

Judith Shklars Sinn für Veränderung: Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken

Judith Shklars

Unrau, Christine

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Unrau, C. (2018). Judith Shklars Sinn für Veränderung: Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken Judith Shklars. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 9(2), 239-251. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.07>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Judith Shklars Sinn für Veränderung

Quellen und Voraussetzungen politischen Wandels im Denken
Judith Shklars

Christine Unrau*

Schlüsselworte: Shklar, Veränderung, Sinn für Ungerechtigkeit, Empathie

Abstract: Obwohl es oft in die Schublade eines negativen Liberalismus der Schadensbegrenzung gesteckt wird, spielt in Judith Shklars Denken die Aussicht auf gezielte Veränderung und Verbesserung der politischen Bedingungen eine wichtige Rolle. Der Beitrag geht der Bedeutung dieses Themas im Werk Shklars nach und stellt dabei die Frage nach den Quellen und Voraussetzungen von Veränderung in den Mittelpunkt. Damit soll letztlich aufgezeigt werden, dass Shklars Denken nicht nur um eine negative Gefahrenabwehr kreist, sondern einen richtungsweisenden Beitrag zur Diskussion der Möglichkeiten und Grenzen politischer Veränderung leistet.

Abstract: Although often labelled as liberalism of damage control, Judith Shklar's thought is, to a considerable extent, dedicated to the prospect of purposely changing political conditions. The paper traces this topic in her work and puts the question regarding the sources and political conditions for change at the center. This is done to show that Shklar's thought does not exclusively revolve around a negative prevention of danger but substantively contributes to the discussion of the possibilities and limitations of political change.

„Die felsenfeste Regel von gestern ist heute Narrheit und Bigotterie“ (Shklar 1999: 18). So umschreibt Judith Shklar zu Beginn von *Über Ungerechtigkeit* das Phänomen sozialer Veränderung und begründet zugleich ihre Überzeugung, dass die Maßstäbe zur Bewertung bestimmter Unrechtserfahrungen immer kritisierbar und revidierbar bleiben. Dass darin auch ein wichtiger Beitrag zu den Quellen und Formen politischer Veränderung und politischen Handelns steckt, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Denn auch jenseits des umstrittenen Begriffspaars Fortschritt und Regression scheint sich aktuell ein umfassender „Gestaltungs- und Verstehbarkeitspessimismus“ (Rosa 2001: 39) in politischen Fragen breitzumachen, der durch Komplexitätssteigerung, ökonomische Globalisierung und andere „Sachzwänge“ untermauert wird und den Spielraum für kreative Veränderung schrumpfen lässt. Auch der im Zusammenhang mit politischen Bewegungen wie der Globalisierungskritik und *Occupy* aufgeflamte Enthusiasmus für eine „andere Welt“ scheint aktuell verfliegen und hat der Konzentration auf die existentielle

* Christine Unrau, Universität Duisburg-Essen
Kontakt: unrau@gcr21.uni-due.de

Bedrohung der Demokratie durch Populismus und Xenophobie Platz gemacht. Schadensbegrenzung und Minimierung des Risikos treten in der tagespolitischen Debatte an die Stelle des Entwurfs von tiefgreifenden Transformationen. Gleichzeitig hat jedoch die Philosophie damit begonnen, sich wieder intensiver mit der Frage nach moralischem und gesellschaftlichem Fortschritt zu beschäftigen (vgl. etwa Appiah 2010; Anderson 2014; Jaeggi 2018).

Zu dieser Frage leistet auch Judith Shklar einen Beitrag, obwohl das Augenmerk häufig auf ihre illusionslose Suche nach Möglichkeiten der Risikominimierung gelenkt wurde (vgl. Yack 1996a; 1996b). Dieses Bild wurde in letzter Zeit bereits in Zweifel gezogen (vgl. Dunn 1996; Forrester 2011; Bajohr 2019). So betont etwa Katrina Forrester (2011: 593 f.), dass Shklar in ihrem Gesamtwerk nicht nur der Furcht, sondern auch der Hoffnung einen zentralen Stellenwert beigemessen hat – eine Interpretation, die jedoch als übertrieben zurückgewiesen wurde (vgl. Misra 2016: 88). Im Kontext dieser Kontroverse soll die vorliegende Darstellung dazu beitragen, den Zweifel daran zu verfestigen, dass Shklars wissenschaftliches Schaffen sich auf Theorien der Schadensbegrenzung reduzieren lässt. Gleichzeitig soll aufgezeigt werden, dass in Shklars Denken kein Widerspruch zwischen der Konzentration auf das „größte Übel“ und der Suche nach Wegen der positiven politischen Veränderung besteht. Denn „die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen“ bedeutet nicht notwendigerweise „mit der Ungerechtigkeit [...] leben zu lernen“ (Yack 1996a: ix). Dazu wird zunächst kurz rekonstruiert, welche differenzierte Position Shklar zu den Themen Utopie und Hoffnung vertritt. Darauf bauen die Gedanken auf, die sie zur Sinnhaftigkeit politischer Projekte der Veränderung entwickelt hat. Dabei werden drei Leitfragen in den Mittelpunkt gestellt: 1) Was sind für Shklar die Quellen der politischen Veränderung? 2) Was sind die subjektiven und institutionellen Voraussetzungen dafür, dass diese Quellen „sprudeln“ können? 3) Durch welches Handeln wird die angestrebte politische Veränderung letztlich erreicht?

Die These, die hier vertreten wird, ist also eine doppelte: 1) Shklar ist nicht nur eine Denkerin der Hoffnung, sondern auch des politischen Wandels. 2) Ihr Ansatz lässt zwar wichtige Fragen offen, enthält mit der Konzentration auf den Sinn für Ungerechtigkeit jedoch eine wegweisende Neufokussierung auf die subjektiven und institutionellen Bedingungen für intendierten politischen Wandel.

1. Hoffnung – Verbesserung – Fortschritt?

In ihrem viel beachteten und teilweise als Quintessenz ihres Denkens verstandenen Essay *Der Liberalismus der Furcht* (2013) nimmt Judith Shklar Emersons Unterscheidung zwischen der „Partei der Hoffnung“ und der „Partei der Erinnerung“ (Shklar 2013: 37; 1986: 19)¹ auf und solidarisiert sich mit letzterer: In der Erinnerung an die Geschichte seit 1914, die eine Geschichte des Horrors moderner Kriegsführung und der Rückkehr der Folter ist, konzentriert sich der Liberalismus der Furcht auf „Schadensbegrenzung“ (Shklar 2013: 40). Die Fokussierung auf „persönlichen und gesellschaftlichen Fortschritt“ (ebd.: 39) as-

1 Shklar verweist in diesem Zusammenhang auf Ralph Waldo Emersons Text „The Conservative“ von 1841. Darin identifiziert er „Erinnerung“ und „Hoffnung“ als die beiden Pole der menschlichen Konstitution, deren Antagonismus letztlich der politischen Parteibildung zwischen Konservatismus und Innovation zu Grunde liegt (vgl. Emerson 1983).

soziiert sie hingegen mit einem „Liberalismus der persönlichen Entwicklung“ nach dem Vorbild von Locke und Mill, denen sie ein wenig entwickeltes historisches Gedächtnis attestiert (vgl. ebd.).

