

Distanz und Parteilichkeit: Judith N. Shklar und Hannah Arendt über die politische Urteilskraft

Trimçev, Rieke

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Trimçev, R. (2022). Distanz und Parteilichkeit: Judith N. Shklar und Hannah Arendt über die politische Urteilskraft. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82628-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Rieke Trimçev | Essay | 15.09.2022

Distanz und Parteilichkeit

Judith N. Shklar und Hannah Arendt über die politische Urteilskraft

Furcht ist der politischen Urteilskraft kein guter Ratgeber.¹ Wer von politischer Urteilskraft spricht, meint damit meist ein intellektuelles Vermögen, das sich jenseits der strengen Raster regelgeleiteten Denkens bewegt. Letzteres möchte die politische Wirklichkeit mit Hilfe unabhängiger Prinzipien bewerten. Die politische Urteilskraft dagegen ist ein schöpferisches Vermögen, das angesichts der Abwesenheit letzter Gründe kontextsensible Kriterien hervorbringt und anwendet. Die so getroffenen Urteile bleiben anfechtbar und lassen Raum für Diskussionen. Die Furcht dagegen lähmt das Denken. Sie fördert weder die schöpferische Einbildungskraft noch die Bereitschaft zum öffentlich ausgetragenen Disput.

Es mag daher auf den ersten Blick kontraintuitiv scheinen, gerade in einer Theorie wie Judith N. Shklars „Liberalismus der Furcht“ nach einem Konzept politischer Urteilskraft zu suchen. Zwar zielt ihr Ansatz auf Freiheit von jener alle geistigen Vermögen lähmenden Furcht, aber, darauf wies Shklar immer wieder hin, „ein Minimum an Furcht ist in jedem Rechtssystem vorausgesetzt“, auch dem liberalsten.² Liberale sollten deswegen die lähmende Furcht vor der Grausamkeit fürchten, sollten ihre Entstehungsbedingungen in politischen, sozialen und ökonomischen Machtverhältnissen skeptisch beobachten und sich für ihre Eindämmung engagieren. Das mag eine plausible liberale Vision abgeben. Aber kann die von Shklar propagierte „Furcht vor der Furcht“³ eine Quelle der politischen Urteilskraft sein? Kann sie ebenso als eine Theoretikerin der politischen Urteilskraft verstanden werden wie Hannah Arendt, mit deren Werk sie sich immer wieder kritisch auseinandergesetzt hat?⁴

Eine „methodische Vorentscheidung für die Urteilskraft“

Axel Honneth hat diese Frage entschieden bejaht. In einem Essay über Judith Shklar weist er darauf hin, dass ihre „Schreibweisen und Begründungsmuster“ von einer „methodischen Vorentscheidung für die Urteilskraft“ zeugen.⁵ Darin sei das Denken von Shklar jenem von Hannah Arendt verwandt, welche die in der republikanischen Traditionslinie des politischen Denkens bereits zirkulierende Idee der politischen Urteilskraft am Ende ihres Lebens programmatisch aufgriff und popularisierte. Honneth charakterisiert die sich in der „Vorentscheidung für die Urteilskraft“ begründende Verwandheit der Denkstile von Shklar

und Arendt sehr treffend wie folgt:

„Die Vorstellung, zu normativen Aussagen über die Erfordernisse politischen Handelns durch Ableitung aus obersten Prinzipien zu gelangen, war ihnen gleichermaßen fremd; statt dessen 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.“⁶

Beide, Hannah Arendt und Judith Shklar, waren hervorragende Beobachterinnen und Erzählerinnen, die das Typische und Exemplarische in literarischen Zeugnissen und geschichtlichen Quellen entdeckten und deren politische Implikationen narrativ entfalteten. Es ist unbestritten, dass der „Liberalismus der Furcht“ die Erinnerung an Grausamkeit kultiviert; er gehört, wie Shklar es mit den Worten von Ralph Waldo Emerson formulierte, zur „Partei der Erinnerung“.⁷

Wer Shklars an literarischen und theoretischen Bezügen reiche Schriften kennt, wird Honneths Charakterisierung deswegen fraglos zutreffend finden. Und doch hat die Idee, Shklar und Arendt in einem Atemzug als Theoretikerinnen der politischen Urteilskraft zu nennen, etwas Überraschendes. Der Sache nach, weil Furcht und schöpferische Urteilskraft, wie eingangs angemerkt, keine offensichtlichen Partner sind. Und im Sinne der Werkgeschichte, weil Judith Shklar an Hannah Arendts Theorie der politischen Urteilskraft einiges auszusetzen hatte.

Dem Urteilen sollte bekanntlich der dritte Teil von Arendts unvollendetem Spätwerk über *Das Leben des Geistes* gewidmet sein.⁸ Zwar konnte Arendt die Arbeiten an dem Band nicht mehr abschließen, doch hinterließ sie etliche vorbereitende Vorlesungsmanuskripte, die einige Jahre nach ihrem Tod veröffentlicht wurden. In diesen 1970 entstandenen Manuskripten entfaltete Arendt die Idee, dass Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* den Kern seiner politischen Philosophie enthalte. Die Probleme und Herausforderungen, die Kant dort am Fall der ästhetischen Urteilskraft verhandele, seien „in Wirklichkeit“ politischer Natur.⁹ An Kants Analysen von Urteilen über das Schöne ließen sich daher die Konturen einer politischen Urteilskraft ablesen.

