geschichte nicht vergessenden politisch-theoretischen Denken darum gehen, zur Verhütung des Schlimmsten beizutragen. So unterstellt Shklar, dass auch politische Lebensformen des sog. Westens diesem Anspruch bislang nicht gerecht geworden sind. (Heute könnte sie sich darin durch Avishai Margalit bestätigt sehen.) Wo sie auf diesem Anspruch insistiert, nährt sie gleichwohl nicht die Hoffnung auf „integrierte“, alle Anderen einbeziehende Lebensformen. Vielmehr begreift sie sich als Wächterin des *Exils* als der Erfahrung *innerer Unzugehörigkeit* infolge ständiger Ungerechtigkeit, die keine noch so gerechte Gesellschaft aufzuheben versprechen kann. Wo das nicht bedacht wird, suggeriert Shklar, frönt auch der philosophische Diskurs, der derart anspruchsvolle Begriffe ständig im Munde führt, nur einer der Sache der Gerechtigkeit überaus schädlichen Selbstgerechtigkeit. Dagegen bietet Shklar eine historisch belehrte Skepsis auf und setzt auf eine radikal ernüchterte politische Wissenschaft²⁷, an deren Möglichkeit sie erstaunlicherweise wenig zweifelt. Das Gleiche gilt für die Möglichkeit einer (politischen) Psychologie (vgl. PT, 89; R, 7), die zeigen können müsste, wie Menschen im Allgemeinen unter der Bedingung der Zugehörigkeit zu politischen Lebensformen „funktionieren“. Aber eine

sant auf Hegels Gedankenfigur geistiger „Arbeit des Negativen“ als „self-moving, painful work“ (FI, 25, 42, 177, 67).

25 Bis zum Ende „ready to die, detached from everything“ (R, 27), wie Shklar mit Blick auf Thomas Jefferson und John Adams schreibt, als ob sie selbst nichts anderes im Sinn gehabt hätte. Hier wie auch in ihren Arbeiten über Montaigne, Montesquieu, Hawthorne und viele andere lässt die Autorin die Beschreibung Anderer indirekt offenbar auch für sich selbst sprechen.

26 Den Kommunitarismus scheint Shklar in dieser Perspektive für eine geradezu reaktionäre Angelegenheit gehalten zu haben; vgl. Skinner (o. J.), 53.

27 Vgl. R, 3–4; OV, 226/GnL, 249. An der Durchführbarkeit einer Wissenschaft vom Politischen hegt Shklar kaum Zweifel.

solche Wissenschaft ist bis heute nirgends in Sicht. So behilft sich Shklar immer wieder mit Rekursen auf Montaigne und Montesquieu als ihre primären Gewährsmänner einer realistischen Einschätzung dessen, wie politisches Leben möglich ist, was es versprechen kann (und muss) – und was nicht.

Auf diesem Wege läuft sie jedoch Gefahr, mit einem ihrer zentralen Denkmotive in Konflikt zu geraten. Muss politische Theorie, die Shklar als „driven by history“ beschreibt, nicht versprechen, einer desaströsen (europäischen) Erfahrung der Zerstörung des Politischen Rechnung zu tragen, wie man sie in den Systemen totalitärer Herrschaft beobachten konnte? Kann man diesem Anspruch im Rekurs auf Autoren gerecht werden, die Shklar ihrerseits an der Schwelle zur Moderne lokalisiert und die von den entsprechenden Erfahrungen noch nichts ahnen konnten? Trifft es wirklich zu, dass wir es ungeachtet dieser Systeme im Denken des Politischen mit substanziell „unaltered ideas“ und mit „most enduring political values“ (R, xvi, 4) zu tun haben? Stimmt es, dass schon zur Zeit des Anbruchs der Moderne die zentralen „tormenting problems already plain“ waren und dass „all the major issues of modern political theory“ aufgeworfen worden sind (PT, 104, 206)?²⁸ Teilen wir wirklich noch uneingeschränkt die „morals and mores of the 18th century“ (PT, 94)? Führt Shklar nicht selbst die Probleme der modernen Sklaverei und der Ausrottung der Indianer so ins Feld, dass man an einem „perennial character of political thought“ zweifeln muss (R, 5; L, 224)? Der Vorwurf an ihre Adresse, „[that] she does not carry the story of american political thought beyond 1860“, trifft sie in dieser Allgemeinheit gewiss nicht (R, xvi). Aber man muss sich doch fragen, wie Shklars Insistieren auf der Negativität historischer Erfahrung mit der Meinung zusammen passen soll, eine im Grunde weitgehend ahistorische Anthropologie, wie wir sie bei Montaigne und Montesquieu antreffen, könne dieser Negativität auch hinsichtlich ihrer unvorhergesehenen neuen Erscheinungsformen, mit denen uns vor allem das 20. Jahrhundert konfrontiert hat, gerecht werden.

Shklar selbst verweist uns unnachsichtig an die Geschichte, der wir ihr zufolge rückhaltlos angehören. „Longing for something outside the circle of history“ – „that master and lord of every deed and over all reality“ (wie sie Hegel übersetzt; FI, 198) – hält sie für abwegig und verdächtig eine solche Sehnsucht,

28 Das schließt nicht aus, dass Shklar von einer erheblichen Ergänzungsbedürftigkeit der politischen Theorien der frühen Moderne ausgeht. So konstatiert sie mit Blick auf Harrington einen völlig fehlenden „historischen Sinn“ (PT, 219); und mit Benjamin Constant stellt sie fest, man müsse von einer „totally dissimilar modern world“ ausgehen, die jegliche unvermittelte Anleihe bei antikem politischem Denken verbiete (PT, 168). Nicht einmal Hegel war sich laut Shklar darüber völlig im Klaren.

einem bloßen Mythos anzuhängen (vgl. FI, 91). Und sie hält alle jene, die sich einer restlosen Auslieferung an die Geschichte widersetzen, für „mistaken in thinking of ourselves as outside or above the course of the world“ (FI, 117). Schließlich sei allein die Geschichte der Bereich möglichen Handelns. Den „real issues of history“ habe man sich aber ohne „imaginary escape“ in ein vermeintliches Außerhalb zu stellen (ebd.). Wo Hegel gesagt hatte, es komme in der Geschichte nicht auf unsere Trauer über Versäumtes, über unfassbare Gewalt und Nichtwiedergutzumachendes, sondern auf unsere praktische Wirksamkeit an, gibt Shklar ihm unumwunden Recht (vgl. FI, 119).²⁹

Der Rückfrage, wie all das zusammen passen soll – nämlich (a) ihr methodischer Negativismus, (b) ihre Apologie historischer Sensibilität als Herausforderung politischer Theorie, (c) die Betonung der historischen Situierung politischen Denkens und (d) ihre Rekurse auf Schriften Montaignes und Montesquieus als vorbildlich skeptische Beschreibungen politischen Lebens, das wenigstens minimalen Ansprüchen gerecht zu werden versprechen muss –, würde Judith Shklar vermutlich mit großer Gelassenheit begegnen. Schließlich hat sie nirgends eine geschlossene politische Theorie in Aussicht gestellt oder dergleichen auch nur für möglich gehalten.³⁰ Statt dessen stellt sie sich den nicht selten großsprecherischen Theorien des Gerechten, des Guten und der Tugenden als strenge Mahnerin in den Weg, die an das unaufhebbar Negative erinnert und dabei stets die Gefahr im Auge behält, in Defaitismus und Misanthropie zu verfallen. Selbst dort, wo sie mit intellektueller Schärfe *ordinary vices* auf der Spur ist, verfällt sie daher nie in einen verächtlichen Ton, obwohl gerade die geschichtliche Erfahrung, auf die sie verweist, immer wieder zur Verachtung des Politischen und der Geschichte geführt haben.