Während sie das Wort „Fortschritt“ stets distanziert verwendet, kommen Begriffe aus dessen semantischem Umfeld wie „Reform“ (Shklar 2014: 46), „Verbesserung“ (Shklar 1986: 23; 1990: 5) und „Veränderung“ (z.B. Shklar 1986: 20; 1999: 114, 141, 172, 175) viel häufiger und affirmativer vor.

Neben der Selbstverortung in der „Partei der Erinnerung“ ist es auch ihre Aussage, der Liberalismus der Furcht sei „vollkommen nicht-utopisch“ (Shklar 2013: 37), die dazu geführt hat, dass ihr Denken mit größtmöglichem Abstand zu hoffnungsvollen politischen Visionen eingeordnet wurde. Und in der Tat liegt ihrem Plädoyer für Wandel kein utopisches Narrativ und keine fortschrittsorientierte Geschichtsphilosophie zu Grunde. Ihre Bewertung der Utopie zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass sie das Thema der politischen Hoffnung vom Thema der Utopie trennt (vgl. Forrester 2011: 604). Während viele liberale Denker der Nachkriegszeit, allen voran Popper, eine gerade Linie vom utopischen Denken zum Totalitarismus zogen, entwickelte Shklar eine differenziertere Position und eine detailliertere Ideengeschichte der Utopie: Das klassische utopische Denken nach dem Vorbild Morus' ist für sie gerade kein hoffnungsvolles Denken, weil es keinerlei Erwartung ausdrückt, dass die entworfenen idealen Zustände auch realisiert werden können (vgl. Shklar 1970: 143; Forrester 2011: 599 f.). Erst die seit der Französischen Revolution florierenden Ideologien mündeten laut Shklar in einem „unerbittlich zukunftsgerichteten Aktivismus“ (Shklar 1970: 148) und entwarfen Geschichtsphilosophien, die von einem dualistischen Kampf zwischen Fortschritt und Konservatismus ausgingen (vgl. ebd.: 151). Tatsächlich, so ihre Kritik, erwies sich die Geschichte, auch die des neunzehnten Jahrhunderts, als „unendlich komplizierter“ (ebd.: 152). Doch auch diese Skepsis gegenüber den vereinfachenden Fortschrittsgeschichten des neunzehnten Jahrhunderts ist nicht gleichzusetzen mit einer kategorischen Ablehnung hoffnungsvoller Politik. Denn eine Öffnung für politischen und sozialen Wandel zum Besseren impliziert keine spezielle Position zum allgemeinen Lauf der Geschichte (vgl. Jaeggi 2018: 16).

Liberalismus der Furcht und *Über Ungerechtigkeit* lassen sich dabei als die beiden Texte verstehen, zwischen denen sich das Spannungsfeld von Erinnerung und Hoffnung, zwischen Schadensbegrenzung und positivem Wandel aufspannt. Beide Texte haben jedoch eines gemeinsam: Sie stellen den Menschen als „empfindungsfähige[s] Wesen“ (Shklar 2013: 50) in den Mittelpunkt und drücken die Weigerung aus, Emotionen „niedriger“ als Ideen anzusiedeln (vgl. ebd.). Neben die Emotion der Furcht tritt in *Über Ungerechtigkeit* die Emotion der Wut, genauer der Sinn für Ungerechtigkeit, als Orientierungspunkt und Triebkraft.

2. Der Sinn für Ungerechtigkeit als Sinn für Veränderung

Den Sinn für Ungerechtigkeit charakterisiert sie als „besondere Art von Zorn, die wir dann empfinden, wenn man uns versprochene Wohltaten vorenthält und wir nicht bekommen, was uns unserer Meinung nach zusteht“ (Shklar 1999: 139). Diese spezifische Emotion des Betrogenseins ist für sie zeitlos und unzerstörbar, was sich an den verschiedenen Artikulationen in der Theologie, Philosophie und Literatur zeigt, vom Buch Hiob über die Texte Voltaires bis zu den Geschichten von Dickens. Ebenfalls schlägt sich in

diesen und anderen Texten laut Shklar nieder, dass der Sinn für Ungerechtigkeit auch durch eine anderen zugefügte Ungerechtigkeit aktiviert werden kann, und zwar durch Empathie (vgl. ebd.; Shklar 1986: 26).

Für das, was durch den Sinn für Ungerechtigkeit erfahren wird, verwendet sie auch das Wort „Demütigungen“ (Shklar 1999: 139), wobei das englische Original „indignities“ (Shklar 1990: 83) auf den engen Bezug zur Verletzung der Würde – „dignity“ – verweist. Explizit macht sie diesen Zusammenhang, indem sie das demokratische Verständnis des Sinns für Ungerechtigkeit hervorhebt, bei dem es – anders als in aristokratischen Kontexten der Ehrverletzung – um die Vorenthaltung der Würde geht, die jedem qua Menschsein zukommt (vgl. Shklar 1999: 143).

Trotz seines zeitlosen und in gewisser Weise universalen Charakters – sie spricht auch von einer „allgemein menschlichen Disposition“ (ebd.) – wird der Sinn für Ungerechtigkeit also nicht von allen anerkannt. Dies wirft die schwierige Frage nach seinem epistemischen Stellenwert auf, auf die Shklar mehrfach zu sprechen kommt: Einerseits erkennt sie darin eine Quelle der Sicherheit, die in der emotionalen Erfahrung wurzelt (vgl. ebd.: 139). Andererseits konzidiert sie durchaus, dass der Sinn für Ungerechtigkeit nicht immer zuverlässig ist und diejenigen, die sich selbst als Opfer sehen, nicht immer per se recht haben (vgl. ebd.: 11 f.). Als möglichen Fall, bei dem der persönliche Sinn für Ungerechtigkeit fehlgeleitet sein kann, nennt Shklar Selbstbeichtigungen und Schuldzuweisungen, die Unglücke wie den Tod eines Kindes scheinbar erträglicher oder erklärlicher machen als der Verweis auf den puren Zufall oder eine Laune der Natur (vgl. ebd. 10, 105).