Arendts nachgelassene Manuskripte bestechen durch ihre eigentümliche Verbindung des noch Unabgeschlossenen, vor lauter offenen Enden nur so strotzenden, mit dem

Inspirierenden, das jenen, die die offenen Enden weiterspinnen, große Erträge verheißt. Und so ist es nicht verwunderlich, dass Arendts Reflexionen über die politische Urteilskraft eine ganze Reihe an Kommentaren, Nachahmungen und Weiterentwicklungen erfahren haben.¹⁰ Doch nicht alle Leser*innen zeigten sich begeistert. Zu den eher unnachgiebigen Rezensent*innen zählte gerade Judith Shklar, die die *Lectures on Kant's Political Philosophy* für den *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* besprach.

Shklar über Arendt

Das Verhältnis der 1928 in Riga geborenen und 1939 mit ihrer Familie in die Vereinigten Staaten geflohenen Judith Shklar zu der zweiundzwanzig Jahre älteren und 1941 ebenfalls aus Europa emigrierten Hannah Arendt war ein kompliziertes. So sehr Shklar Arendt und deren intellektuelles Projekt bewunderte, so wenig konnte sie mit vielen Einzelheiten dieses Projekts anfangen. Hannes Bajohr hat Shklars Einwände als „Arendt-Korrekturen“ pointiert zusammengefasst.¹¹ Arendts Verbindung von Modernekritik und Antike-Verehrung schien Shklar in einem theoretisch wenig ertragreichen und ebenso wenig erträglichen Romantizismus zu wurzeln.¹² Während Arendts politische Theorie den virtuosen, nach Auszeichnung vor anderen strebenden Akteur in den Vordergrund stellte, entwickelte Shklar eine politische Theorie, die sich nicht an den starken, sondern den schwachen, verletzlichen Individuen orientierte.¹³ Und Arendts zuweilen kreative Interpretationen ideengeschichtlicher Quellen gingen der sich immer im strengen Sinne als Ideenhistorikerin verstehenden Shklar über das unvermeidliche Maß an „vatermörderischer“ Energie hinaus, das sie sich selbst als Interpretin zugestand.¹⁴ Insofern bemängelte Shklar an Arendts Kant-Vorlesungen auch zuallererst deren ihrer Ansicht nach fehlende ideenhistorische Redlichkeit. Die Verortung von Kants politischem Denken in seiner *Kritik der Urteilskraft* sei nur um den Preis einer Ausblendung seiner tatsächlich explizit politiktheoretischen Texte zu haben, die Arendt zu Beginn ihrer Vorlesung rasch als unwesentlich abtat.¹⁵

Doch auch in der Sache hatte Shklar Vorbehalte. Zwar seien Arendts Reflexionen über die politische Urteilskraft „um ihrer selbst willen außergewöhnlich interessant“, denn es werde „die Möglichkeit gemeinsamen Handelns eröffnet, ohne auf eine außerhalb der Gemeinschaft liegende Legitimationsquelle zurückgreifen zu müssen“.¹⁶ Insgesamt aber hielt sie Arendts Analogisierung ästhetischer und politischer Fragen nicht für überzeugend: „[D]as ästhetische Urteil [ist] für die Politik irrelevant“, urteilte die Rezensentin.¹⁷

Trotz dieser starken Worte möchte ich den von Axel Honneth ausgelegten Faden aufgreifen

und Shklar mit Hilfe der Kontrastfolie von Hannah Arendt als Theoretikerin der politischen Urteilskraft lesen. Dabei geht es mir nicht zuvorderst um die Vertiefung des Vergleichs zwischen den beiden Autorinnen, die Honneth, Bajohr und andere bereits umfassend geleistet haben.¹⁸ Es geht mir um die Schärfung des Profils von Shklars „Liberalismus der Furcht“ und die klärende Erörterung einiger theorieimmanenter Spannungen, welche die Debatten über den „Liberalismus der Furcht“ geprägt haben. Da ist zum einen die Spannung zwischen dem skeptischen Pluralismus der frühen Shklar, und dem vermeintlichen Monismus ihres reifen „Liberalismus der Furcht“, der die Vermeidung von Grausamkeit zu seinem obersten normativen Grundsatz erklärt. Und da ist zum anderen die Spannung zwischen dem anspruchsvollen, auf politischen Wandel pochenden Linkliberalismus, der einem in späten Schriften wie *Über Ungerechtigkeit und Wählen und Verdienen* begegnet,¹⁹ und der – ich schreibe wieder: vermeintlich – bloß reaktiven, auf „Schadensbegrenzung“ bedachten Anlage des „Liberalismus der Furcht“. Auf beide Spannungen werde ich am Ende dieses Essays zurückkommen. Zunächst aber möchte ich Arendts Theorie der politischen Urteilskraft knapp vorstellen und mich dann auf die Suche nach einem Äquivalent bei Judith Shklar machen.