Tatsächlich ist es bis heute ein ungelöstes Problem, wie man einer desaströsen historischen Erfahrung³¹ schonungslos sollte „Rechnung tragen“ können, ohne dabei jegliche Aussicht auf politische Lebensformen preiszugeben, die doch wenigstens eine Wiederholung des Schlimmsten zu verhüten „versprechen“ müssen, sollen sie auch nur im Geringsten als glaubwürdig erscheinen.³² Demgegenüber sind wir heute vielfach mit einer normativistischen Selbstgerechtigkeit konfrontiert, die sich der historischen Erfahrung gar nicht erst aussetzt,

²⁹ Vgl. Hegel (1994), 80.

³⁰ Sie bekannte freimütig: „I am not good at conclusions“ (PT, 55), und in einem nachgelassenen Manuskript aus dem Jahre 1988 mit dem Titel „Why teach political theory?“ (Shklar 1988, Box 20) gibt sie ihr akademisches Ethos offen zu erkennen. Vor allem kam es ihr darauf an, dem „intellectually wholly other“ zu begegnen (20).

³¹ Ein Ausdruck, den man nicht für gängige Münze nehmen sollte; vgl. Blanchot (2005).

³² Vgl. Liebsch (2013a).

insofern sie sich des Gerechten und des Guten unter Rückgriff auf klassische Theorien bereits vor jeder historischen Infragestellung scheint versichern zu können. Für Shklar ist dagegen nichts weniger sicher. Das gibt sie unumwunden zu und macht sich auf diese Weise „angreifbar“, wie es ein polemischer Sprachgebrauch mit herablassendem oder spöttischem Unterton vermerkt. Aber ist es nicht gerade diese freiwillig riskierte und nirgends beschönigte Angreifbarkeit, dieses Exponiertsein, was uns, als Leser, möglicherweise besser erkennen lässt, wo wir weiter zu denken haben? Kann uns nicht in der Tat nur ein „ausgesetztes“ und sich „aussetzendes“, rückhaltloses Denken zu denken geben – im Gegensatz zu Theorien, die offenbar dazu gedacht sind, möglichst „wasserdicht“ und unanfechtbar zu erscheinen, die aber ihre Systematik um den allzu hohen Preis einer kaschierten Gewaltsamkeit erkaufen, mit der eine theoretisch unverfügbare Sensibilität zum Schweigen gebracht wird, sofern sie sich als störend überhaupt bemerkbar machen konnte? Heißt *theoria* betreiben nicht: *dabei sein* und infolge dessen *sehen lassen*, was ist?³³ In diesem weiten Sinne, meinen wir, lässt sich Shklar als eine primär phänomenologisch vorgehende Autorin verstehen, die uns zunächst mit Problemen der Beschreibung und der Explikation konfrontiert und dann erst dazu übergeht, nach normativen Rekonstruktionsmöglichkeiten des Beschriebenen zu fragen.

Zweifellos ist Shklar nicht so naiv, zu glauben, es sei heute noch eine ihrerseits vollkommen theoriefreie, idiomatisch und historisch nicht imprägnierte Beschreibung menschlicher Erfahrung möglich. Aber so verweist sie uns nur auf einen Zirkel des Verstehens³⁴, der zwischen vor-theoretischer Beschreibung und expliziter Theoretisierung immer wieder durchlaufen werden muss, um zwischen Erfahrung und Theorie ein fruchtbares, aber irreduzibles Spannungsverhältnis in Gang zu halten, das nur angemessen zu verstehen ist, wenn man weder die Aufgabe der Beschreibung empiristisch missversteht, noch auch in einen normativistischen Theoretizismus verfällt, der dem Rekurs auf Erfahrung überhaupt nichts zu schulden glaubt und sie bestenfalls zu illustrativen Zwecken herbeizitiert.

Shklar scheut sich dagegen nicht, eine historische Sensibilität in Anspruch zu nehmen, obgleich sie jeglicher Sentimentalität skeptisch gegenübersteht und obgleich sie weiß, wie anfechtbar anderen jeglicher Rekurs auf Quellen der Erfahrung erscheint, die nicht unbedingt bzw. nicht von vornherein einem Vernunftanspruch zu unterwerfen sind. Sie hat Hegels Mahnung nicht vergessen, dass jegliche *Berufung* auf Erfahrung im Verdacht steht, sich geradezu von der

33 Vgl. Gadamer (1983), 44–45.

34 Den sie selbst freilich recht irreführend kommentiert hat (vgl. PT, Kap. 5).

Menschheit aller auszuschließen, die einander im Sinne der Rechenschaftsgabe (*logon didonai*) verpflichtet sind (vgl. FI, 111). Aber handeln wir nicht allein auf der Basis unserer Sensibilität (vgl. FI, 184)? Kann es nicht allein darum gehen, wie diese eine zwar passionierte, aber doch soziale und möglichst rationale Form anzunehmen vermag (vgl. FI, 201)?³⁵

Wie das konkret geschehen kann, hängt für Shklar aber entscheidend von der Lage ab, in der man sich befindet. Was sie als Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen betrachtet – angemessene Beschreibung und Explikation relevanter Sachverhalte, Aufklärung von Illusionen, Zersetzung der *dogmas of the familiar*, Durchkreuzung vermeintlicher Gewissheiten zugunsten eines scheinbar nicht bedingten Wahrheitsanspruchs³⁶ – verlangt in ihrer Sicht doch nach einer Art Landkarte, die uns heute dazu verhelfen sollte, zu bestimmen, wo wir stehen, und uns politisch zu orientieren. Shklar war nicht der Meinung, Hegel, der bekanntlich glaubte, im Gegensatz zu Descartes das „native land of truth, its home“ entdeckt zu haben, habe genug vorgearbeitet in dieser Richtung (FI, 23, 56). Im Gegenteil, seine *Phänomenologie des Geistes*, die Shklar eigentümlich als eine Art historischer Psychologie auffasst (vgl. FI, 9), kann für sie nichts daran ändern, dass sich die Menschen des 20. Jahrhunderts „psychically naked before one another“ befanden – in einer ständig sich wandelnden Welt, deren offenbar radikal veränderlichen Konturen auch mit forcierten Definitionsanstrengungen nicht beizukommen ist, wie Shklar meint. Rigoros verwirft sie ihrerseits einen „Verbalismus“ des Definierens, in dem sich ihrer Einschätzung nach vor allem eine Angst vor menschlicher Kommunikation zeige, gegen die sie den Willen setzt, die „Diversität“ des Sozialen zu tolerieren und dafür auf eine nur gewaltsam durchzusetzende intellektuelle Strenge und Reinheit zu verzichten (L, 25–26, 33, 37 ff., 54).

Jene Nacktheit ist in Shklars Augen offenbar infolge eines katastrophalen Durchbruchs gewisser „suizidaler“ Momente europäischer Kultur ganz und gar zu Tage getreten (vgl. FI, 112). Im Gegensatz zu Hannah Arendt hat Judith Shklar

³⁵ Zunächst scheint Shklar Hegel in der Annahme zu folgen, schlechterdings nichts sei „just there“ (FI, 55). Auch alles, was uns widerfährt oder ohne unser Zutun begegne, sei auf eine Sagbarkeit angewiesen, die nur eine Sprache verbürge, die offenbar „inherently conceptual“ verfasst sei. Und „what cannot be said rationally is not open to others“ (FI, 111). Insofern mache das vernünftig Sagbare alle Wirklichkeit aus. Das galt schon für Descartes, und dabei bleibt es bei Hegel; aber schon Descartes vermochte es unter dieser Voraussetzung nicht, ethisches Leben zu denken (vgl. FI, 97). Sollte etwa auch für Hegel noch gelten, dass sich ethisches Leben aus einer Sensibilität speist, die sich der rationalen Sagbarkeit nicht völlig erschließt, auch wenn sie sich an einer Realität entzündet, die uns herausfordert (vgl. FI, 123)?

