

Judith N. Shklar

Der Liberalismus der Furcht

Mit einem Vorwort von Axel Honneth
und Essays von Michael Walzer,
Seyla Benhabib und Bernard Williams

Herausgegeben, aus dem Amerikanischen übersetzt
und mit einem Nachwort versehen
von Hannes Bajohr



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Axel Honneth

Vorwort

7

Judith N. Shklar

Der Liberalismus der Furcht

26

Seyla Benhabib

Judith Shklars dystopischer Liberalismus

67

Michael Walzer

Über negative Politik

87

Bernard Williams

Der Liberalismus der Furcht

106

Hannes Bajohr

»Am Leben zu sein heißt Furcht zu haben.«

Judith Shklars negative Anthropologie
des Liberalismus

131

Anhang

169

Axel Honneth

Vorwort

Obwohl Judith Shklar in den USA und in England inzwischen auf eine Stufe mit ihrer großen Gegenspielerin Hannah Arendt gestellt wird, ist sie bis heute in der deutschsprachigen Welt nahezu eine Unbekannte geblieben; auch die zwanzig Jahre zurückliegende Übersetzung ihrer einflussreichen Studie *Über Ungerechtigkeit*, die seinerzeit durch Otto Kallscheuer initiiert wurde, hat daran wenig ändern können.¹ Noch immer ist hierzulande dann, wenn von der Idee des ›politischen Liberalismus‹ die Rede ist, vor allem das gerechtigkeitstheoretische Projekt von John Rawls oder der liberale Republikanismus Hannah Arendts gemeint; nur selten findet Berücksichtigung, dass es zur Begründung des Liberalismus eine Reihe von weiteren Alternativen gibt, die ihren Ausgang von ganz anderen Prämissen nehmen. Sieht man sich die maßgeblichen Schriften von Judith Shklar an, allen voran den hier erstmals auf Deutsch vorliegenden Essay *Der Liberalismus der Furcht*, so wird sehr schnell deutlich, dass in ihrem Werk ein solch alternativer Weg der Begründung des Liberalismus beschritten wird: Ganz im Gegen-

satz zu Rawls oder Arendt soll sich für Shklar nämlich die ethische Überlegenheit des Liberalismus gegenüber anderen politischen Ordnungsvorstellungen einzig und allein daraus ergeben, dass er durch seine institutionellen Mechanismen das historisch jeweils Schlimmste an Verletzungen des Menschen zu verhindern vermag. In dieser Begründung des politischen Liberalismus aus dem negativistischen Grundsatz, nicht wünschenswerte Zustände herbeizuführen, sondern verdammungswürdige Zustände zu verhindern,² liegt der Schlüssel zum Verständnis des Werkes von Judith Shklar; es sollte in einem Land, dessen jüngere Geschichte wie kaum eine andere von politischer Grausamkeit und staatlichem Terror geprägt war, auf allerhöchstes Interesse stoßen.

Der Vergleich der politischen Philosophie von Judith Shklar mit derjenigen von Hannah Arendt liegt schon deswegen auf der Hand, weil beide Frauen mit einem Abstand von zwanzig Jahren in bedeutenden Städten des Baltikums großgeworden sind – Arendt in Königsberg, Shklar in Riga –, um dann schließlich als Wissenschaftlerinnen im akademischen System der USA zu reüssieren; sowohl in den Übereinstimmungen als auch in den Differenzen spiegeln sich im Werk der zwei Theoretikerinnen politische Erfahrungen wider, wie sie unvermeidlich waren, wenn das jüdische Schicksal von erzwungener Vertreibung und Exil derart massiv in den je eigenen Lebensweg eingriff.³ Am offensichtlichsten treten