Arendts Theorie der politischen Urteilskraft

Hannah Arendt hat sich immer dagegen gewehrt, politische Fragen mit Begriffen und anhand von Standards zu beurteilen, die nicht dem Bereich des Politischen selbst entstammen. Doch wie soll man das politische Urteilen als „Kraft“ oder Vermögen denken, das allgemeine Begriffe aus dem Gemenge politischen Handelns gewinnt? Hier wurde für Arendt die Idee des „reflektierenden Urteils“ aus Kants *Kritik der Urteilskraft* bedeutsam. Reflektierende Urteile gewannen „die Regel aus dem Besonderen“, anstatt „das Besondere unter einer allgemeinen Regel“ zu „subsumieren“.²⁰ Auch die spezifische Geltung, die Kant dem reflektierenden Urteil zuschrieb, schien Arendt für den politischen Raum angemessen: Hier könne es keine objektive Geltung geben, aber dennoch mehr als nur subjektive Meinungen, nämlich „exemplarische Gültigkeit“, die stets an konkrete Erfahrungen zurückgebunden bleibe.²¹

Die grundsätzliche theoriepolitische Stoßrichtung des Urteilskraft-Konzeptes muss der skeptischen Realistin Shklar sympathisch gewesen sein. Auch sie übte immer wieder Kritik an Versuchen, den politischen Bereich anhand vermeintlich von ihm unabhängig bestehender moralischer oder rechtlicher Kriterien zu beurteilen.²² Das Verallgemeinerungsfähige im Besonderen zu finden war auch ihr Gegenprogramm. Wie ich zeigen werde, finden sich bei Arendt und Shklar allerdings zwei grundverschiedene

Konzeptionen politischer Urteilskraft.

In der vorletzten ihrer dreizehn Kant-Vorlesungen liefert Arendt eine detaillierte Darstellung politischer Urteilsprozesse. Politische Urteile bestehen demnach genau genommen aus zwei Operationen. In der ersten – Arendt nennt sie die „Operation der Einbildung“ – zieht sich das urteilende Individuum auf die distanzierte Position des Zuschauers zurück und repräsentiert etwas Abwesendes vor dem „inneren Auge“. Im Zuge dieser Operation verwandelt unsere Einbildungskraft Gegenstände der äußeren Sinne zu Gegenständen eines inneren Sinnes und provoziert ein unmittelbares und subjektives Geschmacksurteil.²³

Die zweite Operation des politischen Urteils – Arendt nennt sie die „Operation der Reflexion“ – schließt daran an. Hierbei wird nach dem Verallgemeinerungsfähigen der vielen Meinungen und „Geschmäcker“ gefragt. Dazu, so Arendt brauche es zweierlei, nämlich ein „Kriterium“ und einen „Maßstab“. Das Kriterium der politischen Urteilskraft sei die „Mitteilbarkeit“ oder „Publizität“ des Urteils. Demnach werden nur solche Geschmacksurteile in der Operation der Reflexion gebilligt, die der Öffentlichkeit bedürfen, um ihren Zweck zu erreichen.²⁴

Neben diesem Kriterium braucht die Urteilskraft Arendt zufolge aber auch einen Maßstab. Gemeint ist damit ein Vermögen, das es uns überhaupt erst erlaubt, die Mitteilbarkeit oder Nicht-Mitteilbarkeit eines Geschmacksurteils zu bewerten. Dieses Vermögen nun findet Arendt in dem, was Kant in der *Kritik der Urteilskraft* den *sensus communis* oder Gemeinsinn nennt. Er benutzt diesen Ausdruck für ein Urteilsvermögen „welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.“ Dazu ist es nach Kant erforderlich, dass „man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert.“²⁵ Während Arendt mit der „Operation der Einbildung“ den Erfahrungsbezug und die Kontextsensibilität der politischen Urteilskraft absichern will, soll die „Operation der Reflexion“ gewährleisten, dass politische Urteile mehr als nur subjektive Geltung beanspruchen können.

Anders als Hannah Arendt hat Judith Shklar nie versucht, politische Urteilsprozesse derart genau zu entschlüsseln. Lässt sich im „Liberalismus der Furcht“ mit Hilfe der Arendtschen Kategorien des Urteilskriteriums und des Urteilsmaßstabs dennoch eine Theorie der

Urteilstkraft freilegen?

Die Urteilstkraft des „Liberalismus der Furcht“: Grausamkeit und Sinn für Ungerechtigkeit

Findet sich also bei Shklar so etwas wie ein Urteilstkriterium, das hilft, Unterscheidungen zu treffen und das Allgemeine im Besonderen zu erkennen? Die Antwort liegt in Shklars Plädoyer, Grausamkeit an die erste Stelle unserer „ganz normalen Laster“ zu setzen. Grausam werde überall dort gehandelt, wo einer „schwächeren Person oder Gruppe durch eine stärkere absichtlich physischer, und, in zweiter Linie, emotionaler Schmerz zugefügt wird“. Grausamkeit sei ein „*summum malum* [...], das wir alle kennen und nach Möglichkeit zu vermeiden trachten“.²⁶ Shklar changiert in ihren Schriften zwischen zwei verschiedenen Weisen, in denen „wir“ Grausamkeit „kennen“. Einerseits nennt sie die Furcht vor Grausamkeit „universell“ und „natürlich“, auf der anderen Seite macht sie deutlich, wie sehr das für ihren „Liberalismus der Furcht“ so zentrale „Kennen“ von Grausamkeit von einer historisch geschulten Einbildungskraft abhängig bleibt.²⁷ Gerade hier wird das Konzept der politischen Urteilstkraft für Shklars Belange anschlussfähig: Es geht um normative Grundprinzipien, deren Geltung nicht ohne einen starken Erfahrungsbezug zu denken ist.