³⁶ Vgl. FI, xiii/2, 17; L, 28, 61, 85, 99.

indessen keine ausgefeilte Theorie europäischer Selbstdestruktivität vorgelegt.³⁷ Deshalb finden sich Hinweise auf solche Momente nur verstreut in ihrem Werk; und sie lassen sich auch im Nachhinein nicht zu einem konzeptuell völlig kohärenten Ansatz verdichten.

In der europäischen Geschichte sieht Shklar einen Geist der Unabhängigkeit (vgl. FI, xiv) hervortreten, der zu einer weitgehenden wechselseitigen Indifferenz der Menschen in ihren Verhältnissen zueinander geführt zu haben scheint (vgl. FI, 41). Die Art der Unabhängigkeit bestimmt sie näher als Begehren, sich selbst zu erhalten und von Anderen zu unterscheiden (vgl. FI, 26), als Begehren, die „confines of the given“ zu überwinden und sich zugleich von jeglichem „Jenseits“ zu absolvieren (FI, 27, 30, 71). Ein Rationalismus sei die Folge gewesen, der auf den Besitz von „mere things out there“ abgezielt habe, ohne darin je Befriedigung zu finden. In einer offenbar weitgehend despiritualisierten, individualisierten, ökonomisierten und utilitaristisch zugeschnittenen Gesellschaft, fänden sich darüber hinaus seitdem unglückliche Bewusstseine in einer entzauberten „pure worldliness“ weitgehend sich selbst überlassen, deren Autonomie sie in keiner Weise vor dem Gefühl bewahren könne, ganz allein auf sich selbst zurückgeworfen zu sein, ohne darin im Geringsten ihr Begehren befriedigt zu finden (vgl. FI, 46–47, 66–67, 158, 168–169, 171). Das erinnert zweifellos an Arendts Beschreibung jener „Weltlosigkeit“, die isolierte Einzelne im Zuge einer „massenhaften“ Vergesellschaftung den sich ankündigenden Systemen totalitärer Herrschaft fast wehrlos ausgeliefert habe. Shklar unternimmt aber keinen Versuch, Arendts Genealogie dieser Herrschaftsform eine konkurrierende Konzeption an die Seite zu stellen. Sie, die ihr Kollege Stanley Hoffman als „survivor from the European catastrophe“ bezeichnet hat (PT, xxiv), war ohnehin davon überzeugt, „[that] no civilized responses [...] are fitting [...] with what the Nazis did to Europe“ (L, 167). Im Gegensatz zu anderen, die deren Vernichtungspolitik auf älteste Formen der Barbarei glaubten zurückführen zu sollen, wies sie darauf hin, dass die meisten Europäer die Praktiken der sog. Vernichtungspolitik („extermination politics“)

³⁷ Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Seminar- und Vorlesungsnotizen, die sich in der *Widener Library* der Universität Harvard in Boston befinden. Sie beweisen, dass sich Shklar immer wieder mit der Situation Politischer Theorie nach den Zäsuren der beiden Weltkriege auseinandergesetzt hat. Vgl. bes. das *Course material, 1958–1992* (Gov 90: „Political Theory in World Wars“, Gov. 90a, Junior Tutorial, Spring 1980, Fall 1981, Box 8; Gov. 204: „Power, Before and After Fascism“; Box 8), die historischen Studien („Core Fascism lecture“; Box 12; „Nazi Ideology, Hitler“, Core Box 5; „Political Biology, Racism and Anti-Semitism“; Core 9, Box 6), sowie die Manuskripte zur moralischen Urteilsbildung („Introduction, Weitzaeher [sic] and Bonhoeffer“; „Becket and dual loyalties“; „Becket and tyranny“; „Civil disobedience“; Box 7). Vgl. das detaillierte Verzeichnis unter <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.ARCH:hua13004> .

für „simply impossible“ gehalten hätten (L, 191, 189). So macht Shklar, die sich dieser Einschätzung offenbar anschließt, keinen Versuch, den Bruch, den diese Katastrophe bedeutet, durch nachträgliche Erklärungen dessen zu kitten, wie es zu ihr kommen konnte.

Stattdessen hat sie sich in ihrem hierzulande kaum beachteten Buch *Legalism. Law, Morals, and Political Trials* (1964/1986) ausführlich mit jenen Verfahren auseinandergesetzt, die die fraglichen Verbrechen mit teils überlieferten, teils aber auch erst zu findenden und neu zu etablierenden Maßstäben zu messen versucht haben.³⁸ Wohl auch unter dem Eindruck ihrer eigenen Beschäftigung mit den Fragen juridischer Bewältigung ungeahnter Verbrechen hat sie dann aber versucht, von ihrer „preoccupation with political evil“ loszukommen (PT, 38). Ihre Kindheit wurde durch Hitler beendet (wie Seyla Benhabib schrieb), aber das brachte sie nur dazu, ohne Pathos eine offenbar „wahnsinnig gewordene“ Welt historisch-politisch zu befragen, ohne zu unterstellen, in diesem Wahnsinn sei auch „das Ende der abendländischen Vernunft“ zu Tage getreten (LF, 73³⁹). Zwar begriff sie – wie zuvor schon Paul Valéry anlässlich des Ersten Weltkriegs –, dass auch die Vernunft verletzlich ist (sofern es sich um die Vernunft sensibler Wesen handelt) und dass ihr förmlich Wunden geschlagen werden können (vgl. LF, 74). Mehr noch: Sie vermutete, dass es sich mit der Vernunft wie mit Oedipus verhalten könnte, der sich erst am Ende als der ganz Andere begriff, der er zuvor schon war. „We‘ also, who have traversed the tragedy of the European spirit [...] stand at the door of some final possible answer, which may also be the hour of death, of ending“ (FI, 11). In ihrer akademischen Arbeit herrscht indessen ein weit weniger finsterner Ton vor, wo sie sich zum Ziel setzt, im Lichte der negativsten Erfahrungen der Moderne deren Geschichte zu rekonstruieren und ggf. auch zu erneuern (*re-create*) – im Hegel zugeschriebenen Geist einer tiefen Trauer um das, was nicht wieder gut zu machen ist (vgl. FI, 95).

Ganz anders als Arendt, die offen erklärte, sich auf die ihrer Meinung nach desaströs beschädigten Kategorien des überlieferten europäischen Denkens in ihren politisch-theoretischen Arbeiten nicht länger stützen zu wollen, kehrt Shklar in vielen Schriften, Seminaren und Vorlesungen zu jenen Denkern zurück,

³⁸ Während Arendt meinte, die entsprechenden Gerichte hätten es seinerzeit mit Verbrechen zu tun gehabt, die mit menschlichen Maßstäben eigentlich nicht zu messen seien, sieht Shklar in der Aufgabe der Gerichte kein grundsätzlich neues Problem (vgl. L, 130, 140), wohl aber die Gefahr ihres politischen Missbrauchs, wenn sie gemäß einer Entweder-Oder-Logik eine Art Krieg mit juridischen Mitteln gegen zu „eliminierende“ Feinde vorantreiben sollen (L, 149, 154). Dennoch hat Shklar auf dem unvermeidlich politischen Charakter jeglicher Rechtsprechung insistiert (vgl. L, 143, 205, 210).