die Gemeinsamkeiten dort zu Tage, wo die nie ganz verlorene Randstellung im akademischen Wissenschaftssystem die beiden hochbegabten Frauen dazu ermutigt hat, Schreibweisen und Begründungsmuster zu entwickeln, die sich nicht dem damals herrschenden Kanon der politischen Philosophie fügten; sowohl Hannah Arendt als auch Judith Shklar erweisen sich in ihren politisch-philosophischen Abhandlungen stets auch als große Erzählerinnen, belegen ihre Argumente häufig mit minutiösen Schilderungen von historischen Vorgängen und scheuen selbst davor nicht zurück, in normativen Zusammenhängen auf die Rolle von persönlichen Charaktereigenschaften, von individuellen Tugenden und Lastern, abzuheben. Diese narrative Form ihrer Texte – man denke nur an Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* oder an Shklars *Über Ungerechtigkeit*⁴ – ist freilich bei beiden Autorinnen weitaus mehr als nur Ausdruck eines Strebens nach stilistischer Eigenständigkeit oder disziplinärer Unabhängigkeit; mögen sich darin auch Elemente einer spezifisch weiblichen Schreibweise auffinden lassen, wie Julia Kristeva für Hannah Arendt festgestellt hat,⁵ so ist in ihrem theoretischen Stil doch vor allem die Manifestation einer von beiden geteilten Auffassung des Politischen und damit der Aufgabe einer politischen Philosophie zu sehen. Die Vorstellung, zu normativen Aussagen über die Erfordernisse politischen Handelns durch Ableitung aus obersten Prinzipien zu gelangen, war ihnen gleicher-

maßen fremd; stattdessen sollte von unten her, aus der behutsamen Verallgemeinerung von exemplarischen Einzelfällen und typischen Begebenheiten, ein Weg zu Bestimmungen gebahnt werden, die sich dann als tragfähige Basis einer normativen Theorie erweisen konnten. All die Bewunderung, die beide Theoretikerinnen der antiken Geschichtsschreibung, den französischen Moralisten und auch der modernen Romanliteratur entgegenbrachten, speiste sich aus dieser methodischen Vorentscheidung für die Urteilskraft; auch wenn Judith Shklar gelegentlich den philosophischen Anstrengungen von John Rawls großen Respekt zollte, so war sie sich doch mit Hannah Arendt darin einig, dass generelle Aussagen legitim nur auf dem Weg des Herauspräparierens von Gemeinsamkeiten zwischen möglichst vielen Einzelfällen zu gewinnen seien.

Man mag spekulieren, ob der sich darin abzeichnende Vorbehalt gegen deduktive Verfahren, gegen politische Systementwürfe und prinzipienorientiertes Denken aus der lebensgeschichtlichen Erfahrung stammte, sich immer wieder in neue Kontexte und kulturelle Perspektiven hineinversetzen zu müssen; auf jeden Fall dürfte sowohl bei Hannah Arendt als auch bei Judith Shklar das Erlebnis der Entwurzelung dazu beigetragen haben, sich Ansätzen gegenüber skeptisch zu verhalten, die ohne Berücksichtigung lokaler und geschichtlicher Umstände allzu schnell vom Allgemeinen aufs Besondere schlossen. Auch die Neigung beider Autorinnen, bei der Analyse

politischen Handelns immer wieder den Stellenwert individueller Tugenden oder Laster hervorzuheben, mag in dieser biographischen Gemeinsamkeit ihre Wurzeln haben; wer einmal am eigenen Leib erfahren musste, wie sehr es im Kampf gegen totalitäre Bedrohungen und staatliche Verfolgung darauf ankommt, dass Einzelne die moralische Entschlossenheit und den Mut zum Widerstand besitzen, wird wahrscheinlich zeit seines Lebens die politische Bedeutung individueller Charaktereigenschaften nicht mehr aus den Augen verlieren. Der Einsicht in die Bedrohung, der ein liberales Gemeinwesen von innen ausgesetzt ist, weil in ihm ganz gewöhnliche Laster wie Klassendünkel, Snobismus und Betrug gedeihen können, verdanken wir dann auch eines der beeindruckendsten Bücher von Judith Shklar, ihre Essaysammlung *Ganz normale Laster (Ordinary Vices)*;⁶ und nirgendwo tritt ihre geistige Verwandtschaft mit Hannah Arendt wohl deutlicher zutage als in diesen meisterhaften Charakterstudien, in denen an Beispielen aus klassischen Romanen von Dickens über Jane Austen bis Faulkner erkundet wird, wo exakt die Grenzlinie zwischen bloß unangenehmen Persönlichkeitszügen und demokratisch schädlichen Verhaltensweisen verläuft.