Im Gegensatz zu Hannah Arendt bestimmt Shklar das Kriterium des politischen Urteilens aber negativ. Während Arendts Publizitätsprinzip verbürgt, dass ein Raum der politischen Freiheit *konstituiert* wird, geht es bei Shklars Prinzip der Grausamkeitsvermeidung vor allem darum, dass der Raum politischer Freiheit *nicht abgeschafft* wird. Publizität fordert Kommunikation ein, und in der Kommunikation konstituiert sich der „Erscheinungsraum“, in dem politische Freiheit für Arendt beheimatet ist.²⁸ Grausamkeitsvermeidung funktioniert genau andersherum: Wo Grausamkeit geduldet wird, breitet sich Furcht aus, und wenn sie beginnt, unsere Handlungen zu bestimmen, das lernt Shklar aus Montesquieus Analyse der Despotie, wird das Für und Wider des öffentlichen Diskurses unmöglich. Damit untergräbt Grausamkeit den Raum politischer Freiheit.²⁹

Zur Reflexion über die Verallgemeinerbarkeit eines Geschmacksurteils mobilisieren die urteilenden Zuschauer*innen bei Arendt den *sensus communis*, den „Maßstab“ des politischen Urteils. Weist auch Shklars politische Theorie ein bestimmtes Vermögen aus, das es uns erlaubt, Grausamkeiten zu erkennen und unsere politischen Urteile an ihrer Vermeidung auszurichten? Die Frage mag auf den ersten Blick müßig erscheinen.

Grausamkeit scheint ein transparenter, eindeutiger Begriff zu sein. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass keineswegs alle Arten von Grausamkeit offensichtlich und leicht zu erkennen sind. Häufig sind sie unserer Wahrnehmung entzogen; ihre Opfer sind zudem oft still und verfügen nur über begrenzte oder unzureichende Ressourcen, um ihre Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Manchmal mangelt es ihnen an sozialer Sichtbarkeit oder Mut, um ihre Anliegen zu artikulieren, manchmal fehlen ihnen aber auch schon die Begriffe, um grausame Handlungen überhaupt als solche zu benennen.

Was befähigt uns also, Grausamkeit wahrzunehmen, wenn sie oft nur in Andeutungen sichtbar wird? In ihrem Spätwerk beschreibt Shklar ein solches Vermögen genauer als den „Sinn für Ungerechtigkeit“. Dieser zeigt sich in einer „besonderen Art von Zorn, den wir dann empfinden, wenn man uns versprochene Vorteile vorenthält und wir nicht bekommen, was uns unserer Meinung nach zusteht. Es ist der Verrat, den wir erfahren, wenn andere die Erwartungen enttäuschen, die sie in uns geweckt haben.“³⁰

Dieser Sinn für Ungerechtigkeit, dessen Empfinden von Empörung Shklar zufolge jeglicher Vorstellung von Gerechtigkeit vorgängig ist, stellt für Shklar eine anthropologische Konstante dar. Alle Menschen verfügen demnach über einen Sinn für Ungerechtigkeit, aber nicht immer ist er gleichmäßig ausgeprägt. In liberalen Demokratien, deren hehre normative Ideale die Erwartungen ihrer Bürger*innen stark anwachsen lassen, ist der Sinn für Ungerechtigkeit besonders ausgeprägt und empfindlich.

Der Vergleich zwischen dem Arendtschen *sensus communis* und dem Shklarschen Sinn für Ungerechtigkeit fördert einige interessante Einsichten zutage. Der *sensus communis* garantiert durch das „an der Stelle aller anderen Denken“ schon die Mittelbarkeit, die das Publizitätsprinzip einfordert. Der Sinn für Ungerechtigkeit dagegen steht mit einem Fuß in jener Grenzregion des Mittelbaren, in der auch die Erfahrung von Grausamkeit angesiedelt ist. Die Kommunizierbarkeit politischer Urteile ist bei Shklar deshalb noch größeren Herausforderungen ausgesetzt.

Dies wird ersichtlich, wenn man vergleicht, wie viel Platz Arendt und Shklar jeweils der Subjektivität politischer Urteile einräumen. Bei Arendt wirken die zwei Operationen des Urteilens geradezu wie eine Art Filter, der das subjektive Moment aus den Urteilen tilgt. Das unmittelbare Geschmacksurteil, das die „Operation der Einbildung“ provoziert, ist zunächst subjektiv:

„Der springende Punkt hier ist: ich bin direkt affiziert. Aus diesem Grunde kann es

keinen Streit über Richtig oder Falsch geben. ‚De gustibus non disputandum est‘; über Angelegenheiten des Geschmacks läßt sich nicht streiten. Kein Argument kann mich davon überzeugen, Austern zu mögen, wenn ich sie nicht mag. Mit anderen Worten: Das Störende bei Angelegenheiten des Geschmacks ist, daß sie nicht kommunizierbar sind.“³¹

Die „Kraft“ der politischen Urteilskraft besteht gerade darin, das subjektive, nicht kommunizierbare Urteil kommunizierbar zu machen, indem die „möglichen Urteile aller anderen“ beachtet werden. Arendt formuliert es so: „Wir müssen unsere speziellen subjektiven Bedingungen um anderer willen überwinden. Mit anderen Worten: Das nichtsubjektive Element bei den nichtobjektiven Sinnen ist Intersubjektivität.“ Wir urteilen immer, führt Arendt den Gedanken weiter, „als Mitglied *dieser* Gemeinschaft“.³² Die republikanische Färbung, die Arendt ihrem Bild der politischen Urteilskraft hier verleiht, ist kaum übersehbar.³³

Auch Shklars politisches Denken weist viele Bezüge zur republikanischen Traditionslinie auf,³⁴ doch überwiegt bei ihr die Skepsis gegenüber der politischen Gemeinschaft. Und mit dieser Skepsis lässt sich auch erklären, warum Shklar so ganz anders mit der subjektiven Seite politischer Urteile umgeht als Hannah Arendt.