³⁹ Zitiert nach der von H. Bajohr besorgten Übersetzung von Benhabib (2013).

bei denen sie offenbar die zentralen Herausforderungen des Politischen schon grundlegend beschrieben fand: zu Montaigne und Montesquieu, aber auch zu den Protagonisten der ausgedehnten Diskussionen um die Grundlagen der Amerikanischen Verfassung. Doch liest sie die entsprechenden Dokumente gleichsam mit europäischen Augen. Sie kann und will ihre Herkunft nicht verleugnen, wo sie einer programmatischen Geschichtslosigkeit oder Anti-Historizität amerikanischer Autoren (vgl. R, 116; PT, 120–121) widerspricht, die wie Ralph W. Emerson verkündeten, es genüge, sich auf sich selbst, auf die eigene Gegenwart und auf eigene Zukunfts-Projekte zu verlassen. Jeglicher Geschichtsvergessenheit, jeglichem Utopismus und Futurismus gegenüber verteidigt Shklar eine Partei der Erinnerung, die davor bewahren sollte, dass man für gegenwärtige Malaisen wieder Lösungen offeriert, die schlimmer als die zu heilenden Krankheiten wären (vgl. LF, 37). Zu derart fragwürdigen Lösungen gehören neben Visionen eines Überflusses, der keine Anstrengung mehr kosten sollte, auch Illusionen sozialer Übereinstimmung, die darauf hinauslaufen müssten, alle Quellen ernsthaften sozialen Konflikts und politischer Gegner- oder Feindschaft versiegen zu lassen (vgl. PT, 177).⁴⁰

Mit Verweis auf George Orwell behauptet sie, „we now know what we are capable of“; „our brutality is clear“ (PT, 197).⁴¹ Wir sollten aber ein für alle Mal davor gewarnt sein, welche Schrecken eine fragwürdige Geschichtsvergessenheit all jener wieder heraufbeschwören kann, die nur eine bessere Zukunft im Sinn haben. Sollte es jedoch wirklich genügen, regelmäßig die Auslandsnachrichten der *New York Times* zu studieren, um über diese Schrecken ausreichend informiert zu sein, wie Shklar offenbar meint (vgl. LF, 63)? Kann Zeitungslektüre tatsächlich eine politische Phänomenologie der Grausamkeit, des Schreckens, der Furcht und des Bösen ersetzen? Und zwar auch dann, wenn sie es mit einem globalen Horizont der Verletzung Fremder zu tun hat, an denen sich die allzu menschliche, „unendliche Fähigkeit, Unheil anzurichten“, austobt (L, 59, 139)? Zeigt sich nicht auch das neuerdings wieder oft herbeizitierte Böse längst in einer unübersichtlichen Gemengelage von Untaten, die wie die systematische Ausbeutung und Zerstörung ökologischer Lebensgrundlagen vielfach kaum mehr in klassische Bilder passen, die man sich vom Bösen, vom Schrecken und von der Gewalt gemacht hat? Bedarf die politische Information nicht der sie gleichsam

⁴⁰ Der *polis* bzw. dem antiken Ethos – „our sole memory of what freedom might be“; FI, 58 – schreibt Shklar ein Leben „in untroubled harmony“ zu, die aber nicht mehr wiederherzustellen sei, seit dem politische Denker nicht mehr eins mit ihm sein könnten; FI, 57, 208, 149.

⁴¹ Vgl. dagegen zum Totalitarismus PT, 351; LF, 41.

belebenden Einbildungskraft⁴², wenn sie dazu beitragen soll, auch Fremde jenseits des eigenen politischen Wahrnehmungshorizonts als „empfindungsfähige Wesen“ anzuerkennen, wie es Shklar verlangt?⁴³

Nur wo zuvor ausgelotet wurde, in welchen Formen (exzessiv), wie tief greifend (radikal) und nachhaltig (extensiv) Andere in ihrer Sensibilität gewaltsam verletzt werden können, ist zu ermitteln, wie sich daraus politische Ansprüche ergeben könnten. So gesehen legt es Shklar selbst nahe, die negativistisch ansetzende politische Theorie, die ihr vorschwebt, mit einer Phänomenologie der Verletzbarkeit Anderer beginnen zu lassen. Eine solche Phänomenologie hätte zuerst zu ermitteln, wie sich Andere weltweit, d. h. Fremde gewaltsam in ihrem Leben verletzt sehen.⁴⁴ Aber zu einer uferlosen (etwa narzisstischen) Ausweitung des Begriffs der Verletzbarkeit kommt es nur dann nicht, wenn dieser Ansatz in die Frage mündet, wie sich aus der Erfahrung gewaltsamer Verletzung (sei es durch physische, sei es durch moralische Gewalt oder durch das bloße Bedrohtsein mit ihr) ein systematischer Anspruch gegen die *institutionelle* Grundstruktur einer politischen Lebensform, eines inter- oder transnationalen Machtgefüges oder einer globalen Ordnung ergibt, der fraglichen Gewalt nicht ausgesetzt zu werden.

Daraus müssten sich eminente politische Gestaltungsaufgaben ergeben, die keine Theodizee ersetzen kann (vgl. PT, 204). Wie auch immer sich die Arbeit an politischer Theorie als *driven by history* erweist (s. o.), sie soll sich weder durch die Schrecken der Vergangenheit noch durch die der politischen Gegenwart innewohnende Gewalt darin irritieren lassen, wenigstens zu einer minimalen Verbesserung der menschlichen, speziell der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse beizutragen, die sich an unabdingbaren Ansprüchen auf Gewaltvermeidung zu orientieren hätte. Diese Ansprüche können aber nach Shklars Überzeugung offenbar nicht aus schon vorliegenden politischen Theorien einfach deduziert

42 Mit „complacent pragmatists incapable of any imaginative effort“ möchte Shklar offenbar jedenfalls nicht identifiziert werden (R, 28). Ungeachtet ihres utopie-kritischen Impetus schätzt sie keineswegs die Arbeit eines „imaginative enlightening“ gering (PT, 190), womit sie den noch wenig rezipierten Überlegungen Paul Ricœurs nahe kommt, die unter dem Titel *Lectures on Ideology and Utopia* (Ricœur 1986) veröffentlicht worden sind.

43 Vgl. Shklar (1986).

44 Ob der Rekurs speziell auf grausame Verletzungserfahrungen ohne jede Rechtfertigung auskommt (vgl. OV, 237/GnL, 260–261), bleibe dahingestellt. Shklar macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass der Diskurs der Rechtfertigung niemals ohne eine primäre affektive Sensibilität für etwas auskommt, was (wie Grausamkeit) überhaupt erst nach Rechtfertigung verlangen lässt. Auf diese Weise unterläuft sie normativistische Positionen und ist sich dabei bewusst, sich auf eine historisch kontingente Sensibilität zu stützen (vgl. OV, 241/GnL, 265).

werden; vielmehr müssten sie aus einer Phänomenologie der Gewalt hervorgehen, die heute, unter den gegebenen, spezifischen Umständen zu ermitteln hätte, wie Andere in ggf. subtilen, bislang nicht erkannten oder nicht ausreichend gewürdigten Formen unter Gewalt zu leiden haben.