Allerdings enden an diesem Punkt auch schon die Gemeinsamkeiten zwischen den Schriften der beiden politischen Philosophinnen; sie liegen eher im Bereich des argumentativen Stils und bestimmter Aufmerksamkeiten als im substanziellen Kern der

jeweiligen Theorien. Die Unterschiede beginnen damit, um auch hier wieder zunächst mit eher äußerlichen, gleichsam physiognomischen Eigenschaften der jeweiligen Werke einzusetzen, dass Judith Shklar jeder Hang zu zeitdiagnostischen oder geschichtsphilosophischen Spekulationen fehlt; wo sich bei Hannah Arendt in fast allen Schriften die Bereitschaft findet, politische Probleme des 20. Jahrhunderts im Horizont von geistigen Entwicklungen weltgeschichtlichen Ausmaßes zu analysieren, herrscht bei der 22 Jahre jüngeren Autorin der nüchterne Ton einer politischen Ideengeschichte, für die Schicksalsfragen der menschlichen Selbsterkenntnis keine Rolle spielen. Diese Differenz im metaphysischen Hitzegrad der beiden Theorien lässt sich nicht einfach damit erklären, dass Hannah Arendt aufgrund ihres philosophischen Studiums in Marburg, Freiburg und Heidelberg noch dazu in der Lage war, die deutsche Tradition spekulativen Denkens kennenzulernen und durcharbeiten. Zwar hatte Judith Shklar nicht in Deutschland studiert – wer ihres Jahrgangs und ihrer Herkunft hätte das schon in den 1950er Jahren angestrebt? –, aber auch sie war während ihrer amerikanischen Lehrjahre noch mit genügend Elementen der klassischen deutschen Philosophen in Kontakt gekommen, um später eine brillante Studie zum politischen Gehalt von Hegels *Phänomenologie des Geistes* verfassen zu können⁷ und überdies mit der Denkentwicklung von Nietzsche bis Max Weber aufs Genaueste vertraut zu sein.

Differenzen im Kenntnisstand oder im Bildungshorizont sind es daher nicht gewesen, die dazu geführt haben, dass die beiden Denkerinnen so verschiedene Temperamente in der Bewältigung politisch-philosophischer Herausforderungen entwickelten; eine ausschlaggebende Rolle dürfte vielmehr der Umstand gespielt haben, dass Hannah Arendt ihre formativen Jahre noch an Universitäten verbrachte, in denen große Gesten der Wahrheitserschließung und der Spekulation ungebrochen zum Denkstil eines geistesaristokratischen Mandarinentums gehörten. Trotz allem erfrischenden, geradlinigen Realismus, über den sie auch verfügen konnte, ist der Älteren insofern eine gewisse Neigung zur geschichtsphilosophischen Aufladung der politischen Theorie stets ganz selbstverständlich geblieben; solche Tendenzen der spekulativen Überhöhung jedoch galten der Jüngeren von Anfang an eher als abwegig, ja als nicht ungefährlich, war sie doch im nüchtern-analytischen Klima englischer und amerikanischer Universitäten groß geworden, in denen Aussagen über »Weltentfremdung« und »Sinnverlust« als metaphysische Flausen betrachtet wurden.⁸ Mit Judith Shklar haben wir mithin den seltenen Fall einer politischen Philosophin vor Augen, die das ihr intim vertraute Erbe der griechischen Antike und der idealistischen Aufklärung für eine Theorie der Politik fruchtbar zu machen versucht, welche zugleich spürbar und ersichtlich vom angelsächsischen Geist eines skeptischen Empirismus geprägt ist.