Shklar betonte immer wieder, dass der Sinn für Ungerechtigkeit dazu neigt, sehr subjektive Urteile und Ansprüche hervorzubringen. Doch diese subjektive Färbung ist für Shklar nicht nur ein Störfaktor, sondern auch eine wertvolle Ressource. Die Subjektivität des Urteils muss nicht überwunden werden, um einen Raum des öffentlichen Diskurses zu eröffnen, sondern soll in diesen Diskurs eingebracht, gehört und ausgehalten werden, um ihn nicht unnötig abzuschließen.

Denn wenn Grausamkeitsvermeidung das normative Kriterium der politischen Urteilskraft ist, Grausamkeit aber oft nicht sichtbar ist und ihre Opfer verstummen lässt, dann kommt dem Sinn für Ungerechtigkeit, der sich über enttäuschte Erwartungen empört, eine wichtige Indikatorfunktion für mögliche oder drohende Grausamkeiten zu. Natürlich wiegt nicht jede enttäuschte Erwartung gleich schwer. Nicht immer sind empfundene Ungerechtigkeiten die Folge vorsätzlichen Tuns, und selbst dort, wo menschliche Einflussnahme vorliegt, ist diese nicht immer Ausdruck mutwilliger Grausamkeit. Doch jene Machtungleichheiten, die Grausamkeit begünstigen, begünstigen es ebenso, die berechtigten Erwartungen anderer zu übergehen oder überhaupt nicht zur Kenntnis zu

nehmen. Und deswegen muss denjenigen, die sich als Opfer sehen, stets Gehör geschenkt werden. Bernard Yack hat aus Shklars Reflexionen über die Natur von Ungerechtigkeiten sogar eine noch stärkere These herausgelesen: Die wachsamen Bürger*innen des „Liberalismus der Furcht“ sollten die Stimmen der Opfer in ihrem Urteilsprozess priorisieren, sich die subjektive Perspektive ihrer Urteile zumindest heuristisch zu eigen machen und diese „verstärken“.³⁵ Politische Urteilsprozesse bedürfen demnach nicht nur der Unparteilichkeit, sondern zumindest phasenweise einer beherzten Parteilichkeit

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum Shklar in ihrer Rezension von Arendts posthum veröffentlichten Kant-Vorlesungen so scharf gegen die Analogisierung von Politik und Kunst schoss und ästhetische Urteile als „irrelevant“ für die Politik erklärte. Shklar rieb sich merklich an Arendts Aufwertung der Figur des unparteilichen Zuschauers. Demnach sind nicht die Handelnden, sondern erst die Zuschauenden mit ihrem Weitblick über das Geschehen, ihrer Unparteilichkeit und ihrer die möglichen Urteile der anderen berücksichtigenden Denkungsart prädestiniert, den wirklichen Sinn dessen zu erkennen, was auf der politischen Bühne geschieht. Arendt sprach gar vom Vorrang der Zuschauenden über die Handelnden.³⁶ Aus Shklars Perspektive musste das verzerrend wirken: Aus der distanziert-erhöhten Perspektive von Arendts unparteiischem Zuschauer sehen wir die vielen kleinen Ungerechtigkeiten nicht mehr, die sich zu Grausamkeiten summieren können. Die Unparteilichkeit des Arendtschen *sensus communis* impliziert für Shklar die Gefahr, sich zu einer Parteilichkeit mit der starken Mehrheit zu entwickeln.

So hat auch die Zuschauermetapher in Shklars Werk eine ganz andere Konnotation als bei Arendt. Der nicht-handelnde Beobachter tritt bei Shklar nicht als „unparteilicher Zuschauer“ auf den Rängen des Amphitheaters auf,³⁷ sondern als „passiver Zuschauer“ (*passive bystander*), der sich weigert zu sehen, was vor seinen Augen geschieht, weil er sich nicht sicher ist, ob sein Urteil unparteilich und „gerecht“ genug wäre. Während die Zuschauermetapher bei Arendt positiv konnotiert ist, dient sie bei Shklar zur Versinnbildlichung von „passiver Ungerechtigkeit“, das heißt der Versuchung von Bürger*innen in liberalen Demokratien, im Angesicht von Ungerechtigkeit und Grausamkeit „herum[zustehen und nichts [zu] tun, beruhigt von ihrer Überzeugung, dass ‚nichts zu machen‘ war“.³⁸ Während Arendts unparteiliche Zuschauerin Gefahr läuft, sich unbewusst die Perspektive der Mehrheit zu eigen zu machen, setzt Shklars „Liberalismus der Furcht“ auf wachsamen, couragierten Bürger*innen, die sich in ihrem Einspruch zugunsten möglicher Opfer lieber einmal irren dürfen, als aus Sorge um die Unparteilichkeit tatenlos zu bleiben.

Skepsis und Zuversicht

Die in Auseinandersetzung mit Shklars Verständnis politischer Urteilskraft gewonnenen Einsichten erlauben einen geschärften Blick auf zwei Spannungen in Shklars intellektuellem Projekt, über das sich viele Interpret*innen die Köpfe zerbrochen haben.