So verlangt Shklar geradezu, die politische Wirklichkeit auf dem Weg der Aktivierung politischer Imagination und Information erst einmal *inakzeptabel zu machen*, wo man sich längst an sie gewöhnt hat (vgl. PT, 189).⁴⁵ Gewöhnung aber droht ständig von neuem und schläfert die Wahrnehmung verletzender Wirklichkeit ein, vor allem dort, wo man sich in etablierten, normalisierten Machtstrukturen einlebt. Ob dagegen eine „institutionalization of suspicion“ (OV, 238/GnL, 262) hilft, ist fraglich. Bedingt nicht jegliche Institutionalisierung früher oder später eine gewisse Normalisierung, die zur Gewöhnung an im Grunde inakzeptable Gewaltverhältnisse führt? Wie oft und wie nachhaltig lässt sich andererseits die Erinnerung an solche Gewaltverhältnisse zumal in historischer Perspektive in Anspruch nehmen? Shklar erweist sich selbst als ambivalent, wo sie diese Überlegung streift. Einerseits will sie unbedingt jener „Partei der Erinnerung“ beitreten, die sich jeglichem utopistischen Überschwang des politischen Denkens und Handelns widersetzt. Andererseits ist sie sich selbst nicht sicher, inwieweit eine demokratische politische Lebensform auf Erinnerung gegründet werden kann, ohne sich selbst zu lähmen (vgl. PT, xi). Sie spricht suggestiv von *uns*, „whom experience has taught to look for the deepest irrationalities“ (PT, 67). Doch die gleiche Erfahrung lehrt offenbar auch, „[that] the human record of humanly inflicted suffering defeats the mind’s effort to encompass it“. Sollten wir uns demnach hüten, uns allzu sehr an eine abgründige Erfahrung zu erinnern, die sich gegen jeden Versuch zu sperren droht, historisch fundierten Skeptizismus und Demokratie zusammen zu führen (vgl. R, 61)? Sollte man wie R. W. Emerson „only bearable doubts“ an der Vereinbarkeit von Skeptizismus und Demokratie wählen? Hilft am Ende wie scheinbar bei Emerson nur der allgemeine Glaube, „[that] we are all better than we think and a lot better than we are usually told we are“, dagegen, „to explore those darkest moments of contempt from which one cannot redeem oneself or others“ (R, 63)? An dieser Stelle wird überaus deutlich, wie ambivalent Shklar die Aufgabe eines *active remembering*⁴⁶ auffasst, das

⁴⁵ Vgl. die in die gleiche Richtung weisenden Gedanken Luc Boltanskis (2010), 21–22, 71, 92, 189; sowie Liebsch (2013b).

⁴⁶ Es ist ein Desiderat, zu klären, ob Shklars Negativismus sie zwingen würde, von einem mit Hegel gedachten *synthetic remembering* abzuweichen (vgl. PT, xxii, 155, 309, 358; FI, 148), das unwillen der jeweiligen Gegenwart erfolgen soll, ohne sie zugleich durch das Erinnernte auch zu unterminieren. Die gleiche Sorge kommt in Ricœurs Spätwerk (2004) zum Vorschein; vgl. Liebsch (2010).

einerseits an der Geschichte abgründiger Gewalterfahrung Maß nehmen, andererseits aber nicht die Aussicht auf eine politische Lebensform zerstören soll, die nach ihrem Dafürhalten versprechen muss, wenigstens das Schlimmste zu verhüten. Sollte die Aufrechterhaltung einer solchen Lebensform etwa um den Preis erkaufte werden, die „desaströsen“ Implikationen der fraglichen Gewalt nicht voll zur Geltung kommen zu lassen?

Tatsächlich scheint Shklar auch hier an einem unbedingten Primat des Politischen festhalten zu wollen. Zwar findet sie Jeffersons Meinung sympathisch, „that politics should not dominate our entire life“ (R, 21); letztlich überwiegt aber ihre – Montesquieu, Rousseau und Hegel zugeschriebene – Überzeugung, „[that] everything depends on politics“ (FI, 142). Mit diesem Begriff meint sie offenbar vor allem den Geist, in dem unvermeidlich konflikthafte praktische Gegensätze „moderiert“ und in dem die Gesetze angewandt werden (L, 220); und zwar so, wie sie heute zwischen einander weitgehend Fremden gelten, nicht etwa auf der Basis eines immer schon „gemeinschaftlichen“ Ethos. Jeglichen Neo-Aristotelismus, der uns in dieser Hinsicht auf antike Vorbilder und ein angeblich dort zu findendes „shared understanding“ verweisen würde, weist Shklar zurück. Ein solches Ethos ist ein für allemal Vergangenheit; und „communities of ‚beautiful souls‘ do not last“, wie von Hegel zu lernen ist (FI, 191). Der moderne Staat kann allenfalls in gewissen Grenzen gerecht institutionalisiert sein, aber er vermag nicht das Leben der Bürger selbst gut oder besser zu machen (vgl. FI, 89). Das Vorbild eines „ethischen Staates“ muss man demnach vergessen (FI, 208). Eine politische Welt ist heute nur noch als zwischen einander Fremden Vermittelndes denkbar (vgl. FI, 149). Und wer sie sich nicht nach dem Muster des modernen Staates vorstellen mag, dem bleibt, wenn wir Hegel folgen, scheinbar nur die „helplessness of the Jews“ als Alternative, von der wir inzwischen wissen, wohin sie politisch geführt hat (FI, 75).⁴⁷

An dieser Stelle folgt Shklar Hegel jedoch nicht bedingungslos. Sie kommt statt dessen Arendt sehr nahe, wo sie das aus der modernen Erfahrung des Exils und der Diaspora angeleitete „only fundamental right of man [...] to be the legal citizen of some state“ (PT, 367) zur Sprache bringt. Scheinbar teilt sie mit Arendt die mit historischer Erfahrung gesättigte Überzeugung, „[that] the plight of the dispersed and excluded is unbearable“ (PT, 54).⁴⁸ Demnach hätten wir es hier mit

⁴⁷ Doch ist inzwischen „die jüdische Erfahrung“ ihrerseits von Franz Rosenzweig und Martin Buber bis hin zu Jacques Derrida und Emmanuel Levinas gegen diese Alternative ins Spiel gebracht worden. Vgl. Keintzel/Liebsch (2010); Abensour (2012).

⁴⁸ Den Begriff des Exils fasst Shklar sehr weit. Sie bezieht ihn auf die „Konzentration“ der Japaner in Lagern in den USA während des Zweiten Weltkriegs (vgl. PT, 49) ebenso wie auf Erfah-

einer eminenten Gewalterfahrung zu tun, aus der sich ein unbedingter Anspruch gegen jeden Staat der Welt ergeben müsste. Ohne die bekannte Aporie der Menschen- und Bürgerrechte auflösen zu können, bekennt sich Shklar in diesem Sinne tatsächlich zu einem „individualism of the weak“ in der „perspective of the losers“ (PT, xvii–xviii).