Diese Differenzen im Theorietypus spiegeln sich nun aber auch im substanziellen Kern der politischen Lehren, die die beiden Autorinnen im Laufe ihres Lebens entwickelt haben. Gewiss müssen Hannah Arendt und Judith Shklar als brillante Verfechterinnen des politischen Liberalismus gelten, aber ihr jeweiliger Liberalismus ist von einer Art, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnte. Ergibt sich für Arendt die Rechtfertigung einer liberalen Staatsordnung aus dem Erfordernis, der kommunikativen Struktur aller politischen Praxis mit der Öffentlichkeit einen rechtlich geschützten und umhegten Raum zu geben, so setzt Shklar in ihrer Begründung am nahezu entgegengesetzten Pol der menschlichen Befindlichkeiten an, nicht dem Streben nach öffentlicher Freiheit nämlich, sondern der Furcht vor Grausamkeit und Leidzufügung. Wollte man versuchen, die Unterschiede zwischen beiden Begründungsweisen auf einen Nenner zu bringen, so ließe sich vielleicht sagen, dass bei Hannah Arendt der Liberalismus mit Verweis auf seine Fähigkeit zur institutionellen Sicherung einer gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung gerechtfertigt wird, bei Judith Shklar hingegen mit Verweis auf sein Vermögen zur institutionellen Vermeidung von politischer Willkür und individueller Furcht. Auch hier läge es wieder nahe, einen engen Zusammenhang zwischen den jeweiligen Ausgangsintuitionen und den lebensgeschichtlichen Hintergrunderfahrungen bei beiden Autorinnen zu vermuten: Kommt in Arendts Ein-

satz für einen liberalen Republikanismus die Sehnsucht der jüdischen Exilantin danach zum Tragen, über das eigene politische Schicksal im Einvernehmen mit Gleichgesinnten endlich selbst bestimmen zu können, so ist es in Shklars Verteidigung einer liberalen Staatsordnung der dunkle Hintergrund jenes Freiheitsstrebens der Vertriebenen: Die ständige Furcht vor staatlicher Verfolgung und politischem Terror. Dass aber die Dinge anders liegen, dass Shklars Begründung des Liberalismus nicht einfach Ausdruck des Sicherheitsbedürfnisses einer Emigrantin ist und die biographischen Aufrechnungen damit an dieser Stelle an ihr Ende kommen, ist unschwer zu erkennen, sobald man den Kern ihrer politischen Theorie näher ins Auge fasst.

Wieder und wieder findet sich in den Schriften Shklars die historische Beobachtung, in der sie ihre eigene Genealogie des Liberalismus wurzeln lässt und mit deren Hilfe sie dessen ursprüngliches Ansinnen zu charakterisieren versucht: Die liberale Doktrin, wonach die Macht der staatlichen und parastaatlichen Instanzen zugunsten der individuellen Freiheit und Sicherheit aller Bürger eingeschränkt werden muss, ist in Reaktion auf die Grausamkeiten entstanden, die während der Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert über beinahe ganz Europa hinwegfegten;⁹ nicht die Schaffung der institutionellen Voraussetzungen eines freien, ungehinderten Warentauschs, aber auch nicht die Etablierung von Bedingungen der öffentlichen Willens-

bildung machten daher die ursprüngliche Absicht dieser neuen politischen Idee aus, sondern die möglichst weitgehende Vermeidung und Ausschaltung einer Gewalt, unter deren willkürlicher, unkontrollierter Anwendung die verarmte Bevölkerung Tag für Tag bitter zu leiden hatte. Schon die damit umrissene Gründungssituation wird in den Schriften von Shklar stets so beschrieben, dass gar kein Zweifel darüber aufkommen kann, in wessen Perspektive hier der Liberalismus als eine ethisch-politische Errungenschaft von allerhöchster Bedeutung vorgestellt werden soll. Es ist die Sichtweise nicht der Herrschenden, sondern der ›kleinen Leute‹, wie man früher gesagt hätte, der Tagelöhner, Kleinbauern und vagabundierenden Schichten, die in den Beschreibungen der Religionskriege eingenommen wird, um zu begründen, worin der Wert der liberalen Doktrin zunächst einmal zu suchen ist. Die politische Idee, die Judith Shklar in ihrer historischen Neuverortung zu skizzieren versucht, ist ein Liberalismus ›von unten‹; dieser ist, wie George Kateb zu Recht gesagt hat,¹⁰ in einer Moralpsychologie begründet, die mit den phänomenologischen Mitteln der Geschichtsschreibung und der Romanliteratur zu ergründen hat, worin das Leiden derer besteht, die den historischen Prozessen bislang nur hilflos ausgeliefert waren.