Daneben kann laut Shklar auch das Ausbleiben der Erfahrung von Ungerechtigkeit auf psychologischen Bedürfnissen beruhen, nämlich dem Wunsch, sich selbst nicht als Opfer wahrzunehmen, denn schließlich sei nichts herabwürdigender (vgl. ebd.: 38). Vor diesem Hintergrund scheint es manchmal, so Shklar in einer aporetisch klingenden Passage, als gebe es „überhaupt keinen Maßstab“ (ebd.: 94). Auch wenn sie also Fälle für möglich hält, in denen die Unterscheidung letztlich unmöglich ist, plädiert sie in Abgrenzung von unseren Standardprozeduren der Wahrnehmung und Bewertung für eine Umkehrung der Beweislast. Es ist für sie das Misstrauen gegenüber dem Sinn für Ungerechtigkeit, das einer besonderen Begründung bedarf, und nicht umgekehrt.

Dementsprechend stellt sie den subjektiven Sinn für Ungerechtigkeit eindeutig über die gesetzlich festgelegten Regeln des richtigen Verhaltens, die geltende wissenschaftliche Meinung und die allgemeinen Annahmen des *Common Sense*. Im Vergleich zu diesen möglichen Maßstäben kann der Sinn für Ungerechtigkeit laut Shklar Ungerechtigkeit besser von Unglück unterscheiden. Dies zeigt sie in *Über Ungerechtigkeit* anhand dreier Beispiele: der Diskriminierung von Frauen, des Rassismus und der Bedeutung von Hunger und Not.

Als Frau geboren zu sein galt, so ihre Rekonstruktion, über Jahrhunderte als Unglück und die westliche Literatur ist voll von Mitleidsbekundungen gegenüber denjenigen, die qua Natur für die Reproduktion und die Befriedigung des Mannes zuständig waren (vgl. ebd.: 110).

Mit Bezug auf die Geschichte des Rassismus verweist sie darauf, dass die rassistische Diskriminierung in den USA nicht nur in Form der *Jim Crow*-Gesetze gesetzlich verankert war, sondern in den dreißiger Jahren auch von der großen Mehrheit der wissenschaftlich anerkannten Eugeniker unterstützt wurde (vgl. ebd.: 18). Der Anspruch auf Gleichberechtigung gegenüber Weißen, den schwarze Bürger*innen aufgrund ihres persönlichen Sinns für Ungerechtigkeit schon damals artikulierten und der heute – zumindest in höherem Maße – anerkannt ist, galt damals als extravagante und unbegründete Erwartung.

Das dritte Beispiel, den Umgang mit Hungersnöten, illustriert Shklar am Fall der irischen *Potato Famine*. Die aus heutiger Sicht offensichtliche Mitverantwortung der Regierenden für das Ausmaß der Katastrophe wurde laut Shklar von den Verantwortlichen nicht wahrgenommen und ließ sie keinerlei Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihren christlichen Grundüberzeugungen erkennen (vgl. ebd. 117 f.).

Die Ausführungen über die Veränderlichkeit moralischer Maßstäbe stellen eine Art argumentative Kippfigur dar, die je nach Blickwinkel zwei Kernaussagen enthält: Zum einen die Überzeugung, dass die Maßstäbe zur Bewertung bestimmter Unrechtserfahrungen immer kritisierbar und revidierbar bleiben, zum anderen aber auch die Funktion des Sinns für Ungerechtigkeit als Triebkraft positiver politischer Veränderung. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit ihren Ausführungen zur Frauenbewegung: Der Sinn für Ungerechtigkeit der unterdrückten Frauen führte dazu, dass sie nicht mehr bereit waren, sich der Ordnung „untätig [zu] unterwerfen“ (ebd.: 113). Die alten Regeln wurden im Bereich der Gleichstellung der Frau dadurch mit der Zeit auch „offiziell als ungerecht anerkannt“ (ebd.: 174)². Auf dieser Grundlage erklärt Shklar die Erfolge der Frauenbewegung zu einem Fall eines zur Geltung gebrachten Sinns für Ungerechtigkeit (im Original: „validated sense of injustice“ (Shklar 1990: 108))³. Damit bringt sie zum Ausdruck, dass der Sinn für Ungerechtigkeit der eigentliche Ausgangspunkt für die positiven Veränderungen war, die auf dem Gebiet der Gleichberechtigung erzielt wurden.

3. Subjektive Blockaden der Veränderung

Der Entfaltung des Sinns für Ungerechtigkeit und seiner Umsetzung in politische Veränderung stehen für Shklar vor allem zwei Formen von Hindernissen entgegen: Blockaden des Fühlens und Denkens einerseits und institutionelle Blockaden andererseits. Die subjektiven Blockaden für eine Aufnahme und Umsetzung des Sinns für Ungerechtigkeit beschreibt Shklar mit Rückgriff auf eine historische visuelle Darstellung: Giotto's Fresco *L'Ingiustizia* aus der *Cappella degli Scrovegni* in Padua. Die von Giotto dargestellte Figur nimmt das in ihrer unmittelbaren Umgebung stattfindende Leid und Unrecht – abgebildet sind Mord und Raub – nicht wahr, sondern blickt ungerührt in eine andere Richtung. *Ingiustizia*, die personifizierte Ungerechtigkeit, wirkt, wie Shklar betont, „völlig gefühllos“ (Shklar 1999: 80). Ein essentielles Charakteristikum der Ungerechtigkeit ist es also, „moralisch taub“ („morally deaf“ (Shklar 1990: 48))⁴ zu sein. Diese Taubheit hat für Shklar eine politische Bedeutung: Denn wie Giotto's *Ingiustizia* zeichnet sich auch der schlechte Bürger dadurch aus, dass er Betrug, Aggression und die Handlungen einer schlechten Regierung einfach geschehen lässt (vgl. Shklar 1999: 91 f.). Zu den Eigenschaften des guten Bürgers gehören für Shklar also nicht nur die Ablehnung der Grausamkeit (vgl. Shklar 2014), sondern auch Wachsamkeit (vgl. Benhabib 2013: 77) und Empathie⁵.

2 Vgl. dazu den Beitrag von Tobias Bülte in diesem Heft, der das „stetige Engagement“ derjenigen hervorhebt, deren Sinn für Ungerechtigkeit zunächst als exzentrisch abgewiesen wurde.