Das Ziel, das sie dabei im Auge hat, nimmt sich auf den ersten Blick als überaus bescheidenes aus: nämlich, das Leben für die Einzelnen weniger beschwerlich (*burdensome*) zu machen. Dabei soll offenbar uneingeschränkt ein negativistischer „Primat der Verhinderung“ des Schlimmsten gelten, das freilich niemandem ohne weiteres als solches begegnet. Die Grenze zwischen zu ertragenden Übeln, mit denen man leben muss, einerseits und in menschlicher Verantwortung stehender Ungerechtigkeit andererseits ist nicht ein für allemal kulturirrelativ gezogen, wie Shklar selbst zeigt.⁴⁹ Jedes Mal, wenn man mit einem Übel konfrontiert ist, das sich *pseudo-evident* als das Schlimmste aufdrängt, bedarf es politischer Urteilskraft und einer komparativen Befragung dieser Erfahrung (vgl. LF, 10), soll sie sich nicht dogmatisch verhärten.⁵⁰ Shklar warnt nicht nur vor dem Missverständnis, das Schlimmste dränge sich evidentermaßen als solches auf und es müsse gar nicht eigens untersucht (oder ggf. überhaupt erst *als solches* kenntlich gemacht) werden. Sie verwahrt sich auch gegen das Missverständnis, es könnten auf jeden Fall einfache und leicht zu beherzigende Folgerungen aus ihm gezogen werden. Mehr noch: es besteht ihrer Überzeugung nach keine Aussicht auf eine progressive Beseitigung aller schlimmsten Übel, wie es ein allzu schlichtes Verständnis politischer Geschichte im Sinne einer *challenge-response-ladder* à la A. J. Toynbee (vgl. PT, 168) nahe legen würde.

rungen der Isolation durch fortgesetzte Ungerechtigkeit und eines *internal exile*, das zu einem sozialen und politischen Tod (*civil death*; vgl. PT, 68) führen kann. „No experience is more fundamental“, schreibt sie (PT, 57).

49 Ungeachtet dessen hat Shklar von der Gerechtigkeit eine hohe Meinung. „No virtue matters except justice“ (OV, 219/GnL, 241); und nur Gerechtigkeit „can make society tolerable“ (PT 290) – sei es auch nur, um „die Grausamkeit in Schach zu halten“ (OV, 237/GnL, 261). Deswegen müssten die Armen gegen eine nur auf Mitleid oder Empathie gegründete Politik in Schutz genommen werden (vgl. PT, 277, 289–290, 357). Aber praktizierte Gerechtigkeit wird ständig kompromittiert und zu Kompromissen gezwungen; es gibt sie nur im Plural, und sie kann die Form lizenzierter Grausamkeit annehmen, wie von Nietzsche zu lernen ist (vgl. L, 113–119; PT, 149). Wie es um verschiedene Gerechtigkeiten tatsächlich bestellt ist, kann lt. Shklar nur eine politische Analyse zeigen (vgl. L, 123; Shklar 1997).

50 Shklar hat denn auch nirgends behauptet, ein einfacher Rekurs auf vermeintlich „evidente“ Erfahrung von Ungerechtigkeit oder von Grausamkeit etwa genüge, um eine liberale politische Ordnung normativ richtig auszurichten (vgl. LF, 45).

An dieser Stelle ist Shklar weit entfernt von einer hegelianischen Auffassung der Gattungsgeschichte, die sich nach dem Vorbild der Odyssee wie eine lange verzögerte Heimreise ausnehmen würde (vgl. FI, 7). Sie mag weder an einen wie von selbst sich vorantreibenden (politischen) Fortschritt noch an die Autonomie eines Rechtsstaats glauben, in dem man sich nach einer verbreiteten Vorstellung allein nach den geltenden Gesetzen zu richten hätte, um wenigstens im Bereich der sogenannten äußeren Freiheit so weit wie möglich eine Befriedung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erreichen. Diesen Irrglauben brandmarkt Shklar als Ideologie eines Legalismus, der es für möglich hält, dass sich politisches Leben im Ganzen weitgehend durch die bloße Anwendung von Regeln in eine annehmbare Form bringen ließe.

Tatsächlich hält sich Shklar selbst nicht immer an diese zunächst sehr praktisch und unmissverständlich anmutende Begriffsbestimmung. So spricht sie vom sittlich-religiösen „Jewish legalism“ (L, 106), von einer legalistischen Herrschaft des Gesetzes im modernen Rechtsstaat, aber auch von einem moralischen Legalismus.⁵¹ Und sie selbst verwahrt sich gelegentlich gegen eine anarchistische Subversion des Politischen, indem sie ihrerseits auf die Unabdingbarkeit der Orientierung an geltenden (sittlichen, moralischen, rechtlichen, ...) Regeln verweist, die vom bloß Üblichen und Normalen gewisser Umgangsformen über die kontingente Faktizität des juridisch Gültigen und Geltenden bis hin zum kategorisch Gebotenen ganz unterschiedlich funktionieren. So sind in Shklars eigener politi-

⁵¹ Tatsächlich wird der Terminus *legalism* bei Shklar aus einer ganzen Reihe nur lose miteinander verbundener Bestimmungsstücke gebildet. Es handelt sich (a) um eine im Alltag „operative“ (nicht explizite) Ideologie eines regel-orientierten Denkens, aber auch (b) um eine Präferenz für Regeln, deren Interpretationen durch eine dritte Instanz (wie ein Gericht oder Tribunal) verbürgt werden. Diese Präferenz kann (c) mit einer geradezu anti-politischen, kontext-indifferenten Einstellung gegenüber der Auslegung und Anwendung von Regeln einhergehen; insbesondere dann, wenn (d) die Regeln schlicht als vorgegeben („just there“) gelten, sei es von Natur aus, sei es im Recht oder in einer sittlichen Ordnung (die, ohne eine juristische Ordnung zu sein, dennoch legalistisch aufgefasst werden kann). Schließlich (e) kann die Orientierung an „gegebenen“ Regeln in einen Konservatismus im Hinblick auf ihre denkbare Änderung münden. Keineswegs nimmt Shklar generell eine anti-legalistische Haltung ein; denn den Nationalsozialismus begreift sie als eine anti-legalistische Ideologie (vgl. L, 17), die im Sinne der *dual-state*-Theorie von E. Fraenkel neben einem legalistischen System bestehen konnte und dieses unterwanderte. Sowohl legalistische als auch anti-legalistische Ideologien bewertet Shklar vielmehr im Hinblick darauf, ob sie im Grunde auf *anti-politische* Konzeptionen hinauslaufen, die sich einer von „Diversität“ geprägten Welt widersetzen und es nicht dem aktuellen Geschehen politischer Lebensformen überlassen wollen, die ihnen innewohnenden Konflikte auszutragen. Entscheidend ist so gesehen nicht etwa die Regelorientierung per se, sondern der politische Geist, in dem man sich mehr oder weniger an Regeln und Normen orientiert (oder sie zurückweist).

scher Theoriebildung legalistische Momente aufzuweisen; doch bleibt sie selbst strikt einer anti-legalistischen Auffassung *des Politischen* verpflichtet, das nicht von einer Kultur des Rechts (vgl. FI, 206–207) dominiert werden dürfe – denn nach ihrer Überzeugung besteht politisches Leben und Handeln niemals bloß in der Anwendung vorgegebener Regeln (deren Interpretation man gegebenenfalls gewissen Experten anvertrauen könnte). Vielmehr hat es sich immer von neuem der Austragung von Widerstreit und von tragischen Konflikten in Kontexten unvereinbarer Werte und Überzeugungen zu stellen, was niemals nach einem bereits verfügbaren Muster geschehen kann.