Die Moralpsychologie, auf deren Grundlage Judith Shklar ihren Liberalismus entwickelt, ist auf eine Analyse der Gefühlsempfindungen gerichtet,

mit der die Verlierer der Geschichte auf die Erfahrung von Beherrschung und politischer Ohnmacht reagieren; was unter solchen Bedingungen an Stimmungen und Emotionen vorherrscht, sind nach ihrer Auffassung zunächst einmal Furcht vor Grausamkeit, Angst vor sozialer Verelendung und schlichtes Entsetzen angesichts des eigenen Ausgeliefertseins. Mit ähnlichen Vokabeln hat Kant in seiner Geschichtsphilosophie beschrieben, warum ein Betrachter bei genauem Hinhören dem bisherigen Geschichtsverlauf nur ein einziges »Seufzen« der Menschheit entnehmen kann.¹¹ Walter Benjamin,¹² der zeitweilige Weggefährte Hannah Arendts, sprach davon, dass alles historische Geschehen nur mit »Grauen« zu betrachten sei. Lassen wir uns nicht durch idealisierende Beschreibungen verführen, so will auch Judith Shklar sagen, dann wird uns sehr schnell klar, dass die Lage der Menschheit im geschichtlichen Verlauf zunächst und vor allem durch Furcht und Angst davor geprägt war, zum Opfer von Gräueltaten, Ausbeutungen und Unterwerfungen durch die jeweils Herrschenden zu werden. Auf diese Gefühlsreaktionen muss daher nach ihrer Meinung eine politische Theorie zugeschnitten sein, die es sich zur Aufgabe gesetzt hat, normativ ein Modell der staatlichen Ordnung zu entwerfen, das im verallgemeinerungsfähigen Interesse aller Menschen sein soll. Jedes andere Vorgehen, der Ausgang etwa von höherstufigen Bedürfnissen nach sozialer Ehre oder nach politischer Freiheit, käme hingegen dem

Ansinnen gleich, die Interessen einer Minderheit vor die der leidenden und darbenden Mehrheit zu setzen. Solange die politischen oder sozialen Ursachen für Angst und Furcht nicht vollständig beseitigt sind, gibt es für Judith Shklar keinen Grund, sich über anspruchsvollere Modelle der politischen Ordnung den Kopf zu zerbrechen; die erste und vornehmste Aufgabe der politischen Theorie ist es vielmehr, sich jeweils in die Perspektive der historischen Verlierer hineinzusetzen, um das aus ihrer Sicht Schlimmste und Bedrohlichste abzuwenden.

Nun lässt eine solche theoretische Anweisung allerdings schnell den Verdacht aufkommen, hier wolle jemand auf einen ›moralischen Minimalismus‹ hinaus, der sich mit der bloßen Sicherstellung von wirtschaftlichem Auskommen und rechtsstaatlichem Schutz zufriedengibt – und tatsächlich können einige Formulierungen Judith Shklars den Eindruck erwecken, ihr ginge es in der Verteidigung der liberalen Grundsätze von Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung einzig darum, allen Bürgerinnen und Bürgern Schutz vor staatlicher Willkür und Tyranneherrschaft zu gewährleisten. Eines Besseren wird man jedoch belehrt, wenn man sich klarmacht, dass ihre Moralpsychologie unverkennbar eine historische Dimension besitzt; das, worum jeweils die Ängste und die Befürchtungen der Schlechtergestellten und Verlierer kreisen, ändert sich nämlich mit der geschichtlichen Entwicklung und bemisst sich daher jeweils daran, welche legitimen Erwartungen nach