3 Die dt. Übersetzung als „rechtswirksam gewordene Unrechtsempfindung“ (Shklar 1999: 174) ist etwas zu eng.

4 In der dt. Übersetzung: „moralisch blind“ (Shklar 1999: 81).

5 Vgl. dazu den Beitrag von Samantha Ashenden und Andreas Hess, die in Shklars Denken eine „starke republikanische Unterströmung“ erkennen, nicht zuletzt aufgrund ihrer intensiven und differenzierten Beschäftigung mit den Tugenden und Lasten.

Shklar bleibt nicht bei der phänomenologischen Beschreibung der moralischen Taubheit und ihrer Folgen stehen, sondern fragt auch nach den Ursachen für das Ausbleiben einer empathischen und affektiven Wahrnehmung desjenigen Unrechts, das anderen widerfährt. Als eine dieser Ursachen identifiziert sie solche Ideologien, die den Eindruck „tragischer Unvermeidbarkeit“ auch in Situationen vermitteln, die durchaus „zweckgerichteten Veränderungen durch den Menschen zugänglich wären“ (Shklar 1999: 118). Shklars Analyse konzentriert sich daher auf die Berufung auf „Notwendigkeit“ als Spielart fatalistischer Ideologien. Zunächst verfolgt sie den Ursprung der Betonung von Notwendigkeit zu Machiavelli zurück, wo die „necessità“ als Chiffre für äußere und mildernde Umstände bereits dazu gedient habe, Grausamkeit zu legitimieren (vgl. ebd.: 120 f.). Dann unterzieht Shklar auch die Protagonisten des orthodoxen Neoliberalismus einer deutlichen Kritik, die im zwanzigsten Jahrhundert die vielleicht wirkmächtigste Warnung vor jeglicher politischen Intervention in das wirtschaftliche Geschehen zugunsten der Schwächeren formuliert haben. Dabei betont sie den Unterschied zwischen dem von ihr selbst vertretenen Skeptizismus nach dem Vorbild Montaignes und der hochgradig selektiven Vorstellung von Unwissenheit, wie sie etwa Hayeks Denken präge (vgl. ebd.: 127). Hayeks Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit der Mechanismen des Marktes geht, so Shklars Kritik, einher mit einer schier unerschütterlichen Überzeugung, die Gesetze der „unsichtbaren Hand“ erkennen zu können, verbunden mit der Erwartung, dass Nichtunterwerfung unter diese Mechanismen mit Sicherheit in die Tyrannei führt.

Im nächsten Schritt zeigt sie auf, dass traditionalistische Politikvorstellungen und neoliberales ökonomisches Denken sich dort treffen, wo sie die Wahl zwischen sozialen Optionen eliminieren und die Ungerechtigkeit wegdefinieren: „Im Reich der Notwendigkeit ist es widersinnig, über Ungerechtigkeit zu klagen“ (ebd.: 130). Auch die „unsichtbare Hand“ kann daher also aus Sicht der Libertären keine Ungerechtigkeit hervorbringen, laut Shklar ein „schlechtes Argument“ (ebd.: 134): Denn nicht der Ursprung eines Leidens, sondern die Möglichkeit, es zu verhindern oder abzumildern, sei entscheidend für die Frage, ob das Nichteinschreiten passiver Ungerechtigkeit gleichkommt oder nicht.

In der Einleitung zu *Über Ungerechtigkeit* spricht Shklar noch eine weitere subjektive Barriere für die Wahrnehmung des Sinns für Ungerechtigkeit an: In ihrer Nacherzählung von Charles Dickens' Erzählung *The Pickwick Papers*, einer verwickelten Geschichte über enttäuschte Erwartungen, kommt sie auf einen gewissen Perker zu sprechen, den Anwalt der Titelfigur Pickwick. Sein Mandant befindet sich in Schuldnerhaft, doch Perker stellt diese ungerechte Institution nicht in Frage, sondern bewegt sich nur innerhalb seines eigenen beruflichen Spiels (vgl. ebd.: 25). Die empathische Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und das entsprechende verändernde Handeln erfordern es laut Shklar hingegen, über den Tellerrand derartiger institutioneller Ordnungen und ihrer Eigenlogiken hinauszublicken: „Die Schuldhaft wurde schließlich abgeschafft, doch haben wir das nicht den Perkern dieser Welt zu verdanken“ (ebd.: 26).

Neben den von ihr so betitelten Ideologien der Notwendigkeit und der Gefangenheit in den „Spielen“ der je eigenen Sphäre benennt Shklar jedoch noch einen weiteren Grund dafür, dass der Sinn für Ungerechtigkeit nicht zur Geltung kommt: Wie im Falle der irischen Opfer der *Potato Famine*, wird denen, die Ungerechtigkeit erfahren, oft „ungeheure Verachtung“ (ebd.: 115) entgegen gebracht.

4. Institutionelle Voraussetzungen für Veränderung

Da der Sinn für Ungerechtigkeit also für Shklar die eigentliche Quelle für Veränderung ist, kreisen auch ihre Ausführungen zu den institutionellen Voraussetzungen für positive politische Veränderungen um die Rahmenbedingungen, die notwendig sind, um dem Sinn für Ungerechtigkeit Gehör zu verschaffen.

In Bezug auf die Ebene des Gemeinwesens betont sie besonders die Notwendigkeit von Institutionen und Praktiken des Zuhörens, die sie als integralen Bestandteil der Demokratie interpretiert. Da in einer Demokratie jedem und jeder zugestanden wird, einen Sinn für Ungerechtigkeit zu haben, der für die Bewertung der jeweiligen Gesellschaft eine zentrale Rolle spielt, muss zunächst den Opfern zugehört werden (vgl. ebd.: 62, 135; vgl. auch Bajohr 2019). Der „Stimme des Protests“, dem artikulierten Sinn für Ungerechtigkeit, wird in der Demokratie also Gehör verschafft, und zwar auch deshalb, weil sie, so Shklar, „Veränderungen ankündigt“ (Shklar 1999: 175).

Eine zentrale Rolle spielen dafür aus ihrer Sicht auch öffentlich zugängliche Gerichte (vgl. Shklar 1986: 25), ohne die es niemand wage, zu sprechen. Die zentrale Bedeutung minimaler institutioneller Rahmenbedingungen wird laut Shklar deutlich, wenn man bedenkt, dass traditionelle Unterdrückung, revolutionäre Regierungen, sich hinziehende Kriegszustände und militärische Coups selbst den Schrei des Schmerzes zum Schweigen bringen (ebd.).