Als erstes zu nennen ist hier die Spannung zwischen der Haltung einer Skeptikerin, die Shklar zeitlebens für sich beanspruchte, und ihrer entschieden normativen Forderung, Grausamkeit an die erste Stelle der menschlichen Laster zu stellen. Der irische Philosoph Allyn Fives hat dieser Spannung ein ganzes Buch gewidmet, und sein Hauptvorwurf an Shklar lässt sich wie folgt zusammenfassen: Während die Skeptikerin Shklar (insbesondere im Frühwerk) prinzipiell pluralistisch denke und ihre politische Theorie auf der Existenz komplexer Wertkonflikte aufbaue, für die es keine eindeutige Lösung gibt, nehme sich die ihrer normativen Grundlagen versicherte „Liberaler der Furcht“ heraus, eine Regel zu benennen, nach der sich diese Konflikte entscheiden lassen.³⁹ Doch ist das Prinzip, Grausamkeit zu vermeiden, als eine solche Regel gedacht? Wenn wir es als Kriterium der politischen Urteilskraft des „Liberalismus der Furcht“ verstehen, ergibt sich ein anderes Bild. Denn das Kriterium der politischen Urteilskraft ist ja – mit Arendt gesprochen – gerade nicht die Urteilsregel, mit der wir politische Sachverhalte bewerten. Das Kriterium orientiert vielmehr den Prozess, in dem die politische Urteilskraft ihre verallgemeinerbaren Prinzipien erst gewinnt. Das heißt: Grausamkeitsvermeidung ist nicht die letzte Antwort, die uns Shklar als Entscheidungsregel aller politischen Konflikte und Probleme anträgt. Sie war sich nur zu gut bewusst, dass das Prinzip in vielen Konflikten gar nicht helfen kann, sich auf den einen oder anderen Standpunkt zu stellen.⁴⁰ Aber das Bestreben, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, hilft uns, empfänglich zu sein für die Anliegen derer, die meinen, Opfer von Ungerechtigkeit zu sein, ihre Forderungen zu gewichten und so womöglich zu besseren Urteilsregeln zu gelangen. Ein Beispiel ist das Prinzip des „negativen Egalitarismus“ in *Ganz normale Laster*, das Ungleichheiten nicht deswegen kritisch betrachtet, weil sie die Idee der Gleichheit verletzen, sondern weil es die „Folgen der Ungleichheit und vor allem [...] der blendenden Wirkung der Macht“ fürchtet, „die den, der sie besitzt, aller Zurückhaltung beraubt“.⁴¹ Man kann im Grunde alle Kapitel in *Ganz normale Laster* als Versuche des Abwägens und Priorisierens lesen. Sie sind, wenn man so will, Shklars „Übungen im politischen Denken“ zur Schärfung der politischen Urteilskraft. Mit der Formulierung des Grausamkeitsvermeidungsprinzips gibt Shklar ihre skeptische Position also nicht auf.

Eine zweite Spannung, die vielen Shklar-Leser*innen begegnet, entfaltet sich zwischen der

Idee des „Liberalismus der Furcht“ als „Überlebensrezept“ mit dem rein negativen Ziel der „Schadensbegrenzung“ auf der einen Seite und den Forderungen nach politischem Wandel auf der anderen Seite, die Shklar gerade in ihren späten Schriften unübersehbar erhebt.⁴² Eine Politik, die Schadensbegrenzung zu ihrem vorrangigen Ziel macht, wird, so sollte man meinen, vor allem darauf abzielen, den Status quo zu verteidigen und keine progressive Kraft entfalten. Viele Interpret*innen haben sich deswegen für einen der beiden Pole dieses Spannungsverhältnisses entschieden. Denjenigen, die das Prinzip der Schadensbegrenzung durch Grausamkeitsvermeidung in den Vordergrund stellen, erscheint Shklar als eine konservative Liberale. Diejenigen, die vor allem an den progressiven Implikationen von Shklars Reflexionen über den Sinn für Ungerechtigkeit interessiert sind, schreiben Shklar dagegen radikale, postfundamentalistische oder gar sozialistische Positionen zu.⁴³ Christof Royer hat Shklars politischer Theorie angesichts dieser widersprüchlichen Lesarten zwei Gesichter attestiert.⁴⁴

Der Blick auf Shklars Konzept der politischen Urteilskraft hilft uns zu verstehen, wie das defensive Prinzip der Grausamkeitsvermeidung und die progressive Kraft des Sinns für Ungerechtigkeit zusammenwirken – die zwei Gesichter also zu ein und derselben Person gehören. Wenn Grausamkeitsvermeidung nicht als Patentrezept für eine minimalistische Politik missverstanden wird, sondern als Kriterium einer liberalen politischen Urteilskraft, können die von diesem Vermögen formulierten Urteile die Entstehungsbedingungen von Grausamkeit mit bedenken, anstatt bloß reaktiv den Status quo zu verteidigen. Und wenn die Forderungen des exzessiven Sinns für Ungerechtigkeit mit Hilfe des Kriteriums der Grausamkeitsvermeidung gewichtet werden – wobei die Forderung, diese Forderungen erst einmal anzuhören, immer Priorität behält –, dann werden die Konturen eines progressiven Liberalismus deutlich, der sich durch sein reflexives Moment zugleich von anderen progressiven Ansätzen unterscheidet. Shklars Liberalismus orientiert sich nicht am größtmöglichen Nutzen, sondern am größtmöglichen Übel. Eben deshalb ist er nicht bereit, riskante Machtungleichgewichte im Dienste eines hohen Ideals zu dulden, das Gemeinwohl mit dem Gerechtigkeitssinn einer bestimmten Gruppe gleichzusetzen oder, dies vor allem, bestimmte grausame Handlungen als vermeintlich notwendig und alternativlos zu akzeptieren. Kein politisches Ideal kann für den „Liberalismus der Furcht“ die Würde des verletzlichen Individuums übertrumpfen. Dieses Prinzip ist für Shklar nicht verhandelbar. Zur Beantwortung der Frage, wie es sich unter wandelnden Umständen am besten zur Geltung bringen lässt, braucht es hingegen die politische Urteilskraft.