Schutz und Sicherheit auf einer zivilisatorischen Stufe bereits institutionell etabliert worden sind. Die politische Theorie muss sich gleichsam, so wäre die Absicht dieser Historisierung auch zu beschreiben, zunächst der internen Maßstäbe ihres Gegenstandes selbst versichern, also der schon allgemein beglaubigten Normen und Ideen eines Gemeinwesens, bevor sie ernsthaft daran gehen kann, sich in die Perspektive der jeweiligen Verlierer und bedrohten Schichten zu versetzen. Denn was aus deren Sicht als ein furchteinflößendes Übel und als ein ihnen bevorstehendes Schicksal gelten muss, kann sich nur vor dem Hintergrund der normativen Erwartungen und Sehnsüchte zeigen, die sie aufgrund der gesellschaftlich bereits institutionalisierten Ansprüche zuvor gerechtfertigterweise haben entwickeln können. Dass sich dementsprechend mit dem sozialmoralischen Reifegrad eines politischen Systems auch die kollektive Wahrnehmung dessen verschärfen muss, was als gesellschaftlich bedrohlich, verletzend und angsteinflößend erlebt werden kann, hat Judith Shklar vor allem in ihrer Studie über *American Citizenship* deutlich gemacht;¹³ hervorgegangen aus ihren 1989 gehaltenen Tanner Lectures, unternimmt sie darin den faszinierenden Versuch, im Lichte des allgemein geteilten und historisch praktizierten Verständnisses der amerikanischen Verfassungsnormen aufzuzeigen, was inzwischen in den USA als ein legitimer Bestandteil des Besitzes der Staatsbürgerschaft gelten darf. Als wenig überraschend mag in diesem

Zusammenhang erscheinen, dass Shklar im Durchgang durch eine Reihe von erbitterten Verfassungskämpfen vorführt, inwiefern heute die Selbstachtung der amerikanischen Bürger und Bürgerinnen in großem Maße von der unbeschränkten Verfügung über das Wahlrecht abhängig ist. In ihren Augen muss daher die Sorge um die sozialen und ökonomischen Bedingungen, die überhaupt erst die tatsächliche Ausübung eines solchen allgemeinen Wahlrechts erlauben, als eine ständige Quelle der Furcht und Beunruhigung von großen Teilen der Bevölkerung betrachtet werden. Der Abmilderung solcher diffusen Ängste kommt nun aber, wie Shklar in einer erstaunlichen Wendung ihrer Analyse zeigt, eine zweite inzwischen eingespielte und beglaubigte Norm der amerikanischen Verfassung entgegen. Diese besagt nach ihrer Lesart, dass allen amerikanischen Bürgern und Bürgerinnen ein Recht auf Arbeit und ein entsprechendes Grundeinkommen zukommen muss, um ihnen die Verwirklichung ihrer staatsbürgerlichen Rolle zu ermöglichen.¹⁴

In diesem zweiten Teil ihrer Studie, der den unauffälligen Titel »Verdienen« (*earning*) trägt, ist aus der Liberalen Judith Shklar plötzlich eine entschiedene Sozialdemokratin geworden. Als sei es ganz selbstverständlich, dass die klassische Idee gleicher Freiheitsrechte durch eine Garantie ökonomischer Selbstständigkeit ergänzt werden müsste, heißt es jetzt, dass jeder über die gleiche Chance zu verfügen habe, »durch eigene Anstrengungen vorwärts zu