Eine weitere zentrale Voraussetzung ist für sie die Anerkennung von Rechten: Diese versteht sie im Sinne von „Konzessionen und Ermächtigungen“ (Shklar 2013: 62) und gleichzeitig als „legale und politische Stoppschilder“ (Shklar 2017: 38). Dass auch jenseits der Rechtsordnung eine Sprache der Rechte etabliert ist, gehört für Shklar ebenfalls zu den Voraussetzungen dafür, dass Unrechtserfahrungen verständlich artikuliert werden können. In dem Essay *Injustice, Injury, and Inequality* (1986) wendet sie sich gegen die Kritik, Rechte wirken „atomistisch“. Stattdessen seien Rechte laut Shklar „die Aufforderung der Verletzten und Wütenden an ihre allzu gleichgültigen Mitbürger oder gar an die Menschheit allgemein“ (ebd.: 25). Diese Funktion der Rechte als Artikulationsform des Protests gegen Erfahrungen der Verletzung bezieht sie explizit sowohl auf Ungerechtigkeit als auch Grausamkeit (ebd.: 24).

Sie hält also eine „Kultur“ der Rechte (vgl. 1998: 384) für unverzichtbar, die sie explizit von konkurrierenden Zielvorstellungen der „Solidarität“ unterscheidet. In Abgrenzung etwa zu Michael Walzer betont sie die Rolle der Rechte als Gegengewicht zum „clubby life“ (ebd.) von Gruppen und Gemeinschaften. Anstatt wie Walzer und andere Kommunitaristen im Zusammengehörigkeitsgefühl kleinerer und partikularer Gruppen – Familie, Nachbarschaft, Religionsgemeinschaft etc. – die Keimzelle weitergehender Solidaritätsbeziehungen zu identifizieren, sieht sie vielmehr eine zentrale Aufgabe des modernen Staats darin, „die mörderischen Tendenzen, die von ethnischer und religiöser Solidarität ausgehen“ (ebd.: 385) abzumildern. Gegen die Enge und Homogenität solcher Gemeinschaften eröffnet die Kultur der Rechte für sie eine wertvolle geographische, intellektuelle und soziale Bewegungsfreiheit (vgl. ebd.).

Shklars Ansprüche an das institutionelle Arrangement, das einen angemessenen Umgang mit dem Sinn für Ungerechtigkeit ermöglicht, gehen jedoch über die Abwesenheit äußerer Unterdrückung und die Etablierung einer Kultur der Rechte deutlich hinaus. Dies illustriert sie wiederum anhand eines Beispiels aus der Kunst, dieses Mal *ex negativo*: Während sie die (passive) Ungerechtigkeit anhand von Giotto's *Ingiustizia* charakterisiert,

dient ihr seine Darstellung der *Giustizia* als Grundlage für die Beschreibung einer Ordnung, die zwar Sicherheit und „Inseln persönlicher Freuden“ (ebd.: 173) ermöglicht, jedoch keinen Raum für die Art von demokratischer Aktivität lässt, die für positive politische Veränderung notwendig ist. Giotto's *Giustizia*, ebenfalls ein Fresco aus der *Cappella degli Scrovegni* in Padua, zeigt eine ruhige, majestätische Frau, die abwesend, aber wohlwollend wirkt. Die symmetrische, sie umgebende Architektur und die Attribute der Gerechtigkeit, die sie in Händen hält, zeigen an, dass sie Unrecht bestraft und Tugend belohnt. Zu ihren Füßen sind Personen zu sehen, die jagen, tanzen und entspannt in der Landschaft herumstehen (vgl. ebd.: 168). Auch in diesem Zusammenhang macht Shklar deutlich, dass Freiheit von Furcht vor Grausamkeit nicht das einzige Ziel politischer Ordnungen sein kann. Denn der Grund, warum wir beim Betrachten der *Giustizia* keine Freude empfinden, ist aus Shklars Sicht folgender: Die *Giustizia* mag unsere Angst mildern, aber sie durchkreuzt zugleich unsere „höchsten Bestrebungen“ (Shklar 1999: 170). Diejenigen Ordnungen, für die Giotto's *Giustizia* die perfekte Illustration ist, schaffen es laut Shklar nicht, neue Erwartungen zu schaffen, auszudrücken und durchzusetzen. Dieses Unvermögen, den Status quo zu transzendieren, ist für Shklar ein Signum politischer Ungleichheit und daher ungerecht (vgl. ebd.: 173). Notwendig sind hingegen Rahmenbedingungen, die dem „unbedingte[n] Anspruch, auf ein öffentliches Unrechtsempfinden mit politischen Veränderungen zu reagieren“ (ebd.: 172), Rechnung tragen.

Zwischen dem Zuhören, für das die Demokratie einen Rahmen schafft, und dem Handeln steht das Moment des Abwägens, mit dem Shklar die besprochenen Schwierigkeiten im Umgang mit dem epistemischen Stellenwert des Sinns für Ungerechtigkeit berücksichtigt. Zentral ist dabei für sie, dass Forderungen nicht einfach mit den vorherrschenden ethischen und legalen Standards abgeglichen und für irrelevant erklärt werden, wenn sie sich mit diesen nicht decken. Für die Auswertung der vorgebrachten Forderungen formuliert sie stattdessen andere Leitfragen: Werden Änderungen an öffentlich anerkannten Ansprüchen verlangt? Sind die Regeln so, dass die Opfer ihnen hätten zustimmen können, wären sie gefragt worden? Wenn das Leiden der Opfer auf einen Unfall oder ein Unglück zurückgeht, hätten die Folgen abgemildert werden können (vgl. Shklar 1999: 135)? Es geht Shklar also nicht um einen blinden Aktionismus, der jede vorgetragene Forderung sofort in die Tat umsetzt, sondern um Strukturen, in denen Forderungen überhaupt Gehör finden, ausgewertet werden und schließlich zur Veränderung führen.

Auch hierzu lassen sich Schlussfolgerungen aus Shklars Beschreibung von Giotto's *Giustizia* ziehen: Was dort nicht abgebildet ist und also in derartigen Ordnungen nicht stattfindet, sind politische Deliberation und kooperative Anstrengungen (vgl. Shklar 1999: 168). In der Schlusspassage von *Über Ungerechtigkeit* kommt sie auf diese Praktiken zurück und verweist dabei auf Rousseaus Vorschlag, „beständig über die Regeln der primären Gerechtigkeit [zu] beraten“ (ebd. 197). Dieser permanenten Deliberation bescheinigt sie, wenigstens ein plausibler Weg zu sein, mit dem Sinn für Ungerechtigkeit, der nach gesetzlicher Veränderung verlangt, umzugehen, vorausgesetzt, das Rousseausche Ideal wird auf das Mögliche reduziert und von seinen „phantastischen Exzessen“ (ebd.) befreit. In dem 1992, dem Jahr ihres Todes, erschienenen Essay *Rechte in der Liberalen Tradition* ist eine weitere Annäherung an das Rousseausche Politikverständnis auszumachen, insofern sie nun explizit betont, dass eine gleichberechtigte Deliberation unter Bürger*innen auch ein Mindestmaß an Gleichheit voraussetzt. Als Kriterium formuliert sie hier mit Rekurs auf Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, dass „niemand so arm wäre, sich verkaufen zu müssen, und niemand so reich, andere kaufen zu können“ (Shklar 2017: 40).