Endnoten

1. Ich danke Hannes Bajohr, Anna Munsky, Leah Preisinger und Finja Schöbel für ihre Anmerkungen zu diesem Text.
2. Judith N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, herausgegeben, aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hannes Bajohr, Berlin 2013, S. 43.
3. Shklars Terminologie ist hier nicht ganz eindeutig. In „Der Liberalismus der Furcht“ setzt Shklar die „Furcht vor der Furcht“ in eine Reihe mit den Übeln der Grausamkeit und der Furcht vor der Grausamkeit (ebd.). In *Ganz normale Laster* gilt ihr die „Furcht vor der Furcht“ hingegen als eine positive liberale Haltung. Siehe Judith N. Shklar, *Ganz normale Laster*¹⁹⁸⁴, aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Hannes Bajohr, Berlin 2014, S. 261. Ich halte hier die in *Ganz normale Laster* entwickelte Position für überzeugender.
4. Vgl. die Aufsätze in Judith N. Shklar, *Über Hannah Arendt*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hannes Bajohr, aus dem Amerikanischen übersetzt von Hannes Bajohr und Tim Reiß, Berlin 2020.
5. Axel Honneth, Die Historizität von Furcht und Verletzung. Sozialdemokratische Züge im Denken von Judith Shklar, in: ders., *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2014, S. 248–262, hier S. 249; 251.
6. Ebd., S. 250. Weitere Versuche, Shklar als Theoretikerin der politischen Urteilskraft zu rekonstruieren, sind Heidi Salaverria, [Ungeregelte Zweifel und politische Urteilsbildung bei Judith Shklar und Jacques Rancière](#), in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (2014), 4, S. 708–726 sowie Gisli Vogler / Demetris Tillyris, *Arendt and Political Realism. Towards a Realist Account of Political Judgement*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 24 (2021), 6, S. 821–844.
7. Shklar, *Liberalismus der Furcht*, S. 37. Zur Bedeutung historischer Erinnerungen bei Shklar siehe auch Simon Sihang Luo, *Historical Memory, Democratic Citizenship, and Political Theory. Reconstructing a Historical Method in Judith Shklar’s Writings*, in: *European Journal of Political Theory* (2021), online first.
8. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken – Das Wollen*¹⁹⁷⁷, herausgegeben

von Mary McCarthy, übers. von Hermann Vetter, München/Zürich 1998.

9. Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*¹⁹⁸², herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner, übers. von Ursula Ludz, München/Zürich 1998, S. 20.
10. Zum Beispiel Ernst Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977; Ronald Beiner, *Political Judgment*, London 1983; Alessandro Ferrara, *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, New York 2008.
11. Vgl. Hannes Bajohr, *Arendt-Korrekturen*, in: Shklar, *Über Hannah Arendt*, S. 123–161.
12. Das ist vielleicht das wichtigste gemeinsame Motiv der in *Über Hannah Arendt* versammelten Texte.
13. Hervorragend deutlich wird dies an dem repräsentativen Exempel der Exilantin in Shklars Texten zu Verpflichtung und Ungehorsam. Siehe dazu Rieke Trimçev, Judith N. Shklar on Disobedience and Obligation in a ‚Society of Strangers‘, in: *Constellations* 29 (2022), 1, S. 65–79.
14. Siehe Shklar, *Ganz normale Laster*, S. 252. Dort gesteht Shklar einen gewissen „vatermörderische[n] Furor“, der in ihren Interpretationen von Montaigne und Montesquieu zum Tragen komme.
15. Vgl. Judith N. Shklar, *Arendts Kant*¹⁹⁸⁴, in: dies., *Über Hannah Arendt* S. 114–121, hier S. 116; Arendt, *Das Urteilen*, S. 19–20.
16. Shklar, *Arendts Kant*, S. 121; 118.
17. Ebd., S. 119.
18. Neben den bereits genannten Arbeiten siehe Andreas Hess, ‚The Social‘ and ‚The Political‘. A Comparison of the Writing of Judith N. Shklar’s and Hannah Arendt’s on America, in: *Atlantic Studies* 2 (2005), 2, S. 219–233; Samantha Ashenden / Andreas Hess, *Totalitarianism and Justice: Hannah Arendt’s and Judith N. Shklar’s Political Reflections in Historical and Theoretical Perspective*, in: *Economy and Society* 45 (2016), 3-4, S. 505–529; Christof Royer, *International Criminal Justice Between Scylla and Charybdis* –

the ‘Peace Versus Justice’ Dilemma Analysed Through the Lenses of Judith Shklar’s and Hannah Arendt’s Legal and Political Theories, in: *Human Rights Review* 18 (2017), 4, S. 395–416; Seyla Benhabib, *Gender and Emigré Political Thought: Hannah Arendt and Judith Shklar*, in: Jude Browne (Hg.), *Why Gender?*, Cambridge 2021, S. 267–288.