Das Politische ruht insofern tatsächlich auf einer Art und Weise des Zusammenlebens im Widerstreit, die wir Lebensform nennen. Deren Hauptmerkmale, soweit sie mit Blick auf die politische Gegenwart festzustellen sind, bestimmt Shklar nicht etwa wie Martha Nussbaum im Rekurs auf den aristotelischen Begriff des *bios*, sondern wiederum von der Negativität unaufhebbarer Konfliktpotenziale her, die keine politische Lebensform eliminieren kann, aus denen sie vielmehr geradezu lebt und in denen sie sich als Form eines von praktischem Widerstreit inspirierten, aber auch überforderten Zusammenlebens zu bewähren hat. Insofern ist eine politische Lebensform Shklar zufolge tatsächlich ein gelebtes Versprechen, das aber niemals eine Überwindung jener Potenziale in Aussicht stellen kann oder sollte.⁵² Für die Zukunft, heißt das, haben wir mit unaufhebba- ren Konflikt- und Gewaltpotenzialen zu rechnen. Entgegen einer Philosophie des Geistes, die „mankind’s own redemptive power“ auf dem Weg zur Erfüllung eines letzten Versprechens bezeugen sollte, wenn es nach Hegel ginge (FI, 50), hält Shklar am Bild eines von „hostilities of all kinds“ durchfurchten gesellschaftlichen Lebens fest, dem keine „overarching unity of ideals“ gewachsen scheint, wie sie mit Isaiah Berlin annimmt (FI, 43). Der Webersche, tragische Konflikt heterogener Werte regiert demnach die gesellschaftlichen Konflikte, über die keine politische Souveränität erhaben ist (vgl. PT, 383, 179).⁵³ Mit diversen Werten gehen konfligierende Verpflichtungen und Loyalitäten einher (vgl. L, 104), mit denen man leben muss.⁵⁴ Diese Erfahrung in einer „diversen“ Welt und „struggles

52 Den Begriff der Lebensform rückt Shklar nahe an den Begriff („geistiger“) politischer Kultur heran (vgl. FI, 35, 43). Im Gegensatz zu Montesquieus eher ethnografischem Begriff der Lebensform versteht sie speziell die politische Lebensform einer liberalen Demokratie explizit als ein (moralisches) Versprechen in *Ordinary Vices* (vgl. OV, 70/GnL, 84).

53 Vgl. Berlin (1998), 9–10, 15, 368–369.

54 Die Aufgabe der Politik müsste es für Shklar sein, „to mitigate the pain, but it is unlikely to succeed“. Sowohl die Erfahrung von Ungerechtigkeit als auch von Ungleichheit muss immer wieder von neuem gemacht werden. „Equality is not self-perpetuating“; „inequality invariably sets in, and with it comes the injustice in which we in fact all live“ (PT, 179–180).

against misanthropy have put us all in Montaigne's shoes“ (OV, 159, 248/GnL, 179, 272–273).

So versteht sich Shklar als Anwältin eines in unaufhebbarer Art und Weise sich selbst widerstreitenden, von niemals ideal zu lösenden Konflikten und heterogenen Orientierungen geprägten menschlichen Lebens, dem ihrer Überzeugung nach sofort neues Ungemach droht, wenn man es an Maßstäben und Zielen misst, denen es unmöglich gerecht werden kann. Lässt sich *im Widerstreit* nicht tatsächlich besser leben als unter der Maßgabe einer normativen Einheitlichkeit, die sich letztlich als *unlebbbar* erweist? „Although it is philosophically deeply annoying, human institutions survive because most of us can live comfortably with wholly contradictory beliefs“, meint Shklar (L, iix). Aber widerspricht sie damit nicht ihrem eigenen, *prima facie* unbedingten Anspruch, „to put cruelty first“, um darauf ggf. „inalienable rights“ zu gründen (OV, 43/GnL, 45)? Auch in diesem Fall aber soll gelten: „In the economy of our passion it is not the life-giving and life-sustaining ones, whether sex, pride, physical vanity, or the love of beauty and luxury, that undo us. It is zeal“ (R, 35). Auch unbedingte moralische, rechtliche oder sittliche Ansprüche sollten demnach nicht rücksichtslos in die Praxis umgesetzt oder eingefordert werden. Wie auch immer die menschliche Natur in ihren Wurzeln verdorben sein mag⁵⁵, das eigentliche Übel scheint Shklar stets im Versuch einer „purification“ (R, 32) zu liegen, den sie in jedem utopischen Projekt wiederzuerkennen meint.⁵⁶

Konsequent richtet sie deshalb ihre Skepsis auch gegen sich selbst und alle ihre Versuche, auf den Spuren Montaignes über das menschliche, mit sich selbst im Widerstreit liegende Sein aufzuklären. Eine „reine“ Skepsis verfiht sie nirgends. Vielmehr bedenkt sie ihre eigene skeptische Haltung im Hinblick darauf, ob sie nicht letztlich in Melancholie, Misanthropie, generelles Misstrauen und sogar Verachtung und Hass münden muss. Zwingt uns „ehrliche“, rückhaltlose Skepsis am Ende sogar zu grausamem Hass auf die Menschheit? Ist Montaignes Kritik der Grausamkeit zu verteidigten, ohne in Misanthropie zu verfallen (vgl. PT 108 ff.; OV, 224/GnL, 247)? Jedes Mal behält Shklar im Blick, was gleichsam die Leitfrage ihres akademischen Lebens gewesen ist: wie die politischen Verhält-

⁵⁵ Vgl. in diesem Sinne PT, 103, 179 zu Rousseau, wo von „insuperable moral limitations of man in society“ und „irremediable and intolerable evils“ die Rede ist.

⁵⁶ Daher Shklars eigentümliche Nachsicht mit dem Phänomen der Heuchelei, die als Versuch, sich hinter einer falschen Erscheinung zu verbergen, in einer liberalen Demokratie durch eine Politik des Kompromisses geradezu ermutigt werde. Je mehr man sie verurteile, desto mehr beuge man sich selbst in die Gefahr, heucheln zu müssen; und eine Ideologie der Offenheit läuft Gefahr, ihren eigenen Verdächtigungen zum Opfer zu fallen. So gesehen kann es sich eine liberale Demokratie nicht leisten, auf öffentlich zur Schau gestellte Ehrlichkeit zu setzen (vgl. OV, 78/GnL, 93).

nisse rückhaltlos zu beschreiben seien, ohne dass sich praktische Konsequenzen daraus ergeben müssten, die diese Verhältnisse noch zu verschlechtern drohten. Genau in diesem Sinne durchmustert sie auch die bekannten, hasserfüllten, satirischen und selbstgerechten Formen der Beschreibung und Kritik menschlicher Lebensformen (vgl. OV, 192/GnL, 213 ff.) und gibt ihren Lesern auf diese Weise zu verstehen, dass auch die Beschreibung bereits eine politische Dimension aufweist. Es gibt demnach überhaupt keine völlig unpolitische Art der Beschreibung. Auch und gerade dann nicht, wenn sie von der Negativität der düstersten historischen Erfahrung inspiriert ist, aus der man ein absolutes Minimum unbedingter Ansprüche glaubt ableiten zu können, die politische Lebensformen niemals mehr unterlaufen sollten.

So kann keine Rede davon sein, Shklar liebäugle etwa noch mit einer Perspektive der Überwindung oder gar der Abschaffung von Schmerz, Gewalt und Leid (wie es selbst der erklärte Negativist Adorno getan hat). Und sie bezweifelt, ob sich durch Mythen und Religionen zumal im Horizont der Moderne noch die Negativität dieser Phänomene bewältigen lässt (vgl. PT, 141 ff.). Mit Nietzsche aus der Not eine Tugend zu machen und sich in diese Negativität zu verlieben, scheint ihr gleichfalls kein überzeugender Ausweg zu sein (vgl. PT, 150) – zumindest nicht auf der Ebene politischer Theorie. Nachdem sie das ganze (europäische) Spektrum der Positionen durchlaufen hat, die von Hesiod und dem Prometheus-Mythos bis hin zu Montaigne und Nietzsche philosophisch grundlegende Auskunft über das (wie sie meint) Offensichtliche gegeben hatten – „that we live in a world of pervasive suffering“ (PT, 136) –, scheint sie schließlich auf die Linie der seit Georg Simmel bekannten Diagnose einer tragischen Verfassung menschlichen Lebens einzuschwenken. Sie liegt darin, dass menschliches Leben fortgesetzt eben die Negativität heraufbeschwört, gegen die es sich auflehnt. Darin ist freilich nur für einen distanzierten Beobachter eine gewisse Absurdität Camus'scher Provenienz zu erkennen. „Man's helplessness in the face of the misery imposed by his culture“ (PT, 153) mag für einen mehr oder weniger vom menschlichen Leben Abstand haltenden Betrachter sogar Anlass zu sadistischer Belustigung sein; für jene, die in die unaufhebbare Negativität politischer Erfahrung verstrickt sind, ist sie das nicht. Denn wenn es sich um Grausamkeit, Furcht und Demütigung handelt, die wir und andere am eigenen Leib erfahren, können wir nicht umhin, als uns nicht indifferent zu diesen Phänomenen zu verhalten und sogar zu versprechen, ihnen Rechnung zu tragen, auch wenn sie sich als *in the long run* nicht eliminierbar erweisen sollten.⁵⁷ Daraus aber ergibt sich kein Einwand dagegen,