Auf dieser Verknüpfung des Liberalismus der Furcht mit einem „demokratischen Ethos [...] das den Abbau sozialer Ungleichheiten verlangt“ (ebd.), basiert die nicht utopische, aber hoffnungsvolle „Vision persönlicher und öffentlicher Beziehungen ohne Furcht und Verdacht“ (ebd.).

Angesichts dieser partiellen Annäherung an ein Rousseausches Ideal des Gemeinwens stellt sich die Frage, ob und wie die institutionelle Ordnung aus Shklars Sicht auf den Charakter des Einzelnen Einfluss nehmen soll. Shklar betont hier zunächst, dass die Institutionen nur die Rahmenbedingungen für die Möglichkeit dieser politischen Veränderung schaffen und zählt gerade die „spartanische Strenge“ (Shklar 1999: 197) zu den abzulehnenden „Exzessen“ des Rousseauschen Politikverständnisses, ebenso wie die Vorstellung, die Bürger*innen müssten die Gesetze so tief internalisieren, dass sie keinen Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Leben mehr verspüren. Die eigentlichen Transformationen müssen letztlich von den Bürger*innen ausgehen und können nicht durch ein groß angelegtes staatliches Erziehungsprogramm verordnet werden (vgl. Shklar 1999: 173). Reformvorschläge, die eine „fortgesetzte öffentliche Moralerziehung“ (ebd.: 191) beinhalten, nennt sie daher „besorgniserregend“ (ebd.).

In *Liberalismus der Furcht* konzediert sie zwar, dass die Erfahrung rechtsstaatlicher Politik indirekte Effekte auf den Charakter der Bürger*innen hat, betont jedoch, dass die Prägung der Bürger*innen durch die rechtsstaatliche Ordnung „nicht heißt, in einem liberalen Staat könnte es je eine Regierung geben, die mit erzieherischen Mitteln besondere Charaktertypen zu schaffen vorhat“ (Shklar 2013 [1989]: 53; vgl. auch Shklar 1986: 17). In *Ganz normale Laster* kommt sie zu einer ähnlichen Schlussfolgerung: Trotz der enormen privaten und öffentlichen Bedeutung, die sie den charakterlichen Lastern einräumt, stimmt sie Immanuel Kant darin zu, dass „ein guter Charakter davon abhängt, selbstgeschaffen zu sein“ und daher nicht durch „Zwangsgewalten“ geschaffen werden kann (Shklar 2014: 257). Die Aufgabe der Regierungen besteht laut Shklar darin, die Freiheit zu gewährleisten, in der diese Selbstschaffung möglich ist: „Indem sie die Hände von unserem Charakter lassen, bereiten Regierungen den Rahmen und die Bedingungen, unter denen wir unseren armseligen, aber epischen Kampf gegen das Laster aufnehmen zu hoffen dürfen“ (ebd.: 258). Plänen, die nicht nur die Institutionen, sondern auch die Bürgerschaft neu erschaffen wollen (vgl. Shklar 1999: 191), hält sie daher die Frage entgegen: „Und wer wäre schon dazu befähigt?“ (ebd.), wobei die Frage nach der Kompetenz auch die Frage nach der Legitimität einschließt. Das bedeutet jedoch nicht, dass niemand auf den Charakter des anderen Einfluss nehmen darf. Dies wird deutlich, wenn wir uns der Frage zuwenden, was der oder die Einzelne tun kann, um positive Veränderungen des Politischen herbeizuführen.

5. Handeln für Veränderung

Im Angesicht des Sinns für Ungerechtigkeit, den man selbst oder in Vertretung für andere empfindet, sollte die erste Reaktion Protest sein: „Der Sinn des Opfers für Ungerechtigkeit sollte sich geltend machen und wir alle sollten protestieren“ (ebd.: 135). Diese Überzeugung artikuliert sie auch in der Schlusspassage von *Liberalismus der Furcht*. Hier verweist Shklar auf die zahllosen Beispiele für das Vorherrschen von Rassismus, Xenophobie und staatlicher Brutalität, wie sie jeder Blick in die Zeitung offenbart und appelliert nicht nur an Bürger*innen, sondern auch an Theoretiker*innen, diese Phänomene

nicht hinzunehmen (vgl. Shklar 2013: 63). Auch wenn eine solide institutionelle Grundlage vorhanden sei, wie in den USA, so sei es dennoch Aufgabe der Bürger*innen, ihr „Schicksal in die eigenen Hände“ zu nehmen (vgl. Shklar 1991: 10), statt sich auf das Werk „wohltätiger Planer“ (Shklar 2017: 57) zu verlassen.

Eine Möglichkeit, Protest wirksam zu artikulieren, sieht Shklar in der Anrufung von Gerichten, entweder im Namen anderer oder auch um eigene Rechte zu verteidigen. Denn die Aussage „Ich habe ein Recht“ spreche nicht nur in „meinem“ Namen, sondern im Namen all derer, die in den Protest einstimmen könnten (vgl. Shklar 1986: 26). Das Beharren auf die eigenen Rechte im Angesicht von Ungerechtigkeit ist also für Shklar weit davon entfernt, egoistisch zu sein. Dennoch betont Shklar auch die zentrale Rolle des juristischen und politischen Protests im Namen der „Schwächsten und Hilfloseten“ (vgl. ebd.: 25).