kommen und ohne Furcht und Vorurteil sein Brot zu verdienen.«¹⁵ Natürlich bildet die Brücke zu ihrem angestammten Liberalismus auch hier wieder der Schlüsselbegriff von Judith Shklar, der der »Furcht«: Dort, wo die Verfassungsnormen einem jeden Gesellschaftsmitglied garantieren sollen, durch die Wahrnehmung seines Wahlrechts unbeschränkt an der politischen Selbstverwaltung teilzunehmen, muss der demokratisch gewählte Staat auch dafür Sorge tragen, dass keiner um den Verlust seines Arbeitsplatzes oder seiner wirtschaftlichen Unabhängigkeit zu fürchten hat, weil die Freiheit von dieser Furcht einen konstitutiven Bestandteil jenes ursprünglichen Rechtes bildet. In der Sprache, die Judith Shklar verwendet, lautet die Formulierung für die damit umrissene Verknüpfung, dass die politische Republik nicht ohne eine »republikanische Wirtschaft«, »a republic economy«,¹⁶ existieren kann; und auch wenn nicht vollkommen klar wird, wie viel an staatlicher Intervention in den Markt eine derartige Ökonomie am Ende tatsächlich verlangen würde, so steht doch gänzlich außer Frage, dass Shklar hier eine wohlfahrtsstaatlich hochregulierte Wirtschaftsform vor Augen hat.

Von diesem Punkt aus fällt freilich auch noch einmal ein anderes Licht auf das Verhältnis von Judith Shklar zu Hannah Arendt, ihrer großen Vorgängerin und Schicksalsgenossin. Mochte es zunächst so scheinen, als sei die Orientierung an der »Furcht« eine äußerst schlechte Ratgeberin, da sie

nur eine sehr minimale Verteidigung des Liberalismus erlaubt, zeigt sich jetzt, dass ihr eine größere Leuchtkraft und Radikalität innewohnt als dem höherstufigen Ausgang vom menschlichen Streben nach öffentlicher Beratschlagung. Gewiss, die Fundierung ihrer Theorie in der kommunikativen, selbstzweckhaften Praxis des Menschen lässt Hannah Arendt von Anfang an unzweideutig behaupten, dass wahrhafte Politik nur unter den Bedingungen einer grundrechtlich geschützten und möglichst inklusiven Öffentlichkeit in einer liberalen Republik gedeihen kann. Alles, was sie an Bedeutendem zu den gegenwärtigen Gefährdungen einer solchen öffentlichen Sphäre durch Konsumismus und Technokratie beigetragen hat, verdankt sich dieser strikten Ausrichtung an der anthropologischen Sonderrolle von kommunikativer Verständigung und gemeinsamer Willensbildung. Aber die Fixierung auf die damit ins Zentrum gerückten Bedürfnisse und Bestrebungen hat Hannah Arendt auch immer wieder den Blick darauf verstellt, dass die Menschen nur dann zur aktiven Teilnahme an der öffentlichen Beratschlagung befähigt sind, wenn sie über genügend Sicherheiten im vorpolitischen Bereich des ökonomischen Überlebens verfügen; jede Frage danach, welche Wirtschaftsform einer liberalen Republik am ehesten entgegenkommt, ist ihr zeitlebens auf irritierende Weise fremd geblieben. Hier, an dieser Stelle, kommt der Vorzug eines Ausgangs von dem entgegengesetzten Pol der menschlichen Be-

findlichkeiten zum Tragen: Wer sich innerhalb der politischen Theorie an die ›Furcht‹ und an die Scham hält, aus der Sicht ihrer klassischen Vertreter sicherlich ›niedere Beweggründe‹, wird sich notgedrungen in eine Perspektive versetzen müssen, in der die Bewältigung schierer Lebensnot und die Ermöglichung elementarer Selbstachtung als vordringliche Aufgaben staatlichen Handelns in den Blick treten. Sicherlich nicht ohne kritischen Seitenblick auf Hannah Arendt heißt es bei Judith Shklar in einem Satz ihrer Studie über *American Citizenship*: »Ohne Frage hielten die antiken Philosophen produktive und kommerzielle Arbeit für derart erniedrigend, dass sie einen Menschen für die Staatsbürgerlichkeit untauglich machte.«¹⁷ Dass dem unter den Bedingungen einer modernen Arbeitsgesellschaft nicht mehr so sein darf, dass hier auch und gerade die Lohnabhängigen und die ökonomisch Notleidenden in die Lage gebracht werden müssen, ihre staatsbürgerlichen Rechte auszuüben, ist eine der Konsequenzen, zu der Judith Shklar in der Entfaltung ihres »Liberalism of Fear« gelangt – in Zeiten der wirtschaftlichen Krise ist dies nicht die schlechteste Lehre, die sich aus den Traditionsbeständen des Liberalismus ziehen lässt.