19. Judith N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, aus dem Amerikanischen von Christiane Goldmann*, herausgegeben und neu durchgesehen von Hannes Bajohr, Berlin 2021; Shklars Buch *American Citizenship. The Quest for Inclusion* (Cambridge/London 1991) wird in Kürze in der Übersetzung von Hannes Bajohr mit dem Titel *Wählen und Verdienen* ebenfalls bei Matthes & Seitz erscheinen.
20. Arendt, *Das Urteilen*, S. 109.
21. Ebd., S. 102; 111.
22. Insbesondere in Judith N. Shklar, *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge MA 1964, sowie Shklar, *Über Ungerechtigkeit*.
23. Arendt, *Das Urteilen*, S. 87.
24. Ebd., S. 68; 93. Arendt verbindet hier das Konzept der Mittelbarkeit aus der *Kritik der Urteilskraft* (§ 39) mit dem Publizitätsprinzip aus Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. Diese Synthese ist durchaus problematisch, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe. Siehe Rieke Schäfer, *Sympathie und politische Urteilskraft. Zum politischen Denken Adam Smiths*, Münster 2011, S. 55–57.
25. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* ¹⁷⁹⁰, mit Einleitung und Biographie herausgegeben von Heiner F. Klemme, 2. Aufl., Hamburg 2006, S. 174.
26. Shklar, *Liberalismus der Furcht*, S. 44.
27. Shklar, *Ganz normale Laster*, S. 261; dies., *Liberalismus der Furcht*, S. 44 f.
28. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* ¹⁹⁶⁷, München 2001, S. 251.
29. Shklar, *Liberalismus der Furcht*, S. 45. Siehe dazu auch dies., *Montesquieu*, Oxford 1987.

30. Shklar, Über Ungerechtigkeit, S. 137.
31. Arendt, Das Urteilen, S. 89.
32. Ebd. (meine Hervorhebung, R.T.).
33. Zu den republikanischen Elementen von Hannah Arendts politischer Theorie siehe Grit Straßenberger, Hannah Arendt zur Einführung, Hamburg 2020.
34. Samantha Ashenden / Andreas Hess, Republican Elements in the Liberalism of Fear, in: Zeitschrift für Politische Theorie 9 (2018) ²⁰²⁰, 2, S. 209–221.
35. Bernard Yack, Injustice and the Victim's Voice, in: Michigan Law Review 89 (1991), 6, S. 1334–1349, hier S. 1343.
36. Arendt, Das Urteilen, S. 61.
37. Zur Zuschauermetapher bei Arendt siehe Rieke Trimçev, Politik als Spiel. Zur Geschichte einer Kontingenzmetapher im politischen Denken des 20. Jahrhunderts, Baden-Baden 2018, S. 208–270.
38. Shklar, Über Ungerechtigkeit, S. 10. Den Ausdruck *passive bystander* nutzt Shklar in einer Paraphrase der passiven Ungerechtigkeit in ihren Vorlesungen über politische Verpflichtungen. Vgl. Judith Shklar, On Political Obligation, edited and with an Introduction by Samantha Ashenden and Andreas Hess, New Haven, CT 2019, S. 137.
39. Allyn Fives, Judith Shklar and the Liberalism of Fear, Manchester 2020.
40. Shklar räumte ein, dass das Prinzip „Grausamkeit an erste Stelle zu setzen“ „keine ausreichende Basis für den politischen Liberalismus abgibt“, sondern „lediglich ein erstes Prinzip, eine durch hinreichende Beobachtung gestützte moralische Intuition“ sei. Siehe Shklar, Liberalismus der Furcht, S. 44; dies., Rechte in der liberalen Tradition ¹⁹⁹², in: Der Liberalismus der Rechte, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Hannes Bajohr, Berlin 2017, S. 20–64, hier S. 63.
41. Shklar, Ganz normale Laster, S. 39.

42. Den Begriff der „Schadensbegrenzung“ bemüht Shklar in *Liberalismus der Furcht*, S. 40, jenen des „Überlebensrezeptes“ ebd., S. 11. Zu Shklars Vorstellung politischen Wandels siehe erhellend Christine Unrau, *Judith Shklars Sinn für Veränderung*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9 (2018) ²⁰²⁰, 2, S. 239–251.
43. Siehe auch meine ausführliche Diskussion in Rieke Trimçev, *Ein anderer Liberalismus für das 21. Jahrhundert – aber welcher? Neue Texte von und über Judith N. Shklar*, in: *Neue Politische Literatur* 66 (2022), 3, S. 323–343.
44. Christof Royer, *Ideological Struggle as Agonistic Conflict (Anti)Hypocrisy, Free Speech and Critical Social Justice*, in: *Jus Cogens* 3 (2021), 3, S. 257–278, hier S. 264–265.

Rieke Trimçev

Dr. Rieke Trimçev ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Politik- und Kommunikationswissenschaft der Universität Greifswald. In Kürze erscheint ihr gemeinsam mit Hannes Bajohr verfasstes Buch „ad Judith Shklar. Leben – Werk – Gegenwart“ in der Europäischen Verlagsanstalt.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozipolis.de/distanz-und-parteilichkeit.html>