Was aber, wenn Protest und Reformbestrebungen ausbleiben, eben weil die von ihr beschriebenen Mechanismen greifen, die für Gleichgültigkeit auch angesichts größter Grausamkeit und Ungerechtigkeit sorgen? Als Antwort auf diese Frage verweist Shklar auf verschiedene Möglichkeiten der Einflussnahme auf andere, die sie – anders als die staatlich verordnete Charakterbildung – durchaus für legitim hält. Als ein positives Beispiel für bürgerschaftliches Engagement hebt sie die Kampagnenarbeit von *Amnesty International* hervor, die sie trotz oder gerade wegen der Konzentration auf Einzelfälle für effektiv hält. Denn da wir auf das Leiden namenloser Massen nie so intensiv reagieren wie auf das eines Individuums, werde staatliche Grausamkeit nur durch die schlaglichtartige Darstellung von Einzelschicksalen angemessen „dramatisiert“ (ebd.: 27). Interessanterweise verwendet sie dieses Argument nicht nur im Zusammenhang mit der Verletzung von Grundrechten, sondern auch im Kontext ihrer Ausführungen zur Ungerechtigkeit im Allgemeinen: Eine Geschichte über eine einzelne Person wirkt augenblicklich, wohingegen man die permanenten Ungerechtigkeiten des Alltags eher hinnimmt (vgl. Shklar 1999: 181). Die Kampagnen, die Einzelne aus der Masse der von Grausamkeit und Ungerechtigkeit Betroffenen herausheben, haben also letztlich zum Ziel, die beschriebenen Barrieren zu überwinden, die den Sinn für Ungerechtigkeit blockieren. Dabei geht es Shklar um das Auslösen von „rationaler Empathie“ (Shklar 1986: 26, 31 f.)⁶, die jedoch nicht in „Sentimentalität“ (ebd.: 26) umschlagen soll, das heißt die irrige Überzeugung, man selbst sei das Opfer. Auch wenn sie einer „Gefühlserziehung“ im Sinne Richard Rortys (vgl. 1993: 122) skeptisch gegenübersteht, plädiert sie also durchaus dafür, die Mechanismen der menschlichen Psyche ernst zu nehmen und durch Strategien wie das Erzählen individueller Geschichten auf strukturelle Ungleichheiten hinzuweisen.

Anders als etwa Hannah Arendt schließt Shklar auch die Mobilisierung von Emotionen im öffentlichen Raum durchaus nicht kategorisch aus. Der Grund hierfür liegt nicht zuletzt in der unterschiedlichen Bewertung des Problems der Heuchelei: Arendt betont, dass Gefühle wie Liebe und Mitgefühl nur im Verborgenen wirken können, weil die „Eigenschaften des Herzens“ der „Dunkelheit“ bedürfen (Arendt 2001: 122). Werden sie ins Licht der Öffentlichkeit gezogen, lösen sie laut Arendt automatisch den Verdacht der Heuchelei aus, der sich – wie etwa im Falle der Französischen Revolution – zu einem ge-

6 Sie verweist im Zusammenhang mit der Formulierung „rationale Empathie“ sowie der Kritik an einer Sentimentalität, die den Unterschied zwischen der eigenen Situation und der des eigentlichen Opfers verwischt, auf die südafrikanische Schriftstellerin Nadine Gordimer, die gemeinsam mit anderen Autorinnen und Autoren einen Sammelband zur Unterstützung von Amnesty International veröffentlichte (The Toronto Arts Group for Human Rights 1983; vgl. auch Gordimer 2010).

waltförmigen Verfolgungswahn ausweiten könne. Shklar erkennt das Problem des Heucheleiverdachts ebenfalls, zieht daraus aber andere Schlussfolgerungen. Für Shklar ist es wichtig, zu realisieren, dass Heuchelei manchmal ein notwendiges Übel ist, insbesondere in liberalen Demokratien, angesichts der Natur der „Politik der Überredung“ (Shklar 2014: 60) und der Notwendigkeit, soziale Rollen zu übernehmen. Vor diesem Hintergrund gesteht sie zwar zu, dass man sicher nicht „in Begeisterung ausbrechen [muss], wenn man ‚philanthropische‘ Politiker lauthals ihr Mitgefühl beschwören hört“ (ebd.: 70). Dennoch ist aus ihrer Sicht „unangebrachte Mildtätigkeit“ möglicherweise „das Beste, das wir erreichen können“ (ebd.). Anders als Arendt zieht Shklar aus der Beobachtung des allgegenwärtigen Heucheleiverdachts also nicht die Konsequenz, jeglichen Anlass für den Ausbruch dieser Obsession zu vermeiden und die Emotionen aus der öffentlichen Sphäre auszuschließen. Stattdessen plädiert sie dafür, einen gewissen Grad an Heuchelei zu tolerieren.

Für eine solche Neubewertung der Heuchelei orientiert sich Shklar nicht zuletzt an bestimmten Vorbildern aus dem Bereich der Kunst und Literatur. So verweist sie beispielsweise auf Dickens, den die Kritik an der allgegenwärtigen Heuchelei „nicht für die Erkenntnis blind werden ließ, dass zwischen Verbrechen und Verstellung ein moralischer Unterschied besteht“ (ebd.: 68). In diesem Zusammenhang lässt sich auch ein reflexives Element in Shklars Denken erkennen, das die Aufgaben, Erkenntnisquellen und Modi der Politischen Theorie beleuchtet. So bedient sie sich bewusst visueller und narrativer Strategien, indem sie etwa Bilder beschreibt und Szenen aus Romanen oder Erzählungen rekonstruiert. Dies dient nicht nur dazu, Erkanntes zu veranschaulichen, sondern auch, den Charakteren und Erfahrungen auf die Spur zu kommen, zu denen kein direkter kommunikativer Zugang möglich ist (vgl. Shklar 2014: 252 f.; vgl. auch Kallscheuer 1993: 59). Sie betont dabei, dass der Rückgriff auf Geschichte und fiktive Literatur alles andere als ein Rückzug in romantischen Irrationalismus oder Quietismus (vgl. Shklar 1986: 24) sei, sondern im Gegenteil eine Reaktion auf die eigentliche Beschaffenheit von Gesellschaft und Psyche. Diese Art Empathie zu stimulieren, hält sie gerade angesichts der Beobachtung für geboten, die sie als „empörendes Paradox“ (Shklar 2013: 59) bezeichnet: Es besteht darin, dass gerade der Erfolg des Liberalismus in einigen Ländern dazu geführt habe, die Freiheit insgesamt als selbstverständlich anzusehen, was die Empathie dieser Bürger*innen habe „verkümmern lassen“ (ebd.). Hier deutet sie auch an, dass die notwendige Empathie allen von Ungerechtigkeit Betroffenen zu gelten habe, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen und ihrer zufälligen geographischen Verortung.