Anmerkungen

- ¹ *Judith N. Shklar, Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Aus dem Amerikanischen von Christiane Goldmann, Berlin: Rotbuch 1992*

- (Orig.: *The Faces of Injustice*, New Haven/London: Yale University Press 1990).
- ² Vgl. zu diesem negativistischen Motiv in der politischen Theorie: *Jonathan Allen*, *The Place of Negative Morality in Political Theory*, in: *Political Theory* 29(2001)3, S. 337–363.
 - ³ Einen ersten Vergleich zwischen beiden Theoretikerinnen habe ich angestellt in: *Flucht in die Peripherie*. Judith Shklars Rezension von Hannah Arendts ›*Between Past and Future*‹, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56(2008)6, S. 982–986.
 - ⁴ Auf die narrative Struktur dieses Buches von Judith Shklar hat vor allem Martha Nussbaum hingewiesen: *dies.*, *The Misfortune Teller*, in: *The New Republic*, 26. November 1990, S. 30–35.
 - ⁵ *Julia Kristeva*, *Das weibliche Genie*. Hannah Arendt, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2008, bes. S. 28 ff.
 - ⁶ *Judith N. Shklar*, *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass./London: The Belknap Press of Harvard University Press 1984; deutsch als: *Ganz normale Laster*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz Berlin, i. E.
 - ⁷ *Dies.*, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's ›Phenomenology of Mind‹*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 1976.
 - ⁸ *Dies.*, *Antike und Moderne*. Rezension zu Hannah Arendts ›*Between Past and Future*‹, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56(2008)6, S. 976–981.
 - ⁹ *Dies.*, *Ordinary Vices* (Anm. 6), S. 5.
 - ¹⁰ *George Kateb*, *Foreword*, in: *Judith N. Shklar, Political Thought and Political Thinkers*. Edited by Stanley Hoffmann. *Foreword by George Kateb*, Chicago: The University of Chicago Press 1998, S. xi.

- ¹¹ *Immanuel Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1964, S. 58.
- ¹² *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 696.
- ¹³ *Judith N. Shklar*, American Citizenship. The Quest for Inclusion, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press 1991.
- ¹⁴ Ebd., Part Two.
- ¹⁵ Ebd., S. 67.
- ¹⁶ Ebd.
- ¹⁷ Ebd., S. 68 f.

Textnachweis:

»The Liberalism of Fear«, by Judith N. Shklar reprinted by kind permission of the publisher from ›Liberalism and the moral life«, edited by Nancy L. Rosenblum, pp. 21–38, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, copyright © 1989 by the President and Fellows of Harvard College. | »Judith Shklar's Dystopic Liberalism« by Seyla Benhabib reprinted by kind permission of the author, copyright © by Seyla Benhabib. | »On Negative Politics«, by Michael Walzer, published in: ›Liberalism without Illusions«, Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp. 17–24, reprinted by kind permission of the publisher, copyright © 1996 by The University of Chicago. | »The Liberalism of Fear« by Bernard Williams, published in: G. Hawthorn (ed.), ›In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument« (pp. 52–61), Princeton: Princeton University Press, 2005, reprinted by kind permission of the Bernard Williams Estate, copyright © by Bernard Williams Estate. | Das Vorwort von Axel Honneth wurde eigens für diesen Band geschrieben, mit freundlicher Abdruckgenehmigung, copyright © 2013 Axel Honneth | Material aus dem Nachlass Judith N. Shklars ist mit freundlicher Genehmigung der Harvard University Archives wiedergegeben.

Erste Auflage Berlin 2013

Copyright dieser Ausgabe © 2013

MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH

Göhrener Str. 7, 10437 Berlin

info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten.

Druck und Bindung: Art druck, Szczecin

Satz und Layout: psb, Berlin

Umschlaggestaltung nach einer Idee von Pierre Faucheux

ISBN 978-3-88221-979-1

www.matthes-seitz-berlin.de