57 Kein Zweifel: Dieses hier mehrfach bemühte „wir“ ist kaum mehr als ein Problemittel. Denn gerade jenes angebliche Nichtumhinkönnen ist wie auch das mit ihm verknüpfte Versprechen

sie politisch *jetzt* nicht ernst zu nehmen.⁵⁸ In unbedingten Ansprüchen und Forderungen, die damit vielfach einhergehen (Achtung der menschlichen Würde und Rechte, Verhinderung von Grausamkeit und Demütigung etc.), mag ein nicht unerhebliches Gewaltpotenzial liegen, so dass auch hier Skepsis angebracht ist.⁵⁹ Aber das kann Shklar nicht davon abbringen, das unaufhebbar Negative zu einer politischen Maßgabe ersten Ranges zu machen, zumal wenn es historisch bezeugt und belegt ist.

in keiner Weise als selbstverständlich vorauszusetzen, zumal nicht im Lichte historischer und ethnologisch-komparativer Erfahrung.

58 So verstehen wir Shklars „basic question [...] whether there could be a history without a directing moral purpose“ (PT, 121). Offen bleibt, ob es sich hierbei um eine regulative Idee im Sinne Kants handeln kann und/oder ob der Negativismus Shklars nicht die fragliche geschichtliche Richtung aus der Negativität geschichtlicher Erfahrung ableitet.

59 Vgl. Liebsch/Staudigl (i. V.).

Literatur

- Abensour, M. (2012), *Demokratie gegen den Staat*, Berlin.
- Allen, J. (2001), *The Place of Negative Morality in Political Theory*, in: *Political Theory* 29.3, 337–363.
- Angehern, E., u. Küchenhoff, J. (Hg.) (2014), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist.
- Bajohr, H. (2013), *„Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.“* Judith Shklars negative Anthropologie des Liberalismus, in: *LF*, 131–167.
- Bajohr, H. (2014), *Judith N. Shklar (1928–1992). Eine werkbiografische Skizze*, in: *GnL*, 277–319.
- Benhabib, S. (2013), *Judith Shklars dystopischer Liberalismus*, in: *LF*, 67–86.
- Berlin, I. (1998), *The Proper Study of Mankind*, London.
- Betsy, C. B., u. Shklar, J. N. (1972), *The Metics' Metic*, in: *The Harvard Crimson*, 31.03.1972 (<http://www.thecrimson.com/article/1972/3/31/judith-shklar-the-metics-metic-pbcbombmenting>, zuletzt abgerufen am 17.02.2014).
- Blanchot, M. (2005), *Die Schrift des Desasters*, München.
- Boltanski, L. (2010), *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Frankfurt am Main.
- Bröckling, U., u. Feustel, R. (Hg.) (2010), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld.
- Derrida, J., u. Roudinesco, E. (2001), *De quoi demain ... Dialogue*, Paris.
- Forrester, K. (2011), *Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar*, in: *Modern Intellectual History* 8.3, 591–620.
- Forrester, K. (2012a), *Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism*, in: *European Journal of Political Theory* 11.3, 247–272.

- Forrester, K. (2012b), *Liberalism and Realism in American Political Thought 1950–1990*, Diss., Cambridge; die Überarbeitung ist angekündigt als: dies., *Morality and Political Action. A History of Anglo-American Political Thought since 1945*, Princeton.
- Gadamer, H.-G. (1983), *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main.
- Galston, W. (2010), *Realism in Political Theory*, in: *European Journal of Political Theory* 9.4, 385–411.
- Hegel, G. W. F. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg.
- Hess, A. (2014), *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*, Basingstoke.
- Keintzel, B., u. Liebsch, B. (Hg.) (2010), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br. u. München.
- Levinas, E. (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. u. München.
- Liebsch, B. (2008), *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist.
- Liebsch, B. (Hg.) (2010), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 24)*, Berlin.
- Liebsch, B. (2013a), *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – im Rückblick auf Kant, Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38.3, 299–320.
- Liebsch, B. (2013b), *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 60.2, 91–129.
- Liebsch, B., Hetzel, A., u. Sepp, H. R. (Hg.) (2011), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium (= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 32)*, Berlin.
- Liebsch, B., u. Staudigl, M. (Hg.) (2014), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden.
- Müller, J.-W. (2008), *Fear and Freedom. On Cold War Liberalism*, in: *European Journal of Political Theory* 7.1, 45–64.
- Ricœur, P. (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, New York.
- Ricœur, P. (2004), *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München.
- Shklar, J. N. (1957), *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton.
- Shklar, J. N. (1975), *Hannah Arendt's Triumph*, in: *The New Republic* 173.26, 8–10.
- Shklar, J. N. (1991), *American Citizenship. The Question for Inclusion*, Cambridge u. London.
- Shklar, J. N. (1996), *A Life of Learning*, in: Yack, B. (Hg.), *Liberalism without Illusions*, Chicago, 263–279.
- Shklar, J. N. (1958–1992), *Course material, 1958–1992; Gov 90: Political Theory in World Wars, Gov. 90a, Junior Tutorial, Spring 1980, Fall 1981, Box 8; Gov. 204: Power, Before and After Facism; Box 8; Core Fascism lecture; Box 12; Nazi Ideology, Hitler, Core Box 5; Political Biology, Racism and Anti-Semitism; Core 9, Box 6; Introduction, Weitzaecher [sic] and Bonhoeffer; Becket and dual loyalties; Becket and tyranny; Civil disobedience; Box 7. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.ARCH:hua13004>.*
- Shklar, J. N. (1986), *Legalism. Law, Morals, and Political Trials [1964]*, Cambridge u. London [L].
- Shklar, J. N. (1976), *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge u. London [FI].
- Shklar, J. N. (1984), *Ordinary Vices*, Cambridge u. London 1984 [OV].
- Shklar, J. N. (1986), *Torturers*, in: *London Review of Books* 8.17, 26–27.
- Shklar, J. N. (1997), *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Frankfurt am Main.
- Shklar, J. N. (1998a), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago [PT].

- Shklar, J. N. (1998b), *Redeeming American Political Thought*, Chicago u. London [R].
- Shklar, J. N. (2013), *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin [LF].
- Shklar, J. N. (2014), *Ganz normale Laster*, Berlin [GnL].
- Skinner, Q. (o. J.), *Judith Shklar's Last Academic Project*, in: *Memorial Tributes to Judith Nisse Shklar*, Nachlass, Box 1, 47–58.
- Walzer, J. (1981), *Oral History of Tenured Women in the Faculty of Arts and Sciences at Harvard University*, Henry A. Murray Research Archive, Cambridge.