Sie verwehrt sich also einer optimistisch-fortschrittlichen Geschichtsphilosophie, konzidiert jedoch Prozesse der „stetigen moralischen Veränderung“ (Shklar 2014: 263), bei denen die „Macht des Mitgefühls“ (ebd.: 45) trotz aller Skepsis eine wichtige Rolle spielt. Auch wenn sie also die Vorstellung einer „Erziehung“ der Bürger*innen durch die Regierung ablehnt, plädiert sie doch für die Förderung einer neuen moralischen Sensibilität (vgl. auch Heins 2019).

6. Fazit

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass Shklar neben ihrer Konzentration auf die Abwehr der Gefahr von Grausamkeit durchaus auch eine elaborierte Position zu den Möglichkeiten und Grenzen sozialen und politischen Wandels entwickelt. Haupt-

triebkraft ist dabei der subjektiv und empathisch wahrnehmende Sinn für Ungerechtigkeit, dem sie ein größeres Potential attestiert, Missstände aufzudecken, als den jeweils vorherrschenden moralischen und juristischen Kriterien. Die Voraussetzungen dafür, dass dem Sinn für Ungerechtigkeit Gehör verschafft wird und er so seine transformierende Kraft entfalten kann, sind sowohl subjektiv als auch institutionell: Auf der subjektiven Ebene geht es vor allem darum, den empathischen Sinn für Ungerechtigkeit nicht durch verschiedene Ideologien der Notwendigkeit oder die schlichte Verachtung für die Opfer zu verdrängen. Die zentrale institutionelle Voraussetzung für Veränderung durch den zur Geltung gebrachten Sinn für Ungerechtigkeit sind Strukturen, die den Opfern primäres Gehör verschaffen, wie sie nur in einer Demokratie zu finden sind. Zu den Formen des Handelns, die politische Veränderung hervorbringen, zählt Shklar politischen Protest, aber auch Kampagnenarbeit und gerichtliche Verfahren, die die Aufmerksamkeit auf Grausamkeit und Ungerechtigkeit lenken und die vorhandenen Blockaden der Empathie durchbrechen. Darüber hinaus plädiert sie für Praktiken der Deliberation, um zu insgesamt für alle akzeptablen Antworten auf Fragen der Gerechtigkeit zu gelangen.

Mit ihrer Betonung der Wirkmächtigkeit emotionaler Faktoren und ihrem Vertrauen auf die Kraft von narrativen und visuellen Praktiken leistet Shklar einen entscheidenden Beitrag zu einer vollständigeren Berücksichtigung der menschlichen Psyche für die Frage des politischen Wandels. Während sie Bestrebungen der staatlichen „Gefühlserziehung“ als illiberal und paternalistisch ablehnt, beschäftigt sie sich jedoch intensiv mit verschiedenen Empathieblockaden und deren Überwindung. Ihre Weigerung, über nichtpaternalistische Formen der Einflussnahme auf die Wahrnehmung von Ungerechtigkeit und Grausamkeit nachzudenken, ist daher also nicht kategorisch, was – wie so vieles in ihrem Werk – zum Weiterdenken einlädt.

Literatur

- Anderson, Elisabeth, 2014: *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*. The Lindley Lecture, Lawrence.
- Arendt, Hannah, 2001: *Über die Revolution*. München.
- Appiah, Anthony Kwame, 2010: *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York / London.
- Bajohr, Hannes, 2019: Judith N. Shklar über die Quellen liberaler Normativität. In: Karsten Fischer / Sebastian Huhnholz (Hg.), *Liberalismus. Traditionen, Konstellationen und Aussichten*, Baden-Baden.
- Benhabib, Seyla, 2013: Judith Shklars dystopischer Liberalismus. In: Hannes Bajohr (Hg.): *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin, 67–86.
- Dunn, Joseph, 1996: Hope over Fear: Judith Shklar as Political Educator. In: Bernard Yack (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 45–54.
- Emerson, Ralph Waldo, 1983: *The Conservative*. In: Joel Porte (Hg.): *Essays and Lectures by Ralph Waldo Emerson*, New York, 171–190.
- Forrester, Katrina, 2011: Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar. In: *Modern Intellectual History* 8 (3), 591–620.
- Gordimer, Nadine, 2010: *Relevance and Commitment*. In: *Telling Times. Writing and Living 1950–2008*, London / Berlin / New York, 303–312.
- Heins, Volker M., 2019: “More Modest and More Political”: From the Frankfurt School to the Liberalism of Fear. In: Samantha Ashenden / Andreas Hess (Hg.), *Between Utopia and Realism: The Political Thought of Judith N. Shklar*, Philadelphia, PA, 179–197.

- Jaeggi, Rahel, 2018: Resistance to the Perpetual Danger of Relapse. Moral Progress and Social Change. In: Amy Allen / Eduardo Mendiata (Hg.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park, 15–40.
- Kallscheuer, Otto, 1993: Judith Shklar: Sinn für Ungerechtigkeit. In: *Du. Die Zeitschrift der Kultur* 53, 58–69.
- Misra, Shefali, 2016: Doubt and Commitment. Justice and Skepticism in Judith Shklar's Thought. In: *European Journal of Political Theory* 15 (1), 77–96.
- Rorty, Richard, 1993: Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Steven Shute / Susan Hurley (Hg.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York, 111–134.
- Rosa, Hartmut, 2001: Politisches Handeln und die Entstehung des Neuen in der Politik. In: Harald Blum / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen*, Baden-Baden, 23–42.
- Shklar, Judith N., 1970: Die Politische Theorie der Utopie. In: Frank E. Manuel (Hg.), *Wunschtraum und Experiment: Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens*, Freiburg, 139–158.
- Shklar, Judith N., 1986: Injustice, Injury, and Inequality. An Introduction. In: Frank S. Lucash (Hg.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca (NY) / London, 13–33.
- Shklar, Judith N., 1990: *Faces of Injustice*, New Haven / London.
- Shklar, Judith N., 1991: *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA) / London.
- Shklar, Judith N., 1998: The Work of Michael Walzer. In: Stanley Hoffmann (Hg.), *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago / London, 376–385.
- Shklar, Judith N., 1999: *Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2013: *Der Liberalismus der Furcht*, hg. u. übers. v. Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2014: *Ganz normale Laster*, übers. v. Hannes Bajohr, Berlin.
- Shklar, Judith N., 2017: *Der Liberalismus der Rechte*, hg., übers. u. mit einem Vorwort v. Hannes Bajohr, Berlin.
- The Toronto Arts Group for Human Rights (Hg.), 1983: *The Writer and Human Rights*, New York / Toronto.
- Yack, Bernard, 1996a: Preface. In: Ders. (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, ix–xii.
- Yack, Bernard, 1996b: Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought. In: Ders. (Hg.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago, 1–13.